

UNIVERSIDADE PAULISTA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO

TATIANA DA SILVA PENNA

ECOLOGIA DA COMUNICAÇÃO NA RELIGIOSIDADE:
um estudo sobre os processos comunicacionais na Tenda Espírita Nossa Senhora
da Piedade

SÃO PAULO
2018

TATIANA DA SILVA PENNA

ECOLOGIA DA COMUNICAÇÃO NA RELIGIOSIDADE:

um estudo sobre os processos comunicacionais na Tenda Espírita Nossa Senhora
da Piedade

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Comunicação da
Universidade Paulista, para obtenção do
título de Mestre em Comunicação, sob
orientação do Prof. Dr. Jorge Miklos.

SÃO PAULO

2018

Penna, Tatiana da Silva.

Ecologia da comunicação na religiosidade: um estudo sobre os processos comunicacionais na Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade / Tatiana da Silva Penna. - 2018.

152 f. : il. color.

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Paulista, São Paulo, 2018.

Área de concentração: Comunicação e Cultura Midiática

Orientador: Prof. Dr. Jorge Miklos.

1. Comunicação e Religião. 2. Desencantamento do mundo. 3. Midiatização do sagrado. 4. Ecologia da comunicação. 5. Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade. I. Miklos, Jorge (orientador). II. Título.

TATIANA DA SILVA PENNA

ECOLOGIA DA COMUNICAÇÃO NA RELIGIOSIDADE:

um estudo sobre os processos comunicacionais na Tenda Espírita Nossa Senhora
da Piedade

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Comunicação da
Universidade Paulista, para obtenção do
título de Mestre em Comunicação, sob
orientação do Prof. Dr. Jorge Miklos.

Aprovado em: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Jorge Miklos
Universidade Paulista UNIP-SP

Prof. Dr. Maurício Ribeiro da Silva
Universidade Paulista UNIP-SP

Profa. Dra. Flavia Gabriela da Costa Rosa
Centro Universitário Fatea – UNIFATEA

*Ao Universo que de tão complexo e
emblemático me trouxe até aqui.
Gratidão!*

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, quero agradecer a todos os desafios que me assolaram durante o processo de mestrado. Foram tantos...

Confesso que, por vezes, olhando para os cenários, me parecia impossível seguir com algo que exige e merece intensa dedicação, que nomeio como “tempo e espaço”, porém num sentido diferente do qual discuto no trabalho. Não quero parecer dramática, muito menos compor papel de vítima, bem pelo contrário, cito-os por acreditar que mesmo sendo eles cerceadores do meu voo, foram em outra medida a força motora para o que aprendi ser a vida, caso não fosse assim seria um fluxograma, não é Jorge Miklos? (Risos)

É Prof. Jorge Miklos, mestre, amigo, parceiro, ser humano ímpar. Nunca havia visto um único ser reunir tanta generosidade e genialidade. Não fosse você, eu tenho certeza, esse trabalho não teria se realizado. Sei o quanto me perdi nessa estrada, e você ali, pacientemente, me retomando para a realidade. É, Jorge, você foi muito mais que um orientador, foi o que aprendi nas aulas com você e com a Prof. Malena Contrera, foi meu tutor de resiliência. Minha sempre Gratidão, Jorge Miklos, sem dúvida você me levou a ser uma “*ser humana*” melhor!

Agradeço aos colegas com quem compartilhei as aulas e, em especial, a dois amigos do coração, Leonardo Torres e Luciana Gouveia. Leo amado, jamais esquecerei o sábado que passou comigo no Centro Cultural, ajudando-me na construção do projeto de pesquisa, mal me conhecia... aquilo foi lindo! Na verdade, depois descobri que foi Leo sendo apenas Leo!

Luz Gouvêa, desde a primeira vez que lhe vi, ainda no processo seletivo, tive certeza: amor à primeira vista. E assim foi, uma amiga e parceira ao longo dessa jornada que teve seus picos de diversão, sobre os quais não trarei detalhes (risos).

Apenas quero lembrar uma experiência única que nós três vivenciamos. Nosso (Lu e eu) primeiro congresso acadêmico, caótico desde o embarque no aeroporto para ida, do retorno ao final do compromisso que, apesar dos pesares, hoje vejo com muita diversão, porque as ocorrências que tenho comigo serviram de alimento necessário para nutrir algo em construção: a nossa amizade. A vocês dois, minha sempre Gratidão.

Sempre ouvi que a vida acadêmica é deveras solitária, mas essa premissa sempre me pareceu estranha, precisei muito de meus/minhas amigos/as pessoais e profissionais para tentar “dar conta” das ausências sociais e profissionais, desse modo não poderia dizer que foi solitária minha jornada porque eles/as sempre estavam por perto torcendo por mim. Particularmente, elas Andréia Correia, Cristiane Araujo, Lara Santa Barbara, Luciane de Faria, Vilma Rosa e Viviane Alves, mulheres com quem convivo e tenho admiração inenarrável. Gratidão sempre!

E, ainda, como pensar em solidão, tendo vocês Pai (Jesus), Mãe (Roseli), irmãos Priscila e Jeanderson, cunhados Amanda e Marcos que mesmo de longe e sem entender do processo me entusiasmavam, ou quando estava em Barretos me divertia com o olhar ressabiado de vocês para os livros de Umbanda que lia, lembro do pai dizer: “vai acabar ficando doida menina, ler demais deixa a pessoa boba” (risos), concordo pai! Nossa história de resistência também se reflete nesse trabalho. Minha gratidão por me ensinarem a amar e respeitar pessoas e a nunca desistir. Amo imensamente vocês! Gratidão Família!

André Vitor, companheiro, amigo e incentivador, que ao chegar à minha vida transtornada trouxe sentido. Sentido hoje expresso nessa nossa gestação compartilhada, onde aguardamos em paz a chegada de nossa/o filha/o para junho de 2018. Presente máximo, nosso Raio de Luz! Gratidão pelo amor, e todo amor a nós!

Aliás, falando em Luz, Professora Malena Contrera, fora tudo o que pude aprender ao longo de suas aulas, livros e artigos, tem algo que me marcou internamente. No dia 19/02/2018, tomávamos café pela manhã, Malena, Jorge e eu, ao que ela compartilha de sua experiência no processo gestacional de sua filha Maria Eduarda. Talvez não se lembre, mas aqueles minutos de conversa me foram atravessadores, ao passo que me ajudaram a mergulhar e vivenciar com mais alegria a experiência de ser agraciada com a capacidade de gerar uma vida, ao que ela lindamente nomeou de “experiência que mais nos aproxima de Deus”. E sem a menor sombra de dúvidas, isso é uma verdade. Por isso e tudo mais, minha admiração e Gratidão Professora de Vida, Malena Contrera.

Ao Professor Mauricio Ribeiro da Silva, gratidão por compartilhar seu conhecimento e tempo na produção desse trabalho. Sua força e fé no que realiza foi de grande valia para dar horizontes ao estudo, bem como sua disposição em trazer

detalhes sobre o corpus da pesquisa, facilitando nosso acesso à Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade.

Ao Marcelo Santos e Bruno da Hora, que faziam da parte burocrática algo divertido, sempre estando ambos à disposição para me orientar quanto a esses procedimentos.

Também deixo aqui meus profundos agradecimentos ao Instituto Anchieta Grajaú e à Faculdade São Paulo, meus locais de trabalho, pelo apoio e liberação para exercício do mestrado. Sei que não seria possível sem a validação de vocês para fazer as aulas e participar dos compromissos que a vida acadêmica exige.

Minha gratidão à equipe do Serviço de Assistência Social à Família - SASF Grajaú II, que em minhas várias ausências na gestão desse trabalho o conduziram com total maestria.

Ainda aos meus/minhas alunos/alunas que me ensinaram a aprender e a compartilhar conhecimento.

Enfim, gratidão a todas/os parceiras/os visíveis e invisíveis nesse processo!
SARAVÁ!

Em nome do Deus de todos os nomes

Javé

Obatalá

Olorum

Oló.

Em nome do Deus, que a todos os homens nos faz da ternura e do pó
Em nome do pai, que fez toda carne, a preta e a branca, vermelhas no sangue.

Em nome do filho, Jesus nosso irmão, que nasceu moreno da raça de Abraão.

Em nome do espírito santo, bandeira do canto

Do negro folião.

Em nome do Deus verdadeiro

Que amou-nos primeiro, sem divisão.

Em nome dos três que são um Deus só,

Aquele que era, que é, que será

Em nome do povo que espera, na graça da fé, a voz do xangô, o quilombo-páscoa

Que o libertará

Em nome do povo sempre deportado

Pelas brancas velas no exílio dos mares;

Marginalizado

Nos cais, nas favelas

E até nos altares

Em nome do povo que fez seus palmares,

Que ainda fará palmares de novo

-Palmares, palmares, palmares

Do povo!!!

Música "Em nome de Deus"

Milton Nascimento

RESUMO

Este estudo tem como proposta a compreensão da experiência religiosa na perspectiva da ecologia da comunicação, proposta por Vicente Romano. A investigação toma por *corpus* os aspectos comunicacionais presentes nas experiências religiosas da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, considerada a primeira tenda de Umbanda no Brasil. O objetivo central da investigação se apoia na pergunta: quais processos comunicacionais as práticas religiosas da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade demonstram? A investigação percorreu dois caminhos metodológicos. O primeiro percurso é bibliográfico e se amparou nas reflexões de: Rudolf Otto (2007), Mircea Eliade (1992), Carl Gustav Jung (1985;2013), Joseph Campbell (1990;1994); Aldo Natele Terrin (2004), Max Weber (2004;1970), Muniz Sodré (2013), Luís Mauro Martino (2016), Alberto Klein (2006), Jorge Miklos (2012), Norval Baitello Jr. (2005;1998), Harry Pross (1972), Vicente Romano (2004), entre outros. O segundo consistiu na observação não participativa, que considerou os ritos religiosos sem nenhuma interferência nas situações. Os resultados demonstram que na Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade as práticas religiosas dos fiéis são marcadas pelos ritos presenciais que compartilham o tempo presente e o espaço físico, ou seja, se aproximam da sugestão de Vicente Romano na obra *Ecología de la Comunicación* (2004), na qual o processo comunicacional primário presencial é fecundo para promover os vínculos comunicativos e religiosos.

Palavras-chave: Comunicação e Religião. Desencantamento do Mundo. Mdiatização do Sagrado. Ecologia da Comunicação. Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade.

ABSTRACT

This study aims to understand the religious experience from the perspective of the ecology of communication proposed by Vicente Romano. The research takes as *corpus* the communicational aspects present in the religious experiences of the *Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade* (Spiritist Tent Our Lady of Mercy), hereinafter referred to as TENSPP, considered the first Umbanda tent in Brazil. The central objective of the research is based on the question: what communicational processes do religious practices of TENSPP demonstrate? The research covered two methodological paths. The first course is bibliographical, supported by the reflections of: Rudolf Otto (2007), Mircea Eliade (1992), Carl Gustav Jung (1985; 2013), Joseph Campbell (1990; 1994); Aldo Natele Terrin (2004), Max Weber (2004; 1970), Muniz Sodré (2013), Luís Mauro Martino (2016), Alberto Klein (2006), Jorge Miklos (2012), Norval Baitello Jr. (1998; 2005), Harry Pross (1972), Vicente Romano (2004), among others. The second consisted of non-participatory observation, which considered religious rites without any interference in situations. The results demonstrate that in the TENSPP the religious practices of the congregation are marked by the presence rites that share the present time and the physical space, that is, they approach the suggestion of Vicente Romano in the work *Ecología de la Comunicación* (2004), in which the primary communication process is fruitful to promote communicative and religious bonds.

Keywords: Communication and Religion. Disenchantment. Mediatization of the Sacred. Ecology of Communication. Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Zélio Fernandino de Moraes, fundador da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade	104
Figura 2 -Local atualmente demolido, foi a Primeira Sede da TENSP e onde foi fundada a Umbanda em 16/11/1908. Localizada na Rua Floriano Peixoto, 30 - São Gonçalo/RJ	106
Figura 3 -Sede Dom Gerardo - Esta é uma rara imagem do sobrado situado à Rua Dom Gerardo, 51, Rio de Janeiro - RJ (demolido), que abrigou a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade por cerca de 30 anos, entre as décadas de 1960 a 1990.....	107
Figura 4 - Cabana do Pai Antônio - atual sede da TENSP	108
Figura 5 - Interior da Cabana do Pai Antônio	109
Figura 6 - A Guia dos Pretos ou Guia de Pai Antônio, ditada por Pai Antônio, é utilizada por todos os membros do corpo mediúnico da TENSP	118
Figura 7 - Colares de Contas (Guias) - início de uma sessão na TENSP.....	119
Figura 8 - Instruções para o uniforme feminino usado na Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade	121
Figura 9 - Demonstração da preservação do Rito-Veste da TENSP (déc.60)	122
Figura 10 - Demonstração da preservação do Rito-Veste da TENSP (2015).....	123
Figura 11 - Firmando o Ponto: Corpo enquanto Ponto de Força.....	126
Figura 12 - Um dos Pontos de Natureza na TENSP	127
Figura 13 - Defumação em Sessão de Caridade	128
Figura 14 – À esquerda anotação feita por Zélio de Moraes do Ponto "Eles são Três Caboclos", cantado até hoje na TENSP por ocasião da Abertura das Sessões. À direita, página do caderno de Pontos da TENSP escrito por Zélio de Moraes.....	129
Figura 15 - Sessão de Caridade com Caboclos - Velas e uso de Ponto da Natureza	130
Figura 16 - Psicografia do Chefe: Documento original, última página, psicografado por Zélio de Moraes, com mensagem do Caboclo das Sete Encruzilhadas. Notar, ao final, a assinatura do Chefe, na forma de seu ponto riscado.	131
Figura 17 - Lígia fazendo "assinatura" do Chefe - Caboclo das Sete Encruzilhadas.....	132
Figura 18 - Pontos Riscados - iniciados com a "assinatura" do Caboclo das Sete Encruzilhadas (ao centro)	132
Figura 19 - Ritual do Amaci TENSP.....	136
Figura 20 - Site da TENSP.....	139
Figura 21 - Página da TENSP no Facebook	140

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
CAPÍTULO I - O MUNDO DO SAGRADO NA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA DA COMUNICAÇÃO	19
1.1 Fundamentos da experiência religiosa	19
1.2 O Numinoso	21
1.3 Símbolo	31
1.4 O Mito	36
1.5 A Jornada do Herói.....	38
1.6 O Rito.....	41
1.7 Religião e Processo Comunicacional.....	43
CAPÍTULO II - DESENCANTAMENTO DO MUNDO: O SAGRADO MIDIATIZADO.....	45
2.1 Desencantamento do Mundo	46
2.2 Religião como motivação para a racionalização econômica.....	48
2.3 Ethos Midiatizado	52
2.4 Midiatização do Campo Religioso	57
2.5 Mídia, religião e sociedade: das palavras às redes digitais.....	59
2.6 Imagem de Culto e Imagem de Mídia.....	64
2.7 Ciber-religião.....	70
2.8 O Sagrado quer Viver	77
CAPÍTULO III - ECOLOGIA DA COMUNICAÇÃO: O CORPO COMO TEXTO COMUNICANTE.....	80
3.1 Processos Comunicacionais	81
3.2 Mídia Secundária enquanto aporte comunicativo	84
3.3 Mídia Terciária: a demasia da interação técnica humana	86
3.4 Ecologia da Comunicação: notas introdutórias	88
3.5 Vicente Romano: “uma vitalidade e uma alegria que contagiava a todos”	88
3.6 Ecologia da Comunicação: uma proposta para a comunicação humana.....	91
CAPÍTULO IV - A ECOLOGIA DA COMUNICAÇÃO IDENTIFICADA NA TENDA ESPÍRITA NOSSA SENHORA DA PIEDADE	99
4.1 O caminho metodológico: das leituras à observação participativa	99
4.2 “Umbanda Is For All For Us”: Uma Religião Brasileira Universal	101
4.3 Zélio de Moraes e aTenda Espírita Nossa Senhora da Piedade	104
4.4 Os Rituais no Espaço/Tempo Sagrado.....	111
4.4.1 Cânticos, gestos e instrumentos	117
4.4.2 Vestes Rituais	120
4.4.3 Alimentos Rituais.....	124
4.4.4 Axis Mundi: pontos para a espiritualística do ritual.....	125
4.5 Comunicação, Corpo e Vínculo na TENSP	138
CAMINHOS A PERCORRER	143
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	147

INTRODUÇÃO

Toda religião opera com um núcleo central: o sagrado. As experiências religiosas revelam nas mais diferentes culturas a necessidade humana de engendrar uma forma específica ao sagrado, a fim de expressá-lo de maneira visível e trazer o Numinoso para a consciência. Tanto nas manifestações primevas como nas contemporâneas, percebe-se nos fenômenos religiosos a presença do sagrado por meio dos perfumes, dos incensos, das imagens, dos alimentos, das vestimentas, dos cantos, das danças. São nessas expressões simbólicas que o sagrado ganha forma.

É por meio de processos comunicacionais que o sagrado se faz perceber, ou seja, nessa ótica, religião e comunicação são indissociáveis uma vez que é por intermédio da comunicação, seus processos, suas linguagens e seus códigos que a religiosidade encontra seus estilos de expressão.

Esta pesquisa está inscrita no campo que analisa as imbricações entre comunicação e religião. Os estudos referentes a esse contato ganham cada vez mais espaço nas ciências da comunicação, dada a expressividade dos fenômenos contemporâneos que enfatizam a significação dessa interface. E cada vez mais fica nítida a ampliação dos espaços acadêmicos que investigam a interface comunicação-mídia-religião, não sendo mais possível desvincular os estudos em mídia e comunicação dos estudos de religião e vice-versa.

No campo da comunicação, a revisão da literatura dos estudos a respeito da imbricação comunicação e religião no Brasil indica uma tendência variada no que tange aos objetos, mas uniforme no que se refere à perspectiva epistemológica e no que se refere às tradições religiosas estudadas. Do ponto de vista epistemológico, predominam estudos que se debruçam a respeito da midiatização do fenômeno religioso. E do ponto de vista das tradições estudadas há uma preponderância do cristianismo, seja na vertente católica ou na vertente evangélica.

Com isso, detectou-se duas lacunas no campo de estudo que se debruçam nas pesquisas de Mídia e Religião no Brasil. A primeira é que há poucas análises que abordam a alternativa religiosa à midiatização. A segunda é que, salvo algumas exceções, as pesquisas olham para o cristianismo (católico/evangélico) e ignoram a tradição espiritual de matriz africana e indígena. De acordo com Miklos (2016),

prevalecem nas pesquisas acerca da imbricação entre comunicação e religião no Brasil um cristocentrismo e um midiocentrismo.

Essa lacuna despertou o interesse em investigar os processos comunicacionais religiosos a partir da perspectiva epistemológica da ecologia da comunicação tendo por foco a religiosidade popular não cristã, pois ambas caminham no contrapelo da mediatização. Nesse sentido, o estudo tem um caráter inédito nas pesquisas em comunicação e religião no Brasil.

A dissertação traz como corpus de análise os rituais religiosos da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, localizada no município de Cachoeiras de Macacu, no estado do Rio de Janeiro. A Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade é reconhecida como a primeira casa da Umbanda no Brasil, ou seja, a nascente dessa tradição religiosa brasileira que sincretiza elementos vários das tradições indígenas, africanas e cristãs. A Umbanda é reconhecida como religião brasileira e o dia 15 de novembro é considerado pelos adeptos como a data do seu surgimento. O reconhecimento foi oficializado no Brasil em 18 de maio de 2012 pela Lei 12.644.

O foco do estudo não é a Umbanda, mas especificamente os processos comunicacionais presentes nas práticas religiosas da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade.

A escolha da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade se deu pelo fato de a autora dessa dissertação pertencer a essa tradição espiritual, bem como pelo fato de entender que as práticas religiosas nesse espaço preservam um elemento que lhes é de suma importância: as práticas presenciais, o corpo, a oralidade, ou parafraseando Harry Pross: na Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, a comunicação com o sagrado começa com o corpo e nele termina. O conceito de mídia primária advindo de Pross e aprofundando por Baitello Jr. (2012) é referenciado como uma comunicação ecológica, transferida por gerações, que carregam em sua essência a importante missão de comunhão com o sagrado e preservação dos vínculos humanos por meio dos rituais religiosos. Nesse sentido, entende-se que os processos comunicacionais da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade passam ao lado do processo de mediatização.

Sendo assim, a relevância do estudo está, também, no fato de que ele rompe com as tendências que Miklos (2016, p. 71) aponta como cristocêntricas e midiocêntricas (no sentido da mediatização/mercantilização), que frequentemente se realizam no campo brasileiro.

O objetivo central da investigação se apoiou na pergunta: que tipos de processos comunicacionais as práticas religiosas da TENSP demonstram?

A investigação percorreu dois caminhos metodológicos. O primeiro percurso foi bibliográfico e se amparou nas reflexões a respeito do sagrado proposta por Rudolf Otto (2007) e Mircea Eliade (1992); nas reflexões a respeito do simbólico desenvolvidas pelo psicólogo suíço Carl Gustav Jung (1985;2013); os estudos a respeito do mito e seu significado proposto por Joseph Campbell (1990;1994); os estudos de Aldo Natele Terrin (2004) a respeito do ritual foram de grande valia para compreender os aspectos vinculantes do rito.

Os estudos de Max Weber (2004;1970), Muniz Sodré (2013), Luís Mauro Martino (2016), Alberto Klein (2006) e Jorge Miklos (2012) possibilitaram compreender o percurso que o sagrado realizou na modernidade desde o processo de desencantamento do mundo, a construção de um bios midiático na sociedade midiática e a midiatização do sagrado, seja na mídia eletrônica massiva ou em digital.

Norval Baitello Jr. (2005; 1998), Harry Pross (1972), Vicente Romano (2004) contribuíram para este estudo com os conceitos de comunicação e vínculo, mídia primária, mídia secundária e mídia terciária e ecologia da comunicação.

O outro percurso metodológico consistiu na observação não participativa, sem qualquer interferência nas situações, das sessões religiosas. Esse método permitiu a observação atenta dos detalhes colocando o olhar da investigação dentro da cena consentindo compreender a complexidade do ambiente, observação de comportamentos espontâneos, percepção de atitudes verbais e não verbais situando o ritual num contexto comunicacional.

O primeiro capítulo optou-se por apresentar os resultados a respeito dos fundamentos antropológicos da religião quando ela se ocupa de reatualizar a experiência com o sagrado criando processos comunicacionais. Esse diálogo foi construído à luz da antropologia da religião, enquanto uma produtora humana de vínculos, caminho entendido e percorrido por esse estudo. Trata-se de uma revisão de literatura apoiada nos estudos de Rubem Alves, Rudolf Otto, Mircea Eliade, Carl Gustav Jung, Joseph Campbell, Terrin. A intenção é demonstrar que a experiência do Numinoso (sagrado), o símbolo, o mito e o rito perfazem os quatro aspectos culturais da experiência religiosa.

O segundo capítulo tratou de refletir a respeito dos impactos da modernidade sobre a experiência religiosa e, no bojo desse processo mais recente, os efeitos da midiatização sobre as experiências religiosas. Em outras palavras, os efeitos sobre o sagrado quando o mesmo é encampado pela midiatização. As reflexões se apoiaram nos estudos do sociólogo alemão Max Weber que desvendou a modernidade com o conceito de *desencantamento do mundo*, no comunicólogo brasileiro Muniz Sodré e seu conceito de bios midiático e nos pesquisadores Luís Mauro Martino, Alberto Klein e Jorge Miklos, cujos trabalhos investigam a imbricação entre as experiências religiosas contemporâneas e os processos comunicacionais. Das pesquisas de Luís Mauro trazemos o conceito de midiatização e seus impactos nas experiências religiosas. Recorremos a Alberto Klein com seus estudos sobre as interferências midiáticas no campo religioso, em particular na mídia televisiva. E, em Jorge Miklos, cuja pesquisa em torno da ciber-religião parte da pergunta sobre se o ícone maior dos nossos tempos - a Internet - pode também ser sinônimo de fé, ou seja, se a técnica é alçada à condição de culto e adoração.

O capítulo três trata a respeito dos conceitos de comunicação e vínculo, mídia primária e secundária e terciária, elaborada por Harry Pross e Norval Baitello Jr. bem como, apresentar a proposta da a Ecologia da Comunicação elabora por Vicente Romano.

No capítulo quatro apresenta-se os resultados da observação não participante das sessões da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade: cânticos, gestos, instrumentos; vestes rituais, alimentos, os pontos para espiritualística entre outros.

Por sua premissa ecológica, a Umbanda praticada na Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade se desenvolve para além de um texto cultural escrito (livro sagrado) pautando seus ritos, cânticos, vestes, alimentos, saberes, por meio da oralidade, da comunicação pelo corpo, corroborando com Vicente Romano quando conceitua a ecologia da comunicação, referenciando que a mesma expressa formas duradouras e compatíveis de comunicação com o ser humano, com a sociedade, com a cultura e o meio natural.

CAPÍTULO I - O MUNDO DO SAGRADO NA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA DA COMUNICAÇÃO

1.1 Fundamentos da experiência religiosa

Para atingir o objetivo principal desse estudo, a saber: uma investigação sobre os processos comunicacionais alternativos na Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade na perspectiva da ecologia da comunicação, optou-se por apresentar, neste primeiro capítulo, os resultados a respeito dos fundamentos antropológicos da religião quando ela se ocupa de reatualizar a experiência com o sagrado criando processos comunicacionais. Esse diálogo será construído à luz da antropologia da religião, enquanto uma produtora humana de vínculos, caminho entendido e percorrido por esse estudo. Trata-se de uma revisão de literatura apoiada nos estudos de Rubem Alves, Rudolf Otto, Mircea Eliade, Carl Gustav Jung, Joseph Campbell, Terrin. O objetivo do capítulo é demonstrar que a experiência do numinoso (sagrado), o símbolo, o mito e o rito, perfazem os quatro aspectos culturais da experiência religiosa.

A respeito do sagrado (numinoso) optou-se por trazer as reflexões de Rudolf Otto e Mircea Eliade. Acerca do símbolo, as reflexões seguem os passos de Carl Gustav Jung, cujo método psico-histórico arquetípico evidenciou os aspectos objetivos e subjetivos do simbólico. Sobre o mito, a referência é Joseph Campbell para quem os mitos são o sonho da cultura. Aldo Natele Terrin considera que o rito abarca diversos âmbitos: teológico, fenomenológico, histórico religioso, antropológico, linguístico, psicológico, sociológico, etnológico e biológico.

Para compor a discussão serão interpeladas questões concernentes aos processos comunicacionais e à partilha do tempo, espaço e corpo, no caso desta pesquisa, as manifestações ritualísticas e seu caráter imanente, presente na Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade – TENSP, objeto de estudo dessa dissertação, e sua expressão de religiosidade, bem como a liame relação com os seres humanos.

Todavia, ao longo de nossas leituras, identificamos que em sua maioria os estudiosos das religiões escoram-se na busca pela gênese do sentimento ou da atividade religiosa, identificando diferenças entre magia e religião. Sendo que por

magia compreende-se uma forma pueril e simplória de se ter acesso à (s) divindade (s), identificada (s) como elemento (s) da natureza, sem complexas estruturas hierárquicas, ligadas à figura de uma liderança que tem domínio sobre o contato com entidades naturais. Por sua vez, religião seria uma organização social com condições hierarquizadas enredadas por rituais e crenças, tendo como representações as experiências religiosas de tradição judaico-cristã, monoteísta e patriarcal.

Distantes dessa perspectiva que traz à religião, muitas vezes, definições funcionais, arriscamo-nos a dizer que até imprecisas, recorreremos, desse modo à raiz antropológica da religião, considerando que “A religião realiza-se na existência humana” (ZILLES, 2015, p. 6), e assim, a religião pode ser concebida como produto da natureza humana. Mas diante disso, o que vem a ser religião? Ou ainda nas palavras de Rubem Alves (1979):

Porque os homens fazem religião? Talvez nenhuma outra pergunta tenha tido tantas, tão variadas e tão contraditórias respostas. Revelação dos deuses, neurose obsessiva da humanidade, diário em que o homem escreve os seus mais altos pensamentos acerca de si mesmo, ópio do povo: há respostas para todos os gostos. (ALVES, 1979, p. 7).

Desse modo, ainda neste capítulo serão incorporadas as concepções de sagrado, mito, rito e símbolo na qualidade de estruturas que dão significâncias à vivência e experiência humana.

Muito embora a representação social da religião seja apontada como um fenômeno metafísico – fora do mundo –, a religião é uma invenção humana, apesar de não se ter, segundo registros pesquisados, conhecimento acerca de quando surgiu, sabe-se, no entanto, que se têm vestígios arqueológicos de mais de 60 mil anos que indicam que o homem já acreditava em alguma coisa.

À vista disso, a religião estabelece com o ser humano uma relação toda especial, considerando que nela estão enraizadas muitas normas e valores de nossa sociedade, que atuam diretamente na compreensão que os seres humanos têm em sua individualidade, bem como, nas identidades coletivas de povos e nações.

À primeira vista, pode-se pensar que todos saibam o que se significa com a palavra religião e religioso. Talvez tal pressuposição esteja certa enquanto se refere às manifestações mais ostensivas. Mas

quando se trata de precisar a essência da religião logo surgem dificuldades sem fim. Quem poderá fixar os limites entre o verdadeiramente religioso e o puramente cultural, folclórico ou social? [...]. Se compararmos o fenômeno religioso com o fenômeno social ou similar, podemos dizer que designamos a estrutura especial do homem definida por sistema de relações com os outros homens [...]. No fundo de toda a situação verdadeiramente religiosa encontra-se a referência aos fundamentos últimos do homem: quanto à origem, quanto ao fim e quanto à profundidade. O problema religioso toca o homem em sua raiz ontológica. Não se trata de fenômeno superficial, mas implica a pessoa como um todo. Pode caracterizar-se o religioso como zona do sentido da pessoa. Em outras palavras, a religião tem a ver com o sentido último da pessoa, da história e do mundo. (ZILLES, 2004, p. 5-6).

Zilles, ao tratar do tema religião, refere que a existência religiosa do homem desenvolve-se em muitas dimensões, a exemplo, interior e exterior, ou seja, há nesse sentido um *interacionismo* no processo da vivência religiosa, quando se comparados os fenômenos religiosos e sociais. Segundo Zilles, na dimensão interior estão localizadas a fé e a meditação, enquanto que na dimensão externa instalam-se o culto e a pregação, se bem que, via de regra, só se entenda religião nessa segunda dimensão, muito embora, a religião apresente-se como um fenômeno que consegue com maior êxito ou não dar resposta para o grande enigma da existência humana.

De acordo com os conceitos e histórias abrigadas sobre a concepção de religião, podemos constatar a como toda e qualquer manifestação de culto àquilo que foge ao natural. Os homens primevos não conseguiam entender, muito menos explicar, os fenômenos naturais, para eles essas eram expressões de forças superiores que procediam tiranamente. Por essa razão, o homem passa a deificar a natureza com esperança de regulá-la ou dominá-la por meio de seus ritos. Presume-se, assim, que a primeira atitude religiosa do ser humano foi o naturalismo religioso, ou seja, a adoração de objetos e fenômenos da natureza.

1.2 O Numinoso

A religião tem sua origem ancorada na consciência simbólica do ser humano que, por sua vez, se traduz pela sua marca cultural. Rubem Alves ratifica a raiz cultural da experiência religiosa:

[...] o homem faz cultura a fim de criar os objetos do seu desejo. O projeto inconsciente do ego, não importa o seu tempo e nem o seu lugar, é encontrar um mundo que possa ser amado. Há situações em que ele pode plantar jardins e colher flores. Há outras situações, entretanto, de impotência em que os objetos do seu amor só existem através da magia da imaginação e do poder milagroso da palavra. Juntam-se assim o amor, o desejo, a imaginação as mãos e os símbolos para criar um mundo que faça sentido, e esteja em harmonia com os valores do homem que o constrói, que seja espelho, espaço amigo, realização concreta dos objetos do desejo ou para fazer uso de uma terminologia que nos vem de Hegel, objetivação do espírito. Teríamos então de nos perguntar que cultura é esta que ideal se realizou? Nenhuma. É possível discernir a intenção do ato cultural, mas parece que a realização efetiva para sempre escapa àquilo que nos é concretamente possível. À volta do jardim está sempre o deserto que eventualmente o devora; a *ordo amoris* (Max Scheler)¹ esta cercada pelo caos; e o corpo que busca amor e prazer se defronta com a rejeição, a crueldade, a solidão, a injustiça, a prisão, a tortura, a dor, a morte. A cultura parece sofrer da mesma fraqueza que sofrem os rituais mágicos: reconhecemos a sua intenção, constatamos o seu fracasso e sobra apenas a esperança de que, de alguma forma, algum dia, a realidade se harmonize com o desejo. E enquanto o desejo não se realiza, resta cantá-lo, dizê-lo, celebrá-lo, escrever-lhe poemas, compor-lhe sinfonias, anunciar-lhe celebrações e festivais. E a realização da intenção da cultura se transfere então para a esfera dos símbolos. Símbolos assemelham-se a horizontes. Horizontes: onde se encontram eles? Quanto mais deles nos aproximamos, mais fogem de nós. E, no entanto, cercam-nos atrás, pelos lados, à frente. São o referencial do nosso caminhar. Há sempre os horizontes da noite e os horizontes da madrugada... As esperanças do ato pelo qual os homens criaram a cultura, presentes no seu próprio fracasso, são horizontes que nos indicam direções. E esta é a razão por que não podemos entender uma cultura quando nos detemos na contemplação dos seus triunfos técnico-práticos. Porque é justamente no ponto onde ele fracassou que brota o símbolo, testemunha das coisas ainda ausentes, saudade de coisas que não nasceram. E é aqui que surge a religião, teia de símbolos, rede de desejos, confissão da espera, horizonte dos horizontes, a mais fantástica e pretensiosa tentativa de transubstanciar a natureza. Não é composta de itens extraordinários. Há coisas a serem consideradas: altares, santuários, comidas, perfumes, lugares, capelas, templos, amuletos, colares, livros. E também gestos, como os silêncios, os olhares, rezas, encantações, renúncias, canções, poemas romarias, procissões, peregrinações,

¹ Max Scheler afirma que cada um de nós contém um único "*Ordo Amoris*" (ordem do amor), que é o núcleo essencial de nossas personalidades. O "*Ordo Amoris*" é o que determina os valores de um indivíduo. É por vezes distorcida por uma síntese de influências de experiência do corpo. Para ele, esta essência ou a alma é criada por Deus e está envolvido na determinação do destino de um indivíduo. Scheler define "destino" como o foco que uma pessoa tem (ou deveria ter) a fim de cumprir o seu / sua finalidade em seu / sua vida. Pode-se fazer algumas aproximações entre esse conceito com o de *daimon* (Platão) e de Self (Jung).

exorcismos, milagres, celebrações, festas, adorações. (ALVES, 1984, p. 34-37).

Assim, a experiência do sagrado não é, como nos ensinam os catecismos dogmáticos, uma experiência metafísica, mas sobretudo, uma experiência antropológica, humana. Nesse sentido, apesar do seu nítido materialismo, Marx estava correto ao afirmar que: "É o homem que faz a religião; a religião não faz o homem":

Não é a consciência que determina a vida; é a vida que determina a consciência. Até mesmo as concepções nebulosas que existem nos cérebros dos homens são necessariamente sublimadas do seu processo de vida, que é material, empiricamente observável e determinado por premissas materiais. A produção de ideias, de conceitos, da consciência, está desde as suas origens diretamente entrelaçada com a atividade material e as relações materiais dos homens, que são a linguagem da vida real. A produção das ideias dos homens, o pensamento, as suas relações espirituais aparecem, sob este ângulo, como uma emanção de sua condição material. A mesma coisa se pode dizer da produção espiritual de um povo, representada pela linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica. Os homens são os produtores de suas concepções. **É o homem que faz a religião; a religião não faz o homem**(grifo da autora). É o fogo que faz a fumaça; a fumaça não faz o fogo. E, da mesma forma como é inútil tentar apagar o fogo assoprando a fumaça, também é inútil tentar mudar as condições de vida pela crítica da religião. A consciência da fumaça nos remete ao incêndio de onde ela sai. De forma idêntica, a consciência da religião nos força a encarar as condições materiais que a produzem. (MARX, 1979, p. 73).

Apesar do interesse de Marx, mas, sobretudo, de Frederick Engels acerca do fenômeno da religião, foi Rudolf Otto² quem inaugurou um estudo e uma compreensão mais nítida e antropológica sobre o fenômeno da religião e do sagrado.

Rudolf Otto passou a ser conhecido pela obra *Das Heilige*, livro escrito em 1917 e que figura entre os clássicos da Filosofia da Religião. A intenção de Otto em seu estudo era observar as características do elemento não racional em contraste com as do racional, dentro do universo religioso. Mesmo sabendo que a ortodoxia racionalista eliminou o caráter não racional e tentou construir um sistema compreensivo de religião que se mede pelos ditames da razão, que acarretou na

²Rudolf Otto(25 de setembro de 1869 — 6 de março de 1937) foi um eminente teólogo protestante alemão e erudito em religiões comparadas. Autor de *The Idea of the Holy*, publicado pela primeira vez em 1917 como *Das Heilige* (considerado um dos mais importantes tratados teológicos em língua alemã do século XX) e que fez uso do termo *numinous*, o qual exprime um importante conceito religioso e filosófico da atualidade.

negação do milagre, a sobreposição do racional ao aspecto não racional. Contudo, é este aspecto não compreensivo da religião que interessa para Otto, é esse caráter de mistério, de terror, de tremendo, esse algo a mais, que interessará a ele, e o levará a fazer uma importante pesquisa sobre aquilo que ele denominou o caráter numinoso:

Uma coisa é apenas acreditar no supra-sensorial; outra, também vivenciá-lo; uma coisa é ter ideias sobre o sagrado; outra perceber e dar-se conta do sagrado como algo atuante, vigente, a se manifestar em sua atuação. É convicção fundamental de todas as religiões e da religião em si que também a segunda possibilidade é viável, que não só a voz interior, a consciência religiosa, o discreto sussurro do espírito no coração, o palpite e o anseio prestem testemunho a seu respeito, mas que seja possível encontrá-los em eventos, fatos, pessoas, em atos de auto-revelação, ou seja, que além da revelação interior no espírito também haja revelação exterior do divino.(OTTO,2007, p. 137).

Para identificar o sagrado no seu aspecto não racional ele cunha a palavra numinoso. Por numinoso, Otto entende a característica essencial e exclusiva da religião e, sem ele, a religião perderia as suas características: “Se lumen pode servir para formar luminoso, *numen* pode formar o *numinoso*” (OTTO, 2007, p. 173).

Otto cunhou esse termo a partir da expressão hebraica *hágios* e do latim *sanctus*, por meio do qual desenvolveu a sua concepção do termo, partindo do latim *numen* como sendo a descrição de um estado psíquico sumamente excepcional. Assim sendo, o termo, na intenção do teólogo alemão, visava descrever o sagrado em si, sem se ater às conjecturas éticas e morais e, principalmente, a toda e qualquer tentativa de explicação do fenômeno por meio de processos e esquemas puramente racionais.

Otto parte da premissa de que a ortodoxia, ao formular a doutrina cristã, não se atentou muito nos elementos irracionais que se encontram vivos no cerne da experiência e da vida religiosa, elementos esses que não são irracionais porque sejam o inverso do racional (numa concepção herdada do Iluminismo), mas porque representam uma outra compreensão dos fenômenos místicos e religiosos que não se ligam a explicações consensuais, sendo na verdade decorrentes daquilo que o conhecimento lógico não pode compreender ou penetrar.

Por “irracional”, diz Otto, não entendemos o vago e néscio ainda não submetido à razão, nem a birra das pulsões individuais ou das engrenagens do mundo contra a racionalização. Usamos aquele linguajar presente, por exemplo, ao

se dizer de um evento um tanto singular que por sua profundidade foge à interpretação inteligente.

O irracional é o território onde atua o numinoso porque dele emanam os sentimentos de dependência (de forma alguma uma dependência natural), o temor (na verdade o assombro) diante de algo que não se pode mensurar e que só pode ser compreendido por quem foi despertado por uma predisposição psíquica peculiar e o assombramento diante de algo incompreensível e inacessível.

Em suma, o Numinoso é a própria expressão do Sagrado naquilo que pressupõe uma definição que categorize as dinâmicas transcendentais da condição humana e que somente podem ser captadas e compreendidas por meio de uma profunda percepção do ser humano como estando inteiramente dependente de algo que não pode ser compreendido ou qualificado por meio de uma terminologia racional.

Otto também faz questão de diferenciar a compreensão do numinoso como sendo algo que apenas pode ser assimilado por meio de uma conceituação de sentimento de dependência de criatura, porque exclui a compreensão dos mecanismos psíquicos que revelam o “sentimento de criatura”, evidenciando a existência de um objeto na qual a criatura se prenda numa relação de total dependência.

O *numinoso* não pode ser entendido, porque não pode ser explicado, isso parece ser óbvio, e o é, já que seu caráter é de algo inefável – se não se pode dizer, não se pode entender. Para ele, somente os que viveram uma experiência religiosa é que podem entender, mas não expressar o que sentiram e viveram em relação ao sagrado, ao numinoso. Como bem explica Mircea Eliade:

Otto voltou-se sobretudo para o lado irracional, pois tinha lido Lutero e compreendera o que quer dizer, para um crente, o “Deus vivo”. Não era o Deus dos filósofos, o Deus de Erasmo, por exemplo; não era uma ideia, uma noção abstrata, uma simples alegoria moral. Era, pelo contrário, um poder terrível, manifestado na “cólera” divina [...] Otto esforça-se por clarificar o caráter específico dessa experiência terrífica e irracional. Descobre o sentimento de pavor diante do sagrado, diante desse *mysterium tremendum*, dessa *majestas* que exala uma superioridade esmagadora de poder; encontra o temor religioso diante do *mysterium fascinans*, em que se expande a perfeita plenitude do ser. R. Otto designa todas essas experiências como numinosas (do latim *numen*, “deus”) porque elas são provocadas pela revelação de um aspecto do poder divino. O *numinoso* singulariza-se como qualquer coisa de *ganz andere*,

radical e totalmente diferente: não se assemelha a nada de humano ou cósmico; em relação ao *ganz andere*, o homem tem o sentimento de sua profunda nulidade, o sentimento de “não ser mais do que uma criatura”, ou seja – segundo os termos com que Abraão se dirigiu ao Senhor –, de não ser “senão cinza e pó” (Gênesis, 18: 27). (ELIADE, 1995, p. 15-16).

O numinoso é a experiência não racional, e, por isso mesmo ‘humana, demasiadamente humana’. Da experiência do numinoso brotou a experiência social da religião (experiência racional). A religião é formada pela tensa e contínua relação dos elementos, racional e não racional. A religião constitui a tentativa de domesticação do numinoso do sagrado substituindo o sagrado pela moral e pelo ético.

O não racional é a expressão da experiência do religioso com o numinoso, como algo integrante da vida. Para Otto, essa substituição de um pelo outro constitui uma transformação do numinoso em religião.

Sagrado é palavra indo-européia que significa “separado”. A sacralidade, portanto, não é uma condição espiritual ou moral, mas uma qualidade inerente ao que tem relação e contato com potências que o homem, não podendo dominar, percebe como superiores a si mesmo, e como tais atribuíveis a uma dimensão, em seguida denominada “divina”, considerada separada e “outra” com relação ao mundo humano. O ser humano tende a manter-se distante do sagrado, como sempre acontece diante do que se teme, e, ao mesmo tempo é por ele atraído, como se pode ser com relação à origem de que um dia nos emancipamos.

Para Mircea Eliade (pensador romeno influenciado por Otto), essa relação ambivalente é a essência de toda a religião que, como denota a palavra, contém, tendo-a em si reunida (*re-legere*), a área do sagrado, de modo a garantir simultaneamente a separação e o contato, que ficam, todavia, regulados por práticas rituais capazes de evitar, por um lado, a expansão descontrolada do sagrado; e, por outro, a sua inacessibilidade.

Para um crente, uma Igreja faz parte de um espaço diferente da rua onde ele se encontra. A porta que se abre para o interior da Igreja significa, de fato, uma solução de continuidade. O limiar que separa os dois espaços indica ao mesmo tempo a distância entre os dois modos de ser, profano e sagrado. O limiar é ao mesmo tempo o limite, a baliza, a fronteira que distingue e opõe dois mundos – e o lugar paradoxal onde esses dois mundos se comunicam, onde se

pode efetuar a passagem do mundo profano para o mundo sagrado. (ELIADE, 1992, p. 25).

Para Eliade, o que funda a experiência religiosa é manifestação do sagrado, ou seja, a hierofania. Hierofania (do grego hiero=sagrado e faneia = manifesto) é definido como o ato de manifestação do sagrado. O termo foi cunhado por Eliade para se referir a uma consciência fundamentada da existência do sagrado, quando se manifesta através dos objetos habituais de nosso cosmos como algo completamente oposto do mundo profano. Eliade explica:

O homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta, se mostra como algo absolutamente diferente do profano. A fim de indicarmos o ato da manifestação do sagrado, propusemos o termo hierofania. Este termo é cômodo, pois não implica nenhuma precisão suplementar: exprime apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que algo de sagrado se nos revela. Poder-se-ia dizer que a história das religiões – desde as mais primitivas às mais elaboradas – é constituída por um número considerável de hierofanias, pelas manifestações das realidades sagradas. A partir da mais elementar hierofania – por exemplo, a manifestação do sagrado num objeto qualquer, uma pedra ou uma árvore – e até a hierofania suprema, que é, para um cristão, a encarnação de Deus em Jesus Cristo, não existe solução de continuidade. Encontramo-nos diante do mesmo ato misterioso: a manifestação de algo “de ordem diferente” – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo – em objetos que fazem parte integrante do nosso mundo “natural”, “profano”. (ELIADE, 1992, p. 17).

Para Mircea Eliade, a experiência religiosa pressupõe uma vivência no tempo e no espaço. Para o homem religioso, o espaço e o tempo não são homogêneos nem contínuos. Assim, participar de uma experiência religiosa implica a saída da configuração espacial e temporal ordinárias e a reintegração no espaço e no tempo sagrado.

O homem religioso vivencia duas experiências da dimensão espaço-tempo: a dimensão profana e a dimensão sagrada. Na dualidade espaço-tempo/ profano-sagrado é que se configura a existência religiosa do homem, para quem o *religare* orienta o caminho da transcendência inscrito na trama da cultura.

Para o homem religioso, o espaço não é homogêneo: o espaço apresenta roturas, quebras; há porções de espaço qualitativamente diferentes das outras. “*Não te aproximes daqui, disse o Senhor a Moisés; tira as sandálias de teus pés, porque o lugar onde te encontras é uma terra santa.*” (Êxodo, 3: 5) Há, portanto, um espaço sagrado, e por consequência “forte”, significativo, e há outros

espaços não sagrados, e por consequência sem estrutura nem consistência, em suma, amorfos. Mais ainda: para o homem religioso essa não homogeneidade espacial traduz-se pela experiência de uma oposição entre o espaço sagrado – o único que é real, que existe realmente – e todo o resto, a extensão informe, que o cerca. (ELIADE, 1992, p. 25).

Em seus estudos sobre a história das religiões, Eliade observa que as sociedades arcaicas tinham a tendência de viver o mais possível no sagrado ou muito perto dos objetos consagrados. O autor afirma que o mundo, de certa forma, está impregnado de valores religiosos. A história das religiões é constituída por um número considerável de **hierofanias**, manifestações das realidades sagradas.

Nesse sentido, destacamos expoentes dos estudos da religião como Rudolf Otto e Mircea Eliade, que perscrutaram os fenômenos religiosos por um outro ponto de vista, desassociando-os dos conceitos de religião do século XIX e XX, que como mencionado a explicavam como um fator funcional, passando esses autores a compor teses que compreendiam religião, acima de tudo como uma forma *substancial* ou *essencial*³. Por essa concepção, a religião passa a ser balizada ontologicamente por meio de conceitos como o “sagrado”, o “numinoso”, o “absoluto” ou o “transcendente”. Conceitos que simbolizam a dimensão subjetiva da essência da religião que encontra-se presente em todas as formas religiosas.

Rudolf Otto (1869-1937), teólogo alemão, define que religião não se reduz a enunciados racionais, com isso, o autor ao enveredar pelo conhecimento do sagrado faz uma definição descritiva do termo, como uma categoria explicativa e valorativa que, como tal, se apresenta e nasce exclusivamente na esfera religiosa. Sendo certo que interfere em outras, por exemplo, a ética; mas não procede de nenhuma. É por si só uma categoria complexa e, entre os seus diversos componentes, contém um elemento específico, singular, que escapa à razão “[...] e que é o *árretoni*, inefável, completamente inacessível à compreensão por conceitos” (OTTO, 2007, p. 37).

Desse modo, o autor denota que estão presentes na categoria do sagrado elementos racionais e irracionais, todavia, não no sentido de um superar o outro, mas sim por conferir ao elemento irracional o sentido de ser primo – princípio, prelúdio, enquanto que o elemento racional aparece em sentido segundo e assim sendo não é capaz de findar a completude do sagrado.

³ Conceitos encontrados nas literaturas analisadas que traduzem a abordagem e o cuidado dados aos estudos da religião de Rudolf Otto e Mircea Eliade, bem como Friedrich Schleiermacher, Nathan Söderblom, Friedrich Heiler.

Os elementos irracionais e racionais são concepções chaves da obra “O Sagrado” (1917). Rudolf Otto coloca o irracional como essência do Sagrado, ou seja, aquilo que não se explica por conceitos, apenas é e preserva-se sempre sendo o que é. Essa essência, diz o autor, só consegue ser assinalada no interior da experiência religiosa. Experiência instigada e tocada por uma condição de arrebatamento incitado por alguma coisa que se encontra no campo externo, presentes nos momentos e estados psíquicos de solene devoção. A essa alguma coisa, a esse algo, o autor designou de Numen, insistindo que ao Numen não se acomoda nenhum conceito ou definição, mas que esse se deixa *vibrar* no íntimo, a partir da experiência, o que impede racionalidade a qualquer narrativa explicativa que apreenda a essência do Sagrado.

De acordo com Otto, o Numen faz irromper um sentimento que simetriza-se ao Sentimento do Numinoso, termo pouco recorrente, mas que se revela imensamente expressivo, provém da palavra latina *numine*, que significa **divindade**, **por sua vez, o** sufixo **oso** equivale **a cheio de**, logo, numinoso corresponde a **cheio de divindade**, por essa razão há uma correlação incursa em toda experiência religiosa. Com isso, poderíamos afirmar que o Numen somente se realiza por meio do sentimento do paradigmático Numinoso, que segundo o autor, o mesmo só se pode indicar através do tom e do conteúdo particular da reação do sentimento que provoca o seu aparecimento na consciência e que se faz necessário experimentar em nós mesmos, delimitando que campo manifesto dessa reação-sentimento desencadeia-se na psique humana. (OTTO, 2007, p. 42).

Definiríamos, então, que o Numinoso só se permite ecoar no campo da experiência vivida, sendo afirmado por Otto que não se trata de um conceito, mas sim a própria vivência implicada na essência do que atravessa, ou seja, se penetra no meio do ser. Assim sendo, o sentido dado ao que atravessa, nesse cenário, remete ao que está no íntimo da experiência religiosa, sendo que isso para Rudolf Otto e para esse estudo, similarmente é uma possibilidade pessoal, expressa na esfera do vivido – o irracional, desse modo, assume-se em sua racionalidade apenas num segundo momento.

Na presença desse termo tratado por Otto, o Sagrado passa a ser assimilado, então, por seu caráter numinoso, inacessível ao pensamento racional, expressando assim sua natureza incognoscível por excelência (OTTO, 2007, p.94), revelando-se o Numen, algo totalmente distinto de qualquer outra experiência, porque essa se

enreda pela reação do sentimento particular que seu contato provoca em nós. Assim, para notabilizar esse âmbito do princípio da irracionalidade que se trata da própria essência da religião, o autor, para exemplificar, em suas palavras faz uso da mística como alicerce empírico dessa concepção:

[...] se sabe muito bem que todo esse “besteirol místico” não tem a ver com a “razão”. Isso não deixa de ser um incentivo salutar para que se perceba que religião não se esgota em seus enunciados racionais, e para que se passe a tempo a relação entre seus diferentes aspectos, [...] e ela própria se enxergue com clareza. (OTTO, 2007, p. 35-36).

O autor, dessa maneira, estabelece em suas reflexões sobre um sentimento numinoso que eclode em reação ao poder do indizível (*majestas*) – sentimento ao qual intitulou de “sentimento do estado de criatura”, o descrevendo como:

[...] um efeito colateral, subjetivo, é por assim dizer a sombra de outro elemento de sentimento (que é o “receio”), que sem dúvidas se deve em primeiro lugar diretamente a um objeto fora de mim. Esse é justamente o objeto *numinoso*. (OTTO, 2007, p. 43).

Diríamos, assim, que vivenciar a presença do Numen, quando se sente algo que tenha caráter numinoso, a imensidão desse poder nos arrebatam, à medida que faz irromper o sentimento do nada que nós mesmos somos. Como exemplo, Rudolf Otto usa a frase de Abraão (Genesis 18, 27): “Tive a liberdade de falar contigo, eu que não passo de poeira e cinza”.

Segundo o autor, essa passagem simboliza o sentimento confesso de dependência, uma vez que pó e cinza traduzem a insignificância da criatura que perante o seu criador recolhe-se em seu próprio nada. Demonstrando-se assim a incompletude humana que carrega o fado da falta, da imperfeição, da parcialidade, ou seja, de sua própria nulidade. Segundo Otto (2007), há nesse caminho uma:

[...] depreciação que o *sujeito* experimenta em relação a si mesmo. Em outros termos: o sentimento subjetivo de “dependência absoluta”, pressupõe uma sensação de “superioridade (e inacessibilidade) absoluta” do numinoso. (OTTO, 2007, p.43).

Podemos dizer que, na experiência religiosa, o ser humano, na construção do seu ser e perante a sua finitude, precisa reconquistar seu cosmos, necessitando

sempre de novo participar no ser Deus (do prelúdio), para garantir seu ser. Desse modo, cabe à criatura nula, num constante deixar de ser para poder ser, perante o que está contido no inefável *mistério* acima de toda criatura, desencadear na psique a experiência pela qual a própria pessoa precisa passar. (OTTO, 2007, p.42-43).

Insistimos, assim, que a experiência com o Sagrado se difere da religião como prática ou vivência institucionalizada, tutelando a concepção de que na experiência e vivência com o Sagrado, em seu aspecto Numinoso, nasce do coração do homem, que busca desvendar o sentido derradeiro de sua origem e de seu destino.

Prosseguindo com nossas reflexões quanto ao fundamento da experiência religiosa, Mircea Eliade (1907-1986), nascido em Bucareste, Romênia, filósofo, escritor e historiador das religiões, discorre quanto ao Sagrado, definindo-o como um fenômeno complexo, tendo como ponto preciso em seu conceito sobre a questão a compreensão de que o Sagrado só é porque o mesmo se opõe ao Profano.

Como Rudolf Otto, Eliade, “em vez de estudar a ideia de Deus e de religião, [...] aplicara-se na análise das modalidades da *experiência religiosa*”. (ELIADE, 2010, p. 15). Assim, o autor buscou em suas contribuições aproximar-se das estruturas religiosas através da concepção de como o divino se revela ao homem religioso.

Para Eliade, o homem passa a ter conhecimento do sagrado quando este se manifesta, evidenciando-se como algo absolutamente diverso ao profano.

1.3 Símbolo

Metálogo sobre Deus e os Símbolos

Filho: Papai, Deus existe mesmo, de verdade?

Pai: em primeiro lugar, antes de responder à sua pergunta, é preciso entender o que é um símbolo, uma coisa que as pessoas criam para lembrar outra coisa. Veja a bandeira do Brasil, o uniforme da seleção brasileira, o hino, são símbolos que lembram o Brasil. Foram inventados para representar o Brasil, pra gente não se esquecer dele.

Filho: É, pai, mas bem que você chorou na hora do hino na final contra a França.

Pai: É, meu filho, os símbolos têm uma história e por isso não são coisas que a gente usa e joga fora. Eles mexem com a gente porque são parte da nossa vida, da nossa história. **Os símbolos têm vida** (grifo do autor).

Filho: Então Deus é um símbolo?

Pai: É isso, um símbolo com longa história, tão velha quanto o homem. E por causa de sua antiga história, é um símbolo muito poderoso, respeitado, adorado e temido por todos os povos do mundo.

Filho: Mas se os símbolos são criados para ficar no lugar de outras coisas e, Deus é um símbolo, ele está no lugar de quê?

Pai: Ele está no lugar da origem, do lugar da criação, do Universo, do nascimento da vida....

Filho: Mas, como as pessoas podem imaginar um símbolo que seja o criador das próprias pessoas?

Pai: os símbolos podem ser muito fortes e poderosos, criam mundos, inventam realidades, dão vida aos sonhos. E quando não criam os símbolos de deuses, as pessoas colocam outros símbolos em seu lugar, os ídolos, os jogadores, os cantores, o trabalho, a ciência, o mercado, o dinheiro, a produtividade...

Filho: E as pessoas rezam também para todos estes deuses?

Pai: Fazem muito mais, às vezes entregam a própria vida a eles.

Filho: Papai, você também reza para esses outros símbolos?

Pai: Que tal a gente brincar de alguma outra coisa?

(Norval Baitello Junior, 1998)

A experiência no numinoso (do sagrado) traz à tona o simbólico. O termo símbolo tem como origem, no grego, (*symbolon*). *Syn* = junto + *Ballein* = lançar, arremessar, ativar. Ao pé da letra Ativar, arremessar junto. Designa um elemento representativo que está (realidade visível) em lugar de algo (realidade invisível) que tanto pode ser um objeto como um conceito ou ideia, determinada quantidade ou qualidade.

Embora existam símbolos que são reconhecidos internacionalmente, outros só são compreendidos dentro de um determinado grupo ou contexto (religioso, cultural, etc.).

O símbolo intensifica a relação com o transcendente. Os símbolos são as manifestações dos arquétipos nesse mundo. São imagens que expressam constelações arquetípicas de sentido e emoção. Os símbolos não são idênticos aos arquétipos que eles manifestam. A espada, o falo, o número três, a imagem de Javé são todos símbolos do arquétipo masculino, mas o arquétipo é maior e transborda em sua totalidade essas imagens:

O arquétipo é molde psíquico da experiência, enquanto o símbolo é a sua manifestação peculiar. O arquétipo existe além do mundo social. O arquétipo é atemporal e aespacial. O arquétipo existe fora da vida assim como a conhecemos e a percebemos. O símbolo é uma manifestação temporal e espacial e aponta para o arquétipo que está e sempre estará além de nossa compreensão integral.

Um exemplo acerca dessa relação entre o arquétipo e o símbolo encontra-se em um conhecido relato sobre a vida e obra do filósofo e teólogo Aurelius

Augustinus (século V), o mais importante representante da filosofia patrística que viveu no final da antiguidade e cuja obra foi uma tentativa de conciliar a então embrionária religião cristã com os fundamentos da filosofia helenística.

Agostinho passeava ele pela praia, completamente compenetrado e pediu a Deus luz para que pudesse desvendar o enigma sobre a trindade. No caminho, deparou-se com uma criança brincando na areia. Fazia ela um trajeto curto, mas repetitivo. Corria com um copo na mão até um pequeno buraco feito na areia, e ali despejava a água do mar; sucessivamente voltava, enchia o copo e o despejava novamente. Agostinho perguntou à criança o que ela pretendia fazer. A criança lhe disse que queria colocar toda a água do mar dentro daquele buraco. Agostinho retrucou ser impossível realizar o intento. A criança lhe disse: - “É muito mais fácil o oceano todo ser transferido para este buraco, do que compreender-se o mistério de Deus e da Trindade. (PESANHA, 1980, p. 37).

Essa passagem ilustra que a mente humana é extremamente limitada para poder assimilar a dimensão do arquétipo. Jung compreendia que “Deus” é o símbolo que aponta para o arquétipo do self (si mesmo) e chamava Deus de imago-dei (imagem de Deus na alma humana).

Nesse sentido, a compreensão junguiana do simbólico está associada à compreensão da psique (a totalidade) e dela não pode ser apartada sob pena de reduzir o simbólico a um cartesianismo mecanicista. Para Jung (1985, p. 235): “símbolo é a melhor representação possível de alguma coisa que jamais poderá ser reconhecida plenamente”. Se, como diz Emma Jung, a psique é complexa, diversa e indeterminada, a expressão simbólica da psique humana não pode ser diferente.

Jung dedicou grande interesse na compreensão da Mandala que, para ele, era a expressão do Self⁴ e do processo de individuação⁵.

O símbolo é o que nos torna humanos e representa a nossa habilidade de conceber aquilo que está além da nossa compreensão, a nossa capacidade de transcender o nosso estado consciente e de estar em relação com outra realidade transcendente.

⁴ Self na perspectiva junguiana é o arquétipo da totalidade e o centro regulador da psique; poder transpessoal que transcende o ego. As experiências do Self possuem uma numinosidade, característica das revelações religiosas. Por isso, Jung acreditava que não havia nenhuma diferença essencial entre o Self enquanto realidade experimental e psicológica e o conceito tradicional de uma divindade suprema. SHARP, Daryl. Léxico Junguiano.

⁵ Individuação significa tornar-se um ser único, na medida em que por individualidade entendermos nossa singularidade mais íntima, última e incomparável, significando também que nos tornamos o nosso próprio si mesmo. Podemos pois traduzir individuação como tornar-se si mesmo ou o realizar-se do si mesmo”. JUNG, Carl G. Tipos Psicológicos. p. 426,427.

Por conta disso, a vivência simbólica ocorre nos sonhos, na imaginação criativa, nos estados alterados de consciência e se materializa em imagens que chamamos de “religiosas” “artísticas” e “terapêuticas”. Sendo o símbolo a linguagem metafórica do arquétipo, ele se manifesta a despeito da vontade do ego.

São exemplos emblemáticos os relatos das experiências de Hildegarda de Bingen (1098-1179); Mestre Eckhart (1260-1327); Teresa de Ávila (1515-1582); João da Cruz (1542-1591); Joana D'Arc (1412-1431); William Blake (1757-1827); Thomas Merton (1915-1968); Rumi (1207-1273); Hieronymus Bosch (1450-1516); Pieter Bruegel (1530-1566); Salvador Dali (1904-1989); Gustav Klimt (1862-1918); Van Gogh (1853-1890); Leonardo Da Vinci (1452-1519).

A experiência mais conhecida mundialmente dos efeitos benéficos das atividades expressivas foi promovida por Nise da Silveira (1905-1999), uma renomada médica psiquiatra brasileira que usou as técnicas de arteterapia no tratamento de pacientes esquizofrênicos no Centro Psiquiátrico Nacional Pedro II, no Engenho de Dentro, no Rio de Janeiro. Para Nise (1992, p. 45): “a criatividade não adoece, o que destrói é a ação externa”. Merece destacar a experiência simbólica de Adelina Gomes; Artur Amora; Carlos Pertuis; Fernando Diniz; Isaac Liberato; Octávio Ignácio; Raphael Domingues; Emygdio de Barros. “Ao observar pessoalmente as imagens produzidas pelos internos pude comprovar porque se diz que a fronteira entre a loucura e a santidade é tênue”.

Como expressões do arquétipo e do incognoscível, os símbolos constituem a linguagem do inconsciente, do incógnito. Exemplos de como o inconsciente fala por meio do símbolo podem ser encontrados tanto nos sonhos como nas imagens simbólicas dos míticos/artistas citados acima, nos jogos infantis, na dança ritual dos dervixes, na música de Beethoven, Egberto Gismonti, Milton Nascimento, cuja atividade simbólica não é totalmente consciente de sua personalidade.

Pelo fato de o inconsciente se expressar simbolicamente, Jung dedicou a sua vida pesquisando e explicando que os símbolos tinham um efeito arquetípico e culturalmente transformador. Para Jung, a compreensão simbólica – tornar consciente os aspectos inconscientes – poderia afastar as situações perigosas de unilateralidade e ignorância.

Essa é a razão pela qual muitas vezes uma leitura literal (fundamentalista) ou lógico-racional do símbolo é equivocada e gera o perigo de reduzir o símbolo a uma representação dele mesmo (autorreferência), ou evocá-lo como representação de

processos externos culturais sociais políticos sem considerar o seu caráter arquetípico atemporal e aespacial. A leitura instrumental e funcionalista do simbólico coloca-se a serviço de interesses ideológicos partidários e/ou mercadológicos invertendo o seu papel, de transformador e libertador a alienante e dominador, como ocorre quando o símbolo é usurpado por partidos, igrejas e corporações.

Enquanto as imagens simbólicas apontam para o caráter arquetípico e transformador da psique individual e coletiva, as imagens técnicas apontam para elas mesmas e para sua superfície, evitando qualquer possibilidade de transcendência ou de individuação.

Uma vez que o símbolo indica algo para além da compreensão consciente, experimentar a vida simbólica é adentrar na “caverna dos sonhos esquecidos”, é aproximar-se do sentido daquilo que somos e do que fazemos, ou seja, é descobrir o sentido da vida que é, em última instância, colocar o ego a serviço do self (si mesmo) – caminho inequívoco da individuação.

Toda obra de Jung está de alguma forma direta ou indiretamente dedicada a compreender o simbolismo da existência humana. Robert H. Hopcke, em seu livro *“Guia para a obra completa de C. G. Jung”*, (2012), postula que uma das maiores obras de C.G. Jung sobre símbolos é *“Símbolos da Transformação”*, volume 5 das obras completas. Diante das circunstâncias em que a obra foi produzida⁶ Hopcke considera que é a obra mais importante a ser lida e assimilada acerca da dimensão simbólica da psique humana.

Em *O Homem e seus Símbolos* (1985), Jung acentua que o homem só se realiza através do conhecimento e aceitação do seu inconsciente — conhecimento que ele adquire por intermédio dos sonhos e seus símbolos. Dessa forma, quando a mente explora um símbolo, é conduzida a ideias que estão fora do alcance.

Nosso tempo, marcado por uma força racionalista centrípeta e por uma moral religiosa repressora (ambas a serviço do mercado), leva os indivíduos a desconsiderarem a vivência simbólica, seja por preconceitos religiosos, intelectuais

⁶ De acordo com o “prefácio dos editores”, *“Símbolos da Transformação”* foi uma obra elaborada por mais de 40 anos. Esse longo período permite fazer uma biografia da obra. Em 1911 surge a primeira parte do estudo e em 1912 seguiu-se a segunda parte completa. A obra foi publicada pela segunda vez em 1925 (com um prefácio datado de 1924) e reeditada em 1938 pela terceira vez. Em 1952, aparece a quarta edição com um prefácio escrito em 1950. A biografia do livro confirma o interesse permanente de Jung sobre a dinâmica simbólica bem como a seu relacionamento com a psicanálise freudiana. Segundo Hopcke: “a obra foi escrita quando Jung ainda estava ligado a Freud, mas representou a tentativa de Jung abrir um caminho diferente”.

ou morais. Se conseguirmos diferenciar julgamentos morais/racionais e religiosos de reconhecimento objetivo da vida simbólica perceberemos que heróis, faunos, lobas, leões, estrelas, mandalas, espadas, árvores, sóis, luas, fogo, água, vento, chuva, vivem dentro de nós e expressam uma ínfima partícula das forças arquetípicas.

O desafio - e o drama - do ser humano contemporâneo reside na coragem de não se deixar ofuscar pela vaidosa ilusão egoica que ainda insiste do “cogito” na condição de único aspecto da existência. Cabe as palavras de Campbell sobre a condição heroica do ser humano moderno que consiste em resistir à: “degradação gerada pelo orgulho, pelo medo, pela avareza racionalizada e pela incompreensão santificada” (1994, 9. 375). Em outros termos, resistir aos apelos do poder, do mercado, do consumo, da imagem da moral do rebanho.

1.4 O Mito

E assim podemos nos voltar para ele, tal como o fez Ariadne. A matéria-prima para o seu fio de linho foi colhida nos campos da imaginação humana. Séculos de agricultura, décadas de diligente seleção e o trabalho de numerosos corações e mãos entraram na colheita, na separação e na fiação desse fio resistente. Além disso, nem sequer teremos que correr os riscos da aventura sozinhos; pois os heróis de todos os tempos nos precederam; o labirinto é totalmente conhecido. Temos apenas que seguir o fio da trilha do herói. E ali onde pensávamos encontrar uma abominação, encontraremos uma divindade; onde pensávamos matar alguém, mataremos a nós mesmos; onde pensávamos viajar para o exterior, atingiremos o centro da nossa própria existência; e onde pensávamos estar sozinhos, estaremos com o mundo inteiro. (CAMPBELL, 1994, p. 74).

Da mesma forma que o numinoso, o sagrado, se manifesta no simbólico, é no mito que vamos encontrar uma variedade de símbolos. Joseph Campbell levou uma vida dedicada ao mito e ao estudo e mapeamento das semelhanças que aparentemente existiam entre as mitologias das mais diversas culturas humanas. Para Campbell: “o mito não é uma mentira. O todo de uma mitologia é uma organização de imagens e narrativas simbólicas, metáforas das possibilidades da experiência humana e a realização de uma dada cultura num determinado tempo”. (CAMPBELL, 1994, p. 37). Campbell pondera ainda que:

Vejo as mitologias tradicionais cumprindo quatro funções: A primeira função é a de harmonizar a consciência com as pré-condições de sua própria existência, ou seja, a função de alinhar a consciência

despertadora com o *mysterium tremendum* deste universo, como ele é. A segunda função de uma mitologia tradicional é interpretativa, apresentar uma imagem consistente da ordem do universo. A terceira função de uma mitologia tradicional é dar validade e respaldo a uma ordem moral específica, a ordem da sociedade da qual surgiu essa mitologia. Por meio desta terceira função, a mitologia reforça a ordem moral moldando a pessoa às exigências de um grupo social específico geográfica e historicamente condicionado. A quarta função da mitologia tradicional é conduzir o indivíduo através dos vários estágios e crises da vida, isto é, ajudar as pessoas a compreender o desdobramento da vida com integridade. Essa integridade supõe que os indivíduos experimentarão eventos significativos a partir do nascimento, passando pelo meio da existência até a morte em harmonia, primeiramente com eles mesmos, em segundo lugar com sua cultura, em terceiro lugar com o universo e, finalmente, com aquele *mysterium tremendum* que transcende a eles próprios e a todas as coisas. (CAMPBELL, 1990, p.137).

Os mitos servem, também, para que possamos entender melhor a nós mesmos. Por quê? Por tratarem de sentimentos humanos, como o amor e o ódio, a inveja e a admiração e, muitas vezes, traduzirem ou procurarem responder a indagações morais e existenciais que rondam a mente humana. Por isso, ainda hoje, essas histórias mitológicas gregas falam à nossa sensibilidade, milhares de anos depois. A maneira de tratar as questões e os sentimentos humanos mais profundos continua atual, suas narrativas ainda nos emocionam.

O mito é um chamado de dentro que nos coloca para fora no retorno para dentro. Em uma entrevista com Bill Moyers, Joseph Campbell diz, em resposta a Moyers sobre a oportunidade iminente de histórias mitológicas, "Os temas são atemporais, e a inflexão é a cultura. As histórias permanecem as mesmas ao longo do tempo e do espaço, é a forma como a história é percebida pela geração existente"(MOYERS, p. 42).

Em O Herói de Mil Faces, Campbell analisa e explica os pontos comuns compartilhados por heróis, com foco na figura do herói grego clássico. Em um trecho do livro O Poder do Mito, Moyers e Campbell falam sobre a importância da mitologia na vida dos jovens.

MOYERS: O que acontece quando uma sociedade já não abriga uma mitologia poderosa?

CAMPBELL: Aquilo com que nos defrontamos, no presente. Se você quiser descobrir o que significa uma sociedade sem rituais, leia o Times, de Nova Iorque.

MOYERS: E você descobrirá...?

CAMPBELL: As notícias do dia, incluindo atos destrutivos e violentos praticados por jovens que não sabem como se comportar numa sociedade civilizada.

MOYERS: A sociedade não lhes forneceu rituais por meio dos quais eles se tornariam membros da tribo, da comunidade. Todas as crianças deveriam nascer duas vezes para aprender a funcionar racionalmente no mundo de hoje, deixando a infância para trás. Penso nas palavras de São Paulo, na Primeira Epístola aos Coríntios: 'Quando eu era criança, falava como criança, compreendia como criança, pensava como criança; mas quando me tornei um homem, pus de lado toda criança'. (MOYERS, 1990, p. 21).

Ou seja, em uma sociedade onde as tecnologias e a técnica são mais valorizadas que o ensino em mitos, eles aprendem suas lições e também se identificam com os personagens que vivem e passam pelos mesmos momentos que eles.

Carl Jung desenvolveu a estrutura psicológica para arquétipos, que ele descreve como modelos genéticos para tipos ideais de comportamento. Jung argumenta que arquétipos ou figuras arquetípicas e comportamentos estão inscritos em figuras mitológicas, estes números são para orientar e ensinar-nos a agir de determinadas maneiras. Carl Jung acreditava que os mitos eram sonhos coletivos que o subconsciente humano usava para ajudar um indivíduo direto no seu dia a dia. Jung considerou mitos de serem sonhos coletivos, mitos pessoais armazenados na parte inconsciente coletiva da mente humana onde as memórias são armazenadas.

1.5 A Jornada do Herói

Jung muito concentrou seus esforços no papel do discernimento e significados dos mitos e histórias dentro da sociedade humana. Joseph Campbell, no entanto, sugere que nos padrões humanos universais e verdades existem em mitos. O modelo de Campbell está estruturado em torno do modelo de Jung do herói arquétipo. Em *O Herói de Mil Faces*, escrito por Joseph Campbell, ele explica e analisa os pontos comuns compartilhados por quase todos os heróis, e embora esses arquétipos podem diferir todos são definidos por sua jornada de vida e seu lugar na sociedade.

Em seu próprio estudo do arquétipo do herói, Campbell descobriu que todas as histórias, basicamente, dizem o mesmo conto, recontada em variações infinitas.

Isso é como Campbell desenvolveu o monomito, um gráfico ou um mapa (como veremos) que mostra as etapas comuns, conhecida como a jornada do herói.

Campbell explica que o homem celebra os contos de heróis e seus feitos, a fim de explicar o seu próprio lugar no universo. Em outras palavras, Campbell vê o herói principal como um símbolo do indivíduo e sua aventura como o símbolo de sua vida. Heróis inatamente representam o homem moderno e as diferentes fases da vida que todos devem passar: da infância para a adolescência, da adolescência para a idade adulta, e da idade adulta até a velhice. O herói simboliza a sabedoria, crescimento, maturidade por meio de todas as fases da vida, que é o que os homens fazem tão bem.

Na pesquisa de Campbell, ele encontrou o mesmo enredo em todo o mundo, basicamente todas as histórias contam o mesmo conto. As histórias começam com o nascimento de um herói. Campbell afirma que "cada herói está predestinado a uma capa, ao invés de simplesmente alcançado" (1994, p.319).

Muitos heróis surgem de origem humilde para merecer o respeito dos outros. O herói vem ao mundo como um inocente só para rapidamente encontrar-se órfão devido ao mal ou à força que ele tem que enfrentar um dia. Em seguida, ele deve andar sozinho por dias, meses e até anos para aprender sobre a sobrevivência e a autossuficiência, exílio, infância.

A história começa quando o herói vivo entre os homens comuns recebe o chamado da aventura. Ele relutantemente aceita e, muitas vezes, precisa de um protetor Mágico para incentivá-lo para o caminho. Uma vez que o herói cruza o limiar, os testes e ensaios começam. O herói, então, desce em um abismo de incerteza, se ressuscitado, e, finalmente, regressa vitorioso.

O monomito (às vezes chamado de "Jornada do Herói") é um conceito de jornada cíclica presente em mitos, de acordo com Joseph Campbell. Como conceito de narratologia, o termo aparece pela primeira vez em 1949, no livro de Campbell *The Hero with a Thousand Faces* ("O Herói de Mil Faces).

A ideia de monomito em Campbell explica sua ubiquidade por meio de uma mescla entre o conceito junguiano de arquétipos, forças inconscientes da concepção freudiana e a estruturação dos ritos por Terrin (como veremos no tópico adiante).

Desde o final dos anos 1960, com o advento do pós-estruturalismo, teorias como as do monomito (que são dependentes de abordagens baseadas no estruturalismo) perderam terreno nos círculos acadêmicos. Este padrão da "jornada

do herói" ainda é influente entre artistas e intelectuais mundo afora, no entanto, o que pode indicar a utilidade contínua e a influência ubíqua dos trabalhos de Campbell (e assim como evidência sobre a importância e validade dos modelos psicológicos freudiano e especialmente junguiano).

Está dividido em três seções: Partida (às vezes chamada Separação), Iniciação e Retorno.

A Partida lida com o herói aspirando à sua jornada; a Iniciação contém as várias aventuras do herói ao longo de seu caminho; e o Retorno é o momento em que o herói volta para casa com o conhecimento e os poderes que adquiriu ao longo da jornada.

Isso foi estabelecido por Joseph Campbell na primeira parte de *O Herói de Mil Faces*, intitulada "A Aventura do Herói". A tese do autor é de que todos os mitos seguem essa estrutura em algum grau. Para citar vários exemplos, as histórias de Prometeu, Osíris, Buda e Jesus Cristo todas seguem este paradigma quase exatamente, enquanto a *Odisséia* apresenta repetições frequentes da Iniciação, o conto da Gata Borralheira (Cinderela) segue esta estrutura um tanto mais livremente e até mesmo o anime *Cãezinhos de Sorte* se vale de alguns estágios.

Campbell encerra o livro com um excerto poético e memorável:

O herói moderno, o indivíduo moderno que tem a coragem de atender ao chamado e empreender a busca da morada dessa presença, com a qual todo o nosso destino deve ser sintonizado, não pode — e, na verdade, não deve — esperar que sua comunidade rejeite a degradação gerada pelo orgulho, pelo medo, pela avareza racionalizada e pela incompreensão santificada. "Vive", diz Nietzsche, "como se o dia tivesse chegado". Não é a sociedade que deve orientar e salvar o herói criativo; deve ocorrer precisamente o contrário. Dessa maneira, todos compartilhamos da suprema provação — todos carregamos a cruz do redentor —, não nos momentos brilhantes das grandes vitórias da tribo, mas nos silêncios do nosso próprio desespero. (CAMPBELL, 1994, p. 188).

Ao mito está associado ao rito. O rito é o modo de se pôr em ação o mito na experiência cotidiana do ser humano em cerimônias, danças, orações e sacrifícios.

1.6 O Rito

Joseph Campbell achava que tudo começava com uma história. Uma de suas favoritas conta uma vez em que estava no Japão, numa conferência sobre religião, quando ouviu um filósofo social novaiorquino dizer a um monge xintoísta: Já estive em suas cerimônias e templos, mas não compreendi sua ideologia, nem sua teologia. O japonês refletiu e disse, balançando a cabeça: Nós não temos uma ideologia, nem uma teologia. **NÓS DANÇAMOS.**(CAMPBELL, 1990, p. 17).

O antropólogo Aldo Natele Terrin recorda que o rito abarca diversos âmbitos: teológico, fenomenológico, histórico religioso, antropológico, linguístico, psicológico, sociológico, etnológico e biológico.

O fato de o rito ser interpretado segundo cada uma dessas dimensões faz com que sua definição possa abraçar o conceito mesmo de cultura.

Etimologicamente, rito advém do latim *ritus*, que indica ordem estabelecida. Na perspectiva das religiões, trata-se da ordem cósmica universal estabelecida pelos deuses, fundamento de todo o universo:

O rito coloca ordem, classifica, estabelece as prioridades, dá sentido do que é importante e do que é secundário. O rito nos permite viver num mundo organizado e não-caótico, permite-nos sentir em casa, num mundo que, do contrário, apresentar-se-ia a nós como hostil, violento, impossível. (TERRIN, 2004, p. 19).

Quando se usa o termo “*rito*”, faz-se referência a uma ação realizada em determinado tempo e espaço (a iniciação torna o menino adulto, o batismo faz a criança cristã). Trata-se de ações com início, meio e fim, que são diferentes das ações da vida ordinária.

“*Ritual*” refere-se a uma ideia geral, da qual o rito é uma instância específica. Uma abstração, enquanto o rito é aquilo que se realiza e se vive em determinada religião ou cultura (na Igreja Católica, porém, fala-se de ritual como texto para a execução dos ritos). “*Cerimônia*” é o fundamento, a base de qualquer rito.

“*Ritualizar*” é o processo pelo qual se formam ou se criam ritos. Ações que, com o tempo, são ritualizadas (pessoa que é levada a ter um comportamento ritual e ritualiza o próprio agir, tornando-se formal e repetitivo). Visto como um processo positivo.

O “*ritualismo*”, por sua vez, é quando se passa a dar uma conotação negativa ao processo. Um comportamento estereotipado, esvaziado de qualquer conteúdo simbólico (comportamentos nas grandes religiões quando se tornam repetitivos, padronizados e formais. Quando um doente recorre a formas ritualizadas para combater a angústia, como lavar as mãos diversas vezes).

Contudo, hoje o termo “rito” é de tal forma amplo que inclui qualquer atividade realizada de forma padronizada, formalizada e repetida.

Terrin observa que, numa sociedade cada vez mais dessacralizada, devemos admitir que os ritos seculares e profanos assumem uma densidade cada vez maior. No termo “ritualização” já está incluído um processo de metaforização dos ritos, e que, portanto, ao reconhecer os ritos profanos como substitutivos dos ritos religiosos está incluída na semantização do próprio termo ritualização, entendido como processo estendido a vários fenômenos análogos aos considerados religiosos (Cfr.2004, p.22).

No sentido religioso, a definição do rito parece clara e serve de ponto de partida para identificá-lo na sociedade. Em nível religioso, toda a expressão comunitária é chamada de rito, ou mais globalmente, de ritual; e é reconhecível também que essa ritualidade é uma ação concreta, não um sistema de idéias ou pensamentos (TERRIN, 2004, p.24). A celebração de uma missa católica, o serviço litúrgico protestante, um culto evangélico ou pentecostal, uma festa num templo hindu, uma circuncisão judaica, a peregrinação muçulmana a Meca, uma cerimônia de iniciação nas religiões tradicionais africanas, um ritual indígena, são todos comportamentos rituais, ações que adquirem um significado que, por consequência, são tradição em cada religião.

No contexto religioso, poderíamos dizer que o rito é uma remissão mística, totalizante (referência a crenças em seres místicos) e jogo (ação expressivo-simbólica), num entrelaçamento entre os sinais do mundo no nível empírico e o significado do mundo no nível meta-empírico. Por isso, o rito é uma ação que se realiza com objetos e gestos, em relação a pessoas e a situações deste mundo onde o simbólico tem a contrapartida do pragmático. No rito se fundem o mundo imaginado e o mundo vivido. O rito tem a função de recriar periodicamente um ser moral do qual a sociedade depende, tal como ele depende da sociedade.

Terrin argumenta que a sociedade contemporânea vive entre a dispersão dos espetáculos e a busca de um significado holístico. Trata-se de um retorno

ameaçador do “caos” contra o “cosmo” ordenado, da ausência de uma verdadeira ritualidade contra a visão ritual, ordenadora (2004, p.369).

1.7 Religião e Processo Comunicacional

É imensa a variedade de símbolos, ritos e mitos que estruturam as experiências religiosas. Assim, as religiões representadas pelos símbolos, pelas mitologias e pelos ritos das diversas sensações *sui generis* com as quais a experiência religiosa é feita são expressões particulares de uma universalidade, um aspecto essencial e permanente da humanidade.

As experiências religiosas revelam nas mais diferentes culturas a necessidade humana de engendrar uma forma específica ao sagrado, a fim de expressá-lo de maneira visível e trazer o numinoso para a consciência. Como nos lembra Klein (2006), tanto nas manifestações primevas como nas contemporâneas, percebe-se a presença do sagrado por meio dos perfumes, dos incensos, das imagens, dos ritos, dos cantos, das danças.

O supra sensorial torna-se sensorial e disponível para os sentidos por intermédio dos mitos, dos símbolos e dos ritos formando o caldo de cultura religiosa: “São frutos da imaginação simbólica humana que solfejou mistério e sacralidade na duplicação visível do sagrado” (KLEIN, 2006, p. 29).

É por meio de processos comunicacionais que o numinoso, o incognoscível, o sagrado, o transcendente se faz perceber, ou seja, manifesta e se expressa em diferentes formatos nas culturas. Nessa ótica, religião e cultura são indissociáveis, uma vez que é por intermédio da cultura, seus processos, suas linguagens e seus códigos que a religiosidade encontra suas maneiras de expressão e de diálogos.

Assim como em todas as experiências religiosas, esses fundamentos apresentados acima estão presentes na Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, objeto desse estudo. Considerada a primeira Tenda de Umbanda no Brasil, sendo este o critério de escolha do corpus de estudo, no qual percebemos uma fidelidade aos ritos que tradicionalmente foram oralizados, todavia, não nos cabe e ou interessa fazer distinção entre certo ou errado dos demais ritos provenientes das outras possibilidades da religião que indubitavelmente manifesta-se “como um organismo vivo” (CUMINO, 2015, p.33).

Porém, ante de adentrarmos no foco específico, coube-nos perguntar o que aconteceu com o sagrado, com o símbolo e com o mito quando eles foram tragados pelas forças da modernidade que decretou a morte de Deus, o exílio do sagrado. E, nessa mesma linha, o que aconteceu com o sagrado quando o mesmo se fez midiaticizado? Essas e outras questões serão tratadas no capítulo dois.

CAPÍTULO II - DESENCANTAMENTO DO MUNDO: O SAGRADO MUDIATIZADO

O objetivo do capítulo anterior foi apresentar os fundamentos universais da experiência religiosa. Por mais diversificadas que possam ser as religiões, todas apresentam atributos comuns.

A palavra religião vem do latim: *religio*, formada pelo prefixo *re* (outra vez, de novo) e o verbo *ligare* (ligar, unir, vincular). A religião é um vínculo. As partes vinculadas são o mundo profano e o mundo sagrado, isto é, a Natureza (água, fogo, ar, animais, plantas, astros, metais, terra, humanos) e as divindades que habitam a natureza ou um lugar imaginário separado da natureza.

Assim, a primeira característica é que a experiência religiosa é pautada pela clivagem entre o sagrado e o profano. Sagrado e profano não são propriedades das coisas. Eles se estabelecem pelas atitudes dos homens perante coisas, espaços, tempos, pessoas e ações.

As experiências religiosas, ramos da cultura, engendram símbolos, mitos e ritos nos quais o sagrado incognoscível torna-se cognoscível. É por meio de processos comunicacionais que o numinoso, o sagrado, o transcendente se faz perceber, ou seja, manifesta e se expressa em diferentes formatos nas culturas. Nessa ótica, religião e cultura são indissociáveis, uma vez que é por intermédio da cultura, seus processos, suas linguagens e seus códigos que a religiosidade encontra suas maneiras de expressão e de diálogos.

Essas expressões e esses processos comunicacionais estão presentes na Umbanda praticada na Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, como veremos no capítulo três.

Esse presente capítulo tem por objetivo refletir a respeito dos impactos da modernidade sobre a experiência religiosa e, no bojo desse processo mais recente, os efeitos da midiatização sobre as experiências religiosas. O que acontece quando a experiência do sagrado é encampada pela midiatização?

Essas reflexões se apoiam no sociólogo alemão Max Weber que desvendou a modernidade com o conceito de desencantamento do mundo, no comunicólogo brasileiro Muniz Sodré e seu conceito de *bios midiático* e nos pesquisadores Luís Mauro Martino, Alberto Klein e Jorge Miklos, cujos trabalhos investigam a imbricação entre as experiências religiosas contemporâneas e os processos comunicacionais.

Das pesquisas de Luís Mauro trazemos o conceito de mediatização e seus impactos nas experiências religiosas. Recorremos a Alberto Klein com seus estudos sobre as interferências midiáticas no campo religioso, em particular na mídia televisiva. E, em Jorge Miklos, cuja pesquisa em torno da ciber-religião parte da pergunta sobre se o ícone maior dos nossos tempos, a Internet, pode também ser sinônimo de fé, ou seja, se a técnica é alçada à condição de culto e adoração.

Esse capítulo é fundamental na medida em que o objetivo dessa pesquisa é investigar, por uma perspectiva ecológica da comunicação, grupos religiosos populares que não se situam no eixo hegemônico da mediatização, atentando para seus processos comunicacionais como estratégias contra-hegemônicas voltados para produção de novas relações de esperança e de transformação social. Entendemos que a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade não se situa nesse eixo. Trataremos desse aspecto no capítulo três.

2.1 Desencantamento do Mundo

O sociólogo alemão Max Weber forneceu os indicadores das transformações sociais pelas quais passou a civilização ocidental reforçando de maneira mais visível as mudanças no cenário religioso.

Em sua obra *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* (2004), Weber pontuou que o início da racionalização implicou a perda das relações tradicionais na sociedade e a formalização dos laços sociais em mundo desencantado. Para Weber, o desencantamento do mundo e a formalização da razão caminham juntos: “Weber mostra de que maneira o mundo é despojado de seus aspectos místicos, sagrados e proféticos; real torna-se mecânico, repetitivo, causal. O mundo assim desencantado deixa um imenso vazio na alma” (MATOS, 1993, p. 17).

Flavio Pierucci propõe ao termo “desencantamento do mundo”, após um atento levantamento das situações textuais nas quais o termo foi citado por Weber, dois sentidos complementares: desmágicação e perda do sentido, acrescentando a informação de que, nos textos de Weber, “o conceito aparece doze vezes como substantivo (*entzauberung*) e cinco vezes como verbo” (PIERUCCI, 2003, p. 58). Daí, que Weber o concebesse como um processo em certa medida já estabelecido, mas, ao mesmo tempo, ainda em ação.

Esse entendimento do desencantamento como um processo de longo alcance histórico, e não como um fenômeno pontual, é de fundamental importância, já que Weber o via como algo que certamente já se configurava com clareza no começo do século XX, e que possivelmente continuaria a se desenvolver. Sobre esse aspecto, Pierucci diz que Weber nos leva a crer que: “na medida em que pode aumentar e crescer, o desencantamento pode se concretizar historicamente com solidez variável e diferentes intensidades”. (PIERUCCI, 2003, p. 59).

Max Weber partilhava a visão de que o avanço da racionalidade tinha como resultado uma decadência geral da cultura clássica, em especial da alemã. O sentido em que o processo de evolução vem ocorrendo é tal que: “limita cada vez mais o alcance das escolhas efetivas abertas aos homens. Estes não só têm poucas alternativas como vão se tornando cada vez mais medíocres” (WEBER, 1970, p. 32).

Tudo isso é consequência do desencantamento do mundo. A humanidade partiu de um universo habitado pelo sagrado, pelo mágico, excepcional e chegou a um mundo racionalizado, material, manipulado pela técnica e pela ciência. O mundo de deuses e mitos foi despovoado, sua magia substituída pelo conhecimento científico e pelo desenvolvimento de formas de organização racionais e burocratizadas, e “os valores últimos e mais sublimes retiraram-se da vida pública, seja para o reino transcendental da vida mística, seja para a fraternidade das relações humanas diretas e pessoais”.

Quais as consequências dessa racionalização operada por meio da ciência e da técnica? Acaso ela garantiria que os homens encontrem o caminho para o verdadeiro deus ou para a felicidade? Para o autor, isso não passa de ilusão ou de otimismo ingênuo. Mas ao menos teríamos hoje um conhecimento mais claro das nossas próprias condições de vida do que tinham os primitivos? É o próprio Weber que responde a essas indagações:

A menos que seja um físico, quem anda num bonde não tem idéia de como o carro se movimenta. E não precisa saber. Basta-lhe poder contar com o comportamento do bonde e orientar sua conduta de acordo com essa expectativa; mas nada sabe sobre o que é necessário para produzir o bonde ou movimentá-lo. O selvagem tem um conhecimento incomparavelmente maior sobre suas ferramentas. [...] A crescente intelectualização e racionalização não indicam, portanto, um conhecimento maior e geral das condições sob as quais vivemos. Significa mais alguma coisa, ou seja o conhecimento ou crença em que, se quiséssemos, poderíamos ter esse conhecimento a qualquer momento. Significa principalmente, portanto, que não há

forças misteriosas incalculáveis, mas que podemos, em princípio, dominar todas as coisas pelo cálculo. Isto significa que o mundo foi desencantado. Já não precisamos recorrer aos meios mágicos para dominar ou implorar aos espíritos. [...] Os meios técnicos e os cálculos realizam o serviço. Isto, acima de tudo, é o que significa a intelectualização. (WEBER, 1970, p. 65).

Esse sentimento apontado por Weber indica uma sociedade que perdeu os valores tradicionais e viu chegar o advento de um mundo utilitário e do prestígio do capital como alienação do homem no mundo.

Essa racionalização destrói a relação direta entre os indivíduos: o contato direto é o das mercadorias, mediado pelo homem. O homem é transformado e reduzido em coisa (reificação). Em Weber, as mercadorias passam a ser ativas e os indivíduos se isolam e se fragmentam pela divisão social do trabalho. A automação reduz o homem a um apêndice da máquina, fazendo-o repetir o mesmo gesto, vazio de significado.

A crise da Teoria Crítica, tal como concebida pela Escola de Frankfurt e na qual está ancorada o conceito de Indústria Cultural, é, em larga medida, uma escola do desencantamento.

A racionalidade da dominação da natureza para fins lucrativos, colocando a ciência e a técnica a serviço do capital, é a primeira fora de totalitarismo. Essa premissa levou Horkheimer e seus colaboradores do Instituto a considerar as relações umbilicais entre o totalitarismo e o capitalismo. O capitalismo é uma forma de tecnocracia na qual as considerações técnicas de racionalidade e eficiência sobrepõem-se aos padrões de bem-estar.

2.2 Religião como motivação para a racionalização econômica

A obra já citada *A Ética protestante e o espírito do capitalismo*, sem dúvida a mais conhecida da sociologia da religião. Nela, Weber investiga porque precisamente no ocidente (e não em outras sociedades e culturas) desenvolveu-se uma ciência racional decididamente orientada pelo cálculo e pela aplicabilidade, em outros termos, pela racionalização: a organização capitalista racional do trabalho.

Na Introdução da obra, Weber coloca a questão: “Que série de circunstâncias determinaram que precisamente só no Ocidente tivessem nascido certos fenômenos

culturais que, ao menos tal como acostumamos representá-los, parecem marcar uma direção evolutiva de universal alcance e validade?”. Nas páginas seguintes, o autor assinala com múltiplos exemplos, dos mais variados campos da cultura, a carência dessa racionalidade própria do Ocidente nas culturas não ocidentais. (WEBER, 2004, p. 5).

A inovação weberiana está no fato de o autor procurar a explicação dessa questão não só nas condições econômicas, técnicas e jurídicas, mas também em fatores culturais. A presença desses fatores nas pessoas engendra nelas disposições particulares para uma determinada conduta prático-racional, para uma ética específica, coerente com o espírito do capitalismo.

O protestantismo calvinista, segundo Weber, era uma religião altamente racional porque suas ações religiosas eram orientadas segundo fins ou segundo valores. Essa religião teve a seguinte ênfase: o sujeito sente-se vocacionado por Deus e age no mundo em fidelidade aos valores que essa vocação representa; o fiel procura sempre os melhores resultados, porque aquilo que se faz é para honrar a Deus. Em ambos os casos havia o cálculo prévio, uma racionalidade, um agir semelhante ao cálculo capitalista.

Nas grandes religiões, a “profecia ética” gerava uma ética religiosa ao exortar os homens ao cumprimento de um dever na Terra segundo a vontade divina, visando sempre à salvação. O resultado disso foi a racionalização da conduta. Por esse meio, as grandes religiões operavam um desencantamento do mundo.

A racionalidade instrumental cobriu uma importante etapa no caminho de superação da magia. Essa racionalidade desenvolveu-se em todas as grandes religiões a partir da necessidade de justificar a desigual distribuição de bens no mundo e o sofrimento injusto. Foi essa questão ética que exigiu a superação dos limites do mito, incapaz de explicar o sofrimento a não ser como falta escondida ou posse demoníaca. As grandes religiões superaram o estágio mítico com a ideia do Deus ético.

Na obra em questão, Weber considera o protestantismo calvinista como uma forma religiosa que “seculariza”, haja vista sua contribuição não intencional ao desenvolvimento da modernidade capitalista. Trata-se de uma religião de racionalidade instrumental por excelência, na qual o agir religioso tem sempre fins práticos, embora a vida não dependa desses últimos, como ocorre nas camadas pobres.

A racionalidade prática explorou o potencial cognitivo de um longo processo de desencantamento religioso que alcançou seu clímax com a doutrina calvinista da predestinação. O calvinismo foi a última etapa do processo de eliminação da magia na religião. Mas o caráter racionalista do Ocidente não é produto exclusivo desse protestantismo calvinista. O racionalismo ocidental moderno – cuja expressão mais eloquente seria o capitalismo – foi precedido de um longo processo de racionalização para o qual contribuíram as grandes religiões universais: a religião chinesa, o hinduísmo e o judaísmo antigo (estudadas por Weber). Essa última religião, por seu concebido conceito de deus universal-monoteísta, seria o ponto inicial da expulsão da magia; tal processo alcançou sua máxima expressão no protestantismo e, de maneira especial, no puritanismo calvinista da predestinação.

Convém frisar o caráter particular da racionalização sistemática da vida moral, considerada por Weber como “o mais importante produto do protestantismo ascético” (2004, p. 162). Se a doutrina da predestinação não prevê meios de alcançar a salvação, só resta verificá-la; suas únicas evidências podiam ser encontradas no sucesso profissional. O puritano predestinado sentia-se vocacionado por Deus no cumprimento de seu dever na Terra. O puritanismo segue o caminho inverso do ascetismo.

O cumprimento metódico das ordens divinas engaja o puritano no mundo. O homem medieval, por sua vez, tinha que se tornar monge para viver metodicamente. Na Idade Média, quanto mais integral fosse o ascetismo, mais devia apartar o asceta da esfera mundana; a santidade da vida consistia em superar a moral comum, suficiente para este mundo. Como o protestantismo dispensava toda mediação eclesiástica, o puritano calvinista via-se obrigado a um autocontrole constante, consciente e cotidiano. É por esse caminho que a ética puritana torna-se um hábito. Eis o ascetismo intramundano e sua racionalidade instrumental.

O calvinismo, além de direcionar o asceta para o mundo, reivindicou a necessidade de comprovação da fé na vida profissional. “Procuramos demonstrar que o espírito do ascetismo cristão engendrou um dos elementos constitutivos do moderno espírito capitalista, e não só dele, mas da mesma civilização moderna: a racionalização da conduta sobre a base da ideia profissional” (WEBER, 2004, p. 257).

O resultado disso foi a metodização da conduta ética com a consequente influência na vida. Essa era a conduta rigorosa do puritanismo que “via o dedo de Deus até nos mais imperceptíveis resquícios da vida”. (WEBER, 2004, p. 257).

Além de destacar a unicidade de qualquer realidade histórica, Weber argumenta que essa é fruto de um amplo conjunto de ações de indivíduos guiados por intenções e motivações subjetivas. Essas ações seriam assim condicionadas, não apenas por fatores externos à subjetividade dos indivíduos, mas também por essa subjetividade em si, por motivações e significado atribuído etc. Por isso, o objetivo das ciências históricas seria tanto identificar os fatores externos à subjetividade que levaram a essa ação (ou seja, explicar a ação) como seria analisar essa subjetividade compreendendo intenções e sentidos dos sujeitos (compreender a ação). Weber adota o método compreensivo na medida em que julga fundamental entender as disposições subjetivas dos sujeitos para adotar ou não um estilo de vida.

Assim, Weber passa de seus estudos sobre a economia propriamente dita para os estudos da religião quando observa que o sucesso do capitalismo moderno requer um novo estilo de vida. Julga que a religião pode ajudar a entender por que alguns indivíduos se dispuseram a abandonar o estilo de vida herdado de seus pais e outros não. A sociologia da religião de Weber emerge, portanto, desse seu interesse sobre o surgimento do capitalismo. O protestantismo teria criado um estilo de vida, um *ethos* que teria uma afinidade eletiva com o modo de produção capitalista, segundo Weber.

Ao levar seus fiéis a se dedicarem de forma ascética ao trabalho secular, o protestantismo teria criado uma mão de obra que se motivava para a produção de riquezas e para a poupança antes mesmo do sistema capitalista ter uma força e autonomia para gerar sua própria motivação. Evidentemente que a ascese e a disciplina para o trabalho em si não eram inovações protestantes. A ascese na tradição católica levou muitos a viver em mosteiros totalmente dedicados a orações e ao trabalho, longe de qualquer prazer mundano. Mas como estavam retirados do mundo, criavam sua sociedade própria, não afetavam a sociedade mais ampla. A ascese monástica católica era restrita a um pequeno grupo que podia abandonar o mundo: os virtuosos religiosos. Já o protestantismo exigia o ascetismo de todos os fiéis, pois pregava uma ascese no mundo.

A grande novidade na reorientação do protestantismo se daria para Weber quando Lutero traduziu a Bíblia e adotou uma mesma palavra, em alemão *Beruf*, para se referir tanto à vocação (chamado de Deus) como ao trabalho/profissão secular. Dessa forma, a missão para a qual Deus chamava os homens era desenvolver suas atividades produtivas cotidianas. Com o protestantismo o pedreiro servia a Deus construindo casas, o padeiro enquanto fazia pão, o comerciante enquanto vendia e comprava. Além disso, como Deus não pedia mais nem imagens, nem templos ornados de outros, a riqueza obtida deveria ser reempregada na vocação, ou seja, na produção material cotidiana.

A ética protestante rompia com diversos padrões do catolicismo medieval, além de redirecionar a ascese, o protestantismo nega vários sacramentos, a exemplo, a devoção aos santos questionando seus milagres. Ao mesmo tempo em que diminui a quantidade de rituais, rejeita a prática de promessas e rezas tradicionais, estimulando a leitura e a interpretação da Bíblia por todos. Era assim uma religião menos ritualista, mais intelectualizada, mais ética, menos encantada, menos “mágica”. A racionalização moderna ocidental se expressa bem nessa tentativa protestante de se livrar de qualquer proximidade com o que Weber define como o tipo ideal da magia. A doutrina calvinista da predestinação, na qual Deus não daria nenhum sinal sobre quem seria ou não salvo, estaria assim num pólo bem oposto de uma prática mágica, que, como explicaremos mais adiante, seria aquela na qual se pretende constranger o sobrenatural a realizar os desejos dos seres humanos até nas pequenas tarefas cotidianas.

O ramo calvinista do protestantismo não teria apenas contribuído para o desenvolvimento do capitalismo, mas teria sido também responsável pela desmágicização do mundo, seja pela religião ou pela ciência.

Cinco séculos depois, na fase avançada do capitalismo, na modernidade tardia, emerge um novo *ethos*, o *ethos* mediatizado.

2.3 Ethos Mediatizado

Envolvida como está no processo de racionalização e perda de sentido, a sociedade contemporânea experimenta uma nova atmosfera, na qual os meios de comunicação, no mundo mediatizado, convergem em novas formas de sociabilidade

que, quando estendidas ao campo das vivências religiosas, nos leva a deparar com uma considerável alternância na relação com o espaço “sagrado”, que por intermédio da mídia, pela lógica do tempo presente, propõe a predominância do consumo e do estímulo a emoções, dando à vivência religiosa um novo caráter, que ultrapassa seu sentido primo de conexão com o sagrado, passando a ocupar espaços de entretenimento e espetáculo, embrionados na midiatização das religiões que, tendenciosamente, voltam-se para a lógica de mercado, corroborando com uma alternância de consciência, hábitos e modos de vida.

Por esse caminho, alicerçados nas reflexões de Muniz Sodré, para melhor apreender esses problemas e fragilidades, amparamo-nos em seu conceito de *Ethos* Midiatizado – apreendendo que o *ethos*, expressa um modo de ser, e desse modo, este conceito nos leva a compreender as funcionalidades e impactos do mundo midiatizado nos cenários contemporâneos e suas inflexões junto às esferas: ético, político, econômico e social, particularmente, naqueles localizados nesse estudo a partir dos processos comunicacionais na religiosidade popular, que influenciam impreterivelmente as esferas humanas. Por assim ser, nos vem a indagação de que a midiatização poderia ser designada como uma categoria explicativa da sociedade hodierna?

Faxina e Gomes (2016, p. 50) assumem a midiatização como um novo modo de ser no mundo, e que se tende a superar a mediação como categoria para se pensar os meios hoje, mesmo sendo esse mais que um elemento que faz ligação entre a realidade e o indivíduo, via mídia. Sendo essa a forma como o receptor se relaciona com a mídia e o modo como ele justifica e tematiza essa mesma relação, estruturada como um processo social mais complexo traz no seu bojo mecanismos da produção de sentido social.

Diante desse conceito de midiatização, os autores defendem e concluem que as complexas relações da mídia na sociedade observam a totalidade dos dispositivos tecnológicos de produção e difusão midiática levando a uma somatória sistêmica que altera qualitativamente à esfera da esfera humana (FAXINA; GOMES, 2016, p. 180-181). Conforme Sodré, a:

[...] midiatização é uma ordem de mediações socialmente realizadas no sentido da comunicação entendida como processo informacional, a reboque de organizações empresariais e com ênfase num tipo particular de interação – a que poderíamos chamar de

“tecnointeração” – caracterizada por uma espécie de prótese tecnológica e mercadológica da realidade sensível, denominada *médium*. Trata-se de dispositivo cultural historicamente emergente no momento em que o processo da comunicação técnica e industrialmente redefinido pela informação, isto é, por um regime posto quase que exclusivamente a serviço da lei estrutural do valor, o *capital*, e que constitui propriamente uma nova *tecnologia societal* (e não uma neutra “tecnologia da inteligência”) empenhada em outro tipo de hegemonia eticopolítica. (SODRÉ, 2013, p. 21,22).

Por essa conformação, com a evolução dos sistemas e das redes de comunicação, em seus distintos estágios de significativas transformações, houve implicações no modo de vida do ser humano e em suas relações, como no trabalho, no lazer e nas próprias formas de socialização, imbricadas pela alternância da relação entre o ser humano e a mídia, em que a “formalização da vida” passa a ser regida a partir dos meios de comunicação modernos, a priori pela oralidade e escrita – condições em que as informações eram meramente representadas e apresentadas ao receptor com total isenção de sua performance; mais tarde pelas tecnologias de som e imagem, com a incorporação do rádio e da TV nos processos comunicacionais, de modo que com esses aparatos o receptor via simulações, passando a abrigar o mundo em sua fluidez, bem como os recursos que são representados e alicerçados por um tempo vivo⁷, presentemente, pelos novos artefatos de mídia.

Com o prelúdio do uso do computador, que podemos indicar como primeiro meio técnico capaz de possibilitar a comunicação áudio visual e escrita, passa a ser possível uma relação recíproca e integrante de todas as formas de comunicação até então existentes, propiciados pela tecnologia de rede digital - internet.

Ao serem adidos ao mercado tecnológico digital, novos aparelhos e suportes de mídia, essas mesmas simulações se digitalizam conduzindo a uma ordem moderna da “tecnocultura”, o que para Sodré (2013, p. 17), materializa-se numa “cultura de simulações ou fluxo que faz da “representação apresentativa” uma nova forma de vida”, composta por uma hibridização dos meios, abarcada por uma frenética renovação de conteúdos com novos impactos sociais orientados, em sua maioria, para ordem de mercado.

⁷ Indiscutivelmente é a evidência de que o tempo real e o espaço virtual operam midiaticamente o redimensionamento da relação espaço-temporal clássica. (SODRÉ, 2013, p. 20).

Desse modo, por essa ordem de mercado, ao pensar mediação, Sodré (2013) qualifica a existência de um *quarto bios*, um quarto elemento existencial, que tem como primazia o mercado. Para essa conceituação, o autor subsidia-se em Aristóteles, que designou a partir da *Ética a Nicômaco*, que o homem na polis grega se movia a partir de três esferas existenciais: a *bios politikos* (esfera política), a *bios apolaustikos* (esfera dos prazeres) e a *bios theoretikos* (esfera do conhecimento) – todos esses, segundo o autor, se convergem em elementos plenos que voltam-se para a integração do ser humano com seu meio natural.

Nesse sentido, o quarto âmbito existencial – bios de mercado, configurado pela mídia moderna, que no tempo presente, está a reboque do comércio e da tecnologia e busca uma integração social, todavia, não aquela aristotélica, voltada para o sentido da *eudaimonia*, mas sim para a integração humana entreposta pela relação capital/consumo, implicando num novo tipo de relacionamento, mediado por uma nova tecnologia perceptiva e mental que altera as formas tradicionais de socialização, indicando Sodré (2013) que:

O *bios midiático* implica de fato uma refiguração imaginosa da vida tradicional pela “narrativa” do mercado capitalista. Frente a ele, é possível pensar no saber comunicacional como uma redescritção da realidade tradicional pelo pensamento que incorpore a nova ordem tecnológica, mas refigurando a experiência do indivíduo em seu relacionamento com o mundo virtual, experimentando por sua vez uma crítica da existência e buscando um sentido éticopolítico para o empenho ativo de reorganização do nosso estar no mundo. (SODRÉ, 2013, p. 255).

Por essa “reorganização do nosso estar no mundo”, na perspectiva de mídia, enquanto reguladora das relações sociais, Sodré (2013) vai indicar uma alternância sistêmica, que incide diretamente nas esferas da cultura e do comportamento humano, no que concerne ao uso/consumo do espaço mediado, denominado pelo autor como *ethos* contemporâneo da humanidade.

Heráclito de Éfeso vai definir que “O Ethos não é primeiramente ética, mas a morada humana”, e por morada pode ser entendido como o conjunto de relações que o ser humano constitui com o seu meio. Desse modo, Sodré (2013, p. 46) afirma que não há *ethos* sem um ambiente cognitivo que o dinamize, sem uma unidade dinâmica de identificações do grupo, que é o seu modo de relacionamento com a singularidade própria, ou seja, a cultura, tendo em vista que neste campo atuam as

formas simbólicas que, historicamente, norteiam o conhecimento, a sensibilidade e as ações dos indivíduos.

Dessa maneira, localizamos no *ethos* midiático um paradigma contemporâneo, que nos obriga a levar em conta a mudança indiscutível na vida das sociedades, procedente das transformações no modo de acumulação do capital e no modo de relacionamento simbólico com o real, alterando consciências, hábitos e modos de vida, personificado, numa outra sociedade na qual a midiática pode ser designada como uma categoria explicativa da sociedade hodierna, que apresenta-se paralela e virtual (bios midiático), onde cada vez mais comunica-se e relaciona-se por meio de instrumentos eletrônicos de mídia, de modo que essas transformações societárias, sobre a influência do mundo midiático, geram mudanças no campo das reformas simbólicas, testificando que a comunicação usurpa o imaginário, com a espetacularização e estereotipização de elementos e produtos culturais, como exemplo o sagrado.

No cenário religioso, encontra-se a partir da atividade midiática, entendida como um conjunto de interseção de experiências, um novo comportamento das instituições religiosas que começam a investir na circulação de mídias, de forma que a prática da religiosidade na atualidade passa a ser caracterizada especialmente pela lógica de mercado, dando corpo a uma nova religião a partir do *ethos* midiático, em que rege-se uma tendência à “virtualização” ou telerrealização das relações humanas (SODRÉ, 2013, p. 21), também nas esferas do campo religioso.

Em suma, identificamos assim uma tendência ao tecnicismo da comunicação, evidenciando que a sociedade contemporânea está submersa em um espaço midiático gerido pelas novas tecnologias e plasmado pelo virtual de forma a transformar consideravelmente a comunicação “centralizada, unidirecional e vertical”, em especial, pelos ambientes relativizados pelas redes sociais - ambiência. Com isso, a mídia reconfigura-se saindo de um campo fechado em si, ou seja, de uso apenas instrumental para o *status quo* de produtora de sentidos sociais.

Por fim, alicerçados neste *ethos*, que explica a midiática como uma lógica de funcionamento da sociedade atual, sem maiores generalizações quanto ao objeto desse estudo, na próxima seção, serão interpeladas questões que analisam como o campo religioso transita pela ambiência midiática.

2.4 Mídiação do Campo Religioso

“[...] o campo midiático não tem papel passivo, mas ativo na sua relação com o campo religioso”. (FIEGENBAUM, 2006, p. 20).

Em termos de estrutura de mercado, no Brasil, os grupos de mídia estão concentrados em mãos de famílias, políticos e religiosos que comandam redes de televisão, rádio, jornais, revistas, gravadoras, editoras e internet, tendo nessas empresas e negócios rendimentos de milhões ao ano.

No caso dos proprietários de veículos de comunicação que compõem grupos religiosos, nota-se que as religiões identificaram que os meios de comunicação tinham fundamental importância na difusão dos valores e crenças religiosas, desse modo, passaram a ocupar horários da programação, cada uma em sua particularidade, já que este cenário é composto de diferentes religiões.

Tendo públicos-alvos bem definidos, algumas instituições transformaram as mídias em novas e indispensáveis mediações da experiência religiosa, o que nos leva ao questionamento de que, à medida que as instituições religiosas ocupam os meios de comunicação, elas se pautam nos argumentos dos lucros ou dos valores do ser humano que, na sociedade moderna, vem se transformando pelo *ethos* do consumo?

A primeira metade do século XX é marcada pelo advento dos primeiros meios de comunicação de massa: rádio, televisão e cinema, que instituiu uma sucessão de discussões concernentes aos efeitos desses meios sobre a sociedade e a cultura.

No que concernem aos estudos sobre mídia e religião, nota-se que esse fenômeno vem ocupando um lugar considerável nas pesquisas de comunicação. Se bem que a maior parte das pesquisas neste campo trate da mídiação, ou seja, da apropriação por parte das instituições religiosas dos dispositivos midiáticos e das implicações que esse fenômeno apresenta.

Nesse recorte, este ponto da pesquisa inspirou-se nos expoentes como Martino (2016), Klein (2006), Miklos (2010), Fiegenbaum (2006), que mesmo partindo de ângulos teóricos diferentes possibilitaram analisar a mídiação do campo religioso, a partir dos *médiuns*, ou seja, a partir dos dispositivos tecnológicos e da complexidade dos processos comunicacionais, implicados na utilização dos meios de comunicação.

Luís Mauro de Sá Martino, em “*Mídia, religião e sociedade*”, fala da midiatização da religião a partir de seus aspectos de ambiência e sua interlocução com a esfera pública, com a identidade cultural, com o entretenimento e a alteridade, ocupa-se em demonstrar como as religiosidades articulam-se com os ambientes de mídias, tendo em vista que a religião no universo da comunicação tem sua importância enquanto fenômeno social.

Por sua vez, Alberto Klein, em “*Imagens de culto e imagens de mídia*”, pelo caminho do *medium* televisivo, pondera que, ao passo que a experiência religiosa passa a ser mediada pelos veículos de comunicação, a constituição do espaço religioso transforma a liturgia em show e reduz a vivência e a participação comunitária.

Já Jorge Miklos, em “*Ciber-religião: a construção dos vínculos religiosos na cibercultura*”, com o recorte sobre internet, a partir do conceito de ciber-religião percorre o caminho do intradevoro entre religião e mídia, descrevendo que os modelos midiáticos se apropriam dos elementos religiosos, à medida que as religiões instrumentalizam a mídia, colocando-a a serviço de seus interesses.

Existe nas reflexões dos três autores o entendimento de que a midiatização da experiência religiosa opera de forma a submeter-se à lógica discursiva midiática como meio de propagação da fé, o que observa Gomes (2004), ao indicar que os modernos meios de comunicação para as instituições religiosas midiatizadas nunca se constituíram em problema, bem pelo contrário, passaram a ser parte dos recursos instrumentais para o cumprimento da missão evangelizar, o que pela lógica de Bourdieu nos permite considerar que a religião é um instrumento de comunicação, bem como um instrumento de conhecimento, o que possibilita um acordo entre o sentido dos signos e o sentido do mundo.

Isso porque, segundo as pesquisas realizadas, não é um fenômeno recente a interação das instituições religiosas com o campo de mídia, em razão de que a religião em qualquer modalidade, obviamente em níveis diferentes, está ligada ao contexto no qual está, visto que as igrejas históricas foram, ao longo das décadas, englobando suas práticas de missão e evangelização às estratégias de interação que serviam-se dos suportes de comunicação.

Evidencia-se, assim, o não descarte da concepção de religião enquanto uma forma de comunicação, tendo em vista que, quando sugerimos pensar a

midiatização da religião, pautamo-nos em sua intersecção com os meios de comunicação na sociedade contemporânea.

Fiegenbaum (2006, p. 35) descreve que a partir dos anos de 1990, houve um considerável aumento da presença das práticas religiosas nas mídias brasileiras, em especial na grade de programação das televisões, com impacto inclusive sobre a economia, isso porque ao olharmos para as instituições religiosas que se valem da transmissão da mensagem religiosa, quando imensamente midiaticizadas, implicam em atitudes congeminações com outras práticas da sociedade moderna, como exemplo, aquelas relativas ao consumo expressas pela lógica da visibilidade e da publicidade da instituição.

Ao olharmos para o fenômeno da midiatização da religião centrada à sombra da logicidade dos meios é possível examinar que esse processo vem sendo percebido sob “ângulos teóricos comunicacionais políticos ideológicos e pragmáticos diferentes” (FIEGENBAUM, 2006, p. 29), que convergidos a partir do seu caráter técnico em meios apropriados que por razões diferentes não perdem o foco em sua utilidade: evangelização das massas, por meio do discurso de conscientização popular, libertação dos oprimidos, organização social e formação de comunidades.

Para estes propósitos, a midiatização, ou melhor, seus meios se tornam dispositivos tecnológicos oportunos e necessários para a solidificação dos seus projetos, à medida que o uso de plataformas de mídias desenha-se em oportunidades para o aparecimento de novos modos de se viver religiosidades.

2.5 Mídia, religião e sociedade: das palavras às redes digitais

Embora seja muitas vezes uma questão de fé individual, a religião é vivida *em público* – e isso a torna um tema para as Ciências Sociais, particularmente, para a comunicação. O modo como a pessoa religiosa se veste, fala, vive com os outros, escolhe seus relacionamentos afetivos ou mesmo profissionais está, em alguma medida, ligado às suas crenças. (MARTINO, 2016, p. 9).

Martino vai tratar, e, ou melhor, entender a religião como uma *prática social*, todavia, não pretende, bem como essa pesquisa, discutir questões religiosas, mas sim ocupar-se das relações estabelecidas entre mídia e religião; esta última, enquanto “um dos grandes marcadores da identidade de indivíduos, grupos e comunidades” (MARTINO, 2016, p. 13). Respalando-se no argumento de que a

religião é um mecanismo de “mídia”, uma vez que em práticas religiosas, como também os símbolos do espaço religioso permitem contato, ou seja, oportuniza a *comunicação*, em sentido estrito – entre o sagrado e o profano. (MARTINO, 2016, p. 71).

Sobre midiatização, Martino (p. 34,35) vai indicar haver uma quantidade considerável de significados, todavia, baliza-se, sobretudo, na midiatização da religião, tomando como ponto de partida a concepção de que a mídia não transforma processos sociais, ao que se chamaria de “midiacentrismo”, dando aos meios de comunicação uma exagerada importância, isso porque, “os “meios” em si, não fazem nada quando são colocados no conjunto das relações humanas”.

Diante disso, o autor mostra que a interferência da mídia só é possível no cenário das práticas e vivências religiosas, porque essas relações eram anteriores a qualquer vínculo com a mídia, o que denota uma complexidade em boa parte dos processos sociais, presentes no mundo contemporâneo, que não perdem seus atributos e características no campo das relações humanas, ou seja, as relações afetivas não se perdem, mas ocorrem de maneiras diferentes, contexto que Muniz Sodré vai denominar de “virtualização das relações”.

De acordo com Martino, os elementos religiosos entraram progressivamente no campo midiático, estabelecendo uma alternância no que tange o impacto sobre a economia, a política, a própria religião, como outros campos sociais, ao modo que a esfera das religiões se articulou com outros setores da sociedade como a política e a cultura.

Ainda nessa perspectiva, a midiatização é uma singularidade de inúmeras instituições e grupos religiosos, “nas quais práticas e modos de vivência da religião são alterados, repensados no contexto de uma sociedade na qual, várias atividades cotidianas, de relacionamentos familiares a questões profissionais, acontecem no ambiente digital e fora dele” (MARTINO, 2016, p.34). De modo que, no cenário brasileiro, algumas instituições religiosas conservam nas mídias mais do que um parceiro na difusão da mensagem, não obstante, as enquadram quase como seu modo de ser.

Nesse sentido, a midiatização da religião pode ser entendida como a articulação de características dos meios de comunicação, gerando uma adaptação da sua linguagem, de seus códigos, não sendo essa uma relação passageira ou

ocasional, mas sim um processo pelo qual, tanto a religião como a mídia articulam-se em práticas e ações comuns. (MARTINO, 2016, p. 39):

A transmissão de um culto religioso pela televisão, sem nenhum tipo de alteração nas práticas litúrgicas, é a mediação do culto; quando, no entanto, o próprio culto religioso é planejado e adaptado para ficar mais parecido com o estilo de programas de televisão, ou quando algumas lideranças adotam práticas semelhantes à de figuras midiáticas, seja no modo de vestir, seja na maneira de lidar com o público, seja em sua preparação específica para conduzir as celebrações e cultos em um estilo apropriado para transmissão via TV ou internet, então estamos na lógica da midiatização. (MARTINO, 2016, p. 37).

Isso posto, evidencia-se que a midiatização da religião corroborou para alterações não somente para o campo religioso, mas em suma também trouxe mudanças, mesmo que parciais para o campo da comunicação, ao passo que as relações entre mídia e religião no cenário da sociedade corrente evidenciam uma articulação continuada entre os elementos próprios do universo religioso com as lógicas, práticas e linguagens de mídia.

Tal fato se expressa na renovação e manutenção das formas tradicionais das experiências religiosas, como as celebrações, rituais, doutrinas e práticas comunitárias, transformados em produtos midiáticos voltados para o consumo em um mercado de fiéis em busca de uma linguagem que dialogue com outros elementos do cotidiano. (MARTINO, 2016, p. 75).

Há, desse modo, uma preocupação das religiões presentes na mídia, em certa medida, de garantir familiaridade com os conteúdos, bem como reinventar as instituições religiosas, na conjuntura da sociedade midiatizada, articulando-se com os meios de comunicação e também com os ambientes digitais, de modo a assegurar visibilidade pública, obtendo a partir disso o espaço necessário para a inserção em outras áreas de atuação, como a política, a cultura ou a educação, por exemplo, (MARTINO, 2016, p. 182), não se nega o fato de que a religião é um elemento importante na formação da cultura, tratada aqui em seu sentido mais amplo, que diz respeito ao modo de ser e na construção da identidade de indivíduos, grupos e comunidades, em seu cotidiano.

Ao enveredar pela esfera pública, segundo Martino (2016, p. 79), a religião passa a se tornar um vetor preciso, considerando que, pautado nas concepções de Habermas, indica que a presença de elementos religiosos no espaço público parece

estar ligada, de certa forma, à inserção de instituições religiosas e denominações de mídia, ao ponto de que, trabalhando dentro do ambiente das mídias, algumas denominações religiosas encontraram uma maneira de colocar seus valores particulares no espaço público a partir da criação de vínculos midiáticos com seus fiéis reais e potenciais. (MARTINO, 2016, p. 88).

Dessa forma, estabelecida uma propagação midiática do avanço religioso, a mídia torna-se um lugar de visibilidade na esfera pública, o que protagonizou a intersecção das denominações religiosas com o campo político, considerando que:

Um dos resultados dessa relação pode ser o considerável aumento da visibilidade pública de algumas denominações religiosas. Se é possível destacar alguma ligação entre os fenômenos, a observação sincrônica e diacrônica das relações entre mídia e religião sugerem que há um aumento espacial e temporal da visibilidade pública das denominações em processo de midiatização. Isso tende a se relacionar, entre outros fatores, com o número de fiéis vinculados a elas atraídos, como mostra pesquisa de Gouvêa (1998), pelo próprio discurso midiático. (MARTINO, 2015, p. 15).

Assim, ao discorrer sobre a religião como uma forma de comunicação, colocamo-la na posição de que a dimensão comunicacional tem o sentido de algo a ser compartilhado, ao que o recurso de midiatização, ao possibilitar uma massiva “exposição da religião no espaço público, parece exigir das instituições religiosas uma adaptação a uma lógica midiática e às práticas laicas e seculares do jogo democrático”. (MARTINO, 2016, p. 95).

O que para o autor poderia se elencar com reservas, que a:

A visibilidade pública das instituições religiosas, obtida a partir do uso da mídia, pode significar um aumento na sua força política. Afinal, no momento em que sua visibilidade é maior, é possível indicar a representação dos princípios de vida, individual e comunitária, de um grande contingente de pessoas. (MARTINO, 2016, p. 96).

O que indica que, com o ingresso da religião na esfera pública, observada a partir das condições de visibilidade midiática, não se restringe ao ambiente das instituições religiosas, similarmente estende-se para as práticas costumeiras dos fiéis, o que de algum modo contribui para que a religião se faça presente nos espaços públicos, tornando-a “particularmente apta para se tornar um ator relevante

nas várias dimensões da política, sobretudo [...] o voto dos fiéis se torna um foco interessante”. (MARTINO, 2016, p. 113).

No campo da visibilidade na dimensão política, o autor não desconsidera o corpo como mídia e prática religiosa, subsidiado por Turner (2004), Baitello Jr. (2005), Menezes (2007) e Beckford (2003) descreve que:

A concepção de “corpo”, neste aspecto, é como um espaço de comunicação, uma “mídia”, no sentido propriamente de ser um “meio” de expressão e compartilhamento de mensagens em muitos níveis. O corpo é um meio fundamental na formação de vínculos entre as pessoas: mesmo em uma conversa *on-line*, são corpos interagindo entre si, apenas *mediados* por uma máquina. É algo que se comunica tanto por sua forma e por sua pele quanto por suas roupas. Dessa maneira, o controle do corpo pelas religiões parece ter tanto uma dimensão prática – o que fazer com o corpo – quanto visual – o que olhar. (MARTINO, 2016, p. 117).

Ao considerar o corpo como mídia, reforça nossa concepção de que ele é essencial para a comunhão do ritual com o sagrado, sendo este, (o corpo) um espaço no qual a cultura humana se inscreve, para além da perspectiva biológica, mas temos nele a construção e a realização de relações humanas, de modo que a definição “dos *usos corretos e incorretos* dos corpos [...]”, se manifesta com especial importância na religião”. (MARTINO, 2016, p. 119).

A religião por este prisma passa a compor a identidade, não apenas a quem sou, mas também à minha relação com os outros, sendo esse um mecanismo potencializador da formação de grupos e comunidades, daí que ao passo de sua midiática a religião se liga às experiências religiosas também em matéria de identidade e de diferença, de mais a mais, expressamente visíveis no ambiente midiático.

Isso em especial, ao que pese a constituição de produtos e bens de consumos, vinculados as inúmeras instituições religiosas, que empreendidos, de acordo com os padrões de design atuais são vendidos e ajustados às técnicas de marketing atuais, o que no cenário contemporâneo social, no qual a produção de consumo de bens é uma característica primordial, temos algumas denominações religiosas que “buscam articular suas “marcas” com o mercado, desenvolvendo produtos que ressaltem seu *ethos* e estética específica, utilizando novas tecnologias para posicionar seus bens simbólicos em um concorrido mercado de bens e serviços”. (MARTINO, 2016, p.146).

Existe, nesse contexto, uma força econômica de mercado que, segundo Martino (2016, p. 165), “é responsável por movimentar uma parcela da indústria cultural, tanto na área de publicações quanto de produção audiovisual e em seu entorno de shows ao vivo, sites presença em redes sociais e apresentações televisivas”.

Em suma, para essa pesquisa, Martino contribui ao trazer indicadores quanto à articulação e implicações da religião midiaticizada na construção de identidades e na formação de grupos, se valendo da midiaticização da religião, de um processo híbrido, entre a experiência religiosa, midiaticização pela visibilidade e consumo, levando as denominações religiosas a uma série de mudanças e adaptações, criando um paradoxo entre a linguagem da religião e práticas de entretenimento, culminando numa “cultura de convergência”, na qual se situa um misto de linguagens, proposto pela experiência religiosa ao se adaptar ao ambiente midiático contemporâneo que:

Mesmo em cerimônias religiosas não transmitidas pela mídia os modelos midiáticos parecem prevalecer. A utilização de música *pop* com temática religiosa, o estilo *gospel*, as prédicas direcionadas a públicos específicos, a criação de logotipos, a construção da imagem de líderes religiosos parece estar relacionada, em maior ou menor escala, às práticas da música *pop*, do rádio, da televisão e até do cinema. (MARTINO, 2016, p. 163).

Desse modo, concluímos nesse item que o universo religioso se reinventa para uma sociedade midiaticizada, apresentando instituições mais e mais articuladas com os meios de comunicação e com os ambientes digitais, de forma a garantir visibilidade pública, e caso se faça necessário, a partir disso obter consolidação de sua presença e participação em outras esferas de atuação na sociedade.

2.6 Imagem de Culto e Imagem de Mídia

[...] a cultura de massa quebra a unidade da cultura arcaica na qual num mesmo lugar todos participavam ao mesmo tempo como atores e espectadores da festa, do rito, da cerimônia. Ela separa fisicamente espectadores e atores. (...) A festa, momento supremo da cultura folclórica, na qual todos participam do jogo e do rito, tende a desaparecer em benefício do espetáculo. Ao homem da festa sucede o que chamamos “público”, “audiência”, “espectadores”. O

elo imediato e concreto se torna uma teleparticipação mental.
(MORIN, 1997, p. 62-63).

Na epígrafe acima, Morin situa-nos que na conjuntura atual o fenômeno religioso, intensificado pela técnica, tende a limar a presença humana, de maneira que gostos, odores e aromas, presentes nos rituais arcaicos, se dissipam, neutralizados pela concepção televisual/midiática do espaço religioso, transformando os templos sagrados – evangélicos ou católicos em estúdios, adaptados para um melhor ângulo do rito e do seu mediador, numa corrida por visibilidade da experiência religiosa, que passa a ser delineada por uma hibridização do fenômeno religioso e a contaminação dos meios de comunicação, dando considerável alternância para o sentido e experiência do sagrado, conforme assinala e indaga Klein (2006):

[...]um século que assistiu a proliferação de mídias visuais, o espetáculo do sagrado, sempre presente nos ícones religiosos, parece ter como destino a tela da TV. [...] ídolos religiosos [...], seriam frutos de uma sociedade televisiva que atualmente borra os limites entre culto às celebridades e a devoção às imagens religiosas? Quais outros efeitos são produzidos quando a experiência religiosa migra para as mídias eletrônicas? (KLEIN, 2006, p. 17).

Os questionamentos apontados por Klein, logo na introdução do seu trabalho, para fins dessa pesquisa, colaboram com nossas hipóteses, no que se refere à mediatização da religião e à sua urgente presença e manifestação/exposição do ritual religioso no ambiente midiático, de forma a exaurir suas crenças e valores primevos, para moldar seus mediadores (padres, pastores, líderes religiosos), ritos e a própria experiência religiosa, às necessidades postas pela “sociedade do espetáculo”.

Sobre a cultura do espetáculo, Guy Debord (2003, p. 18) afirma que a sociedade que repousa sobre a indústria moderna não é fortuitamente ou superficialmente espetacular, ela é fundamentalmente espetaculista, sendo resultado e projeto do modo de produção existente, de modo que “o espetáculo é a *principal produção* da sociedade atual” (DEBORD, 2003, p.18).

Debord, filósofo, cineasta e crítico cultural, tem sua principal obra literária *A Sociedade do Espetáculo* (1967) observada como uma crítica indômita à sociedade hodierna, caracterizada por ser a sociedade do consumo, do culto a imagem, bem

como da apropriação da economia em todas as esferas da vida. Essencialmente, o autor aborda o conceito de espetáculo como uma relação de pessoas mediadas por imagens, incitando que as imagens se portam como representações imediatas que ganham autonomia, fazendo do ser humano, mero espectador contemplativo.

A multiplicação de imagens e ícones, sobretudo, por intermédio dos meios de comunicação de massa, que sem presunção de neutralidade aliena e transforma o espectador, de forma que “quanto mais ele contempla, menos vive; quanto mais aceita reconhecer-se nas imagens dominantes da necessidade, menos ele compreende sua própria existência e o seu próprio desejo” (DEBORD, 2003, p. 26).

Há desse modo uma conformidade de que “o espetáculo é, materialmente, a expressão da separação e do afastamento entre o homem e o homem” (DEBORD, 2003, p. 162). Demonstrando que o espetáculo da imagem na economia capitalista não quer chegar à outra coisa senão a si mesmo, submetendo para si os seres humanos, na medida em que, nas palavras do autor – a economia já os submeteu totalmente, não sendo o espetáculo nada mais que um instrumento representativo das formas de consumo, evidente na degradação da realização humana, mediada por uma busca constante de acumulação de resultados econômicos, conduzindo a uma busca difusa do *ter* e do *parecer* (DEBORD, 2003, p. 19), ação que invade as instâncias sociais como a política, os hábitos de consumo e certamente a religião.

Com reflexões a partir da concepção de “sociedade do espetáculo”, Alberto Klein, em seu trabalho “Imagens de culto e a imagens da mídia” (2006), subsidia-se pela perspectiva da abordagem semiótica e discute o que acontece com a imagem religiosa a partir do instante em que esta passa a se tornar uma imagem de mídia. Identificando nessa transição que o rito do culto passa a ser percebido como show televisivo, resultante de um eficiente vínculo entre o meio de comunicação e a nova experiência religiosa, de modo que “o espetáculo televisivo, assim, parece ser a vocação da igreja num tempo em que a civilização da imagem impôs uma série de condicionamentos ao olhar” (KLEIN, 2006, p.21).

Não é mais novidade para ninguém o uso dos meios eletrônicos para a propagação religiosa, talvez um aspecto último dessa condição seja a dimensão que esta prática assumiu, tendo em vista que, o advento do desenvolvimento tecnológico trouxe amplitudes para a consolidação de novos suportes para a imagem,

Historicamente as imagens sempre serviram de mediadoras efetivas e, diga-se de passagem, afetivas, na relação do ser humano com o mundo, isso pôde ser

observado nos desenhos nas cavernas (arte rupestre), nos totens, nas pinturas e nas esculturas, o que denota sempre ter havido um esforço em divinar nossa experiência comunicativa com o sagrado, dando a essa relação formatos que permitam captar essa experiência, não somente pelo caminho da razão, mas principalmente por meio dos sentidos.

Por este caminho, Klein (2006) indica que:

[...] é, sobretudo através de imagens que o sagrado toma forma [...] símbolo visível são investidos de poder, aproximando-nos pelo espetáculo da imagem, de uma presença transcendente e divina. Por isso, as imagens, no universo da magia e da religião, demandam culto. São frutos da imaginação simbólica humana que solfejou mistério e sacralidade na duplicação visível do sagrado. A raiz cristã do culto aos ícones expressa o valor ritual das imagens. (KLEIN, 2006, p. 29).

Klein define imagens partindo de um ponto de vista da cultura, considerando-as como:

[...] textos culturais, construídos pelo homem, frutos de sua imaginação, que duplicou o seu mundo e seu imaginário, dando-lhes formas figurativas ou abstratas nos mais diversos suportes visuais. As diferentes funções e naturezas das imagens, em diferentes épocas, congregam a ambivalência da distância representativa e de sua participação na essência do que está por detrás delas. Representação e presentificação são dois limites (não deixando de observar as inúmeras possibilidades gradativas) entre os quais percorre o poder que as imagens sempre exerceram sobre o homem. (KLEIN, 2006, p. 49).

No cenário contemporâneo nos vemos imersos a uma avalanche de informações, sendo telespectadores do surgimento de “um novo processo de encantamento pelas imagens no universo religioso” (KLEIN, 2006, p. 222), processo que vai instigar de acordo com o autor, a construção de novas imagens, resultado da nova relação posta entre o espaço, a experiência religiosa e as mídias visuais.

Desse modo, Klein (2006, p. 41) suscita que devemos reconhecê-las com funções variadas no universo da indústria cultural, categorizando que elas se ocupam de finalidades informativas (fotos e charges de jornais e revistas), como também da utilidade como passatempo, distração e entretenimento nos mais diversificados projetos dos meios de comunicação massiva, servindo como um vetor indicativo para o consumo, como o fazem fotografias publicitárias, comerciais de

televisão, como também a floresta de outdoors, painéis eletrônicos, banners, e tantos outros suportes imagéticos que encobrem o espaço urbano.

A banalização das imagens, em decorrência de sua superfluidade, não atravessa apenas as esferas política, social e econômica, também massificam a cultura da reprodutibilidade na experiência religiosa, afetando ferozmente as condições subjetivas, haja vista a perspectiva de indissociabilidade entre as construções sociais e a experiência do íntimo humano.

No cenário religioso, o autor sustenta que firmou-se entre a mídia e as diversas denominações religiosas um sólido casamento, culminando numa intensa presença da religião na mídia, trazendo para as plataformas de comunicação de massa o espetáculo do sagrado, que sofre as interferências resultantes da fome que a mídia manifesta pelo sagrado. (KLEIN, 2006, p. 18).

Citando Jean Baudrillard (KLEIN, 2006, p. 182), o filósofo afirma que a religião é um dos melhores exemplos para demonstrar o fascínio das massas pelo espetáculo, considerando que o fenômeno: religião midiática não se restringe a uma corrida das instituições religiosas atrás dos suportes de comunicação massiva, mas também a “incorporação do espírito da cultura de massa, diga-se, o espetáculo nos modelos de celebrações religiosas”.

As instituições religiosas, principalmente as de cunho pentecostal, nas últimas décadas ganharam intensa visibilidade, fazendo uso de mecanismos de comunicação como o rádio e TV. Configurando, sem sombra de dúvidas, num novo *ethos* da sociedade contemporânea, no que diz respeito a um mundo midiático, de modo que se estabeleceu uma adequação do espetáculo religioso ao espetáculo proporcionado pela mídia televisiva, modificando bruscamente a relação proporcionada pela experiência religiosa, à medida que o espaço e o tempo religiosos confluem-se em tela:

A própria televisão vai servir de morada aos anjos e demônios. Dentro da grade televisiva, percebemos uma crescente presença de programas religiosos. Muitos deles criam ídolos e vedetes, além de gerar uma nova modalidade de experiência religiosa mediada por um veículo de comunicação. Isto traz novas implicações quanto a constituição do espaço e do tempo na religião. [...] missas e cultos da TV dirigem-se a um público telespectador, quebrando a noção de comunidade local. Tais celebrações midiáticas exigem, no local em que elas se constroem, uma rígida separação entre palco e platéia, transformando a liturgia em show e reduzindo a participação

comunitária às reações de uma plateia perante um espetáculo. (KLEIN, 2006, p. 20).

É possível observar que as modificações ocorridas no campo religioso estão intimamente ligadas à nova ordem do mercado de consumo, de forma que em sua essência midiática, como aponta Magali Cunha (2008):

Toda religião tem um componente de espetáculo, de teatralidade, de performance. Os ritos e os rituais, relacionados ao encanto e ao mistério, dão à religião esse tom e esse dom. O que se observa nas últimas décadas no campo religioso cristão no Brasil, em especial na passagem dos Anos 90 para os 2000, é a religião, ela própria, transformada em espetáculo, *performance*. (CUNHA, 2008, p.65-66).

Se os cultos e missas passam a agir como show e espetáculo, os pastores e padres passam a se tornar mais vaidosos e preocupados em cuidar da sua própria imagem, assim como fazem os astros e celebridades da TV e do cinema (KLEIN, 2006, p. 21). Tal atitude: rito-espetáculo; líder religioso-celebridade acaba por transformar a manifestação do sagrado em simulação, e, ou melhor, simulacros daquilo que finge ser o que não é. Isso porque Klein (2006, p. 176) observa que muitas das vezes os programas são gravados e, apesar disso, líderes religiosos eletrônicos esforçam-se em convencer o telespectador de uma real participação solicitando a este “para baixar sua cabeça e orar “naquele instante”, para que coloque um copo de água em cima do aparelho de TV, com o objetivo de receber alguma bênção, ou até mesmo tentando realizar curas através da televisão” (KLEIN, 2006, p. 176), ao modo que os ritos eletrônicos “requerem o *status* do real e tentam dissuadir o telespectador de suas estratégias de simulação. É como se o videoteipe fosse o tempo vivido concretamente, a telepresença uma presença efetiva e o telespectador um fiel participativo”. (KLEIN, 2006, p. 176).

Assim, Klein afirma que por essa razão as missas e cultos progressivamente se parecem mais aos shows televisivos de auditório, instaurando em seus formatos idênticas interações com a plateia, evidenciando que na cultura do espetáculo não há fronteiras entre rito religioso, entretenimento e mercado, acarretando em uma “antropofagia mútua”, considerando que, na medida em que as instituições religiosas são cooptadas pela TV, este mecanismo também é objeto de devoramento do universo religioso. (KLEIN, 2006, p.225).

Ao que o autor vai delimitar que, nesse contexto, na vinculação estabelecida entre religião e mídia, há, portanto, uma via de mão dupla, interpeladas pela “fuga do sagrado nas imagens televisivas e a incorporação de um olhar televisivo nas celebrações religiosas”, sendo este o ponto de convergência entre as imagens de culto e as imagens de mídia (KLEIN, 2006, p. 224).

2.7 Ciber-religião

A pretensão nesse item é pautar-se no conceito de Ciber-Religião, partindo das contribuições de Jorge Miklos, mais precisamente de sua tese de doutoramento sob o título “A construção de vínculos na cibercultura: a Ciber-Religião”, adaptada para livro em 2012.

O embasamento nessa tese se dá em decorrência da essência teórica discutida pelo autor no que diz respeito à mídia, em especial, os meios de comunicação capazes de rede que atualmente servem de suporte para a manifestação de experiências religiosas, sobrepesando o conceito de cibercultura e o que lhe é inerente, que é a promoção da “desmaterialização do espaço e o sucateamento do corpo”, condição observada na relação entre mídia e religião, o que levou a fragilizar a máxima do sentido de partilha do tempo e espaço, que por consequência contaminou o senso comunitário.

Miklos em suas discussões discorre acerca do surgimento da internet e a sintonização das igrejas e das práticas religiosas no ciberespaço. Tema que para esta pesquisa contribui para melhor apreensão quanto às transformações da era moderna, engendradas pelo *ethos* da visibilidade e do consumo que impulsionam novas formas e modalidades da experiência religiosa midiaticizada (recorte desse estudo), conforme vimos em Klein (2006), que geram novas matizes: rito-espetáculo e líderes religiosos-celebridades, modulações que nos guiam a repensar o sentido da vivência religiosa.

Jorge Miklos (2012) considera o fenômeno corrente “religiosidade midiática” como um conjunto composto de transmigrações da experiência religiosa para o ciberespaço “o lugar do não lugar”, dando vazão ao surgimento da ciber-religião, que o mesmo define como sendo um:

Ambiente virtual das comunidades religiosas, ambiente que se estabelece historicamente a partir de um sacrifício: o do corpo e do espaço concretos. Esses elementos excluídos reaparecem as vezes, sem ser convidado como todo excluído da cultura. (MIKLOS, 2012, p. 12).

O pensar religião na cultura digital, em suas luzes e sombras, nos remonta a refletir quanto aos desafios concernentes às mediações humanas, ponderando que a rede e os meios não são construções imateriais, mas sim um complexo composto de vínculos que envolvem a tecnologia, o ambiente, os seres humanos e, não obstante, também a religião.

A experiência religiosa no tempo dos médios coloca em condições desairosas os fundamentos das esferas sociais, tanto a comunicacional quanto a religiosa, tendo em vista suas implicações marcadas por lógicas pluralistas e híbridas que a contrapelo da neutralidade, a partir de suas interações, afetam o sentido de comunicação, enquanto um processo social que compreende práticas de construção simbólica que oportunizam a interação humana e social, à medida que nesse contexto o objetivo principal é o de gerar comunhão, estabelecendo vínculos e promoção do bem comum e de comunidade, situação na qual “a relação entre tecnologia e vida social produz um fenômeno ambivalente: se por um lado a tecnologia determina a sociedade, por outro, os modos como nos apropriamos delas e o uso que fazemos reinventam as suas características”. (MIKLOS, 2012, p. 13).

Desse modo, ao analisar o lugar ocupado pela mídia na reconfiguração do campo religioso Miklos (2012, p. 65) dirige-se à religião como palco de entretenimento, consumo e espetáculo, afirmando que há uma contaminação entre esfera do religioso e o midiático, de modo que:

[...] os formatos midiáticos se apropriam de elementos do ritual religioso, submetendo-os a uma estética própria, e, simultaneamente, a religião midiatiza-se e a mídia é sacralizada. Assim, as experiências religiosas no *cyberspace* – a ciber-religão – como fenômeno midiático, nada mais são que uma busca por um território encantado, mas o que acaba sofrendo esse encantamento é a própria mídia. (MIKLOS, 2012, p.13).

Por esse prisma, Thompson (2014, p. 160) prenuncia que “a midiatização da tradição dotou-lhe de uma nova vida: a tradição se libertou das limitações face a face e se revestiu de novas características”, com isso, o uso da mídia no cenário

contemporâneo adquire novas práticas, visto que a representação simbólica da condição religiosa ganha nova dimensão ante a interatividade virtual, regulada pelas novas tecnologias de comunicação. Malena Contrera (2005) indica que:

Essa manifestação religiosa que vemos pipocar nos fenômenos comunicativos e midiáticos (inclusive da teleparticipação) seria não apenas um resíduo ou ressurgimento de formas religiosas arcaicas, mas a busca ou a invenção de outro plano de realidade, no qual os conteúdos arcaicos se imiscuíram sem serem convidados. (CONTRERA, 2005, p.4).

O final da década de 1970 marca o início da transmissão religiosa, por meio da tevê no Brasil, ainda com retransmissões de programas de evangelização produzidos nos Estados Unidos, todavia, a partir dos anos 90 houve no Brasil uma expansão expressiva de aquisições por parte das grandes religiões de espaços televisivos, seguidos da veloz busca em se tornarem detentoras de emissoras de rádio e televisão, como também jornais e revistas, com destaque para os segmentos evangélicos neopentecostais e, posteriormente, pelos católicos.

Dentre esses grupos destacamos alguns dos mais representativos: o bispo Edir Macedo, fundador da Igreja Universal do Reino de Deus (1977), que a partir da Rede Record de Televisão construiu um império; o pastor, ou melhor, Missionário, como prefere se denominar R.R. Soares com a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980), que tem programação ao vivo na Rede Bandeirantes de Televisão; o casal Estevam e Sônia Hernandez fundadores em 1986 da Igreja Apostólica Renascer em Cristo; entre outros expoentes como Silas Malafaia, Robson Rodovalho e Valdomiro Santiago, que com seus programas evangélicos ocupam a mídia eletrônica.

Não nos é novidade que no Brasil a consecução de meios difusores de comunicação como rádio e televisão submetem-se a fatores econômicos e políticos, componentes com os quais os segmentos religiosos se associam, de modo que, conforme Miklos (2016, p. 65), o fenômeno da midiatização do campo religioso articula-se ao cenário de financeirização do mundo, o que remete a uma ação não neutra desse fenômeno conforme situa Sodré:

A astúcia das ideologias tecnicistas consiste geralmente na tentativa de deixar visível apenas o aspecto técnico do dispositivo midiático,

da “prótese”, ocultando a sua dimensão societal comprometida com uma forma específica de hegemonia, onde a articulação entre democracia e mercadoria é parte vital de estratégias corporativas. Essas ideologias costumam permear discursos e ações de conglomerados transnacionais e de ideólogos dos novos formatos de Estado. (SODRÉ, 2013, p. 22).

Por essa conformação, Miklos (2016) indica que a sociabilidade digital religiosa concebe uma midiatização da esfera do religioso que umbilicalmente está relacionado à indústria cultural contemporânea orientada pela ordem do mercado, consumo e espetáculo, de forma que “a migração das experiências religiosas para o ciberespaço funciona como uma servidão voluntária ao tecnopólio engendrado no ventre do capitalismo pós industrial”. (MIKLOS, 2016, p. 70).

O que, ainda segundo o autor corrobora com a contaminação mútua entre os meios de comunicação e religião, ocasionada em virtude do conagraamento entre as duas, com o modelo capitalista vigente que abarca a vida social por sua capacidade doutrinária e por seu caráter proselitista, de modo que “sob a justificativa oficial da conversão, as religiões passam a usar os meios eletrônicos de comunicação. São dezenas de programas de rádio, jornais e revistas dedicados ao tema”. (MIKLOS, 2012, p. 26).

Nas palavras de Miklos (2012), a mídia surge com a atribuição de ser mediadora entre o acontecimento puro e a população, assumindo com isso a responsabilidade de ser um agente vinculador da sociedade, tal condição revela as conexões entre os meios de comunicação eletrônicos e a religião, conforme assinala Norval Baitello Jr.:

A eletricidade possibilita o nascimento da mídia terciária, que requer o aparato emissor e codificador. Com a mídia terciária ampliam-se ainda mais as escalas espaciais e de impacto receptivo. O impacto é tão forte que as velhas formas de encantamento – os mitos, rituais e as crenças – migram para a mídia terciária, dando espaço para dois fenômenos gêmeos: a mídia religiosa e a religião midiática o primeiro é a transformação da tecnologia em objeto de idolatria e culto, com a consequente distancia crítica. (BAITELLO JR., 2005, p. 74).

Ricardo Fiegenbaum (2006, p. 23) afirma que “não é a tecnologia que possibilita a veiculação dos programas religiosos, mas sim a adoção de uma cultura midiática. Portanto, a presença dos grupos religiosos na mídia seria mais bem explicada pelo termo Religiosidade Midiática”.

Os evangélicos, assim como os católicos, têm por princípio religioso a divulgação de sua fé. Como consequência, existe, entre os católicos e os evangélicos, o desejo missionário do proselitismo que tem como característica basilar a simplificação da mensagem para a conversão de muitos. (MIKLOS, 2010, p. 26).

Constata-se, desse modo, que o uso dos meios de comunicação passa a ser uma condição *sine qua non* de existência e manutenção de formas específicas da ação religiosa na sociedade hodierna, que tendo alterada sua forma de religiosidade, por sua vez, transforma a cultura midiática, como situa Borelli:

As instituições religiosas e, em especial as neopentecostais têm mudado suas lógicas e regras de atuação em função dos processos midiáticos gerados pela ambiência da midiatização. Os templos são transformados para que os cultos possam ser televisionados e enquadrados para as mídias digitais. Passa-se a pensar em comunicação e estratégias midiáticas submetendo-se às lógicas e linguagens da mídia. Nesse sentido, o discurso religioso é adaptado para um discurso mais midiático, com mais visualidade, mais coloquialidade e menos aprofundamento. (BORELLI, 2010, p.1).

Não intentamos afirmar que os condicionamentos tecnológicos e os aparatos de mídia são determinantes para a condição das relações sociais, mas acreditamos que esses expressam formas de ser na sociedade, resultando no que Miklos (2012) descreve que a mídia é uma configuração sociotécnica culturalmente ampla, que abarca parte da vida social que incide diretamente sobre nossas formas de relações humanas, sociais e ecológicas, dificultando nossa linearidade com o sagrado.

O uso dos meios eletrônicos para mediação do nosso contato com a experiência religiosa cria uma situação ambígua: “a apropriação do sagrado pela mídia e da mídia pelo sagrado” (MIKLOS, 2012, p.74), dinâmica que podemos observar no comportamento das instituições, bem como na transformação das práticas dos fiéis no que concerne seu relacionamento com as mídias digitais no processo de exercício da fé, que não mais se restringe aos templos, mas se transportam para o universo *on-line*, facilitados pela experiência do download no Smartphone ou no iPad, permitindo ao fiel acender vela virtual, rezar/orar diante um suporte, levando os representantes religiosos (pastores, padres ou mesmo um médium) a serem substituídos por um clique ou toque na tecla, de modo que as

instituições religiosas já se situam na inelutável ausência da hegemonia do altar, consequentemente do apagamento do corpo na vivência religiosa.

Nesse contexto, Miklos indica que “a experiência tradicional do *religare* foi abandonada e substituída por uma espécie de tele-participação, no qual a natureza estética dos meios eletrônicos se impõe sobre qualquer forma de estabelecimento de senso comunitário” (MIKLOS, 2012, p.31).

Muito embora, os relacionamentos ou prática da fé, por meio das mídias, alterem essa condicionante do senso comunitário. Corrobora-se com Manuel Castells que, “nesse mundo de mudanças confusas e incontroladas as pessoas tendem a reagrupar-se em torno de identidades primárias: religiosas, étnicas, territoriais[...]” (2009, p. 41).

Porém, as inquietações se pautam no fenômeno da ciber-religião, enquanto uma promessa de retenção, aproximação entre pessoas, uma vez que intrinsecamente ele opera com esse sentido, todavia, produz “na sua sementeira a ilusão: no lugar do *religare*, a mera operacionalidade e a conexão técnica” (MIKLOS, 2012, p. 88). Assim, a tradição passa a ser operada a partir da lógica da reprodução engendrada pelas grandes transformações, visto que no contexto da comunicação social nestes últimos tempos, ao ocupar-se a tradição religiosa do espaço mediático converge-se numa alternância da identidade da religião, à medida que o espaço na busca pelo *religare* transforma o concreto em virtual. (MIKLOS, 2012, p. 94).

Malena Contrera (2006) a esse respeito pondera que o processo de dessacralização do mundo culminou na sacralização da mídia, de forma que a religião se mediatiza e simultaneamente os meios de comunicação são sacralizados. Ocorre o que Miklos (2012, p. 94) situa que o desencanto do mundo pela técnica é deslocado pelo reencanto do mundo pela técnica.

Assim, consideramos que o *ethos* contemporâneo, vigorosamente tocado pelas tecnologias digitais, aproveitando-se das fragilidades humanas no que concerne sua necessidade inerente de comunidade, de vínculo, e principalmente de conexão com o sagrado, fazendo uso da dupla contaminação entre Mídia e a Religião (MIKLOS, 2015, p. 345), através do imaginário social colonizado, a técnica sacralizada passa a ser percebida como um elemento autônomo, com uma força sobrenatural capaz de interferir no destino humano. (MIKLOS, 2015, p. 345).

Com isso, o ciberespaço torna-se palco principal pelo qual são manifestas várias formas de socialização dos seres humanos, todavia, este “lugar do não lugar”,

permeado por suportes e aplicativos, constitui-se de uma esfera na qual o corpo se apaga, gerando uma espécie de interface comunicativa, mas sem corpo, há nesse sentido, na lógica da virtualização, pela perspectiva da experiência religiosa o “sacrifício do corpo” (MIKLOS, 2012, p. 103), fator presente nos rituais religiosos que mediatizados deixam para trás o sentido tradicional dos ritos, que presume presença do corpo, para, nas palavras de Jorge Miklos (2012, p. 104), substituí-lo pelos sentidos visuais e auditivos, o tato é abolido pela imagem.

Desse modo, não se nega a tensão criada entre as tecnologias de comunicação e a corporeidade, bem como com o espaço que, a partir do fenômeno típico de nosso tempo, “a desmaterialização e morte do espaço físico” (MIKLOS, 2010, p. 117).

[...] o fenômeno da ciber-religião, por sacrificar o corpo e o espaço promove não apenas a comunicação, mas, sobretudo, a incomunicação. [...] comunicação não é transmissão de informação: é conexão! Máquinas conectam-se, seres humanos vinculam-se. Comunicação é vínculo. Comunicamo-nos porque carecemos de afeto, calor, de segurança. Quando isso não ocorre, germina um imenso vazio. É no imenso vazio que nasce o desejo de comunicação, de religação com o “outro”. Do vazio pode nascer a alteridade. (MIKLOS, 2012, p.121).

Uma vez que as sociedades contemporâneas, respondendo aos apelos do mercado mundial e do “turbocapitalismo” (SODRÉ, 2013), são industriais, maciças, técnicas, burocráticas, capitalistas, de classes, burguesas, consumistas e individualistas, a cultura religiosa é convertida em mercadoria fetichizada, nascida industrialmente e vendida comercialmente, respondendo não apenas aos moldes culturais, mas, sobretudo, à “guerra santa” entre as igrejas, com o objetivo de montar cada uma o seu próprio império sobre a terra. Os bens simbólicos, agora, entram na escala da produção, difusão, consumo, próprios da Indústria Cultural (MORIN, 1990). Como afirma Miklos (2015, p. 345):

A religião, palco de entretenimento, consumo e espetáculo, percorre as águas do frio cálculo egoísta da mediatização. Sem perder de vista a moldura estrutural e estruturante que destaca os contornos das mutações do campo religioso, é esse o recorte específico desta reflexão: o fenômeno da mediatização do campo religioso articulado ao cenário de financeirização do mundo.

Enfim, por creditar nessas palavras o sentido para o capítulo que se segue, que se perfaz pelo caminho da Ecologia da Comunicação, suscitaremos este, enquanto uma proposta ressignificativa dos processos comunicacionais, entendendo que o *religare* humano com o sagrado, a preservação do ritual em sua essência: corpo-tempo-espaço, pode configurar numa reconciliação com o mundo em seu âmago ecológico, ou seja, “nossa casa comum”, a Terra.

2.8 O Sagrado quer Viver

O mundo desencantando, *ethos* midiaticizado, o sagrado colonizado. A globalização criou uma nova religião: a religião midiaticizada pelo espetáculo e pelo consumo. É pelo processo de evangelização midiaticizada envolvido pelo espetáculo e pelos diversos formatos de apresentação dos produtos católicos produzidos para trazer conforto e fidelização de membros religiosos que se constrói a tendência de mercado das religiões.

Na apresentação do livro de Alberto Klein, Malena Contrera (2006) nos provoca para a seguinte questão: será que a midiaticização é um sintoma de que o sagrado quer viver? Para Malena, “esse novo *ethos* deixa entrever uma saudade das aparições divinas, das hierofanias, hoje reduzidas ao jogo das aparências que a mídia propõe”.

O ponto de partida desse estudo é o reconhecimento de que há processos comunicacionais religiosos que não se situam no eixo hegemônico da midiaticização e da lógica do capital. Esses processos privilegiam as estratégias de vinculação nos grupos sociais que legitimam o tempo compartilhado, os ritos da cultura, a produção comunicacional colaborativa e solidária fundando imaginários radicais, ou seja, a capacidade de produzir novas relações de esperança, de transformação social e da criação do novo.

O propósito desse estudo foi conhecer um grupo religioso que se estabelece no campo da religiosidade popular, que trafega externamente ao contexto da mídia hegemônica (*bios* midiático) e que se posiciona na tensão com o sistema econômico, no contra fluxo da autoridade clerical e na contra-hegemonia da lógica midiática, constituindo territórios concretos e imaginários de resistência se aproximando da ecologia da comunicação proposta por Vicente Romano.

A maior parte das pesquisas no campo da comunicação sobre o fenômeno religioso trata da midiaticização, ou seja, da apropriação por parte das igrejas/religiões dos dispositivos midiáticos e das implicações que esse fenômeno apresenta e não raríssimas exceções ignoram as de tradições de matrizes indígenas e africanas e, por sua vez, a essencialmente brasileira: a Umbanda.

Como uma alternativa aos estudos e pesquisas em comunicação, este estudo buscou enveredar suas reflexões desprendendo-se da visão eurocêntrica e etnocêntrica de que só é cultura aquilo que se expressa pelo texto, pela palavra escrita, pelo “livro sagrado”, e deste modo, por consequência, com a concepção de que a comunicação se reduz à mídia impressa ou eletrônica.

Por este prisma, consideramos escolher como corpus de estudo as experiências religiosas da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade que, por meio dos seus elementos ritualísticos, corporalmente comunicativos, apresentam-se transgressoras, à medida que rompem com as ideologias religiosas cristocêntricas e, portanto, sustentamos o sentido social e cultural definido por Romano, quando coloca que o valor de uso da ecologia da comunicação encontra-se em libertar-se do jugo de meios simples de produção, de seu aspecto técnico e valioso, para transformar-se em comunicação que produza e conserve as experiências relacionais.

A organização dos rituais de Umbanda decorre desde a preparação do corpo: “Somos Templos Vivos” (Rubens Saraceni, [s/d]), e por essa premissa o praticante umbandista ter o “dever de ser sagrado”, ao espaço físico de Templo, que são “consagrados às Divindades e aos rituais religiosos de Umbanda” (CUMINO, 2015, p. 19), que compreendem todo processo ritualístico e fundamental para a preparação do ambiente destinado à realização dos trabalhos: o altar, as imagens, as velas, flores, ervas, raízes, vestuários, instrumentos e disposição dos atabaques (para as casas que fazem uso); a defumação do espaço; e por fim a “firmeza” para a corrente mediúnica.

Assim sendo, este estudo continua no capítulo três demonstrando que a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade não se situa no eixo hegemônico da lógica do capital e privilegia as estratégias de vinculação dos membros com os ritos presenciais (corpo), legitimando o tempo compartilhado, os ritos da cultura, a produção comunicacional colaborativa e solidária e o compartilhamento do espaço

físico. Preservando a religião por meio de seus rituais, como uma experiência humana.

CAPÍTULO III- ECOLOGIA DA COMUNICAÇÃO: O CORPO COMO TEXTO COMUNICANTE⁸

Nos capítulos anteriores, nos debruçamos sobre o sentido antropológico da religião consumando aspectos como o numinoso, os símbolos, os mitos e os ritos, na perspectiva das experiências religiosas que revelam nas mais diferentes culturas a necessidade humana de engendrar uma forma específica de vivenciar o sagrado. Enveredamos também pelo processo de desencantamento do mundo, explicitado nas relações humanas, que na sociedade moderna ampara-se pela cultura da técnica e pela comunicação mediada pelos aparatos. Comunicação possível à medida que essa interação mediatizada nos cenários religiosos passa a confluir em um novo *ethos*, em especial no que tange à ocupação das instituições religiosas pelos espaços de mídias, alterando consideravelmente os processos comunicativos das experiências religiosas.

Para o capítulo terceiro deste estudo, propomos o que julgamos a essência do trabalho, considerando que neste item intentamos apresentar nossa metodologia de pesquisa, como também um novo caminho da área de comunicação, no qual acreditamos ser realizável, em especial por pensar os processos comunicacionais, não apenas em suas categorias técnica e suporte, mas sim propostos a partir da teoria da comunicação primária que demanda e preserva a presença do corpo, como possibilidade ecológica de comunicação, enquanto uma alternativa epistêmica possível diante dos fenômenos devorativos concebidos entre mídia e religião nas sociedades modernas que se apresentam intimamente mediatizadas.

Subsidiará as interlocuções expostas nesse item a Teoria de Mídia, de Harry Pross e Norval Baitello Junior, por proporem uma comunicação que preconiza o uso do corpo, concebendo que independentemente dos aparelhos utilizados toda comunicação começa e termina no corpo. Em seguida, aprofundaremos o sentido primo desse trabalho que é pensar a *Ecología de la Comunicacion*, de Vicente Romano, e seu conceito enquanto uma ponte estabelecida entre a teoria da comunicação e a relação humana.

⁸Enunciado inspirado no texto: BAITELLO, Norval. **A mídia antes da máquina**. Jornal do Brasil - Caderno Ideias, Rio de Janeiro, p. 6, 16 out. 1999.

3.1 Processos Comunicacionais

Quando estudamos a mídia primária, percebemos que todas as mídias se complementam e observamos que todas, inclusive as info-eletrônicas, fazem referência ao corpo, começam e se concretizam na interação entre os corpos. (MENEZES, 2004, p. 32).

Ivan Bystrina (1995) argumenta que é por meio da criação de textos simbólicos que os primeiros homínídeos começaram a desenvolver a linguagem, as imagens, os jogos, os rituais fúnebres e todas as outras manifestações proto-religiosas.

O mito como linguagem da experiência humana diante do mistério da vida - pode ser apenas expresso pelo uso dos símbolos. Os símbolos, por sua vez, representam as vias de comunicação que se estabelecem por meio de configurações que lhe proporcionam sentido. No caso das religiões primitivas, os símbolos englobavam o universo das representações da tribo, refletindo as inter-relações Homem/Natureza, humano/sobrenatural, de acordo com a capacidade de entendimento coletivo.

A vida de um organismo pluricelular sempre com a morte. O fato de que a morte é mais forte que a vida constitui uma assimetria. Apenas com a criação da 2ª realidade, ou seja, de que existe uma forma de vida qualquer após a morte. Somente em alguns casos podemos dizer de sobrevivência na 1ª realidade: quando na biologia se afirma, por exemplo, que não são os indivíduos, mas os genes que vencem a morte. (BYSTRINA, 1995, p. 15).

A eficácia simbólica das forças criativas do macrossistema comunicativo faz da Cultura fator de autoconsciência, responsável pela atuação do homem no mundo humano; e essa segurança de sobrevivência em um território material, sob circunstâncias físico-biológicas, foi chamada por Ivan Bystrina de **Primeira Realidade**.

O conceito de **Segunda Realidade** é usado para designar as criações imagéticas da cultura humana operadas por códigos simbólicos. Bystrina (1995) considera que as raízes da cultura estão diagnosticadas em quatro momentos

específicos: no sonho, no jogo, nas variantes psicopatológicas e nos estados alterados da consciência.

A segunda realidade também pode ser tomada como a dimensão do imaginário, se expressa em um encadeamento de textos verbais e não verbais, códigos, suportes e linguagens (oralidades, gestos, danças, sons, alimentos, etc.) numa gama variada. E nessa profusão, Miklos (2014, p. 74) pondera que a comunicação não se reduz à escrita:

Comunicar não é apenas uma troca de mensagens simples, como já sabemos, mas é um jeito de estar no mundo com outras pessoas, de estabelecer relações com o meio ambiente e com os outros seres vivos (homens e animais). Do mesmo modo que a humanidade não começa a se comunicar com a escrita, com o verbal, o indivíduo também não começa a se comunicar apenas quando começa a falar. Desde muito antes ele já envia sinais, estabelecendo uma espécie de troca de significados e afetos.

As experiências religiosas midiáticas são algo tão antigo quanto às próprias manifestações religiosas, já que as cerimônias místicas arcaicas utilizavam centralmente o corpo em seus rituais.

Harry Pross, pensador da comunicação, jornalista e cientista político, em uma de suas reflexões, propôs uma sóbria definição sobre a Teoria da Mídia e o processo de comunicação, afirmando que não interessa quais ou quantos suportes de mídia sejam usados, fato é que todo processo comunicativo começa e termina no corpo.

Para a construção dessa afirmativa, Pross em sua obra *Medienforschung* (Investigação dos Media), publicada em 1971, indica uma nova categorização dos sistemas que mediam a construção dos processos comunicacionais, descrevendo que estes processos se dividem em três grupos:

- Mídia Primária: o corpo enquanto mídia;
- Mídia Secundária: uso de ferramentas de intermediação entre o corpo e o receptor para comunicar-se;
- Mídia Terciária: comunicação mediada por aparatos indispensáveis tanto para o emissor quanto para o receptor.

A Mídia Primária de Pross é relevante no contexto dessa pesquisa, uma vez que o ambiente da comunicação orgânica abre preceitos para os estudos da comunicação humana que, por meio dos sistemas de interação simbólica, oportunizam aos seres humanos - a partir do corpo - vivenciar as experiências necessárias à materialidade do processo existencial e comunicacional, cenário expressivo no exemplo de Norval Baitello Jr., quando dos manifestos primos comunicativos do corpo da criança recém-nascida com os corpos daqueles que serão os primeiros responsáveis afetivos e ou cuidadores:

Nessa situação é que se evidencia o princípio da comunicação primária: corpo pede corpo. Não é de imagem (visual, acústica ou olfativa) que o corpo do bebê necessita, é de materialidade, contato físico provedor do alimento e da proteção, do calor e do aconchego. Aí nasce toda e qualquer linguagem, a partir do ritmo dado pelo movimento entre carência (fome ou desconforto, frio ou dor) e saciedade (amamentação e aconchego). O corpo do bebê, quando tem fome ou frio, pede o corpo da mãe. Somente a partir desse momento primordial de interação é que se desenvolvem outros sistemas de representação simbólica abstratos, como as linguagens. (BAITELLO JR., 2012, p. 106).

Nessa perspectiva, considera-se que “na sociedade [...] as expressões corporais são imprescindíveis para os grupos primários [...] seu uso é padronizado e gera [...] outros gestos [...] que permitem entenderem-se além do padrão” (PROSS, 1971, p. 129).

A partir de Pross, Baitello (2005, p. 32) descreve várias possibilidades comunicativas da mídia primária: “O nosso corpo é de uma riqueza comunicativa incalculável [...], sem sombra de dúvida, é esta a mídia mais rica e complexa [...] para a comunicação”. A voz, o cheiro, o gesto e o gosto são elementos comunicacionais para além da linguagem verbal, isso porque o corpo enquanto ferramenta de comunicação não se limita à obviedade de suas funções biológicas funcionalistas e deterministas, mas alcança também uma memória cultural:

Já ficou demonstrado que é uma tarefa para titãs a de revelar e compreender os textos que o corpo humano produz: o nu, as roupas mais diversas, as cicatrizes que o corpo vai colecionando, a língua falada, os gestos, a máscara da profissão, os objetos fabricados por este corpo que hoje com eles se mesclam como novas partes/ textos deste mesmo corpo. [...] O corpo aprende outras coisas: o andar ereto, o falar, as ações culturais todas têm que ser aprendidas. Mas

o homem traz potencialidades para todas essas ações de cultura: já nasce aparelhado, equipado, mas precisa do exemplo e da prática para executá-las. (CAMPELO, 1997, p. 64).

Nessa compreensão, Pross (1971, p.127) descreve que na mídia primária juntam-se conhecimentos especiais de uma pessoa, o que requer do emissor domínio da gestualidade e da mímica; por sua vez, o receptor deve entender os movimentos figurativos realizados pelos grupos de gestos, de forma que compreenda a mensagem. Pross ratifica que as expressões corporais através de gestos e mímicas funcionam como representantes de um estado expresso de forma consciente ou inconsciente, possibilitando a interpretação por parte do próximo.

Essa dinâmica só é possível na mídia primária na presença de emissores e receptores, presentes e ocupantes de um mesmo espaço físico, ao mesmo tempo, concebida como uma comunicação orgânica em tempo real, pois como indica Baitello Jr. (2005, p. 32): “nada adiantaria falar num mesmo espaço enquanto ouvintes estivessem em outro, pois não haveria a comunicação”. Por essa premissa, a realização da mídia primária “é o presencial, o tempo do aqui e agora”, sendo imperativos à comunicação primária a “presença e o presente”.

Desse modo, entendemos que a dimensão do corpo é basilar para pensar processos comunicativos, mesmo porque o corpo enquanto instrumento biológico, na ação de comunicar-se, está “antes e depois da máquina” (MENEZES, 2004, p. 28), bem como indica Baitello Jr. (1998, p. 12) “a instância ‘corpo’ é fundante para o processo comunicativo”, é ele que consagra-se gerador de vínculos e de relações solidárias de igualdade, de partilha do tempo e do espaço, de modo que não é possível a nulidade desse organismo, pois há a existência de um elo simbólico ou material comungando com a base prima para a comunicação, que é o corpo.

3.2 Mídia Secundária enquanto aporte comunicativo

O suporte veio fazendo-se mundo e a vida, existência na proporção que o corpo humano vira corpo consciente, capacitador, aprendedor, transformador, criador de beleza [...] a invenção da existência envolve [...] a linguagem, a cultura, a comunicação em níveis mais profundos e complexos. (FREIRE, 1997, p. 57).

Nessa visão dialética de Paulo Freire (1997), notamos que o ser humano faz, refaz, inventa e reinventa a sua existência, em prol de um processo humanização/desumanização, aventurando-se pela construção de possibilidades socioculturais de comunicação, expressando a historicidade da presença humana nos espaços e tempo de sua ausência.

De acordo com Baitello Jr. acontece que:

O homem, sendo um animal muito inquieto, percebeu, aprendeu, com outros animais, que, deixando marcas em objetos, marcava sua presença, deixava a informação de sua presença em sua ausência. Assim, começa a fazer desenhos em pedras, em ossos, em árvores, deixando seus sinais e, portanto, usando objetos fora do seu corpo para a sua comunicação (BAITELLO JR., 2005, p. 33).

Como concebe Baitello Jr. (2005, p. 33), entre o corpo emissor de sinal e o outro corpo receptor “existe um objeto, um meio de campo, uma mídia”. Essa ferramenta de intervenção para o processo de interação comunicacional Pross classifica de Mídia Secundária, sendo aquela que faz uso de ferramentas de intermediação entre o corpo e o receptor para comunicar-se, e por sua formulação amplia o alcance comunicativo no tempo e no espaço, evidenciando “a sobrevivência simbólica após a presença do corpo” (BAITELLO JR., 2005, p. 83).

Com a Mídia Secundária passa a ser instaurada uma complexificação da mídia, de modo que inaugura a virtualidade do corpo, propondo a permanência e a sobrevivência simbólica posterior à presença do corpo, com a escrita e seus derivados, como exemplo, citamos as imagens gravadas sobre suportes duráveis não necessitando que o emissor e o receptor compartilhem o mesmo tempo e o mesmo espaço.

Baitello Jr. (2005) indica que nesse processo secundário de comunicação existe o limite da transportabilidade, considerando que essa interação ainda tem de enfrentar a dificuldade de transportar o suporte de informação, de modo que o espaço para essa categoria secundária é um obstáculo, tornando o tempo mais lento, porque é requerido à aquele/a que recebe a mensagem tempo e atenção para a decodificação e contemplação da mesma.

Nesse contexto, as imagens reproduzidas em cavernas ou revistas contemporâneas representam instrumentos fora do corpo, que Pross vai classificar como aqueles meios de comunicação que transmitem a mensagem de um emissor

para um receptor, de modo que este precise de um suporte para captar o significado da mensagem.

Compõe esse grupo de mídia a imagem, a escrita, o impresso, a gravura, a fotografia, a carta, o panfleto, o livro, a revista, o jornal e outros tipos de mídia não muito abalizados nos estudos de comunicação, como a utilização de máscaras, pinturas e outros acessórios corporais, o uso de fogo e fumaça em cerimônias, a antiga telegrafia ótica, bandeiras, logotipos, imagens, pinturas e quadros, os cartazes e os calendários.

Em suma, a mídia secundária possibilita uma ampliação de campos comunicativos, caracterizando-se como uma primeira ferramenta que oportunizou a conservação da memória e a conexão do corpo à sua história, ou seja, a presença virtual deste corpo mesmo após a morte (BAITELLO JR., 2005, p. 73).

É inegável que existe nessa intenção de manter-se presente a questão inerente ao ser humano quando se trata de seu anseio em estabelecer vínculos, pois acreditamos que o ato de se criar estratégias de interações comunicativas, a partir do corpo, expressa uma lógica de pertencimento, isso com certeza, porque “de todos os organismos, o ser humano é, provavelmente, o mais dotado para a comunicação porosa (física, sensorial e verbal), que estrutura o vazio entre dois parceiros e constitui a biologia do ligante” (CYRULNIK, 1999, p.92).

3.3 Mídia Terciária: a demasia da interação técnica humana

Nossa comunicação caminhou do gesto à palavra, numa crescente abstratização, e, com a palavra, dos suportes da mídia primária (corpo) aos suportes da mídia secundária (impressos), que aumentavam a possibilidade de comunicação a distância. **Enfim, chegamos à mídia terciária, que abole definitivamente os limites espaciais eliminando a questão da gestão da distância na comunicação.** (CONTRERA, 2002, p. 53, grifo nosso).

O processo de Mídia Terciária, como sinaliza Baitello Jr. (1998, p. 14), manifesta o desenvolvimento da comunicação humana requerido pela expansão de seus limites e fronteiras, que deriva da sofisticação e complexificação das sociedades humanas, trazendo consigo a busca de novas e mais eficientes tecnologias.

No cenário dos avanços tecnológicos, a eletricidade como força motriz “abre as portas para a mídia terciária, para uma revolução no sistema de transporte dos sinais” (BAITELLO JR., 2010, p. 71), permitindo uma nova caracterização aos processos comunicacionais humanos, como também diferentes formas de apropriação dos símbolos; hiperbólico uso de imagens e a materialização da emergência da sociedade moderna, no que se refere à descartabilidade, a desvinculação, o espetáculo, o consumo e o tempo acelerado.

A Mídia Terciária, falando de um sistema de comunicação humana, propiciou ao ser humano um avanço com relação ao tempo e espaço, à medida que a transmissão da mensagem - através da tecnologia - teve seu transporte físico simplificado.

De acordo com a teoria de mídia de Harry Pross, a mídia terciária define-se como “aqueles meios de comunicação que não podem funcionar sem aparelhos, tanto do lado do emissor quanto do lado do receptor” (PROSS, 1971, p.226 apud BAITELLO Jr. (2005, p. 82), havendo uma convergência das formas de mídias anteriores (primária e secundária), expressando o que Pross vai definir como “economia dos sinais”. Recuperando o conceito de mídia primária lembramos que o corpo é o começo e o fim, na mídia secundária encontramos o limite da transportabilidade e na mídia terciária os meios eletrônicos de mídia (telégrafos, telefone, cinema, rádio, televisão e a internet) usam suportes de emissão e recepção, economizando tempo e energia dos emissores que conseguem difundir, por exemplo, mensagens e imagens a um maior número de pessoas, não estando sequer em localidades próximas.

Identificamos também nessa qualidade de mídia o impacto transcorrido ao sentido de comunicar-se (comunicação humana), que amplia o espaço/tempo e apropria-se da condição simbólica, transformando consideravelmente as maneiras de encantamento, em que:

[...] os mitos, rituais e as crenças – migram para a mídia terciária, dando espaço para dois fenômenos gêmeos: a mídia religiosa e a religião midiática. O primeiro é a transformação da tecnologia em objeto da idolatria e culto, com a conseqüente perda da distância crítica. O segundo é o surgimento e o rápido crescimento de seitas que lançam mão de poderosos canais da mídia terciária, adquirem canais de televisão e emissoras de rádio, como forma de arrebanhamento de fiéis. Ademais de seu poder mágico, que lhes conferem uma força inusitada, um impacto e uma intensidade ímpares no quadro da comunicação humana, a mídia terciária possui

um alcance espacial impensável nos outros tipos de mídia que exigem o transporte ou do corpo ou de um suporte de sua mensagem. (BAITELLO JR., 2005, p. 13).

É na categoria de Mídia Terciária que alocam-se os meios de comunicação de massa e a cultura digital, questões que já foram evidenciadas em capítulos anteriores, porém em nossos diálogos não se intenta instalar uma crítica, mas sim uma reflexão quando se propõe a pensar a espetacularização dos rituais, isso porque a preocupação ecológica desse trabalho, no que se refere à mídia terciária, esta na apropriação do tempo e do espaço e na influência desta sobre as interações comunicativas que coloca em risco as relações socioculturais, imprescindíveis à natureza humana.

3.4 Ecologia da Comunicação: notas introdutórias

Após as discussões postas sobre Teoria de Mídia sinalizadas por Harry Pross e Norval Baitello, nos itens seguintes serão interpelados os processos etnometodológicos da pesquisa, todavia, antes de seguirmos com o conceito de Ecologia de Comunicação, acreditamos ser importante apresentar o autor desta teoria que possui um ponto de vista longe de ser apocalíptico sobre os meios de comunicação, este pesquisador postula sua tese a partir de seu olhar sensível à condição humana, que encontra na comunicação processos facilitadores das atividades sociais e de transformação do ser humano, em especial, porque o ato de intercomunicação humana contribui para a criação, estabilização e edificação das relações e condições sociais.

3.5 Vicente Romano: “uma vitalidade e uma alegria que contagiava a todos”⁹

O progresso das comunidades depende do sucesso de raríssimos sábios, que se esquivam ao contágio da mentalidade comum. (Joseph Jastrow).

⁹ Disponível em: <https://www.eldiario.es/zonacritica/Vicente-Romano-profesor-comunicacion-socialismo_6_271632867.html>. Acesso em: 20 abr. 2018.

Vicente Romano Garcia (1935-2014), de nacionalidade espanhola, foi jornalista, escritor, professor, tradutor e intelectual abertamente comprometido com sua posição política de esquerda. Licenciado em Ciências da Informação pela Universidade Complutense, de Madrid, titulou-se Doutor em Comunicação pela Universidade de Münster, na Alemanha. Enquanto investigador inato, nunca cessou a interlocução entre pesquisa e atividade docente, com contribuições acadêmicas na Espanha, Alemanha, França, Estados Unidos, Canadá e Brasil.

Ao longo de sua trajetória, como pesquisador foi autor de 15 livros individuais e 11 em colaboração, 13 capítulos de trabalhos coletivos, 21 prólogos e apresentações, 130 artigos em revistas espanholas e estrangeiras, 100 conferências e apresentações em congressos e seminários nacionais e internacionais.

Vicente Romano foi aluno e orientando do cientista da comunicação, o alemão Harry Pross, tornando-se este herdeiro direto de sua teoria da comunicação que postula que o corpo é a mídia primária e essencial. “Toda comunicação começa e termina no corpo” (PROSS, 1972).

Desse modo, enquanto comunicólogo reforça a teoria de seu professor propondo que:

O predomínio atual da mídia terciária na sociedade tecnificada de comunicações mediáticas deixa clara a falta e a necessidade da comunicação elementar humana. Ainda que se levantem algumas vozes, em particular desde a perspectiva da psicologia social, que reclamam a necessidade desta comunicação pessoal, não mediática, são muito escassos estudos sobre mídia primária. (ROMANO, 1993, p. 67).¹⁰

Como humanista Vicente Romano fez um abrangente trabalho dedicado à análise da relação entre cultura, comunicação e consciência, da sociologia à educação, abarcando questões concernentes à interculturalidade, representações e funções sociais para o desenvolvimento humano, tecendo críticas ao uso do tempo e espaço humanos consumidos pelos aparatos de comunicação, afetando diretamente o ambiente natural e coletivo dos seres humanos. Desse modo, partindo de uma perspectiva ecológica, Romano incita que a comunicação tem como princípio o

¹⁰ Excerto traduzido pela autora.

estabelecimento de uma ponte entre a teoria da comunicação e a ecologia humana, que tece as relações dos sujeitos com o seu meio.

Entre seus trabalhos de destaque estão:

- Jose Ortega e Gasset: publicista (1976);
- Introducción al Periodismo: Información e conciencia (1984);
- La formación de la mentalidad sumisa (1993);
- 10 edições em Espanha e América Latina, além de ser traduzidas para o italiano e o português;
- Ordem Cultural e Ordem Natural do Tempo (2002);
- A Intoxicação Linguística: O uso perverso da linguagem (2007);
- Los intermediarios de la cultura. Los emisores em el proceso de comunicación social (1977);
- Atrapados en la red mediática. Orientación em la diversidad (com Harry Pross) (1999);
- El Tiempo Y El Espacio En La Comunicación - La Razón Pervertida (1998);
- Desarrollo y Progresos. Por una ecología de la comunicación (1993);
- Ecología de la Comunicación (2004);
- Sociogénesis das bruxas. A origem da discriminação contra as mulheres (2007).

Por meio do ensino, de seus escritos e sua posição política, Vicente Romano, pesquisador notável e autoridade nos estudos de comunicação, trouxe luz para as questões pertinentes à indústria da comunicação, que tornou-se um setor estratégico da economia, da política e da cultura.

Como dito pelo próprio Romano “são muito escassos os estudos sobre a mídia primária”. No Brasil, entre os autores da área da comunicação que contribuem para uma aproximação com estudos da mídia primária e suas possibilidades emergentes ecológicas de comunicação, destacamos Norval Baitello Jr., Malena Contrera, José Eugênio Menezes e Jorge Miklos, esse último, em especial, a partir da fortuna crítica legada por Vicente Romano, tem dedicado suas atuais pesquisas para investigar e refletir a respeito da comunicação em uma perspectiva ecológica, situando-a enquanto um campo contra-hegemônico comprometido com os valores qualitativos voltados ao bem-estar, aos interesses comunitários e às formas

solidárias de compartilhamento e pertencimento. O resultado desse estudo decorre da pertinência em se pesquisar a comunicação sob a perspectiva do vínculo humano, as potencialidades do corpo e dos sentidos e o lugar do tempo e do espaço no processo comunicativo.

Muito embora, Miklos e Rocco (2018) ponderem que ainda existem desafios metodológicos para a compreensão da teoria de mídia a partir da Ecologia da Comunicação, o que corrobora com esse estudo, que valida ser esse um caminho epistêmico possível para o sentido da comunicação humana, preservada nessa pesquisa a partir da tradição oral, escrita e visual presentes nos ritos da TENSF – Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade.

3.6 Ecologia da Comunicação: uma proposta para a comunicação humana

O ser humano é um ser criativo, pensa alternativas. E se não consegue pensar, resiste e se rebela, levanta-se e protesta, ocupa terras e funda uma outra ordem, um outro direito difuso ligado à vida, ligado à liberdade. Não é o direito que enquadra, que privilegia, que afirma “essa é a norma, isso é o correto, isso é o constitucional”. **A vida, especialmente quando submetida à coação, busca e cria outras formas de ordenação. É sua transcendência que lhe confere essa liberdade criativa. Liberdade pelo menos de protestar e de se insurgir.** (BOFF, 2000, p. 12,13, grifos nossos).

Conforme situa o filósofo Leonardo Boff, insurgir e recriar sempre foram ao ser humano mecanismos de sobrevivência e parte do processo evolutivo, como forma de resistir às adversidades, mesmo que com atitudes transgressoras na busca por seu encontro com a sua transcendência, “que lhe confere [...] liberdade criativa”, como bem coloca o autor.

Pelo caminho da insurgência transgressora e criativa, para os processos comunicativos, propomos neste item a essência desse trabalho – a Ecologia da Comunicação–, como uma forma possível de exercer a atividade comunicativa sem banir o corpo, enquanto “ponto de partida e o ponto de chegada de todo o processo chamado comunicação” (BAITELLO JR., 2013, p. 60).

Por ser a Ecologia da Comunicação um ramo da comunicação relativamente novo, para apoiar nossas argumentações, tomamos como referência o comunicólogo espanhol Vicente Romano a partir de suas obras “*Desarrollo y*

Progreso: por una ecología de la comunicación” (1993) e “*Ecología de la Comunicación*” (2004), literaturas onde o autor contesta e diagnostica os efeitos ecológicos daquilo que ele define como a colonização do *bios* espaço/tempo dos seres humanos, que no uso ininterrupto dos suportes de mídia para comunicação geram um sentido de onipresença, culminando numa crise ecológica.

Sobre a *Ecología de la Comunicación*, Romano incita que ela tem como princípio o estabelecimento de um vínculo entre a teoria da comunicação e a ecologia humana, que tece as relações dos sujeitos com seu meio. Assim, ao estudar comunicação a partir do pensamento ecológico, no cenário atual, requer entender que “a comunicação se converteu em um setor estratégico da economia, da política e da cultura” (ROMANO, 2004, p. 10), desse modo questionamos como pensar uma forma ecológica de comunicação na sociedade do consumo? E, ainda, qual a relação estabelecida entre os seres humanos e a natureza no mundo moderno?

A ecologia na vida moderna encontra-se em crise, fomentada talvez por um desequilíbrio decorrente dos fenômenos híbridos de diferentes esferas (econômicas, políticas, sociais, culturais, entre outras), que levam a certa distorção da natureza humana e que interferindo no ecossistema ambiental desconsidera que faz parte deste ambiente comum – o *Oikos*.

O vocábulo grego *Oikos* significa “casa” ou “ambiente comum”, que acrescido ao termo *logos*, cujo sentido é “estudos”, dá origem à palavra alemã *Ökologie*, utilizada inicialmente pelo biólogo naturalista alemão Ernst Heinrich Haeckel (1834-1918), em 1866, de modo que a etimologia Ecologia expressa o sentido de “o estudo da casa”, ou seja, “do lugar onde se vive”, bem como as relações que ocorrem entre os seres vivos e entre estes e o meio ambiente. Dessa forma, o cuidado com o *Oikos* gera o sentido de que “toda a terra é habitável”, o que revela a emergência do paradigma ecológico em se preocupar com a casa de todos, uma vez que a ecologia indiscutivelmente não pode estar fora da vida (MIKLOS, 2017)¹¹.

Em 1854, o presidente dos Estados Unidos Franklin Pierce propôs aos povos indígenas Suquamish e Duwamish a compra de uma grande área de terra habitada por eles, situada no estado americano de Washington, prometendo uma reserva

¹¹ Palestra: “Ecologia da Comunicação: modos contra hegemônicos de pensar/agir no processo comunicacional”, proferida pelo Professor Doutor Jorge Miklos em 18/10/2017, na UNIESP Campus Interlagos na Semana da Pedagogia.

para que nela eles pudessem viver. Em resposta à “oferta”, o Chefe Indígena Seattle manifesta-se por meio de uma carta dirigida ao então presidente em que demonstra poeticamente sua indignação, vinculada ao seu amor, gratidão e respeito pela terra:

[...] Como é que se pode comprar ou vender o céu, o calor da terra? Essa idéia nos parece estranha. Se não possuímos o frescor do ar e o brilho da água, como é possível comprá-los? Cada pedaço desta terra é sagrado para meu povo. Cada ramo brilhante de um pinheiro, cada clareira e o inseto a zumbir são sagrados na memória e experiência de meu povo. A seiva que percorre o corpo das árvores carrega consigo as lembranças do homem vermelho [...] quando o grande chefe em Washington manda dizer que deseja comprar nossa terra, pede muito de nós. O grande chefe diz que nos reservará um lugar onde possamos viver satisfeitos. Ele será nosso pai e nós seremos seus filhos. Portanto, nós vamos considerar sua oferta de comprar nossa terra, mas isso não será fácil. **Esta terra é sagrada para nós.** [...] Sabemos que o homem branco não compreende nossos costumes. Uma porção de terra para ele tem o mesmo significado que qualquer outra, pois é um forasteiro que vem à noite e extrai da terra aquilo de que necessita. A terra não é sua irmã, mas sua inimiga, e quando ele a conquista, prossegue seu caminho. Deixa para trás os túmulos de seus antepassados e não se incomoda. Rapta da terra aquilo que seria de seus filhos e não se importa. A sepultura de seu pai e os direitos de seus filhos são esquecidos. **Trata a sua mãe, a terra, e seu irmão, o céu, como coisas que possam ser compradas, saqueadas, vendidas como carneiros ou enfeites coloridos. Seu apetite devorará a terra, deixando somente um deserto.** [...] Eu não sei, nossos costumes são diferentes dos seus. A visão de suas cidades fere os olhos do homem. Talvez porque o homem vermelho é selvagem, não compreende. [...] O ar é precioso para o homem vermelho, pois todas as coisas compartilham o mesmo sopro. [...] Ensinem às suas crianças o que ensinamos às nossas, que a terra é a nossa mãe. **Tudo o que acontece à terra acontece aos filhos da terra.** Se os homens cospem no solo estão cuspidos em si mesmos. **Isto sabemos: a terra não pertence ao homem. O homem pertence à terra. Isto sabemos: todas as coisas estão ligadas com o sangue que une uma família. Há uma ligação em tudo. O que ocorre com a terra recairá sobre os filhos da terra. O homem não tramou o tecido da vida, ele é simplesmente um de seus fios, tudo o que fizer ao tecido fará a si mesmo.** (Fragmentos da Carta do Chefe Seattle, 1854/55, grifos nossos).

Apesar de ter sido escrito há mais de um século, este documento expressa a emergência de uma ecologia profunda enquanto vida compartilhada, numa lógica de interdependência, como consolidação de uma teia viva, de modo que não se separa os seres humanos de qualquer outra coisa do meio ambiente natural. Não sendo possível ver o mundo como uma coleção de objetos isolados, mas como uma rede

de fenômenos que estão fundamentalmente interconectados e são naturalmente interdependentes.

À vista desse estudo, a interdependência ampara-se na concepção de que somos inatamente criaturas de conexões, de vínculos onde naturalmente:

Precisamos de uma enorme quantidade e variedade de vínculos biofisiológicos para viver, e de uma quantidade e variedade maiores ainda de vínculos sociais para continuarmos vivos; vínculos capazes de nos nutrir, que possam alimentar suficientemente nosso sistema. Esses **vínculos**, como sabemos, **são matéria-prima de toda comunicação humana**, as veias por onde circulam as informações e que garantem a sobrevivência do indivíduo e do grupo. (CONTRERA, 2002, p. 41, grifos nossos).

Assim, pareceu-nos difícil incitar a discussão sobre a Ecologia da Comunicação sem antes pensar no que rege sentido à existência humana: os vínculos (mesmo não sendo fonte de atenção profunda desse trabalho, sua premissa intimamente humana) nos ajudam a refletir quanto à condição, o impacto e o efeito da comunicação técnica sobre a natureza humana, que na sociedade contemporânea vive a cultura do excesso com a intensificação do mercado e da tecnologia, centrada nesse estudo a partir dos mecanismos de comunicação, que no cenário dos sistemas religiosos mediatizados opera de forma a submeter a propagação do ritual ao espetáculo.

Consideramos que a palavra “Comunicação está relacionada à Comunhão¹²”, condição humana que evidencia o sentido de “comum”, oportunizando o rito de comungar (na comunicação humana) a arte de partilhar o tempo, o espaço, os símbolos, os gestos e os sentimentos, práticas que expressam a experiência humana, diante do que Contrera (2005, p. 166) destaca que os vínculos comunicativos alimentam-se do universo simbólico e mítico partilhado, bem como das linguagens e de suas codificações, que voltados para o ritual “confirma, reatualiza e reforça o caráter social e partilhado dos códigos culturais”.

Ainda sobre conexões e vínculos, para os estudos de comunicação, Mauricio Ribeiro da Silva indica que “no contexto da comunicação, o estabelecimento de vínculos em lugar de conexões, de trocas simbólicas em lugar de contatos e o

¹²Programa de Pós-Graduação UNIP - Disciplina “Comunicação, Empatia e Sociabilidade”, ministrada pelos Professores Malena Contrera e Jorge Miklos, aula 14/mar/2017.

estabelecimento da imaginação aliada à recuperação do corpo, enquanto entidade autônoma parece ser o caminho para a contribuição da área” (SILVA, 2012, p. 146).

Ao que a concepção dos autores colabora para pensarmos ecologicamente os processos comunicacionais enquanto um caminho biológico e cultural, em especial porque se entendemos o corpo como mídia primária, ou seja, começo e fim de todo processo interativo de comunicação, torna-se impensável qualquer interação entre os seres humanos sem o corpo e suas muitas e múltiplas linguagens, os sons, os movimentos, os odores, os saberes (BAITELLO JR., 1999, p. 2).

Assim, Vicente Romano, essencialmente humanista, tem a comunicação como um processo e resultado da relação, mediada pelo intercâmbio de informações e sentimentos, entre indivíduos (humanos), seus grupos e organizações sociais, instituições, etc. tratando-se de um sistema de compreensão entre indivíduos e grupos sociais, decurso que se desenvolve com o objetivo de facilitar a atividade social e transformadora do ser humano (ROMANO, 2004, p. 59).

Romano (2004, p. 11), afirma que:

1) a sociedade dispõe de mais aparatos técnicos, de mais comunicação tecnicamente difundida e canalizada e

2) de mais informação. Mas também ouve-se mais vozes que, precisamente por isso ou pelo uso de Tecnologias de Informação e Comunicação (TIC), afirmam que

3) há cada vez menos contatos pessoais, menos comunicação primária. Culminando no que o autor descreve, validamos nesse estudo quanto à redução dos contatos pessoais, quer dizer, o aumento da solidão, que impreterivelmente afeta a saúde mental.

Questões para as quais o autor olha a partir das teorias de socialização e da psicologia, que evidenciam como sendo essenciais as relações comunicativas para a formação da identidade, bem como para a capacidade humana de relacionar-se uns com os outros “*La salud mental y la capacidad para delimitar el trato con otras personas y declararse solidario con ellas, todo esto se aprende en la interacción con el entorno natural y social*”. (ROMANO, 2004, p. 17).

Por essa razão, Vicente Romano propõe ser emergencial um entorno natural e social vivo, ao invés dos sistemas de tecnologias rígidos em que os seres humanos encontram-se fixados e restritos ao diálogo pessoa *versus* máquina,

ocasionando a perda da presença e a crescente colonização do biotempo, de modo que “a aceleração do tempo é tal qual que o futuro condiciona e determina o presente [...], são novos meios, as novas tecnologias, que imprimem o traço característico deste fim de século, e os que aceleram a vida humana até a dissolução de todo princípio e fim” (2002), ao passo que a perda do corpo vai impor aos seres humanos uma nova condição humana: a dissociação, a abdicação da “lentidão” e, por sua vez, a ansiedade.

Tais prenúncios, expressos por Romano, já abarcados nas teorias de mídia de seu professor Harry Pross e validados por pesquisadores vinculados ao Centro Interdisciplinar de Semiótica da Cultura e da Mídia como Norval Baitello Jr., Malena Contrera, Jorge Miklos, Maurício Ribeiro da Silva e Eugênio Menezes, indicam que a prevalência da Mídia Terciária como mediação acaba gerando uma crise comunicacional (apagamento do corpo, do tempo e do espaço). De modo que, a crescente disbiose comunicativa entre a comunicação pessoal e técnica traz consequências sobre seres dialógicos como os humanos, sendo a solidão e a perda de relacionamentos efeitos mais óbvios. (ROMANO, 2004, p. 145).

A instalação dessa crise - que é ecológica - está imbricada no que o autor considera ser tanto cultural como biológico, isso porque, hoje em dia, predomina uma ideologia da morte, tão destruidora do planeta como da humanidade (ROMANO, 2004, p. 156).

Para tal afirmativa, Romano (2004, p. 156, 157) pondera quanto aos elementos distintivos desta ideologia, elencando que estes são:

1. A doutrina de que a realidade é uma mera construção social. As simulações (realidades virtuais) substituem o real cada vez mais.
2. A velocidade crescente com que se comercializam formas simbólicas. Uma parte considerável da informatização da sociedade é que cada vez mais se dá importância ao dinheiro como sistema simbólico e que os outros sistemas simbólicos se colocam a serviço do dinheiro, o que afeta a saúde, o meio ambiental e a comunidade humana.
3. A globalização da comunicação, que tem implicações negativas para a democracia, a diversidade cultural, a relação trabalho-capital, a ética, etc.
4. A natureza percebida como algo duro e improdutivo, que deve ser submetida apenas à vontade humana e à tecnologia.

5. A concepção de tempo e termos de eficiência e velocidade.

Diante dessa crise, que como dito é ecológica, pensar a comunicação e as novas tecnologias de informação, que inevitavelmente remetem aos seres humanos as consequências ocasionadas, que não se limitam à biosfera, mas também afetam a sociosfera no âmbito da comunicação e o meio social, uma vez que não há neutralidade quando se trata da tecnologia e sua intervenção junto aos seres humanos e ecossistemas.

Isso posto, a ecologia da comunicação sugere que retomemos o sentido primo da comunicação humana, em detrimento do uso e usurpação dos aparatos eletrônicos de comunicação, em razão de que o objeto final da comunicação é levar aos seres humanos a compreensão e a cooperação no processo de conhecimento para modificação do uso da natureza, a fim de garantir sua existência e seu desenvolvimento físico e espiritual (ROMANO, 1993).

Na perspectiva dos rituais, a concepção ecológica de comunicação compõe uma unidade de sentidos para manter vivas as tradições orais, bem como a partilha do espaço e do tempo, o que provavelmente se faz possível porque o ritual não instalado e, por conseguinte, adaptado para os cenários de mídia, exige de quem participa a presença do corpo no tempo e espaço presente.

Assim, a Ecologia da Comunicação voltada para os rituais presentes na TENSP propõe um caminho epistêmico possível para o sentido da comunicação humana, que a partir da perspectiva de Vicente Romano indica uma revisão, ou melhor, um re-olhar para a condição humana, no que tange o ser humano e sua relação comunicativa e dialógica com o outro, enquanto condição existencial. Corroborando com o que nos parece ser emergente ao ser humano e também sinalizado por Leonardo Boff, vale pensar boas práticas ecológicas por meio da comunicação primária e obviamente acarretada de mudanças conceptivas, ao que sugere o filósofo:

[...] Sobre a ecologia [...] A humanidade e o mundo novo serão construídos quando o ser humano se engajar num projeto político que gere alianças, supere divergências e respeite a diversidade, criando uma esplêndida solidariedade cósmica. (BOFF, 2000, p. 3).

O próximo capítulo trata a respeito de apresentar os resultados da observação não participante das sessões da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade: cânticos, gestos, instrumentos; vestes rituais, alimentos, os pontos para a espiritualística do ritual, entre outros. Importante esclarecer que não intentamos julgar ou condenar o uso de mídias e suas variações pelas instituições religiosas, mas sim indicar a partir da TENSPP uma perspectiva de ritual religioso que guarda a tradição e preserva a necessidade do encontro para construção e condução do rito.

CAPÍTULO IV - A ECOLOGIA DA COMUNICAÇÃO IDENTIFICADA NA TENDA ESPÍRITA NOSSA SENHORA DA PIEDADE

4.1 O caminho metodológico: das leituras à observação participativa

"A ciência é um trabalho de artesanato intelectual". (W. Mills).

Acordamos que o processo científico requer um rigor e cuidado metodológico, respaldado por certo manejo de cunho intelectual, que conduza à construção de elementos teóricos comprovando a hipótese levantada, à medida que seja possível "desenvolver uma pesquisa que realize, efetivamente, um ato de criação de conhecimento novo, um processo que faça avançar a ciência na área". (SEVERINO, 2017, p. 213).

Desse modo, nesse capítulo da pesquisa, apresentaremos o caminho utilizado para investigar a questão da Ecologia da Comunicação identificada na Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, bem como a combinação de métodos e respectivas técnicas para que fosse possível "dar conta" do objeto de estudo.

Para Minayo (2009, p. 14), em "O desafio da pesquisa social", a "metodologia inclui simultaneamente a teoria da abordagem (o método), os instrumentos de operacionalização do conhecimento (as técnicas) e a criatividade do pesquisador (sua experiência, sua capacidade pessoal e sua sensibilidade)". A trajetória do estudo primeiramente percorreu a pesquisa bibliográfica, reunindo para além de livros e artigos científicos, trabalhos acadêmicos e outras publicações sistematizadas.

Nos três capítulos anteriores, apresentamos, a partir das fontes bibliográficas, os conceitos e discussões acerca de temas que nos ajudaram a compreender o contexto em estudo: antropologia da religião, símbolo, mito, ritual, sagrado, modernidade, desencantamento do mundo, bios midiático, sociedade midiática, midiaticização do sagrado, conceitos de comunicação e vínculo, mídia primária, mídia secundária e mídia terciária e ecologia da comunicação.

No decorrer do estudo, ao enfocarmos especificidades conceituais, facilitamos a compreensão de conceitos e as relações entre os assuntos apresentados,

principalmente quando nos referimos a discutir processos comunicativos na religiosidade popular não cristã e a ação vinculante dos rituais.

Outra fonte de dados, para além da pesquisa bibliográfica, foi a pesquisa documental, que por suas origens apresenta diferenças em sua natureza, ao passo que:

Enquanto a pesquisa bibliográfica se utiliza fundamentalmente das contribuições de diversos autores sobre determinado assunto, a pesquisa documental vale-se de materiais que não receberam ainda um tratamento analítico, ou que ainda podem ser reelaborados de acordo com os objetos da pesquisa. (GIL, 1996, p. 51).

O caráter da pesquisa documental é diverso, desse modo, podemos considerar como documento toda a informação sistemática presente de forma oral, escrita, ou fonte favorável de comunicação, como site e página em rede social. Assim, para a realização dessa investigação, a pesquisa documental contribuiu para averiguar historicidades e memórias escritas, verbalizadas e ou oralizadas.

Também fez parte do cabedal de métodos de pesquisa a técnica de observação, que pode ser de caráter participante ou não participante.

De acordo com Minayo (2010), quando o pesquisador atua apenas como espectador atento, temos o que se convencionou chamar de observação não participante. Baseado nos objetivos da pesquisa e num roteiro de observação, o investigador procura ver e registrar o máximo de ocorrências que interessam ao seu trabalho. Na observação participante, o observador deixa de ser o espectador do fato que está sendo estudado. Nesse caso, ele se coloca na posição dos outros elementos envolvidos no fenômeno em questão. Este tipo de observação é recomendado especialmente para estudos de grupos e comunidades. Nos dois casos, ou em outras formas intermediárias que poderão ser adotadas, é importante manter um relacionamento agradável e de confiança entre o observador e o observado. Para isso, recomenda-se que os objetivos da pesquisa e a situação de observador sejam esclarecidos logo no início do trabalho.

Para a efetivação dessa análise, optou-se pela observação não participativa, ou seja, sem qualquer interferência nas situações das sessões religiosas, ao passo que a participação nas sessões de Caridade com Caboclos e Sessão Festiva de Ogum em abril de 2017, e na Sessão de Caridade com Caboclos, Ritual das Fitas e Ritual do Amaci, em novembro de 2017, permitiu a observação atenta dos detalhes,

colocando o olhar da investigação dentro da cena e dando condições de compreender a complexidade do ambiente, observação de comportamentos espontâneos, percepção de atitudes verbais e não verbais, situando o ritual num contexto comunicacional, na medida em que foi possível observar as conexões que se estabelecem e emergem na comunidade do ritual.

Importante destacar que não foi possível fazermos o registro fotográfico. Essa negativa impossibilitou apresentar no estudo, a partir das imagens, uma compreensão da dinâmica dos rituais na realidade onde ele acontece. De modo que as fotos anexas a esse trabalho para representação de alguns ritos foram retiradas do site e da página do Facebook da TENSP. Entendemos que o não registro de imagens por demasiado fortalece o sentido do rito que preserva a ritualística sem transpor as sessões para inúmeras plataformas de mídia, fortalecendo o sentido do rito vivido.

Foi possível participar de palestra ministrada por Leonardo Cunha, em abril de 2017, bisneto de Zélio de Moraes e atual dirigente da TENSP, de modo que a roda de conversa, que também foi composta por Mauricio Ribeiro da Silva, membro da comunidade e a pessoa responsável em gerir as plataformas de mídia utilizadas pela casa, ao ter sua gravação autorizada serviu como “fio condutor” que, reunido aos registros da observação e aos documentos, auxiliou na articulação da análise da dinâmica do ritual e seu ponto de força nos processos comunicativos.

4.2 “UMBANDA IS FOR ALL FOR US”: Uma Religião Brasileira Universal

A Umbanda é brasileira, a Umbanda é nacional, e é uma religião do brasileiro e já está atravessando as fronteiras para outros países. Porque a Umbanda, ela é brasileira, ela é brasileira porque a filosofia da Umbanda é o índio, e depois vem o aborígine que é o Caboclo. E em terceiro, vem o Preto Velho, que são moços que vieram da África e morreram aqui no Brasil depois de cento e poucos anos de idade. (NEGRÃO, 1996, p. 148) ¹³.

Sobre as ideias acima, coletadas em entrevistas feitas por Lísias Nogueira Negrão, presentes em seu livro “Entre a Cruz e a Encruzilhada”, o autor as descreve como um “ufanismo brasileiro”, ao que defende os umbandistas a concepção de que

¹³Fragmentos de entrevistas (1975 e 1982) feitas por Lísias Nogueira Negrão, compiladas em seu livro “Entre a Cruz e a Encruzilhada”.

a Umbanda é uma religião genuinamente brasileira, o que não nos é um polo discutível, mas sim uma prerrogativa com a qual indiscutivelmente concordamos a partir das pesquisas e literaturas que situam a religião em toda sua “brasileiridade”.

Identificamos ao longo das pesquisas que as discussões sociológicas sobre a origem da umbanda apontam, previsivelmente, para o que segundo Negrão (1994, p.114), para a sua “tríplice condição” de religião nacional que surge no momento da expansão do sistema urbano industrial (após década de 20), ocorrida em especial nos grandes centros urbanos, que apresentavam maior evidência desenvolvimentista no Brasil, (Rio Grande do Sul, Rio de Janeiro, São Paulo), tanto que estudiosos da questão como Roger Bastide, Candido Camargo, Renato Ortiz interpretam a umbanda como uma expressão ideológica da integração das classes, em especial as periféricas e marginalizadas, colocando a religião como uma emergência à sociedade hodierna, racionalizada e moralizada.

Sobre sua exata origem não há uma precisão, tendo em vista a ausência de uniformidade no processo de construção teórica sobre essa religião, observado inclusive no desencontro das literaturas sobre o seu surgimento “que já foi situada nas décadas de 1910 (OLIVEIRA, 2008), de 1920 (BROWN, 1985; ORTIZ, 2009), e 1930 (BASTIDE, 1971)”, (JUNIOR, 2016, p. 54).

Nessa reflexão, concluímos que escrever sobre a Umbanda nos é deveras um desafio, além de não ser esse o foco de estudo dessa pesquisa. Tomamos a religião Umbanda, tão somente, como premissa de estudos, considerando sua importância cultural, social, ecológica e até mesmo política, evidenciada pelo cenário urbano industrial das décadas em questão e, principalmente, por sua potência comunicacional ecológica preservadora da tradição oral (comunicação primária), considerada nesse trabalho como força motriz quanto aos seus elementos ritualísticos.

As investigações bibliográficas levantadas demonstraram a amplitude do universo simbólico desenhado e associado à criatividade do imaginário popular brasileiro que, quando se volta para essa filosofia religiosa, ganha dimensões de magnitudes imensuráveis que dificultam a amarração teórica e conceitual sobre esta religião, que conduz em seu seio uma mística crística e perpassa por caminhos que se pautam em saberes, crendices e valores populares que se confluem naturalmente com a condição imaginária e cultural brasileira.

A expressividade deste repertório cultural religioso é perceptível quando retomamos os textos que narram sobre o surgimento da Umbanda no Brasil, que ao longo de mais de um século de história de sua fundação espalha pelo país nuances diversas em seus ritos, práticas e símbolos, possíveis de serem conhecidas por manterem-se vivas em decorrência da transmissão oral, irrompendo estilos díspares quanto às formas de Umbanda. A exemplo disso encontramos, habitualmente nas literaturas uma vasta lista de nomenclaturas para esta religião como Umbanda Branca, Umbanda Omolokô, Trançada ou Mista, Umbanda Esotérica, Umbanda de Caboclo, Umbanda Eclética, entre tantas outras variações, isso porque, segundo Diamantino Trindade (2014):

A Umbanda aceita e respeita as necessidades de cada grupo naquilo que os faz sentirem-se unidos ao Sagrado. Por isso Ela parece tão variada em suas manifestações, pois cada unidade-terreiro exprime com fidelidade as necessidades daqueles que ali ocorrem. Para muitos, esta maleabilidade é confundida como uma mistura desconexa, mas na verdade apenas traduz, em seus aspectos mais profundos, um motivo: atingir a síntese do conhecimento humano [...] Esta é a **Umbanda de Todos Nós**. (TRINDADE, 2014, p. 23, grifo nosso).

Inegavelmente, os estudos realizados sinalizam que a Umbanda é uma só, todavia, apresenta-se alicerçada por seus particulares princípios, fundamentos, sistemas e regras, que respeitam os momentos de constituição estabelecidas por suas relações sociais, políticas, religiosas e regionais, muito embora todas abriguem em seu íntimo a manifestação do espírito para uma Umbanda: de humildade, amor e caridade.

Balizamos, no decorrer dos diálogos estabelecidos ao longo da pesquisa, que a Umbanda resulta de uma fusão “fundamentada, alicerçada [...] nos ensinamentos cristãos, temperada com tudo o que é de positivo de outras filosofias e religiões”, (PAI JURUÁ apud TRINDADE, 2014, p. 23), reunindo uma heterogeneidade cultural, expressa no universo simbólico desenhado e associada à criatividade do imaginário popular brasileiro. Destarte, corrobora Boff (2014, s/p), sugerindo que a Umbanda sincretiza, de forma criativa, elementos de várias tradições religiosas de nosso país, evidenciando-se como uma religião profundamente ecológica, que devolve ao ser humano o sentido de reverência face às energias cósmicas. Nesse sentido, o tema deste estudo volta-se para a compreensão dos fenômenos ecológicos da

comunicação na Umbanda, considerando que “*la comunicación tiene una dimensión ecológica y ética*” (ROMANO, 2004, p.145), servindo como um mecanismo de representatividade e ligação natural entre os seres humanos.

Conquanto, para fins desse estudo, tomaremos como parâmetro a *Umbanda Originária*, cognome adotado pela autora para referenciar a então intitulada primeira tenda de Umbanda, a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, na qual percebemos uma fidelidade aos ritos que tradicionalmente foram oralizados, entretanto, não nos cabe e/ou interessa fazer distinção entre certo ou errado dos demais ritos provenientes das outras possibilidades da religião que indubitavelmente manifesta-se “como um organismo vivo” (CUMINO, 2015, p.33), valorizando a experiência da convivência humana.

4.3 Zélio de Moraes e a história da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade

Sobre Zélio Fernandino de Moraes e a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade – TENSP, falaremos a partir das pesquisas literárias realizadas para este trabalho, porém, em especial a partir de escuta sensibilizada e investigativa de palestra proferida pelo bisneto de Zélio, Leonardo Cunha, a um grupo de pesquisadores (nosso caso), bem como demais pessoas presentes na TENSP, na tarde que antecedeu à sessão de abril de 2017.

Zélio nunca usou como profissão a mediunidade, sempre trabalhou para sustentar sua família, além das pessoas que se hospedavam em sua casa para os tratamentos espirituais. Nunca aceitou contribuição financeira de ninguém, era ordem do seu guia chefe, o Caboclo das Sete Encruzilhadas. Após uma vida de atividades, entregou a direção dos trabalhos da Tenda Nossa Senhora da Piedade às suas filhas Zélia e Zilméia.

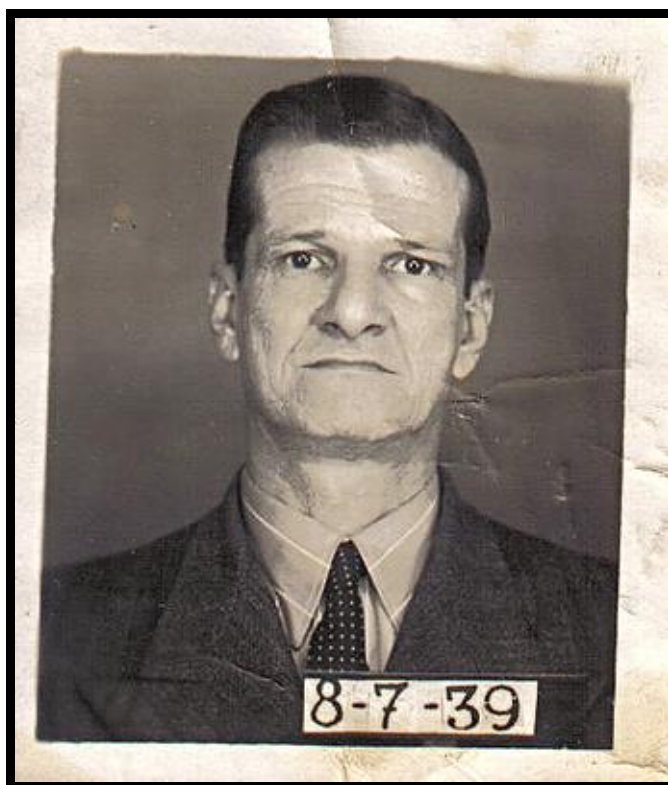
Conquanto, não é nossa intenção sublinhar a história de Zélio de Moraes com proficuidade, considerando que sobre esse ícone da fundamentação da Umbanda no Brasil existe uma vasta lista de livros, artigos, teses e dissertações que detalham com profundidade a vida deste médium responsável, sob a orientação e comando do Caboclo das Sete Encruzilhadas de fundar a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade (1908), e dez ou doze anos depois outras sete Tendias: Nossa Senhora da

Conceição, Nossa Senhora da Guia, Santa Bárbara, São Pedro, São Jorge, São Jerônimo e Oxalá.

A história da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade está intimamente ligada à figura de Zélio, em especial no que interessa às discussões oriundas sobre o surgimento da Umbanda no Rio de Janeiro, bem como sua memória e autenticidade como religião brasileira. Algumas literaturas atribuem a Zélio de Moraes o reconhecimento de seu papel, enquanto fundador da umbanda. Mas não sendo este um polo discutível para este estudo, nossas interpelações sobre Zélio e a Tenda da Piedade se dão a partir do momento de sua iniciação na atividade mediúnica, conferindo-lhe a condição de “pioneiro” da religião brasileira – A Umbanda, particularmente a praticada na TENSF.

Encontramos nas narrativas literárias de J. Alves de Oliveira, Diamantino Trindade, Leal de Souza, Lília Ribeiro, bem como em palestra proferida por Leonardo Cunha, bisneto de Zélio de Moraes, que nos conduzem a um consenso quanto à história do precursor da Umbanda e da criação da TENSF.

Figura 1 - Zélio Fernandino de Moraes, fundador da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade



Fonte: Portal da TENSF

“Falta uma flor nesta mesa, vou buscá-la”

Zélio Fernandino de Moraes (1891-1975), filho de Leonor de Moraes e Joaquim Fernandino Costa, família tradicional de Neves, distrito de São Gonçalo, casou-se aos 18 anos com Maria Isabel, com quem teve quatro filhos: Zarcy, Zélio, Zélia e Zilméia.

Sua trajetória na Umbanda se inicia fazendo alusão a uma “estranha paralisia”, “uma moléstia cuja origem os médicos tentavam em vão identificar” (RIBEIRO, 1970, p. 36), sofrida por Zélio de Moraes, na época com 17 anos, de modo que a doença e a cura foram súbitas e inexplicáveis, conforme narra o próprio Zélio em entrevista concedida à Lilia Ribeiro:

Eu estava parálítico, desenganado pelos médicos. Certo dia, para surpresa de minha família, sentei-me na cama e disse que, no dia seguinte, estaria curado. Isso foi a 14 de novembro de 1908. No dia 15, amanheci bom. Meus pais eram católicos, mas, diante dessa cura inexplicável, resolveram levar-me à Federação Espírita de Niterói, cujo presidente era o Sr. José de Souza.

Foi ele mesmo que me chamou para ocupar um lugar à mesa de trabalhos à sua direita. Senti-me deslocado, constrangido em meio aqueles senhores. E causei um pequeno tumulto. Sem saber porque, em dado momento, eu disse: “Falta uma flor nesta mesa; vou buscá-la”. E apesar da advertência de que não poderia afastar levantei-me, fui ao jardim e voltei com uma flor que coloquei no centro da mesa.

[...] iniciados os trabalhos, verifiquei que os espíritos que se apresentavam aos videntes como índios e pretos eram convidados a se afastar. Foi então que, impelido por uma força estranha, levantei-me outra vez e perguntei por que não se podiam manifestar esses espíritos que, embora de aspecto humilde, eram trabalhadores. Estabeleceu-se um debate e um dos videntes, tomando a palavra, indagou:

- “O irmão é um padre jesuíta. Por que fala dessa maneira e qual é o seu nome?”

Respondi, sem querer:

- “Amanhã estarei em casa deste aparelho, simbolizando a humildade e a igualdade que deve existir entre todos os irmãos, encarnados e desencarnados. E se querem um nome, que seja este: sou o Caboclo das Sete Encruzilhadas”.

Minha família ficou apavorada. No dia seguinte, verdadeira romaria formou-se na Rua Floriano Peixoto, onde eu morava, no número 30. Parentes, desconhecidos, os tios, que eram sacerdotes católicos e quase todos os membros da Federação Espírita, naturalmente em busca de uma comprovação. O Caboclo das Sete Encruzilhadas manifestou-se, dando-nos a primeira sessão de Umbanda na forma em que, daí para frente, realizaria os seus trabalhos. Como primeira

prova de sua presença, através do passe, curou um paralítico, entregando a conclusão da cura ao Preto-velho, Pai Antonio, que nesse mesmo dia se apresentou. **Estava criada a primeira Tenda de Umbanda, com o nome de Nossa Senhora da Piedade, porque assim como a imagem de Maria ampara em seus braços o Filho, seria o amparo de todos os que a ela recorressem.** (Informação verbal, grifos nossos).¹⁴

Assim, no dia 16 de novembro de 1908, foi fundada pelo Caboclo Sete Encruzilhadas a TENSF, o mesmo estabelece as normas em que se realizariam os ritos, com sessões diárias das 20h às 22h, com rigor das vestes brancas e atendimento gratuito, não havendo uso de atabaques nem palmas ritmadas, de modo que os médiuns trabalhariam descalços, não sendo permitido fazer sacrifícios com animais.

Figura 2 - Local atualmente demolido, foi a Primeira Sede da TENSF e onde foi fundada a Umbanda em 16/11/1908. Localizada na Rua Floriano Peixoto, 30 - São Gonçalo/RJ.



Fonte: Portal TENSF

Ao longo de mais de cem anos de sua história e fundação, a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade passou por diversos endereços. Desde a fundação em

¹⁴Entrevista de Zélio de Moraes concedida à Lília Ribeiro em 1970, gravada em áudio. Disponível em: <www.tensf.org.br>. Acesso em: 30 nov.2017.

1908, até por volta de 1940, a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade existiu na própria residência de Zélio de Moraes, na Rua Floriano Peixoto, número 30, em Neves, São Gonçalo/ RJ. A partir de então passa a atuar na cidade do Rio de Janeiro, então Capital Federal, na Rua Borja Castro, 13, em um edifício situado próximo à Praça XV, em frente ao Mercado de Peixe, demolido para a construção da Via Elevada da Perimetral. Em seguida, instalou-se na Praça Duque de Caxias, 231, Centro. Devido às reformas urbanas para a construção do Terminal de ônibus próximo à Estação Central do Brasil, este edifício também foi demolido. Por volta de 1960, suas atividades foram transferidas para a Rua Dom Gerardo, 51, Centro, onde ficou por cerca de 30 anos. Este imóvel também foi demolido com a finalidade de se construir um edifício.

Figura 3 - Sede Dom Gerardo - Esta é uma rara imagem do sobrado situado à Rua Dom Gerardo, 51, Rio de Janeiro - RJ (demolido), que abrigou a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade por cerca de 30 anos, entre as décadas de 1960 a 1990.

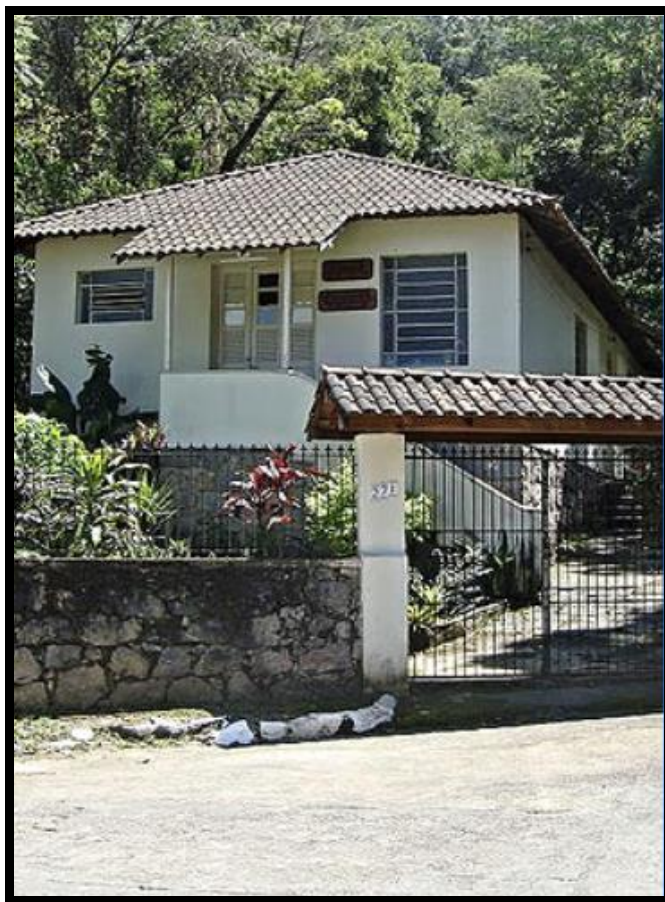


Fonte: Portal TENSF

Zélio de Moraes, junto com sua esposa Maria Isabel de Moraes, médium ativa da Tenda, fundaram na década de 50 a Cabana de Pai Antonio em Cachoeiras de Macacu, município na região serrana do estado, foi, desde o início, um local utilizado pelos médiuns da TENSF para a realização de trabalhos especiais, como rituais

festivos, entregas e o amaci¹⁵, além de sessões de caridade, realizadas com seu próprio corpo mediúnico.

Figura 4 - Cabana do Pai Antônio - atual sede da TENSP



Fonte: Portal TENSP

Na Cabana e depois em sua própria casa, Zélio, até o seu “passamento” em 1975, procurou auxiliar todos aqueles que buscavam seu apoio, conforto físico e espiritual, em quase sete décadas de trabalho mediúnico.

¹⁵O Amaci é um ritual umbandista, onde anualmente os médiuns iniciantes e os mais antigos da corrente devem passar por ele. Este ritual tem a finalidade de preparar o médium para receber as energias vibrantes do terreiro, além de oferecer ao filho de fé a limpeza de seu campo áurico, bem como confirmar as entidades trabalhadoras da coroa daquele médium. Disponível em: <<http://www.tucabocloubirajara.com/ritual-amaci/>>. Acesso em: 20 mar.2018.

Figura 5 - Interior da Cabana do Pai Antônio



Fonte: Portal Centro Espírita Ububatan

No início da primeira década de 2000, a Cabana também passou a funcionar como a sede da TENSP.

Desde a sua fundação o Caboclo das Sete Encruzilhadas foi auxiliado em seus trabalhos à frente da casa pelos espíritos de Pai Antônio e Orixá Malet. Sendo que, Pai Antônio manifestou logo na primeira noite na Federação Espírita de Niterói e Orixá Malet apenas cinco anos depois da fundação da casa.

De acordo com os documentos pesquisados e informações de Leonardo Cunha (abril/2017), o Caboclo das Sete Encruzilhadas foi responsável pela fundamentação doutrinária, ao passo que o Pai Antônio tinha um papel no desenvolvimento da TENSP ligado principalmente à cura espiritual e males físicos e, por sua vez, o Orixá Malet desempenhava um papel ligado ao enfrentamento de demandas, de coisas mágicas. Sobre a fundamentação e doutrina da Piedade, Leonardo vai descrever que *“então houve assim [...], do ponto de vista espiritual, apesar de todos manifestarem no mesmo médium, uma espécie de triunvirato, com uma separação do campo de atuação de cada um”*.

De acordo com informações colhidas pelo site, a Umbanda praticada na Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade desde sua fundação pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas em 1908 caracteriza-se, em grande medida, pela ausência de

documentos estruturadores, capazes de estabelecer um formato padrão tanto para o rito quanto para a doutrina.

Tal característica, em si, traz à tona o forte papel da cultura oral na transmissão dos ensinamentos de geração em geração dos médiuns da casa, seja sob a direção de Zélio de Moraes, seja sob o cuidado de seus descendentes, as filhas Zélia e Zilméia, a neta Lygia de Moraes Cunha e, atualmente, o bisneto Leonardo Cunha dos Santos. Apesar de tal condição, existem documentos que trazem à tona o fundamento da prática do amor e da caridade, pautado pela humildade daquele que busca servir o próximo.

4.4 Os Rituais no Espaço/Tempo Sagrado

Vejo no estudo dos ritos a chave para compreender-se a constituição essencial das sociedades humanas. (TURNER, 1974, p. 19).

Victor Turner (1920-1983), antropólogo britânico, em seu livro “O processo do ritual: estrutura e anti-estrutura”, (1974), nos ajuda a refletir no que se declara ser o ritual, enquanto uma expressão habitada de simbologias e representações que possivelmente estão correlacionadas a uma cosmogonia ou a aspectos essencialmente imbricados ao cotidiano da sociedade, de modo que ao tratar sobre o ritual o autor nos conduz a compartilhar de sua pesquisa etnográfica nos povos Ndembos na África, refletindo sobre o ritual e sua experiência vital de “*communitas*”, termo em latim para noção de comunidade, que segundo ele é a forma primordial do relacionamento humano, por assim define que: “Os rituais revelam valores no seu nível mais profundo [...] os homens expressam no ritual aquilo que os toca mais intensamente e, sendo a forma de expressão convencional e obrigatória, os valores do grupo é que são revelados”. (TURNER, 1974, p. 19).

Malena Contrera, em seu artigo “Ontem, hoje e amanhã: sobre os rituais midiáticos”, (2005), também respalda nossas ‘dialogações’ sobre ritual no tempo/espço sagrado da TENSF, que apoiado em seus mitos, símbolos e linguagens situa o ritual enquanto uma condição social, “que define o caráter social de todo o processo, o grande diferencial humano. Esse caráter socializador já está presente na linguagem e nos códigos comuns, mas será o ritual que desempenhará

um papel central no estabelecimento e fortalecimento do caráter gregário”. (CONTRERA, 2005, p. 116).

Ainda segundo a autora (2005, p. 116, 117), os rituais fortalecem as relações já existentes, bem como geram novos vínculos, de modo que o ritual reatualiza e reforça a natureza social e partilhada dos códigos culturais.

Os rituais na perspectiva das crenças e práticas religiosas, conforme Richard Sosis, em “O valor adaptativo do ritual religioso”, (2005, p. 41), têm na religião o principal benefício adaptativo à sua capacidade de facilitar a colaboração no interior do grupo, de modo que “os rituais religiosos são uma forma de comunicação”.

A essa afirmativa acrescenta-se que os rituais anunciam uma forma de comunicação que tem por efeito estimular a compreensão do pensamento e do sentimento dos seres humanos, ao passo que:

[...] permite a cada indivíduo ocupar seu lugar biológico, comportamental e emocional no interior do grupo, serve também de cimento para o corpo social, que, graças a ele, permanece unido e funciona ‘como um único homem’. Nesse nível de organização do ser vivo, o ritual é uma conduta que tem por efeito estimular a biologia dos indivíduos e sincronizar os grupos. (CYRULNIK, 1995, p. 106 apud CONTRERA, 2005, p. 115).

Desse modo, ao adentrarmos o universo da Umbanda da TENSP, esta máxima ganha expressividade quando nos voltamos aos ritos sacros desta religião, que tem na natureza seu principal ponto de força. Os rituais da TENSP, pautados na perspectiva doutrinária do Caboclo das Sete Encruzilhadas, nos ensinamentos do Pai Antônio e nos trabalhos do Orixá Malet, se apresentam distintos em decorrência das suas particulares funções realizadas em duas formas:

1. Sessão de Caridade: esta caracteriza-se pela presença dos espíritos que descem do Astral para dialogar com as pessoas (da assistência), podendo estabelecer contato direto com os espíritos por meio do passe ou da consulta.
2. Sessão de Desenvolvimento Mediúnico: destinada aos estudos da doutrina umbandista. Nessa sessão, não há atendimento à assistência.

Com uma programação anual previamente disponível no site, as sessões citadas são realizadas mensalmente entre o terceiro e quarto final de semana, sendo que a Sessão de Desenvolvimento ocorre às 15h30, e a Sessão de Caridade às 19h45, sendo exigida a essa última a retirada antecipada de senhas para atendimento junto aos guias espirituais. Ainda acontecem dentro das sessões desdobramentos, como Sessões Festivas e de Homenagem a Orixás, bem como a Guias Espirituais específicos que compõem os trabalhos da TENSP.

Em palestra proferida em abril de 2017, Leonardo Cunha descreve como os processos ritualísticos das Sessões de Caridade são realizados:

O ordenamento ao longo da sessão começa com o defumador, depois são cantados alguns pontos, quer dizer existe uma prece de abertura, depois da prece são cantados os pontos, normalmente vem a incorporação do chefe da casa ou de outros espíritos que estejam no comando da sessão, risca-se pontos (é dos pontos riscados que estou falando), coloca-se as bebidas [...] depois dá-se passagem para que todos os outros, além do guia chefe que está conduzindo a casa, todos os outros se manifestem. (Informação verbal).

Mauricio Ribeiro da Silva, durante a roda de conversa, explica que o ato, o rito permite certa elasticidade, sem perder o sentido primo do ritual da TENSP, colocado desde sua fundação em 1908, indicando que:

Não é uma coisa formatada [...], mas quando você olha todo o contexto você verá uma uniformidade no ponto de vista da função do ato, onde ele se localiza e como ele se distribui em tempo. (Mauricio Ribeiro, abril 2017).

Ao que Leonardo Cunha reforça afirmando que “a forma de condução das sessões é mais ou menos a mesma, tem adaptações que foram feitas ao longo do tempo”.

Na execução dos rituais de sessão da TENSP existem elementos fundamentais para a sua realização, como por exemplo: preparação dos médiuns (banhos de defesa, firmeza de força, vestes, etc.), organização quanto à posição no recinto (ou no Congá), geralmente homens de um lado, mulheres de outro, inclusive na assistência, tendo ao centro o/a dirigente, bem como os pontos cantados, rezas e defumação do espaço para purificar o ambiente e assim dar início aos trabalhos.

Todo o conjunto que compõe o ritual, partindo de ritos que dão a “composidade” necessária à construção e condução das sessões da TENSP em seus formatos ritualísticos por sua expressão simbólica e enquanto condição social, irrompe sobre sua natureza socializadora e favorecedora de vinculação social do grupo, manifestando-se na própria composição da casa no que se refere ao corpo mediúnico que reúne pessoas de diversas localidades do país, sudeste, norte e sul, o que impele a força motriz do ritual à medida que “ao se empenhar no ritual, o indivíduo está dizendo: Identifico-me com o grupo e acredito naquilo que lhe é caro”. (SOSIS, 2005, p. 42).

Por fim, sobre os rituais, Wulf (2013, p. 89) define-os enquanto “[...] formas mais efetivas de comunicação e interação humana. Podemos pensar os rituais como as ações nas quais as encenações e performances do corpo humano desempenham um papel central”, e no sentido tão necessário e próprio dos rituais religiosos por sua possibilidade “[...] de evocar experiências emocionais que podem ser associadas a conceitos sobrenaturais [...]”. (SOSIS, 2005, p. 47).

Dessa forma, deste ponto em diante, para melhor elucidação dos elementos ritualísticos da TENSP como rudimentos convergentes de comunicação humana, apresentaremos alguns momentos que fazem parte do corpo do ritual da religião.

4.4.1 Transe Mediúnico: a incorporação

A religião umbandista fundamenta-se no culto dos espíritos e é pela manifestação destes, no corpo do adepto, que ela funciona e faz viver suas divindades; através do transe, realiza-se assim a passagem entre o mundo [...] dos deuses e o mundo [...] dos homens. A possessão é portanto o elemento central do culto [...]. (ORTIZ, 1999, p. 69).

O transe mediúnico, enquanto componente do rito de Umbanda, independentemente da nomenclatura adotada (terreiro, casa ou centro), com suas doutrinas, práticas e símbolos, é um elemento imutável do ritual, de forma que a Umbanda em suas sessões (termo utilizado na TENSP) ou giras (denominação mais comum entre as Umbandas) vive e se organiza em torno dos guias espirituais que a partir de seus respectivos médiuns atuam incorporados.

Nesse processo do ritual, nota-se o que podemos utilizar da fisiologia como princípio do sistema somatossensorial¹⁶, enquanto complexo que permeia o campo das sensações, estimuladas no universo do transe mediúnico pela música (pontos contados), a dança, os aromas (defumações), as velas e as cores das roupas.

Os guias na Umbanda são espíritos humanos desencarnados que dotados de sabedoria e de energia universal¹⁷ ‘vêm’ por meio dos médiuns com o propósito de “ajudar” na condução das sessões, disponibilizando atendimento através de aconselhamentos, doutrinas, curas e passes, intercedendo inclusive magicamente, como também contribuindo para a crença na comunicação concreta e real entre o mundo dos vivos e dos mortos. (MAGNANI, 2002, p. 3).

Bairrão (2004) explana quanto à questão dos guias da seguinte maneira:

O morto sem deixar de ser morto, dialoga e convive com os vivos, que em transe lhe cedem os seus corpos para receberem suas orientações. Os espíritos sempre muito humanos, tipificadores de potenciais de qualidade (ou defeitos) e com forte colorido associado a raízes locais, dão voltas para resolver histórias mal paradas. (BAIRRÃO, 2004, p. 220).

“Foi então que, impelido por uma força estranha, levantei-me”, tal frase de Zélio de Moraes proclama o transe mediúnico nos primórdios da consolidação da TENSP, onde incorporado pelo seu fundador Caboclo das Sete Encruzilhadas anuncia:

Nós aprenderemos com aqueles espíritos que souberem mais e ensinaremos a aqueles que souberem menos, e a nenhum viraremos as costas, a nenhum diremos não, pois esta é a vontade do Pai. (Informação verbal¹⁸).

Tal afirmativa do Caboclo designa quanto à prática religiosa da TENSP, que desde o início, ainda na sessão da Federação Espírita de Niterói, encabeçou as

¹⁶Muito importante para a vida do ser humano, este sistema ajuda na percepção dos objetos que podem ser tocados, bem como possibilita experimentar sensações nas partes distintas do seu corpo. Podem ser sensações de tato, temperatura, da posição das partes do corpo ou dor. Disponível em: <<http://www.ibb.unesp.br/Home/Departamentos/Fisiologia/Neuro/06.somestesia.pdf>>.

¹⁷ Seria o que denominamos de “axé”, a força vital ou fluído cósmico, inerente a todos os seres vivos e elementos naturais.

¹⁸ Entrevista de Zélio de Moraes concedida à Lília Ribeiro em 1970, gravada em áudio. Disponível em: <www.tensp.org.br>. Acesso em: 30 nov.2017.

manifestações nos médiuns presentes de diversos espíritos de negros escravos e de povos originários (indígenas), sendo esses espíritos convidados a se retirarem pelo dirigente que os julgava atrasados, sob o ponto de vista espiritual, cultural e moral.

A vinda dos espíritos/guias, tanto na TENSP quanto nas outras determinações de Umbanda, evidenciam um aspecto importante para esse estudo em sua essência ecológica, que é a presença do corpo considerado primazia para a consolidação e efetivação dessa ação ritualística.

Seres humanos se comunicam e interagem em práticas rituais e representações. Rituais são corpóreos, performativos, expressivos, simbólicos, regulados, não instrumentais, eficientes; eles são repetitivos, homogêneos, liminares, lúdicos, públicos e operacionais; rituais são modelos institucionalizados nos quais práticas de ação e conhecimentos coletivamente compartilhados são encenados e executados e a autoprojeção e autointerpretação de ordens culturais são reafirmadas. (WULF, 2002, 2005 apud WULF, 2013, [s/p]).

No caso dessa religião, o corpo é o instrumento que media o ritual: “somos templos vivos” (SARACENI, 2016, p.19), de modo que se é requerido em especial nos dias de sessões da TENSP alguns cuidados, como exemplo fazer opção por uma alimentação mais leve, de modo a não gerar possíveis desconfortos orgânicos e energéticos ao médium. Tais procedimentos de resguardo almejam deixar livre o que se denomina na religião pontos de captação e energia, a fim de afinar a vibração¹⁹ do médium, considerando que quanto mais puras estiverem as energias deste, mais naturalmente ele sintonizará vibratoriamente as irradiações dos guias espirituais.

Ao ceder o corpo físico para o ritual afirma-se a manifestação final da hierofania, uma vez que o corpo no rito de umbanda, enquanto constituição do real, suscetível de interpretações simbólicas, faz uso de elementos comunicativos primários como a oralidade, a dança, o canto, o uso de ervas e a representação mítica dos guias espirituais, enquanto componentes do sagrado.

¹⁹Na umbanda designa a reação do corpo físico junto aos corpos espirituais (perispírito e espírito), produzindo contato com os guias (transe mediúnico).

4.4.2 *Cânticos, gestos e instrumentos*

A umbanda recorre aos cantos ritmados, pois eles atuam sobre alguns plexos, que reagem aumentando a velocidade de seus giros. Com isso, captam muito mais energias elétricas que sutilizam rapidamente todo o campo mediúnico facilitando as incorporações [...]. As palmas cadenciadas e ritmadas criam um amplo campo sonoro, cujas vibrações alcançam o centro da percepção localizado no mental do médium, predispondo-o a vibrar ordenadamente, facilitando o trabalho de reajustamento de seus padrões magnéticos. (SARACENI, 2016, p. 43).

Nos ritos observados na TENSP, bem como em outras derivações de umbanda, os cânticos, gestos e instrumentos são elementos propulsores do transe mediúnico (incorporação). Como mecanismos comunicacionais, estes enquanto disparadores no processo ritualístico são executados e utilizados de forma a transmitir a “mensagem” favorável à construção e condução do ritual.

O cântico, na qualidade de código cultural e simbólico, representa no processo do ritual um estímulo para a ligação entre o médium e o guia espiritual. Ao que os gestos de acordo com Wulf (2013, p. 126) expressam uma configuração corporal, uma intenção interna e uma relação mediada com o mundo, de forma que os seres humanos, a partir da performance no ritual, transmitem a mensagem daquilo que representam durante o rito, em especial, no processo de incorporação, em que são manifestos aspectos, maneiras, vozes e linguagens correspondentes à entidade incorporada (sexo, idade, personalidade e arquétipo).

O uso de instrumentos (não naturais ou naturais) no ritual, como cálices, colares de conta, atabaques, espadas, velas, imagens, pedras, minerais, ervas, raízes, flores, entre outros elementos, são considerados dentro da filosofia religiosa em questão componentes condensadores e irradiadores de energia, de modo que cada um destes instrumentos em sua particularidade tem a função de gerar ao processo ritualístico harmonia, potencializando irradiação mágica ou diluindo o que denominam na umbanda de cargas fluídicas que possam impedir a sacralização do espaço e o tempo do ritual.

Muito embora, ao falarmos da Umbanda praticada na TENSP, seja preciso considerar a particularidade de seu ritual, que como descreve Leonardo Cunha (abril 2017), mantém “fidelidade à prática ritualística de meu bisavô”, o que denota a preservação da tradição desde os primórdios de sua fundação, uma vez que alguns

instrumentos não são utilizados nas sessões da Tenda, a exemplo o atabaque²⁰, que de acordo com entrevista concedida por seu Zélio de Moraes, em 1961, à jornalista Lilia Ribeiro “o Caboclo das Sete Encruzilhadas nunca concordou com palmas e nem atabaque [...], é a manifestação do espírito para a caridade”, afirmação reiterada durante a pesquisa, segundo testemunho de Leonardo Cunha em palestra realizada em abril de 2017:

Ele (Zélio de Moraes a partir das orientações do Caboclo das Sete Encruzilhadas) falava: não se usa atabaque para evitar o animismo [...] uma preocupação porque a batida do atabaque para uma pessoa que ainda não está perfeitamente trabalhada para receber a incorporação, o acoplamento [...] de um espírito [...] é muito mais fácil de você ser levado pelo som, pelo clima proporcionado pelo som é muito mais fácil de você entrar num processo anímico do que num processo mediúnico. (Informação verbal).

Quanto a outro instrumento muito presente nos rituais de umbanda, como os colares de contas ou guias, estes funcionam como uma ferramenta de “amarração” entre o médium e seu guia espiritual. Na TENSP, o uso das guias apresenta uma singularidade em detrimento das outras derivações da religião, a casa tem uma guia (colar de contas) que foi fiada ao mando do Pai Antonio, chamada Guia de São Benedito – com representatividade dos Pretos Velhos, ao que todos os membros da casa devem usar.

²⁰Atabaque é um instrumento musical de percussão afro-brasileiro. Constitui-se de um tambor cilíndrico ou ligeiramente cônico, com uma das bocas coberta de couro de boi, veado ou bode.

Figura 5 - A Guia dos Pretos ou Guia de Pai Antônio, ditada por Pai Antônio, é utilizada por todos os membros do corpo mediúnico da TENSF



Fonte: Portal TENSF

Quanto às demais guias utilizadas pelos médiuns, na TENSF, estas são concedidas de acordo com as orientações das entidades, no tempo e modelo que o guia espiritual solicitar.

Figura 6 - Colares de Contas (Guias) - início de uma sessão na TENSF



Fonte: Facebook²¹

4.4.3 Vestes Ritualis

Nas sessões de umbanda, a vestimenta é um dos elementos que compõem o ritual, sendo o branco a cor oficial da religião, contudo, com exceção da TENSF, algumas “casas” usam em “giras” especiais ou festas indumentárias diferenciadas.

A predominância do branco na TENSF se dá pelo acesso universal a todos e todas, garantindo um modo de ser igualitário. Exige-se que a indumentária seja usada exclusivamente nas sessões e, jamais no dia a dia, sendo sempre necessário lavar a roupa de um “trabalho” para o outro, ordem não atrelada apenas à higiene física, mas, além disso, limpar energias negativas que eventualmente tenham ficado impregnadas na veste do médium.

No caso da TENSF, a “composidade” (Mauricio da TENSF), abril de 2017) da indumentária pauta-se pelo princípio da simplicidade, que de acordo com registros foi recebida por instruções de seus mentores espirituais para a confecção, “*Aqui em*

²¹ Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade. Disponível em: <<https://www.facebook.com/pg/Tendaespiritanspiedade>>. Acesso em: 20 mar.2018.

meu terreiro se usa roupa simples de algodão e sapato de corda ou descalço. Não tem seda, nem luxo”, sendo estabelecido um critério para o uso de um adorno de identificação para os médiuns, que é a Fita nas cores verde para o médium que exerce a função de cambono²² e vermelha para os demais médiuns, sendo restrito o uso das fitas para os médiuns que ainda não estejam perfeitamente preparados para o exercício da firmeza²³ na corrente mediúnica.

O uniforme feminino, desde então, segue o modelo conforme figura abaixo, localizada nos registros históricos da Tenda da Piedade. A orientação dada para a indumentária feminina preserva uma padronização praticada até hoje no que se refere ao tamanho de mangas, comprimento da saia, detalhe do emblema - distintivo da TENSP, bem como o nome do médium bordado.

²²Pessoa no ritual de umbanda que tem o papel de dar suporte à entidade espiritual incorporada. A ele cabe a função de mediar a comunicação entre consulentes e médiuns incorporados.

²³ É o ato de dirigir a concentração para comunicação entre o médium e seu guia espiritual para a incorporação e/ou manutenção da corrente mediúnica.

Figura 7 - Instruções para o uniforme feminino usado na Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade



Fonte: Portal TENSF

Para os homens são adotadas camisas e calças brancas, respeitando a características de roupas uniformizadas e confortáveis, de forma que o médium possa trabalhar mantendo seus movimentos livres, impedindo a exposição do corpo e peças íntimas, questão observada nas vestimentas ritualísticas usadas na TENSF, que denotam a preservação da oralidade tradicional, de modo que mesmo passados 100 anos de fundação conservam a essência deste elemento enquanto componente do rito, conforme vemos abaixo em sessão da década de 60, ainda liderada por

Zélio de Moraes, e uma foto indicando tempos atuais, com sessão já na Cabana de Pai Antonio em Cachoeiras de Macacu/RJ.

Figura 8 - Demonstração da preservação do Rito-Veste da TENSP



(déc.60)

Fonte: Mandala dos Orixás²⁴

²⁴ TRINDADE, Diamantino f. Mandala dos Orixás. **Blogger**. Disponível em: <<http://mandaladosorixas.blogspot.com.br>>. Acesso em: 20 mar.2018.

Figura 10 - Demonstração da preservação do Rito-Veste da TENS (2015)



Fonte: Povo de Aruanda²⁵

4.4.4 Alimentos Rituais

Como um elemento do processo comunicativo, o alimento no ritual apresenta-se como um bem simbólico mediador por excelência das relações entre o mundo dos seres humanos e o mundo do sagrado, devendo ser esse apreendido em sua dimensão ampla, na qualidade de “chave-mestra” reguladora das relações sociais e trocas simbólicas entre os seres humanos.

A especificidade das comidas nos rituais está imbricada no modo pelo qual são preparadas, ademais no fato de não poderem ser oferecidas em qualquer ambiente. Observando que, para cada espírito/entidade, existe um tipo de alimento e objeto em que se deve depositar o alimento para ser entregue. No geral, os recipientes são confeccionados de materiais naturais como barro, porcelana ou madeira, fator que é comumente orientado pela entidade, de acordo com sua irradiação e força.

²⁵ POVO DE ARUANDA. Disponível em: <<http://www.povodearuanda.com.br>>. Acesso em: 20. Mar.2018.

Na Umbanda, não é comum a oferta de alimentos sacrificais em seus ritos, e quando voltamos os olhos para nosso objeto de pesquisa - a TENSP - tendo sua doutrina fundamentada nas orientações do Caboclo das Sete Encruzilhadas, entendemos esse caráter do não sacrifício de animais, sendo agregado ao ritual de comidas e ao método de preparação dos alimentos, temperos e misturas, sendo que no uso de alimentos crus (carnes), ou preparados na cozinha, estes provêm diretamente dos açougues, preservando assim a natureza da culinária litúrgica dos rituais pautados na indicação transferida por Zélio de Moraes que afirmou “não ser utilizado o sacrifício de aves e animais, nem para homenagear entidades nem para desmanchar trabalhos de magia” (informação verbal).

O uso ritualístico da cozinha nas sessões pressupõe respeito, padronização de pensamento (corrente/concentração mediúnica), sendo exigido que os médiuns autorizados a trabalharem na cozinha, ou estarem no local de preparo, sejam devidamente instruídos.

4.4.5 Axis Mundi: pontos para a espiritualística do ritual

O ponto umbilical através do qual as energias da eternidade irrompem no plano temporal. [...] o **Centro do Mundo** é o símbolo da contínua criação: o mistério da manutenção do mundo através do contínuo milagre de vivificação que brota no interior de todas as coisas. (CAMPBELL, [s/d]).

Partindo da premissa de Campbell de que o “Centro do Mundo é o símbolo da contínua criação”, neste item elencamos o eixo de ligação entre o mundo inferior e o mundo superior – a *Axis Mundi*.

Representada de várias maneiras em algumas culturas, a *Axis Mundi* como indica Mircea Eliade (2010, p. 51) apresenta-se como um Pilar Cósmico ou a Árvore do Mundo, ligando a Terra ao Céu.

Por esta concepção, Eliade indica que o “céu é concebido como uma imensa tenda sustentada por um pilar central: a estaca da tenda ou o poste central da casa são assimilados aos Pilares do Mundo e designados por este nome”. Nesse entendimento, o autor sustenta que este pilar central tem função importante no ritual, considerando que é em sua base que localizamos os sacrifícios e as ações

geradoras de conexão com o sagrado, dando sustentação aos processos ritualísticos.

Os pontos para atividade espiritualística são elementos importantes e significativos para a tradução da contínua relação entre a Terra e o Céu. Eles conduzem à representatividade da entidade ou guia espiritual, expressos por meio dos pontos cantados, pontos riscados, bem como por objetos e alimentos que ligam o ser humano (na Terra) com o sagrado (no Céu), dando sentido ao que chamamos nesse item de *Axis Mundi*.

Munidas do que podemos denominar de “consciência universal”, as sessões da TENSP são materializadas no grande eixo entre as dimensões Céu e Terra, por meio dos símbolos da conectividade cósmica e comunicativa com a esfera do Sagrado, a partir dos seguintes caminhos:

A. Pontos de Força/ Corpo Humano:

A organização dos rituais da TENSP decorre desde a preparação do corpo. Nessa premissa, o praticante da filosofia Umbandista tem o “dever de ser sagrado” ao espaço físico de Templo, que são “consagrados às Divindades e aos rituais religiosos de Umbanda”. (CUMINO, 2015, p. 19).

A partir dos sistemas dos chackras, os seres humanos são considerados um polo cósmico conecto com o eixo do mundo, de modo que cada centro de força corresponde a determinado Orixá ou Guia Espiritual, isso de acordo com as afinidades de elementos. Abaixo uma foto de firmeza de ponto na TENSP, tendo o corpo como instrumento primordial.

Figura 9 - Firmando o Ponto: Corpo enquanto Ponto de Força



Fonte: Facebook TENSF

B. Pontos da natureza:

A TENSF, localizada em Cachoeiras do Macacu/RJ, está situada em um ambiente natural com poucas intervenções humanas, fortemente marcadas pela ecologia, e enquanto ponto de força natural está cercada por pedreiras, matas, cachoeiras, entre outros.

Figura 10 - Um dos Pontos de Natureza na TENSP



Fonte: Facebook TENSP

C. Pontos de Defumação:

Preparado com ervas como alecrim, arruda, alfazema, etc., a defumação é feita na abertura da sessão acompanhada pelos pontos cantados. Segue um padrão espacial e hierárquico para defumar o recinto e as pessoas, conforme a seguinte prescrição: o altar, os quatro cantos, os anexos (espaços destinados a guardar as indumentárias, objetos usados durante as sessões, o/a dirigente da casa, os/as médiuns e, por fim, a assistência. É usada para purificar o ambiente, diluindo energias negativas, à medida que intensifica a atmosfera mágica e sacral.

Figura 11 - Defumação em Sessão de Caridade

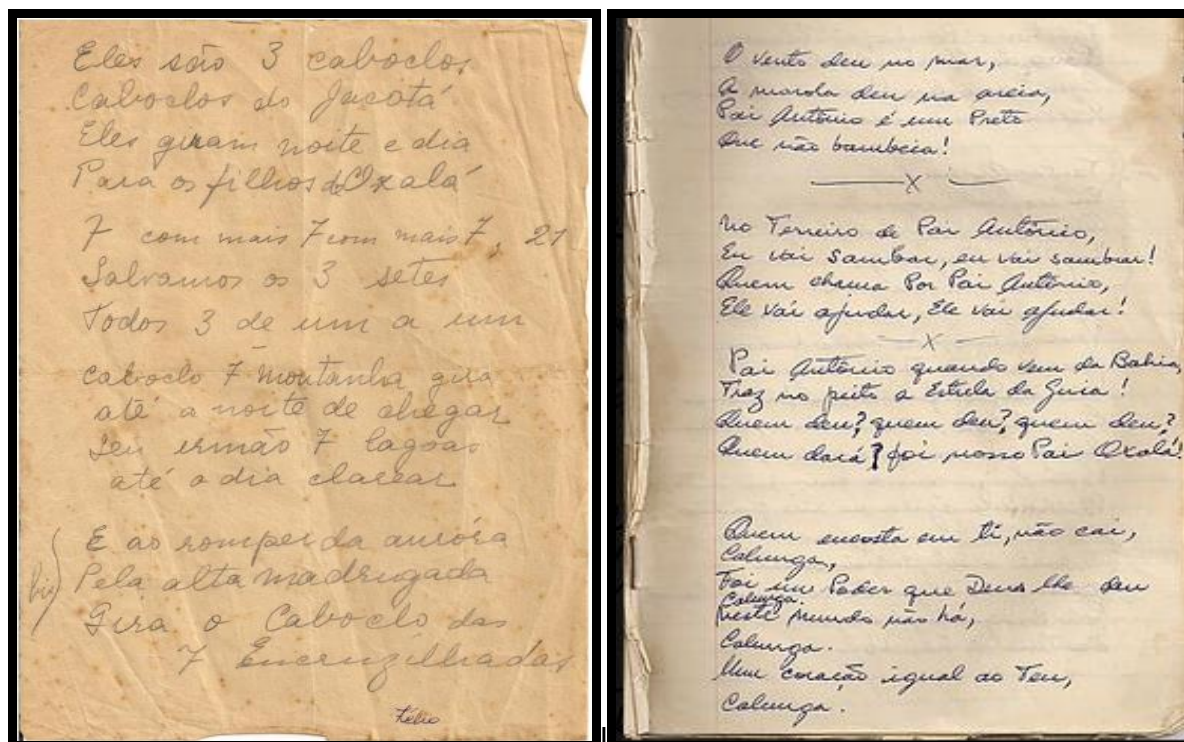


Fonte: Youtube

D. Pontos Cantados:

Músicas e cantos entoados são utilizados como forma de saudação aos Orixás, Entidades ou Guias da Umbanda, estes têm como força sua representatividade oratória no que concerne agradecer, saudar ou realizar pedidos de proteção, bem como por caracterizar-se como um potente aparato de estímulo à concentração dos médiuns, facilitando a incorporação, à medida que também cria harmonia meditativa da assistência, potencializando o campo energético da corrente vibratória. Na TENSP, os pontos cantados foram apresentados pelas entidades/guias, dando fundamentos e doutrina para a construção da casa. Na Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, todo o ritual é sustentado pelos Pontos Cantados, não sendo utilizados, em momento algum, atabaques ou outras formas de apoio instrumental.

Figura 14 - À esquerda anotação feita por Zélio de Moraes do Ponto "Eles são Três Caboclos", cantado até hoje na TENSF por ocasião da Abertura das Sessões. À direita, página do caderno de Pontos da TENSF escrito por Zélio de Moraes



Fonte: Portal TENSF

E. Velas:

Bastante importante nos fundamentos e nas práticas da TENSF, a vela (fogo) reforça a energia e a conexão, apoiando na dissipação das energias deletérias, dando abertura para que as energias positivas se fundem e/ou se conservem no ambiente, tanto no ambiente interno da Tenda da Piedade quanto no espaço externo, como sinaliza a foto abaixo, fazendo conexão com o ambiental natural que envolve a Casa de Pai de Antônio.

Figura 15 - Sessão de Caridade com Caboclos - Velas e uso de Ponto da Natureza



Fonte: Facebook TENSF

F. Pontos Riscados:

Mais que uma assinatura ou meio de identificação das Entidades, estes símbolos gráficos constituem-se como fundamentos presentes tanto na TENSF como nas derivações de Umbanda. A importância desse componente no ritual está localizada no sentido de que cada ponto riscado tem uma função específica, e por meio dele é possível identificar a falange²⁶, atividade e poderes do Guia Espiritual.

Dentro da sessão na “chegada” de uma Entidade, incorporada em um médium, ela se faz reconhecer através do seu ponto riscado, impedindo que algum espírito mal-intencionado engane o médium e as demais pessoas presentes na casa.

Os pontos são traçados no chão ou em madeira e mármore com ‘pembas’ – uma espécie de giz, composto por elementos minerais. Os riscos e demarcações

²⁶Falange, mesmo que “Legião”. Conjunto de seres espirituais que trabalham dentro de uma mesma corrente afim (linha). É a subdivisão das Linhas de Umbanda, cada uma com suas funções definidas e dirigida por um “Chefe de Falange”. Chamam de “Falangeiro” as Entidades espirituais Chefe de Falange, Guia; Protetor. Disponível em: <<https://espadaeogum.blogs.sapo.pt/linha-e-falange-da-umbanda-4229925>>. Acesso em: 20 mar.2018.


podem ser simbolizados por sóis, estrelas, luas, flechas, arcos, lanças, triângulos, folhas, raios, cruzeiros, etc.

Figura 12 - Psicografia do Chefe: Documento original, última página, psicografado por Zélio de Moraes, com mensagem do Caboclo das Sete Encruzilhadas. Notar, ao final, a assinatura do Chefe, na forma de seu ponto riscado.

UNITED STATES NAVY

seja prudentes e cautelosos no vosso tra-
balho, para que de se revista de toda a con-
dição e possa atestar as virtudes dos que pro-
curam formar as suas creanças. Lide com
fios e medos, peixes e obsequios, que todos
obtemos para a fácil gestão de vossa acção
de amor.

Como o meu desejo para de hoje em diante
te deixo que estijam os meus em vossa
creação encucada a dos os contos. Tem
regulamento nenhum e esperas que um
sufram uns contos, os outros e outros
no se saem. Tod' malhas ou por
aqui continuam a pedir a Deus por
tudo como o meu pequeno espírito



Fonte: Portal TENSF

Figura 13: Lígia fazendo "assinatura" do Chefe - Caboclo das Sete Encruzilhadas



Fonte: Youtube

Figura 14 - Pontos Riscados - iniciados com a "assinatura" do Caboclo das Sete Encruzilhadas (ao Centro)



Fonte: Youtube

As Sete Linhas ou Sete Vibrações de Umbanda correspondem ao que Matta e Silva (2016, p. 44) vai descrever como “manifestações de uma Lei” de Sete Espíritos, no caso da Umbanda da TENSP, representado pelos Orixás por meio de sua força da natureza e divindade, coordenando as vibrações que regem o movimento no Cosmo.

Elo conector direto com o Sagrado, emanada por uma força superior, cada Linha ou Vibração tem seu ponto representativo e a sua cor simbólica, definidas a partir de sua essência, sentido e elemento.

Com base nos escritos de Leal de Souza, médium preparado por Zélio de Moraes, em “O espiritismo, a magia e as sete linhas de umbanda”, classificamos as subdivisões das Sete Linhas:

1. Linha de Oxalá

Cor representativa: Branco. Sentido da Fé e Elemento Cristalino.

É a linha dos trabalhadores humílimos; tem a devoção dos espíritos de pretos de todas as regiões, qualquer que seja a linha de sua atividade, e é nas suas falanges, com Cosme e Damião, que em geral aparecem as entidades que se apresentam como crianças.

2. Linha de Ogum

Cor representativa: Vermelho. Sentido da Lei e Elemento Ar.

Caracteriza-se pela energia fluídica de seus componentes, caboclos e pretos da África, em sua maioria, contêm em seus quadros as falanges guerreiras de Demanda.

3. Linha de Oxóssi

Cor representativa: Verde. Sentido do Conhecimento e Elemento Vegetal.

De notável potência fluídica, com entidades, frequentemente dotadas de brilhante saber, é, por excelência, a dos indígenas brasileiros.

4. Linha de Xangô

Cor representativa: Marrom ou Roxo. Sentido da Justiça e Elemento Fogo.

Pratica a caridade sob um critério de implacável justiça: - quem não merece, não tem; quem faz, paga.

5. Linha de Iansã

Cor representativa: Amarela. Sentido da Justiça e Elemento Fogo.

Consta de desencarnados que na existência térrea eram devotos de Santa Bárbara.

6. Linha de Iemanjá

Cor representativa: Azul. Sentido da Geração e Elemento Água.

É constituída dos trabalhadores do mar, espíritos das tribos litorâneas, de marujos, de pessoas que perecem afogadas no oceano.

7. Linha das Almas

Constituída pelos espíritos que ainda em desenvolvimento trabalham com o propósito de diminuir a intensidade do mal por eles praticado e habilmente arrastá-los para a prática da caridade e do bem.

Zélio de Moraes descreve as Sete Linhas para Ronaldo Linhares, segundo Alexandre Cumino ([s/d], p. 25) de que “os Umbandistas não haviam entendido o que são as Sete Linhas de Umbanda”, e para figurar e explicar o que elas são, de fato, ele recorreu a um prisma e afirmou que as Sete Linhas são como a luz branca que se decompõe em sete cores do arco-íris ao transpassar o objeto translúcido.

Ao que se vê as Linhas ou Vibrações podem ser observadas como uma forma de entender a religião na acomodação dos Orixás e Guias Espirituais, bem como as cores, as pedras, os banhos, as ervas, os pontos cantados e riscados, presentes na ritualística.

Em suma, os pontos para condução da espiritualística da TENSP, na perspectiva da *Axis Mundi*, funcionam como meios de comunicação entre os mundos Inferior e Superior, indicando que em seus ritos religiosos há uma forma comunicativa que tem por efeito estimular a biologia dos indivíduos e sincronizar os mundos, preservando em sua essência o caráter da tradição oral, presente na comunicação primária pautada no conceito de “*ecología de la comunicación*”, de Vicente Romano, manifesto nos elementos ritualísticos religiosos, como um possível suporte mantenedor das oralidades e das práticas nos ritos da TENSP.

4.4.6 Plantas e Banhos

Por sua essência ecológica em que o corpo, a mente e o espírito se conectam com o meio ambiente; as plantas, folhas ou ervas nos rituais observados são fundamentais para defumações, banhos, entre outros, devendo ser utilizadas de acordo com a orientação da entidade ou dirigente espiritual. Importante observar que as ervas sofrem variações em seu nome, de região para região, de casa para casa, como também na maneira de selecioná-las e manipulá-las. Por essa razão, para seu uso ritualístico é imprescindível possuir orientação e direcionamento.

Os banhos, contendo na água um elemento terapêutico espiritual, desempenham funcionalidades diversas e também devem ser orientados em suas formas de preparo, sua ritualística, os cuidados, a coleta ou a compra de folhas.

Da TENSP, o Ritual do Amaci, que objetiva a lavagem da cabeça, de modo a limpar o campo energético do corpo do médium, representa com exatidão o uso de banhos e plantas, orientado por um dos Dirigentes Espirituais da Casa - o Orixá Malet.

Denominado como “Banho da Natureza” (entrevista Zélio de Moraes, 1961), o Ritual do Amaci é realizado sempre na manhã posterior à Sessão de Fitas. O ritual, enquanto um rito de descarga é composto pela lavagem da cabeça dos médiuns, sobre uma cama de folhas de mangueiras, atraindo do corpo energias de cunho negativo.

⇒ *Um pouco do Ritual do Amaci*

As folhas de mangueira são colhidas por médiuns homens, escolhidos pela entidade dirigente da sessão, já na sessão de Fitas. São utilizadas somente as folhas inteiras e sem manchas e, com elas, é montada a cama no meio do salão. Estas folhas são picadas junto a uma bacia de ágata na cor branca, num banho que é composto por todas as bebidas usadas na casa, dentre elas as bebidas correspondentes às sete linhas.

Em ordem de tempo de casa, os membros da TENSP vão deitando na cama de folhas para a lavagem da cabeça pelo guia chefe, que de acordo com a necessidade, vai pedindo o ponto cantado específico de cada Linha ou entidade, que geralmente se manifesta assim que o médium se levanta.

Figura 15 - Ritual do Amaci TENSP



Fonte: Povo de Aruanda

As folhas são descarregadas em um rio, e as pessoas que participaram do rito, por questões fluídicas, devem permanecer por pelo menos três dias com o banho na cabeça, ou então podem lavá-las em cachoeira com o guia chefe da casa.

Para todo o conjunto que envolve um processo ritualístico, faz-se indispensável a preparação do ambiente destinado à realização dos trabalhos: o altar, as imagens, as velas, flores, ervas, raízes, vestuários, instrumentos e a defumação do espaço e; por fim, a “firmeza” a *Axis Mundi* evidenciam o sentido primo dos rituais preconizarem começo, meio e fim. (WULF, 2013).

Ao observarmos etnograficamente as sessões de umbanda da TENSP, corroboramos que a comunicação reforçada pela contribuição de Harry Pross (1972) “começa no corpo e nele termina”, talvez pelo sentido do rito de umbanda enquanto “[...] encantamento da Vida que se executa no terreiro da Natureza, é a própria liturgia estabelecida pelo cerimonial executado na Natureza em festa, refletindo docilmente no ritual que todos os seres comungam” (TRINDADE, 2014, p. 21).

Assim, refletir quanto às bases epistemológicas concernentes aos elementos ritualísticos e comunicacionais da TENSP nos é requerido apreciar que “o estudo do fenômeno religioso necessita do trabalho em colaboração de muitos saberes, devido

à imensa complexidade, universalidade e pluralidade de suas manifestações” (NOGUEIRA, 2012, p. 12), enredo muito presente no universo místico da Umbanda, observando que:

O fenômeno religioso revela nas mais diversas culturas a necessidade humana de dar uma forma específica ao sagrado, a fim de apreendê-lo através dos sentidos e não somente pela razão. Tanto em religiões primevas quanto no próprio Cristianismo, notamos uma intensa participação dos sentidos na experiência religiosa: inserimos nossos deuses, sentimos sua presença através do perfume dos incensos, ouvimos suas vozes e, tomados pelo transe, falamos línguas estranhas. (KLEIN, 2006, p. 29).

Desse modo, a “composidade” de todos esses ritos, que como visto resultam de um processo comunicativo primário a partir de uma intervenção de caráter cósmico sagrado, representados pela orientação dos Guias Espirituais: Caboclo das Sete Encruzilhadas, Pai Antonio e Orixá Malet, que em momentos distintos, bem como por atribuições particulares, de acordo com registros históricos, literaturas e narrativas a partir do uso do corpo como aparato *“Foi então que impelido por uma força estranha, levante-me! [...] Falta uma flor nessa mesa; vou buscá-la”*, deram tom, estrutura e forma para a constituição de uma religião fundamentada e doutrinada pela preservação da memória oralizada, pela conservação dos vínculos e pelos princípios ecológicos.

4.5 Comunicação, Corpo e Vínculo na TENSP

Pensar corpo e vínculo no contexto das ritualísticas religiosas, face às novas tecnologias de comunicação e informação que deram ao ato de comunicar-se dimensões que transpõem a perspectiva das distâncias e a forma de interação humana, demanda observar as novas maneiras de vivenciar as experiências humanas e religiosas, que midiaticizadas e mediadas pelos suportes técnicos, dispensam as obrigações territoriais que desmaterializam a vivência do rito, questões que foram expressas no capítulo dois deste trabalho.

Contudo, ao olharmos para a perspectiva da Comunicação, Corpo e Vínculo na TENSP, nos deparamos com uma ação contra-hegemônica no que concebe a forma da construção e condução da sua ritualística que prima pela presença do

corpo no sentido da partilha do espaço e tempo sagrado, como também na sua forma de acesso às plataformas de mídia, a partir dos processos comunicativos primários, secundários e terciários destacados nesse trabalho pelas Teorias de Mídia de Harry Pross e Norval Baitello Jr.

Na perspectiva da comunicação primária/humana “toda comunicação começa no corpo e nele termina”. Na TENSP, está situada desde o ato de gerir a concentração para a comunicação entre o médium e seu guia espiritual, possibilitando a incorporação e condução do ritual até as práticas ritualísticas preservadas pela tradição e memória oral, servindo o corpo de suporte mediador da comunicação entre consulentes e guias espirituais.

A força do corpo, enquanto estrutura comunicativa, está contida no sentido de unidade do ritual que estabelece uma relação entre o real e o mágico (visível e invisível), envolvendo os ocupantes daquele tempo e espaço, ao que Leonardo Boff vai descrever como “conexidade espiritual”, expressando um ambiente onde todos estão intrinsecamente em relação. Dessa forma, a perspectiva da ecologia da comunicação concentra-se na mediação primária e nos ambientes e/ou processos de vinculação humana.

Quando situamos a comunicação da TENSP no processo de mídia secundária, aquela que “se registra sobre materiais externos ao corpo” (BAITELLO JR., 2005, p. 33), a partir do uso de um objeto transmissor de seus sinais e de sua informação, identificamos ao longo da pesquisa que a Tenda não possui jornais ou revistas impressos para propagação de suas práticas ritualísticas, muito menos para pregação doutrinária, porque apesar de sua premissa ecológica, a TENSP se desenvolveu para além de um texto cultural escrito (livro sagrado) e pautou seus ritos, cânticos, vestes, alimentos, saberes, no que comungamos com Muniz Sodré (s/d), no primeiro livro sagrado: “A Natureza”.

Todavia, como elemento comunicativo, na perspectiva da cultura expressa pelo texto, pela palavra escrita, faz uso de livros espíritas de cunho kardecista como “Evangelho Segundo Espiritismo²⁷”, e para compor a formação e/ou desenvolvimento

²⁷ Informação colhida em roda de conversa com o Professor Doutor Mauricio Ribeiro da Silva sobre a TENSP, em abril de 2017.

dos médiuns usam como referencial o livro “O espiritismo, a magia e as sete linhas de umbanda”, de Antonio Eliezer Leal de Souza²⁸.

Por sua vez, na perspectiva da mídia terciária, a TENSP se faz presente a partir de duas ferramentas de mídia, o site <<https://www.tensp.org/>> e a Rede Social Facebook: @Tendaespiritanspiedade.

O site, de acordo com o indicado pela página, é um espaço destinado ao compartilhamento de informações sobre as sessões (calendário), mas também da história, incluindo documentos, fotografias, dentre outros, visando difundir naqueles que se interessam um pouco da história da TENSP, como também sobre a história da Umbanda.

Figura 20 - Site da TENSP



Fonte: Portal TENSP

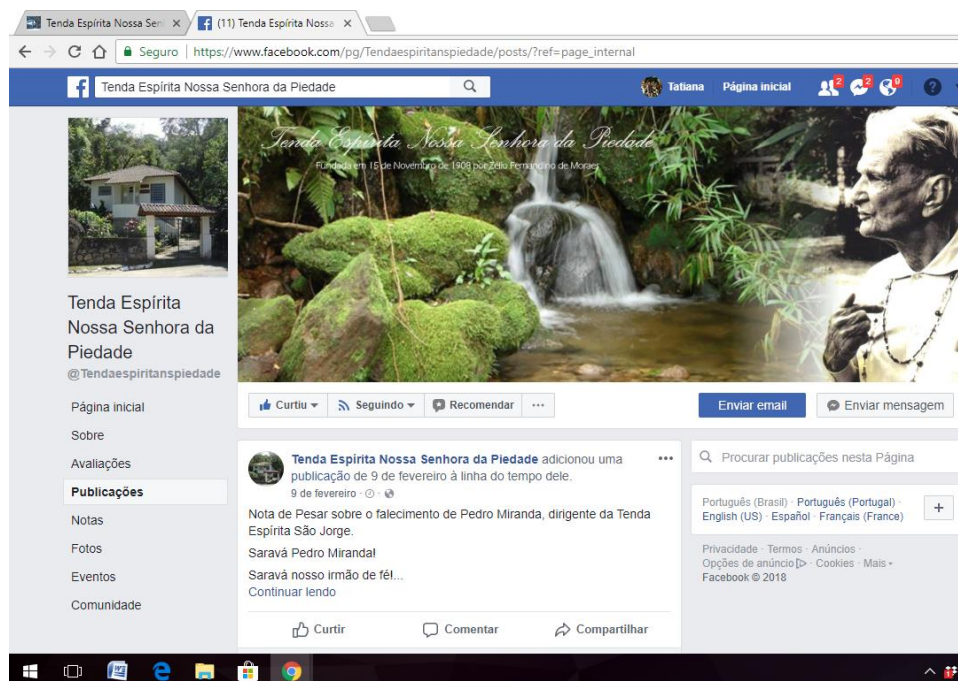
Não obstante, a página na rede social Facebook com 12.593²⁹ seguidores é conforme identificado destinada à divulgação e à segmentação da doutrina umbandista pela prática da caridade espiritual praticada na TENSP, sem nenhum

²⁸ Jornalista e crítico literário, que em 1933 lançou o possível primeiro livro de umbanda, sob o título “O espiritismo, a magia e as sete linhas de umbanda”, em que relata sua investigação nos centros espíritas e terreiros do Rio de Janeiro, bem como detalha sua ligação com Zélio de Moraes e a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade.

²⁹ Informação atualizada em 20/maio/2018.

tipo de exposição fotográfica, ou de vídeo sobre os rituais, tanto históricos quanto os que ocorrem na atualidade.

Figura 16 - Página da TENSP no Facebook



Fonte: Facebook TENSP

A conduta da TENSP, quanto ao uso de meios e aparatos não transportando a experiência religiosa para as plataformas de mídias, respalda nossa intenção na pesquisa de que a Tenda preza pela presença do corpo no compartilhamento do espaço-tempo do ritual, propondo para isso uma ação contra-hegemônica sobre fazer do ritual um espetáculo, permitindo no ato da comunicação em sua ritualística a criação de um ambiente de vínculos, “ambientes onde não somos mais indivíduos, somos um nó apoiado por outros nós e entrecruzamentos, em uma operação denominada “nodação” (BAITELLO JR., 2008, p. 100).

A isto está proferido um equilíbrio ecológico que revela a capacidade de um ecossistema, a partir de uma integração comunicativa que nos abre para uma comunhão reintegradora com a comunidade de vida no ritual. Ao modo que ao compor um corpo ritualístico, se enfatiza o desejo humano em estabelecer conexões comunicativas com o outro, dando sentido ao vínculo, dado nosso anseio de

comunidade, enquanto impulso de sobrevivência que eleva inclusive a taxa de sobrevivência e resistência de nossos ancestrais³⁰.

Por essa premissa, o processo comunicacional estabelecido pela TENSF mantém a preservação das operações simbólicas arcaicas presentes nos rituais de celebrações tradicionais, que ganham novos suportes para a permanente tarefa de construir, cultivar e ampliar a memória humana. (BAITELLO, 2010, p. 72).

³⁰Programa de Pós Graduação UNIP - Disciplina “Comunicação, Empatia e Sociabilidade”, ministrada pelos Professores Malena Contrera e Jorge Miklos, aula 30/mar/17.

CAMINHOS A PERCORRER

O estudo da comunicação humana jamais poderá reduzir-se apenas a história dos materiais da memória, nem tampouco restringir-se somente a história da memória dos materiais. Primeira realidade e segunda realidade determinam, em igualdade de forças o que é o humano em sua comunicação, requerendo assim, igual atenção. As máquinas e os deuses não são senão a mídia entre o homem e o homem. (BAITELLO JR.,1999, p. 155).

Intitulo este último item do trabalho de “Caminhos a Percorrer”, por creditar que como sinalizado acima por Norval Baitello Jr., “O estudo da comunicação humana jamais poderá reduzir-se apenas à história dos materiais da memória”, sendo assim é necessário provocarmos continuamente discussões assertivas no que concebe estudar comunicação em seu sentido humano, em especial, porque cada vez mais encontramos relações mediadas, o que fragiliza nossa tão inerente propensão ao vínculo, elemento vital para a condição humana.

Nesse sentido, a Ecologia da Comunicação proposta nessa pesquisa, a partir dos processos rituais presentes na Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, intenta mostrar que quando há uma valorização para a comunicação presencial estamos de certo modo nutrindo nossas relações vinculadoras, alimentando “o homem: esse necessitado” (Émile Ajar), necessitado de esperanças, que quando dizimadas é capaz de arruinar a mais forte das almas.

Assim, a condução desse trabalho ao longo do primeiro capítulo até as páginas presentes trilhou por caminhos que buscaram, a partir do estudo do sentido e da prática comunicativa, transpor a visão racionalista sobre os processos comunicacionais presentes na sociedade moderna que emerge a um novo *ethos*, o *ethos* midiaticizado.

Como uma alternativa aos estudos e às pesquisas em comunicação, este trabalho enveredou suas reflexões desprendendo-se da visão eurocêntrica e etnocêntrica de que só é cultura aquilo que se expressa pelo texto, pela palavra escrita, pelo "livro sagrado" e, deste modo, por consequência, com a concepção de que a comunicação se reduz às possibilidades comunicativas mídia impressa ou eletrônica.

É inegável que a religião é uma forma de comunicação, haja vista que a transmissão da mensagem de fé e os preceitos religiosos se alicerçam exclusivamente em processos comunicacionais, que com o advento das mídias

massivas de comunicação levam as instituições religiosas a ganhar maior visibilidade.

A relação estabelecida com o processo de midiatização do campo religioso permite uma maior exteriorização da religião no espaço público, o que de acordo com autores como Martino (2015), Klein (2006) e Miklos (2010), parece demandar das instituições religiosas uma adaptação, ou mesmo favorecer para uma simbiose entre campo religioso e meios de mídia, de modo que a religião – uma prática social e simbólica, passa a funcionar de acordo com a lógica de mídias, incorporando em seus ritos e modos de transmissão da mensagem religiosa as linguagens, códigos e técnicas.

Passando as instituições religiosas a operarem um fenômeno comunicacional, em que os formatos midiáticos são consumidos e, ou melhor, dizimados pelas religiões, resultando numa sacralização da mídia, e de acordo com Miklos (2010, p. 48), os ritos se transformam em espetáculos, líderes religiosos metamorfoseiam-se em celebridades e o *religare* passa a assumir uma condição de produto e, sincronicamente, a mídia assume um caráter milagroso passando a ser objeto de fé, mútua devoração concebida pelo autor como midiofagia.

Tomando a religião por um fenômeno humano e inscrita no texto da cultura, apreendemos esta como uma composição de diversas expressões e linguagens comunicativas (textos, imagens, sons, olores, sabores), e por esta premissa, dar contornos fechados ao entendimento acerca da religião é um risco limitador às suas várias linguagens que transcendem “ao clerical, sacerdotal e ao teológico”. (NOGUEIRA, 2012, p. 15).

No decorrer da pesquisa, identificamos que a maior parte das análises no campo da comunicação sobre o fenômeno religioso trata da midiatização, ou seja, da apropriação por parte das instituições religiosas dos dispositivos midiáticos e das implicações que esse fenômeno apresenta, constatando que raríssimas exceções dão atenção ou não ignoram por completo as instituições religiosas de tradições populares identificada nesse trabalho como a essencialmente brasileira: a Umbanda da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade.

Importante ressaltar que não foi e nem é nossa intenção julgar ou condenar o uso de mídias e suas variações pelas instituições religiosas, mas sim indicar a partir da TENSP uma perspectiva de ritual religioso que guarda a tradição e preserva a necessidade do encontro para a construção e condução do rito. O que se mostra é a

preservação da memória oralizada, tão presente na mídia primária, enquanto processo comunicativo basilar para as experiências humanas e religiosas.

Assim, no campo da comunicação orgânica, por meio dos sistemas simbólicos, se abre possibilidades para a perspectiva dos estudos da comunicação humana que, a partir do corpo partilhando do mesmo espaço e tempo presente, potencializam as experiências necessárias à condição humana.

O ato de comunicar-se nas sociedades hodiernas se tornou uma experiência cada vez mais encarcerada pela mediação da técnica e dos aparatos comunicativos, que contaminaram o sentido primo da comunicação humana em sua essência vinculadora, evidenciando assim a fragmentação do ser humano e, por consequência, de suas relações, à medida que a perda da presença rompe com o sentido de sociabilidade, contrariando inclusive o preconizado na palavra comunicação, que traz o sentido de comunhão e comum.

Almejando resgatar esse sentido de comunhão no espaço e tempo comum, consideramos que a umbanda praticada na Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, por meio dos seus elementos ritualísticos, corporeamente comunicativos, apresenta-se transgressora, ao passo que ao não ocupar-se de espaços de mídia para construção e condução do rito numa atitude contra-hegemônica rompe com as ideologias religiosas cristocêntricas, dando possibilidade à vertente comunicacional apresentada como “ecologia da comunicação”, por creditar que a TENSF em sua ritualística opera de modo a consolidar a partilha do espaço e do tempo, o que se faz possível porque o ritual não instalado e, por conseguinte, não adaptado para os cenários de mídia, exige de quem participa a presença do corpo no tempo e espaço presente.

A contrapelo desta perspectiva, notamos que o corpo antes visto como um território polissêmico e idiossincrático, nos processos ritualísticos, em instituições religiosas que ocupam espaços de mídia e/ou encontram-se no cenário de mediatização do ritual e, por consequência, do espetáculo, deixa de ser corpo, perdendo gradativamente seu sentido conector e potencializador das experiências humanas vivenciadas nos rituais, para ser apenas receptor passivo da ritualística.

Assim, ao propormos nesse trabalho a possibilidade conceitual, teórica e ecológica da Ecologia da Comunicação, arriscamos afirmar ser esta – ainda – desconhecida dos estudos em comunicação no Brasil, tomamos como referência de que *“la comunicación tiene una dimensión ecológica y ética”* (ROMANO, 2004,

p.145), e portanto, sustentamos o sentido social e cultural definido por Romano, quando coloca que o valor de uso da ecologia da comunicação encontra-se em libertar-se do jugo de meios simples de produção, de seu aspecto técnico e valioso, para transformar-se em comunicação que produza e conserve as experiências relacionais, à vista disso, servindo como um mecanismo de representatividade e ligação natural entre os seres humanos.

Por sua premissa ecológica, a Umbanda da TENSF se desenvolveu para além de um texto cultural escrito (livro sagrado), pautando seus ritos, cânticos, vestes, alimentos, saberes por meio da oralidade, da comunicação pelo corpo, corroborando com Vicente Romano quando conceitua a ecologia da comunicação, referenciando que a mesma expressa formas duradouras e compatíveis de comunicação com o ser humano, com a sociedade, com a cultura e o meio natural. Ao passo que a Ecologia da Comunicação voltada para os rituais presentes na TENSF nos parece um caminho epistêmico possível para o sentido da comunicação e jornada humana na perspectiva da “[...] autotranscendência. O mergulho no insondável Mistério de vida, de consciência, de comunhão e de amor [...] a mente e o coração, o Céu e a Terra, o ser humano e Deus se tornaram uma única Realidade, una, diversa, complexa e comunicacional”. (BOFF, 2014, p. 109).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, Rubem. **O que é religião**. São Paulo: Ática, 1982.

BAITELLO JR., Norval. A Ciência dos Vínculos. In: BORNHAUSEN, Diogo Andrade; MIKLOS Jorge; SILVA, Mauricio Ribeiro da (Org.). **CISC 20 anos**: comunicação, cultura e mídia. São José do Rio Preto, SP: Bluecom Comunicação, 2012.

_____. **O pensamento sentado**. Sobre glúteos, cadeiras e imagens. São Leopoldo: Unisinos, 2012.

_____. **A serpente, a maçã e o holograma**. Esboços para uma teoria da mídia. São Paulo: Paulus, 2010.

_____. **A era da iconofagia**: reflexões sobre a imagem, comunicação, mídia e cultura. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. **O animal que parou os relógios**. Annablume, São Paulo, Brasil, 1999.

_____. A mídia antes da máquina. **Jornal do Brasil** - Caderno Idéias. Rio de Janeiro, p. 6-6, 16 out. 1999.

_____. **Metálogo sobre Deus e os Símbolos**. Opinião PUC-SP. Publicação da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, ano 1, n.1, set. 1998.

_____. **Corpo e imagem**: comunicação, ambientes, vínculo. In: RODRIGUES, David (Org.). Os valores e as atividades corporais. São Paulo: Summus, 2008. p. 95-112.

_____. Sistemas de comunicação na natureza e na cultura. In: SILVA, D.F; VIEIRA, R. **Ciências Cognitivas em Semiótica e Comunicação**. São Leopoldo: UNISINOS, 1999.

BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. Espiritualidade Brasileira e Prática Clínica. In: ANGERAMI-CAMON (Org.) **Espiritualidade Brasileira e Prática Clínica**. São Paulo: Pioneira Thompson Learning, 2004. p. 193-214.

BOFF, Leonardo. **Tempo de transcendência**: o ser humano como um projeto infinito. São Paulo: Sextante, 2000.

_____. **A Águia e a Galinha**: a metáfora da condição humana. 52. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

BORELLI, Viviane. **Mídia e religião**: Entre o mundo da fé e do fiel. Rio de Janeiro, RJ: E-Papers, 2010.

BYSTRINA, Ivan. **Tópicos de Semiótica da Cultura** (pré-print). São Paulo: CISC/PUC-SP, 1995.

CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito**. São Paulo: Palas Athena, 1990.

_____. **O herói de mil faces.** São Paulo: Cultrix/Pensamento, 1994.

CAMPELO, Cleide Riva. **Cal(e)idoscorpos:** Um estudo semiótico do corpo e seus códigos. São Paulo: Annablume, 1997.

CASTELLS, M. **A Galáxia da Internet:** reflexões sobre a Internet, os Negócios e a Sociedade. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

CARVALHO, Vilson Sergio. **Raízes da Ecologia Social:** o percurso interdisciplinar de uma ciência em construção. Tese (Doutorado em Psicossociologia de Comunidades e Psicologia Social) – Instituto de Psicologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

CONTRERA, Malena Segura. A dessacralização do mundo e a sacralização da mídia: consumo imaginário televisual, mecanismos projetivos e a busca da experiência comum. In: BAITELLO JÚNIOR, Norval et alii (Org.). **Os Símbolos vivem mais que os homens:** ensaios de comunicação cultura e mídia. São Paulo: Annablume, 2006, p. 107-120.

_____. Ontem, hoje e amanhã: sobre os rituais midiáticos. **Revista FAMECOS.** Porto Alegre: n. 28. p. 115-123, 2005.

_____. **Mídia e pânico.** Saturação da informação, violência e crise cultural na mídia. São Paulo: Annablume / Fapesp, 2002.

CAETANO JR. Jorge. **Umbanda:** o transtorno de identidade de uma religião violentada. Brasília: Edição do Autor, 2016.

CUMINO, Alexandre. **História da Umbanda:** uma religião brasileira. São Paulo: Madras, 2015.

_____. **Estudo histórico e pesquisa das Sete Linhas de Umbanda.** Apostila.Umbanda EAD.

CUNHA, Magali do Nascimento. **A explosão gospel.** Um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil. Rio de Janeiro: Mauad, 2008.

CYRULNIK, B. **Do 6º. Sentido:** o homem e o encantamento do mundo. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano:** a essência das religiões. São Paulo: M. Fontes, 1992.

_____. **O Sagrado e o Profano:** a essência das religiões. Tradução Rogério Fernandes. 3.ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

FIEGENBAUM, R. Z. Midiatização do campo religioso:tensões e peculiaridades de uma relação de campos. **UNirevista**, v. 1, n. 3, p. 1-12, jul. 2006.

FREIRE, P. **Pedagogia da Autonomia**. SP: Paz e Terra, 1997.

GIL, A. C. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2002.

GOMES, P. G.; FAXINA, E. **Midiatização: um novo modo de ser em sociedade**. São Paulo: Paulinas 2016.

PROSS, Harry. **Medienforschung**. Darmstadt: Carl Habel, 1971

HOPCKE, Robert H. **Guia para a obra completa de C.G. Jung**. 3.ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

JUNG, Carl Gustav. **Símbolos da Transformação**. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. **O Homem e seus Símbolos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

_____. (Org.) **O homem e seus símbolos**. Trad. Maria L. Pinho. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

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

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Umbanda**. São Paulo: Ática, 1986.

MARX, Karl. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

MATOS, Olgária C. F. **A Escola de Frankfurt: luzes e sombras do Iluminismo**. São Paulo: Moderna, 1993.

MARTINO, L. M. S. **Mídia, religião e sociedade: Das palavras às redes digitais**. Paulus, 2016.

MENEZES, J. E. O. **Processos de mediação: da mídia primária à mídia terciária**. Comunicare. São Paulo, v. 4, n.1, p. 27-40, 2004.

MIKLOS, Jorge; ROCCO, A. S. A. Ecologia da comunicação: desafios para a concepção de uma comunicação social cidadã. **Revista PAULUS**, v. 2, p. 93-110, 2018.

_____. O Sagrado nas redes virtuais: a experiência religiosa na era das conexões-entre o midiático e o religioso. In: Karina Kosicki Bellotti; Magali do Nascimento Cunha. (Orgs.). **Mídia, Religião e Cultura: percepções e tendências em perspectiva global**. 1.ed.Curitiba: Prismas, 2016, v. 1, p. 63-78.

_____. **Cultura e Desenvolvimento Local: Ética e Comunicação Comunitária**. 1. ed. São Paulo: Editora Érica/Saraiva, 2014. v. 1. 136p.

_____. **A Ciber-Religião: A Construção de Vínculos Religiosos na Ciberultura**. Aparecida: Ideias e Letras, 2012.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. 29. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

_____. **Pesquisa Social**. Rio de Janeiro: Petrópolis, 2009.

MORINI, Carlos Augusto Trinca. **Ritual de Umbanda: as influências dos estímulos sensato-sensoriais na indução do transe mediúnico**. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) Instituto de Estudos da Ciência da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007.

NEGRÃO, L. N. **Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo**. São Paulo, Edusp, 1996.

NOGUEIRA, Paulo A. S. (Org). **Linguagem da religião: desafios, métodos e conceitos centrais**. São Paulo: Paulinas, 2012.

OTTO, Rudolf. **O Sagrado: os aspectos irracionais na noção de divino e sua relação com o racional**. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. São Paulo: Brasiliense, 1999.

PESANHA, José de Américo Motta. Santo Agostinho (354-430) Vida e Obra p. VI – XXIV. In: **Os Pensadores, Santo Agostinho**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

PIERUCCI, Antonio Flávio. **O desencantamento do mundo**. São Paulo: Ed. 34, 2003.

ROMANO, Vicente. **Ecología de la comunicación**. Navarra, España: Argitalexte Hiru, 2004.

_____. **Ordem Cultural e Ordem Natural do Tempo**. São Paulo: CISC, 2002.

_____. **Desarrollo y Progreso: Por una ecología de la comunicación**. Barcelona: Teide, 1993.

SANTOS, Leonardo Cunha. História da Tenda Espírita Nossa Senhora do Piedade e Zélio de Moraes. In: **Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade**. 22/04/2017. Palestra. Cachoeiras de Macacu/RJ, 2017.

SARACENI, Rubens; VIEIRA, Lurdes C. **Manual doutrinário, ritualístico e comportamental umbandista**. 5. ed. São Paulo: Madras, 2016.

SEVERINO, A. J. **Metodologia do trabalho científico**. 23. ed. São Paulo: Cortez, 2007.

SILVA, M. R. **Na Órbita do Imaginário: Comunicação, Imagem e os Espaços da Vida**. São José do Rio Preto: Bluecom Comunicação, 2012.

SILVEIRA, Nise da. **O mundo das imagens**. São Paulo: Ática, 1992.

SODRÉ, Muniz. **Antropológica do Espelho**. Rio de Janeiro: Vozes, 2013.

SOSIS, Richard. O valor do ritual religioso. **Revista Viver, Mente & Cérebro**. 2005, p.39-47.

TERRIN, A. N. **O rito: antropologia e fenomenologia da ritualidade**. São Paulo, Paulus, 2004.

TRINDADE, D. F. **História da Umbanda no Brasil**. Limeira/SP: Editora do Conhecimento, 2014.

THOMPSON, John B. **A Mídia e a Modernidade: Uma Teoria Social da Mídia**. Petrópolis, Vozes, 2014

TURNER, V.W. **O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura**. Tradução: Nancy Campi de Castro. Petrópolis: Vozes, 1974.

WEBER, Max. **Ciência e Política: Duas Vocações**. São Paulo: Cultrix, 1970.

_____. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

WULF, Christoph. **Homo Pictor: imaginação, ritual e aprendizado mimético no mundo globalizado**. Tradução Vinicius Sprigio. São Paulo: Hedra, 2013.

ZILLES, Urbano. **Filosofia da Religião**. São Paulo: Paulus, 1991.

DOCUMENTOS E TEXTOS DE INTERNET

BOFF, Leonardo. **O encanto dos Orixás**. Disponível em: <http://noblat.oglobo.globo.com/artigos/noticia/2009/11/o-encanto-dos-orixas-245551.html>. Acesso em: 15 jun. 2015.

RIBEIRO, Lilia. **Fundação da Umbanda**. Disponível em: <http://www.umbanda.com.br/index.php/lilia-ribeiro>. Acesso em: 10 abr. 2018.

_____. **Zélio contando histórias**. Disponível em: <http://www.umbanda.com.br/index.php/lilia-ribeiro>>. Acesso em: 10 abr. 2018.

_____. **Eu fundei a Umbanda**. Disponível em: <http://www.umbanda.com.br/index.php/lilia-ribeiro>>. Acesso em: 10 abr. 2018.

_____. **Mensagem de Zélio**. Disponível em: <http://www.umbanda.com.br/index.php/lilia-ribeiro>>. Acesso em: 10 abr. 2018.

_____. **Umbanda a manifestação do espírito**. Disponível em: <http://www.umbanda.com.br/index.php/lilia-ribeiro>. Acesso em: 10 maio. 2018.

_____. **62 anos de Umbanda.** Disponível em:<<http://www.umbanda.com.br/index.php/lilia-ribeiro>>. Acesso em: 10 maio. 2018.

_____. **Umbanda a manifestação do espírito.** Disponível em:<<http://www.umbanda.com.br/index.php/lilia-ribeiro>>. Acesso em: 10 maio. 2018.

_____. **Primeiras sete Tendras.** Disponível em:<<http://www.umbanda.com.br/index.php/lilia-ribeiro>>. Acesso em: 10 maio. 2018.

_____. **As origens da Umbanda.** Disponível em:<<http://www.umbanda.com.br/index.php/lilia-ribeiro>>. Acesso em: 10 maio. 2018.

_____. **Fundação da Umbanda.** Disponível em:<<http://www.umbanda.com.br/index.php/lilia-ribeiro>>. Acesso em: 10 maio. 2018.

_____. **Primeiras sete Tendras.** Disponível em:<<http://www.umbanda.com.br/index.php/lilia-ribeiro>>. Acesso em: 10 maio. 2018.

_____. **História da Umbanda.** Disponível em:<<http://www.umbanda.com.br/index.php/lilia-ribeiro>>. Acesso em: 10 maio. 2018.

_____. **Nasceu o primeiro terreiro de Umbanda.** Disponível em:<<http://www.umbanda.com.br/index.php/lilia-ribeiro>>. Acesso em: 10 maio. 2018.

_____. **Umbanda não faz santo.** Disponível em:<<http://www.umbanda.com.br/index.php/lilia-ribeiro>>. Acesso em: 10 maio. 2018.

SOUZA, Leal. **O espiritismo, a magia e as sete linhas de umbanda.** Disponível em:
<file:///SOUZA_Leal_Espiritismo_tit_Espiritismo_a_Magia_Sete_Linhas_de_Umbanda.pdf>. Acesso em: 10 maio. 2018.

SITES

BLOG MATA VERDE. **Estudos do Núcleo mata verde:** umbanda é coisa séria para gente séria. Disponível em: <www.blog.mataverde.org>. Acesso em: 20 mar. 2018.

CENTRO ESPÍRITA URUBATAN. **Festa dos pretos velhos.** Disponível em: <www.centroespiritaurubatan.com.br>. Acesso em: 20 mar. 2018.

POVO DE ARUANDA. Disponível em: <www.povodearuanda.com.br>. Acesso em: 20 mar. 2018.

TENDA ESPÍRITA NOSSA SENHORA DA PIEDADE. Disponível em: <www.tensp.org>. Acesso em: 20 mar. 2018.

UNESP. **Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”.** Instituto de Biociências. Disponível em: <www.ibb.unesp.br>. Acesso em: 20 mar.2018.

BLOGS

FIGUEIREDO, José Ricardo. **Raiz Cultura promovendo arte & cultura**. Disponível em: <raizculturablog.wordpress.com>. Acesso em: 20 mar.2018.

GUIMARÃES, Renato. **Registros de Umbanda**: um espaço para refletir sobre a umbanda e seus fatos históricos. Disponível em: <registrosdeumbanda.wordpress.com>. Acesso em: 20 mar.2018.

NASCIMENTO, Luzia. **Umbanda querida e sagrada**: mironga de preto velho. Disponível em: <umbandaqueridaesagrada.blogspot.com.br>. Acesso em: 20 mar.2018.

TRINDADE, Diamantino F. **Mandala dos Orixás**. Disponível em: <mandaladosorixas.blogspot.com.br>. Acesso em: 20 mar.2018.