



Estudos Teológicos foi licenciado com uma Licença Creative Commons –
Atribuição – NãoComercial – SemDerivados 3.0 Não Adaptada

MOLDURAS PARA OS DEUSES: O SIGNIFICADO PÚBLICO DA RELIGIÃO DE UM PONTO DE VISTA CULTURAL¹

*Framing the gods.
The public significance of religion from a cultural point of view*

R. Ruard Ganzevoort²

Resumo: Este artigo analisa formas religiosas presentes na cultura, na cultura pop e na mídia. Ao passo que nossas sociedades se debatem com o lugar e o papel da religião, especialmente com as forças mais radicais e perigosas, a esfera cultural continua carregada de temas e imagens religiosas. Não está claro, entretanto, como a religião funciona e é retratada na cultura pop em geral e nos meios de comunicação em particular. Esse é um desafio importante para os/as teólogos/as contemporâneos/as e outros/as pesquisadores/as da religião. Faz-se necessário reconsiderar os próprios conceitos de “religião” e “religioso”, porque não está claro que os conceitos tradicionais de religião ainda façam sentido quando tentamos entender a religião nessas esferas não religiosas. Como deveríamos distinguir entre conteúdos e funções religiosas e não religiosas se essa distinção talvez não seja mais tão central ou sequer possível ainda? Como podemos inclusive começar a definir o próprio conceito de “religião”? Para fazer isso, tomar-se-á como ponto de partida a perspectiva da desinstitucionalização da religião. A partir dessa perspectiva, examinar-se-á o modo como instituições não religiosas assumem funções religiosas, servindo como fontes e meios de sentido, consolo e comunidade. O passo seguinte será uma exposição dos padrões religiosos que podemos encontrar na cultura pop, desenterrando, por assim dizer, o material religioso necessário para uma exegese cultural. E, finalmente, far-se-á uma reflexão sobre o sentido e a função de formas religiosas em meios de comunicação não religiosos: o que acontece quando formas religiosas são emolduradas ou enquadradas no contexto dos noticiários, do entretenimento ou do comércio globais?

Palavras-chave: Religião. Cultura Pop. Mídia. Desinstitucionalização. Religião vivida.

¹ O artigo foi recebido em 27 de setembro de 2016 e aprovado em 10 de outubro de 2016 com base nas avaliações dos pareceristas *ad hoc*.

Uma versão mais extensa foi publicada como: GANZEVOORT, R. Ruard. Framing the gods. The public significance of religion from a cultural point of view. In: FRANCIS, L. J.; ZIEBERTZ, H.-G. (eds.). *The public significance of religion*. Leiden: Brill, 2011. p. 95-120.

² Possui doutorado em Teologia pela Universidade de Utrecht, Holanda. Professor de Teologia Prática na Universidade de Amsterdam, Holanda. Suas áreas de pesquisa são teologia pastoral e psicologia, psicologia da religião, abordagens narrativas, trauma e cultura popular. Foi presidente da Academia Internacional de Teologia Prática de 2007 a 2009 e é o atual presidente da Sociedade Internacional para Pesquisa Empírica em Teologia. Contato: R.r.ganzevoort@vu.nl

Abstract: This article analyzes religious forms in culture, in pop culture and in the media. While our societies debate among themselves about the role and place of religion, especially with the more radical and dangerous forces, the cultural sphere continues filled with religious themes and images. It is not clear, however, how religion works and is portrayed in pop culture in general and in the means of communication, in particular. This is an important challenge for contemporary theologians and other researchers of religion. It is necessary to reconsider the concepts themselves of “religion” and “religious”, because it is not clear that the traditional concepts of religion still make sense when we try to understand religion in these non-religious spheres. How should we distinguish between religious and non-religious contents and roles if this distinction is perhaps no longer so central or even possible? How can we even begin defining the concept itself of religion? To do this we will have as a starting point the perspective of the de-institutionalization of religion. Based on this perspective we will examine the way non-religious institutions assume religious functions, serving as resources and means of meaning, consolation and community. The following step will be an exposition of the religious patterns which we can find in the pop culture, unearthing, so to say, the necessary religious material for a cultural exegesis. And, finally, we will reflect on the meaning and role of religious forms in non-religious means of communication: what happens when religious forms are framed within the context of the global news, entertainment and commerce programs?

Keywords: Religion. Pop Culture. Media. De-institutionalization. Lived Religion.

Introdução: Molduras para os deuses

Os meios de comunicação e a cultura pop³ são âmbitos importantes ao pensarmos sobre o significado público da religião. É claro que encontramos a religião em muito mais lugares, mas na mídia, ao menos, a religião surge de uma maneira vibrante, eclética e, muitas vezes, inovadora. Ao passo que nossas sociedades se debatem com o lugar e o papel da religião, especialmente com as forças mais radicais e perigosas, a esfera cultural continua carregada de temas e imagens religiosas.

Não está claro, entretanto, como a religião funciona e é retratada na cultura pop em geral e nos meios de comunicação em particular. Não se trata necessariamente do mesmo tipo de religião, e muito menos do mesmo conteúdo ou função religiosa que se poderia encontrar nas tradições religiosas, mesmo que às vezes se usem imagens ou palavras tradicionais. É justamente isso que mostra ser um desafio importante para os/as teólogos/as contemporâneos/as e outros/as pesquisadores/as da religião. Como devemos entender e avaliar a *performance* de Madonna em seu *tour* chamado *Confessions*, de 2006, em que ela canta falando de segredos, da verdade e do que está escrito na parede, ao mesmo tempo em que fica pendurada em uma grande cruz feita

³ N. Trad.: *Popular culture*, no original. O termo *popular*, quando usado nesse tipo de construção, será traduzido aqui por “pop” porque em português a palavra “popular” (como em “cultura popular”, “arte popular” ou “religião popular”) tem, nesse contexto, uma acepção ou conotação diferente daquela a que se refere o autor, como fica claro na sequência do texto.

de espelhos e usa uma coroa de espinhos? Certamente essas são formas religiosas, mas o que elas significam? Há uma intenção religiosa na artista? Há uma experiência ou percepção religiosa na plateia? Há uma função religiosa? As perguntas são muitas e nos conclamam a reconsiderar os próprios conceitos de “religião” e “religioso”, porque não está claro que nossos conceitos tradicionais, talvez apropriados para o estudo da religião tradicional ou institucionalizada (e especialmente da religião cristã), ainda façam sentido quando tentamos entender a religião nessas esferas não religiosas.

Como deveríamos distinguir entre conteúdos e funções religiosas e não religiosas se essa distinção talvez não seja mais tão central ou sequer possível ainda? Como podemos inclusive começar a definir o próprio conceito de “religião”? Uma definição clara desde o início irá nos cegar para novas variações, modulações e emanações, mas uma falta de definição resulta facilmente na dissolução de todo o estudo da religião. Voltarei a essa questão da definição da religião em nosso contexto de mudanças mais para o fim desta investigação, mas meu ponto de partida consistirá em compreender a religião como padrões transcendentais de ação e sentido que surgem da relação com o que se considera sagrado e contribuem para essa relação.

O campo que quero investigar hoje é o significado público da religião ou, mais precisamente, as maneiras pelas quais formas religiosas aparecem na cultura pop e, particularmente, em contextos midiáticos não religiosos. Para fazer isso, tomarei como ponto de partida a perspectiva da desinstitucionalização da religião. A partir dessa perspectiva, examinarei o modo como instituições não religiosas assumem funções religiosas, servindo como fontes e meios de sentido, consolo e comunidade. O passo seguinte será uma exposição dos padrões religiosos que podemos encontrar na cultura pop, desenterrando, por assim dizer, o material religioso necessário para uma exegese cultural. E, finalmente, refletirei sobre o sentido e a função de formas religiosas em meios de comunicação não religiosos: O que acontece quando formas religiosas são emolduradas ou enquadradas no contexto dos noticiários, do entretenimento ou do comércio globais?

Desinstitucionalização ou secularização?

Provavelmente é plausível dizer que a perspectiva dominante a partir da qual a religião vem sendo estudada nas últimas décadas é aquela da teoria da secularização. A ideia central é que o mundo irá se tornar cada vez mais não religioso como corolário direto da modernização. Como o mundo ocidental – ou, na verdade, a Europa – liderou esses desdobramentos, esperava-se que o resto do mundo seguisse o exemplo e exibisse um tipo semelhante de secularização. Olhando em retrospecto, vê-se que o *status* quase paradigmático da teoria se devia ao menos em parte a um viés europeu, deixando de perceber como a religião e a modernidade se amalgamaram nos Estados Unidos e como a religião continua a florescer na África, na América Latina e do Sul e na Ásia, mesmo que certas formas de modernização e globalização possam ser pre-

senciadas nelas. Grace Davie⁴ chega a chamar a Europa de “o caso excepcional”, e segundo Philip Jenkins⁵, “a próxima cristandade” virá do sul e introduzirá influências carismáticas e cosmologias não ocidentais em nosso universo europeu ocidental, que é um desenvolvimento que já estamos presenciando no crescente número de igrejas de migrantes e igrejas pentecostais⁶.

A maioria dos sociólogos da religião concorda atualmente que a teoria da secularização constante não faz justiça aos desdobramentos que ocorrem efetivamente no campo da religião. A modernidade de fato produziu uma diferenciação e racionalização, e isso resultou em uma posição menos visível e menos poderosa da religião em alguns países. Em outros casos, vemos um ressurgimento da religião no âmbito público, variando de uma vagueza espiritual, por um lado, ao extremismo religioso, por outro. Embora o pluralismo seja diferente para cada contexto cultural, em nosso mundo em processo de globalização todos e todas nós nos tornamos mais e mais conscientes dele. Isso quer dizer que as crenças, atitudes e condutas religiosas perderam sua “verdade” evidente por si mesmas e se tornaram apenas uma alternativa entre muitas.⁷ Quer um país seja muito ou pouco religioso, ao menos vemos com frequência que as instituições religiosas perdem sua autoridade e instituições não religiosas tomam o lugar delas no sentido de determinar a visibilidade e o significado públicos da religião. E nesse tocante a mídia desempenha um papel importante, que se estende do jornalismo às telenovelas.

Religião e cultura pop

Ao examinar a questão da religião e da cultura pop, enfocarei a música, o cinema, a televisão e os anúncios publicitários. Essa esfera da cultura pop sempre existiu ao lado da cultura mais intelectual e elitista e do âmbito das tradições das pessoas comuns, mas no último século a influência dela disparou, graças a desdobramentos econômicos e tecnológicos que levaram aparelhos de televisão à casa de bilhões de pessoas, fazendo com que em muitos países eles se tornassem mais disseminados do que refrigeradores. A internet acrescenta uma nova dimensão a essa esfera global da cultura midiática, permitindo a participação interativa e o acesso aberto a uma ampla variedade de textos e imagens, fazendo dela uma tremenda fonte de informações para muitas pessoas.

Como uma espécie de aparte, deve-se dizer que ainda há um acentuado “divisor de águas digital” no mundo. Nos países desenvolvidos, 76,8% de todos os habitantes

⁴ DAVIE, G. *Europe: the Exceptional Case*. Parameters of Faith in the Modern World. London: Darton, Longman & Todd, 2002.

⁵ JENKINS, P. *The next christendom. The coming of global Christianity*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

⁶ GANZEVOORT, R. R. Staging the Divine. A theological challenge for the churches in Europe. In: JANSEN, M. M.; STOFFELS, H. C. (Eds.). *A Moving God*. Immigrant churches in the Netherlands. Münster: LIT, 2007.

⁷ TAYLOR, C. *A secular age*. Cambridge MS: Belknap (Harvard University), 2007.

têm uma assinatura de telefone celular, contra 18,8% nos países em desenvolvimento. Nos países do G8, 50% da população usa a internet, em comparação com 3% de todos os habitantes da África. Mesmo se o acesso tecnológico estivesse disponível, a maioria das pessoas no mundo não teria condições de usar a internet livremente porque a maior parte de seu conteúdo está em inglês. Mas essas diferenças estão desaparecendo, e podemos esperar que a cultura midiática globalizada continuará sendo uma das mais poderosas esferas nas sociedades contemporâneas.

O teólogo Kelton Cobb⁸ nos lembra que, antes da invenção da impressão, o único lugar em que nossos ancestrais viam imagens visuais era na igreja, ao passo que nosso mundo atual está inundado de imagens: anúncios publicitários, papéis de embrulho, camisetas estampadas, *outdoors*, calendários, *displays* de celulares etc. O mesmo pode ser dito a respeito da onipresente música pop, que enche nossas casas, *shopping centers*, elevadores e, graças ao Spotify e aos fones de ouvido, a maior parte de nosso espaço público. A cultura pop é, em uma só palavra, o ar que respiramos. É virtualmente impossível não se deparar com essas expressões da cultura pop.

Antes de prosseguirmos, é preciso observar que o termo “popular culture”, em inglês [aqui traduzido por “cultura pop”] não é necessariamente claro.⁹ Tradicionalmente, a palavra “popular” a distingue da arte elevada [“high art”] que se define por sua singularidade e pela autenticidade individual do artista. A palavra “popular art” [“arte pop”, na terminologia aqui adotada], por sua vez, não designa a mesma coisa que o termo “folk art”, pois este último tipo de arte é produzido por pessoas comuns ou por subculturas tradicionais [chamado, às vezes, de “folclore” em português]. A arte e a cultura pop, pelo contrário, originam-se da produção e reprodução globalizada de arte através da mídia. Entretanto, a distinção entre “high”, “folk” e “popular” perdeu a maior parte de seu sentido por causa da mercantilização da arte elevada em produtos de marca ou de grife contemporâneos e em reproduções comerciais de obras de arte clássicas. Como Mona Lisa é vendida em canecas de café, ela perdeu grande parte de sua aura elitista, e pode ser decepcionante ver a pintura real em meio à multidão de pessoas que se encontra no Museu do Louvre. Portanto o termo “pop” na “cultura pop” enfoca a vida comum ou ordinária em um contexto midiático, globalizado e mercantilizado. Quando a religião tem certa importância, trata-se da religião vivida, e não da tradição oficial das autoridades religiosas.¹⁰

A religião e a cultura sempre estão mescladas, mesmo que os líderes religiosos às vezes se oponham a certas expressões culturais. Encontramos imagens, temas e assuntos religiosos em muitas expressões da cultura pop.¹¹ A cantora pop Alice, por exemplo, chamou seu álbum lançado em 1999 de *God, my DJ* [Deus, meu DJ]. Há uma forte tendência sobrenatural e religiosa nos filmes campeões de vendas e no cinema de arte contemporâneos. O mundo mágico de Harry Potter e sua luta contra

⁸ COBB, K. *The Blackwell guide to theology and popular culture*. Oxford: Blackwell, 2005.

⁹ LYNCH, G. *Understanding theology and popular culture*. Oxford: Blackwell, 2005.

¹⁰ GANZEVOORT, R. R.; ROELAND, J. H. Lived Religion: the praxis of Practical Theology. *International Journal of Practical Theology*, v. 18, n. 1, p. 91-101, 2014.

¹¹ LYDEN, J. C. *Film as religion*. Myths, morals, and rituals. New York: New York University Press, 2003.

o mal atraíram milhões de pessoas. O islã tornou-se um tema importante em charges e debates sobre charges, programas de notícias, debates sobre planejamento urbano e excursões turísticas. As lojas de departamentos exploram despidoradamente a religião como mercado vigoroso vendendo conjuntos de meditação budista. As formas religiosas são retomadas em um contexto diferente em que as intenções provavelmente não são religiosas.

A questão principal, portanto, é a seguinte: Quais são o sentido, a intenção e o efeito do material religioso em uma cultura pop não religiosa e como ocorre esse intercâmbio entre produtores e consumidores? Em outras palavras: Qual é a função religiosa da mídia não religiosa que trabalha com formas religiosas? Segundo o teólogo Gordon Lynch¹², a religião tem três funções principais, também na cultura pop. Em primeiro lugar, há uma função social, porque a religião dá às pessoas uma experiência de comunidade e consolo mútuo, fundamentada em crenças e valores compartilhados. Em segundo lugar, há uma função existencial ou hermenêutica, que dá às pessoas mitos, rituais etc. que as ajudam a viver com um senso de identidade, sentido e propósito. E, em terceiro lugar, há uma função transcendente, que dá a elas um meio de vivenciar ou se encontrar com Deus ou com o transcendente. Todas essas funções podem ser encontradas na cultura pop, mas sempre de uma maneira diferente. Eventos de maior porte, como concertos de música pop, serão fortes em sua função social e talvez também em uma função transcendente, ao passo que coletâneas de imagens e textos religiosos disponíveis na internet serão mais importantes em sua função hermenêutica. Programas de televisão que retratam a miséria humana e sites da internet que reúnem pessoas com sofrimentos em comum são uma fonte importante de consolo e formação de comunidade.

Mas, como eu disse, essas funções religiosas são, muitas vezes, colocadas ou exploradas em contextos não religiosos, comerciais ou políticos. Embora formas religiosas possam desempenhar essas funções religiosas, o objetivo principal de quem as oferece pode ser simplesmente ganhar dinheiro ou mobilizar energia religiosa para apoiar uma causa política. Em outros contextos, como a educação ou o atendimento hospitalar, a religião é vista como um campo de necessidades que deveriam ser supridas, mas o objetivo principal é definido pela racionalidade tecnocrômica da instituição. Talvez isso sempre tenha acontecido na história. Talvez a religião pura sem conflitos de poder ou lucro comercial não exista, embora sempre haja também um movimento contrário buscando pureza espiritual e autenticidade.

Assim, a questão complexa continua de pé: Como a religião ocorre e funciona na cultura pop? Obviamente, só posso examinar alguns exemplos hoje, mas tentarei identificar alguns dos padrões da religião que encontramos na cultura pop e refletir sobre o sentido desses padrões. Não partirei das categorias religiosas tradicionais, como criação ou salvação, por exemplo.¹³ É fácil encontrar exemplos desses temas em filmes, por exemplo. Mas esses não são, por definição, os temas que são importantes

¹² LYNCH, 2005.

¹³ Cf. COBB, 2005.

na própria cultura pop. Teremos de buscar as formas explícitas e implícitas de religião por si mesmas.¹⁴ Simplesmente descreverei três padrões que considero significativos: amor romântico, busca de emoções fortes e mais coisas entre o céu e a terra.

Amor romântico

O primeiro padrão que vejo é o de histórias de amor romântico. Algumas pessoas dizem que esse é o mais importante tema no cinema contemporâneo, mas isso seria um exagero. Entre os 50 filmes mais lucrativos, os únicos que tratam explicitamente do amor romântico são os de *Shrek*, *Forrest Gump* e *Titanic*. Em muitos outros filmes, ele desempenha um papel importante, mas secundário. Também nos deparamos com o tema na música pop, em romances, *sitcoms*, óperas, sites de namoro na internet e programas de namoro na televisão, e em uma atenção cada vez maior que está sendo dada ao Dia dos Namorados, que atualmente é o dia em que mais se vendem flores em muitos países. Na cultura pop, os casamentos tornaram-se eventos importantes para os quais as pessoas estão dispostas a assumir empréstimos vultosos. Muitos casais se esforçam para organizar o casamento perfeito, de preferência em uma praia dos trópicos ou um castelo medieval, e, se possível, com uma cerimônia solene de casamento em uma capela bonita. Parece que Cupido passou para o centro do panteão, e de fato podemos encontrar a imagem dele em muitos artigos de decoração para o lar e o jardim.

O que significa isso então? De modo geral, parece que a história romântica é regida pela crença de que o amor vence tudo. Até mesmo casais estranhos como em *Shrek* encontram o amor de sua vida e o celebram. A ideia básica é que devemos encontrar nossa alma gêmea e viver felizes para sempre. O amor romântico retratado nesse padrão é a experiência de unificação. Ele significa a superação de barreiras e experiências de divisão. Além disso, o amor romântico implica êxtase, perder-se para encontrar-se e a descoberta de alguma espécie de bem-aventurança eterna. Esse amor verdadeiro nos salva de nossas limitações sociais e legais e nos permite começar uma vida nova e diferente. Em *Uma linda mulher*, por exemplo, a prostituta, cujo papel é desempenhado por Julia Roberts, é salva da sarjeta, e o gerente solitário, cujo papel é desempenhado por Richard Gere, é salvo de congelar até a morte em um mundo dominado pelo dinheiro.¹⁵ Em *Titanic*, Rose (Kate Winslet), uma jovem de classe alta, é salva do mundo mortífero do dinheiro, e Jack (Leonardo Di Caprio) é salvo de sua prisão no convés inferior. A nova vida que eles encontraram é tão profunda, que nem mesmo a morte pode pôr fim a isso. Isso é nada menos do que *metanoia*, renascimento. Alimenta a consciência de que esta vida não é real a menos que passemos a vê-la à nova luz do amor, e, por consequência, a morte verdadeira não é o fato de que nossa existência física pode terminar, mas a morte verdadeira é o estado de ficar sem amor.

¹⁴ BAILEY, E. I. *Implicit religion in contemporary society*. Kampen: Kok Pharos, 1997.

¹⁵ HERRMANN, J. *Sinnmaschine Kino*. Sinndeutung und Religion im populären Film. Gütersloh: Kaiser, 2002.

Esse tipo de inversão dos sentidos está, naturalmente, muito próximo dos evangelhos, mesmo que tanto os cineastas como os espectadores não o percebam como uma dimensão religiosa.

Algumas histórias apresentam a versão trágica em que as pessoas que se amam não podem ficar juntas, como o casal homossexual em *O segredo de Brokeback Mountain*, ou perdem uma à outra por causa de uma doença fatal, como em *Love story – Uma história de amor*. Essa versão trágica, entretanto, enfatiza que na verdade as coisas deveriam ser ao contrário. O amor verdadeiro supera abismos entre as pessoas, mesmo que tenham origens diferentes, mesmo que suas famílias ou culturas estejam em conflito. Em alguns casos, expressa-se a ideia de que nem mesmo a morte pode se interpor entre pessoas que se amam. O desafio, portanto, é encontrar o amor verdadeiro e superar todas as barreiras. Essa história de amor é, evidentemente, uma história moderna. A ideia de que os relacionamentos deveriam se basear no amor romântico surgiu paralelamente à individualização que fazia parte da modernidade. Estruturas de raça, classe, idade e gênero são criticadas porque obstaculizam o amor verdadeiro. É claro que essa é uma concepção hedonista de amor, porque esse amor verdadeiro é primordialmente um amor dos sentidos: ser completamente dominado por sentimentos de amor em vez de optar por investir em um relacionamento que pode ser estável, mas relativamente desprovido de paixão. O amor verdadeiro é paixão. Podemos interpretar esse padrão como um padrão religioso, mas não no sentido de que haja um poder divino atrás dessa experiência do amor verdadeiro. Em algumas histórias (como *Por uma vida menos ordinária*) esse pode ser o caso, mas geralmente não há menção de qualquer coisa assim. Em vez disso, o próprio amor é visto como quase divino. A experiência de ser amado incondicionalmente, tradicionalmente interpretada como algo que só Deus poderia dar, agora é algo que as pessoas que amam têm de dar uma à outra. Mas isso coloca um novo ônus sobre o relacionamento delas. O amor romântico, diferentemente da religião, como observa o sociólogo Ulrich Beck¹⁶, não tem mais fonte ou fundamento externo, e isso o torna vulnerável. No fim das contas, então, o amor que deveria salvar as pessoas que amam é tão frágil quanto as próprias pessoas.

Muitas vezes, as tradições religiosas têm sido ambivalentes em relação a esse tipo de amor romântico, extático. Por um lado, ele era e é aceito em suas formas mais convencionais, facilitadas por cerimônias de casamento sentimentais em igrejas bonitas. Às vezes, ele até foi venerado e espiritualizado em suas formas mais imoderadas, como no misticismo nupcial. Nesse caso, entretanto, a versão inter-humana do amor romântico era, na verdade, rejeitada em favor do relacionamento com Deus. Assim, na verdade essa é uma abordagem negativa, ou ao menos restritiva, em que a paixão romântica é vista como um fator de risco, e não como uma oportunidade de vivenciar algo divino. Especialmente o amor não convencional geralmente é desaprovado, embora ele tenha uma grande importância em histórias bíblicas. Essa ambivalência contribuiu para a imagem da igreja como repressora e arcaica no tocante às relações

¹⁶ BECK, U. Die irdische Religion der Liebe. In: BECK, U.; BECK-GERNSHEIM, E. (Eds.). *Das ganz normale Chaos der Liebe*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1990.

humanas. Embora a Primeira Epístola de João equipare o amor a Deus, a igreja de modo geral se distanciou dessa concepção e propagou, em vez disso, que o amor é uma dívida de Deus e deveria ser domesticado e estruturado de acordo com as leis de Deus. Por conseguinte, a compreensão do amor romântico na cultura pop pode ser vista como uma forma de recuperar a natureza divina do próprio amor. A religião proclamada na cultura pop é liberta das mensagens restritivas da religião tradicional, e também liberta das noções de lei, culpa e pecado. O que resta é uma concepção positiva do desejo humano de amor romântico. Quando esse desejo não é realizado, isso não se deve a nossos malfeitos ou pecados, mas a circunstâncias trágicas ou a um contexto social repressivo. A experiência pessoal do amor romântico pode ser entendida como uma religião pop que tem uma postura crítica para com a perspectiva e os regulamentos da tradição religiosa. Às vezes, esses dois níveis de religião podem ser ajustados e a religião pop ser incorporada em tradições, e em outras ocasiões os dois são tão diferentes que a acomodação parece impossível.

Para compreender o sentido pleno desse padrão, também deveríamos prestar atenção na descrição carismática da fé cristã em que a própria fé é definida como um relacionamento vivo e amoroso com Jesus Cristo. Essa descrição geralmente inclui metáforas e imagens diretamente derivadas do discurso do amor romântico, às vezes através de referências ao Cântico dos Cânticos. Jesus, segundo essa versão, nos ama de modo tão profundo e apaixonado que passou por todas as provações para tornar possível um relacionamento conosco. Além disso, ele atrai as pessoas que ama até que elas se rendam ao seu amor. Ao fazerem isso, elas descobrem que ele é sua alma gêmea perfeita, dominando-as e satisfazendo todos os seus desejos e salvando-as da falta de sentido e da solidão em que se encontram. Por essa razão, as pessoas que creem desejam estar perto dele, compartilham seus pensamentos mais íntimos e tomam tempo para conversar intimamente com ele, como se faria com uma pessoa humana que ama. Repetindo, esse é um amor dos sentidos, não de cognições. Nesse sentido, o amor carismático por Jesus é uma forma tipicamente moderna de religião pop.

A tensão entre as posturas de reafirmação e de rejeição do amor romântico pode ser exemplificada pela maneira como as igrejas reagem aos desejos de casais de nubentes. Elas só permitem hinos e textos oficiais ou incluem canções da música pop que sejam significativas para o casal? Abençoam o casamento de um casal que não participa da igreja ou é formado por pessoas de duas denominações diferentes? Neste ponto vemos um hiato às vezes crescente entre a religião institucionalizada e a religião pop. Isso não ocorre porque a igreja sustenta valores morais ou espirituais, mas porque ela compreende mal os sentidos fundamentalmente religiosos de concepções de amor da cultura pop. Outras igrejas veem os casamentos como uma ótima oportunidade para evangelizar e “batizar” a religião do amor, o que pode inserir o amor frágil em uma presença divina maior, mais fundamental e menos contingente. O que está em jogo aqui, então, é como o amor romântico funciona como tema religioso na cultura pop em contraposição à religião tradicional.

Busca de emoções fortes

Um segundo padrão presente na cultura pop com possíveis conotações e referências religiosas é o que eu chamaria de busca de emoções fortes. Esportes radicais como *bungee jumping* [salto com elástico] e *trekking* ou trilha em condições difíceis se tornaram passatempos estabelecidos. O programa da televisão holandês chamado *Tente antes de morrer* mostra seus apresentadores em situações extremas, como participar de um campo de treinamento de recrutas na região ártica da Noruega, praticar *base jumping* [salto com paraquedas de prédios, penhascos etc.], ter a mão mordida por uma cobra, tomar banho com a banheira cheia de bichos da farinha, comer cocô de cachorro, ser atropelado por um carro ou participar de um filme pornô. Exemplos semelhantes e um pouco anteriores podem ser encontrados no programa *Fear Factor* da rede NBC (há também um formato holandês dele), no *Jackass* da MTV e em algumas das atrações do *Brainiac* no Reino Unido. Tudo indica que há um mercado para o extremo ou radical, e ele não se limita a programas de TV profissionais ou a indivíduos aberrantes situados na margem da sociedade. Muitos vídeos postados no YouTube representam momentos extremos semelhantes que já foram explorados nas experiências dolorosas filmadas acidentalmente e depois enviadas ao programa *America's Funniest Home Videos* e seus derivados internacionais. Fora da mídia, as formas de passar as férias são um exemplo pertinente. Embora viagens para a Antártica ou para o espaço ainda não sejam comuns, nossas férias habituais estão muito além do que nossos avós podiam imaginar. Até mesmo nossos parques de diversões deixaram de ser *playgrounds* relativamente calmos e talhados para crianças e se tornaram universos empolgantes do tipo montanha russa. Essa inclinação às emoções fortes é bem entendida pelos marqueteiros que criam *slogans* como “viva a vida ao máximo” ou usam a palavra “extremo” [ou “radical”], de preferência com três “x” para simbolizar seu caráter extraordinário.

A busca de emoções fortes tem um forte aspecto neurológico. A experiência de sensações extremas e o medo e a dor que a acompanham estimulam nosso sistema biopsicológico de formas que são, em parte, semelhantes à traumatização. A experiência avassaladora anula nosso funcionamento cotidiano e desestabiliza nosso equilíbrio fisiológico. A diferença, naturalmente, é que na traumatização a experiência não é tencionada pela pessoa, mas infligida a ela, o que aumenta drasticamente a experiência de impotência. Nas emoções fortes, a pessoa se entrega sob circunstâncias controladas e seguras. Isso reduz o sentimento negativo, enquanto a sensação e os processos biopsicológicos ainda são ativados. Essa experiência pode até causar uma espécie de dependência, em que o corpo pede quantidades recorrentes de adrenalina. Tão importante quanto o aspecto biopsicológico é, provavelmente, o social. A busca de emoções fortes geralmente é compartilhada com outras pessoas diretamente ou de maneira mediada. Daí a popularidade dos vídeos postados no YouTube. Sem um público ou uma plateia, a emoção forte não é tão interessante, porque parte da experiência consiste no fato de que a pessoa é observada, admirada ou até considerada tola. Qualquer que seja a avaliação das outras pessoas, pelo menos ela prova que a pessoa que se expõe não é

comum. Nesse sentido, a emoção forte não é apenas um momento extraordinário, mas também transforma o participante em uma pessoa extraordinária.

Obviamente, essa busca de emoções fortes tende a exigir experiências cada vez mais extremas ou radicais para satisfazer os desejos. A atitude do tipo “já estive lá, já fiz isso” dos jovens que já viram tudo exige provedores de novas experiências para buscar e cruzar as fronteiras constantemente. Tudo isso aprofunda a linha divisória entre o ordinário e o extraordinário, entre o universo cotidiano do trabalho, da escola e da família e o outro universo composto de férias, eventos de dança e ocasiões especiais. Não basta mais passar um domingo à tarde com os parentes; a gente deveria fazer algo especial. A advertência “Não tente fazer isso em casa” não só serve para proteger espectadores inocentes de experimentos perigosos, mas, antes de mais nada, enfatiza que esses experimentos e experiências não fazem parte da vida ordinária, e sim do extraordinário.

Essa linha divisória entre o tempo e as experiências ordinárias e o tempo e as experiências extraordinárias é uma estrutura tradicionalmente religiosa. Separar o secular do profano e do sagrado constitui uma característica central da religião. Certos tempos, lugares, pessoas, palavras, gestos e objetos são postos à parte, distinguidos do ordinário. As sextas à tarde, sábados e domingos de manhã são, para pessoas muçulmanas, judias e cristãs respectivamente, tempos sagrados em comparação com outros dias da semana. O prédio religioso difere de outros lugares em seus sentidos sagrados. O ministro religioso pode ser identificado por vestimentas especiais que provam que ele é diferente das pessoas comuns. É criando tais diferenças que podemos vivenciar qualquer coisa como estando para além do ordinário e, com isso, transcender nossa vida rotineira. Essa separação do extraordinário em relação ao ordinário é que possibilita fazer a experiência do sagrado.

Henning Luther¹⁷, um expoente alemão da teologia prática já falecido, identificou dois modos em que a religião se relaciona com o mundo do cotidiano (*Alltag*, em alemão). Ele chamou o primeiro de *Unterbrechung* (interrupção) e o segundo de *Unterhaltung* (conservação). No modo da conservação, o universo cotidiano é sustentado e protegido pelos sentidos e estruturas que a religião proporciona. Essa é a função social da religião enfocada, por exemplo, pelo sociólogo Durkheim. Costumes, regulamentações, ritos e mitos religiosos ajudam a impedir que o universo social se desintegre. Essa função social de conservação parece menos eficaz em nossas sociedades por causa da desinstitucionalização da religião. Quando não se dá mais à religião a autoridade para desempenhar esse papel de conservação, os efeitos dela se debilitam. Em contraposição a isso, o modo da interrupção floresce em nossa *Erlebnisgesellschaft* ou sociedade movida a experiências, como Schulze¹⁸ a chamou. A busca de felicidade e de autorrealização é central para nossa sociedade. Na religião, são especialmente os eventos e as experiências religiosas que atraem as pessoas que

¹⁷ LUTHER, H. *Religion und Alltag*. Bausteine zu einer praktischen Theologie des Subjekts. Stuttgart: Radius, 1992.

¹⁸ SCHULZE, G. *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt: Campus, 1992.

buscam. Os tradicionais cultos das manhãs de domingo, que sustentam rotineiramente a vida cotidiana, tendem a ser menos atraentes, especialmente quando visam ser tão acessíveis e inconspícuos quanto possível. Pode ser que o modo cotidiano de conservação próprio da religião seja suprido adequadamente na própria cultura pop com todas as suas conotações e referências religiosas implícitas, de modo que um âmbito especificamente religioso seja menos atraente. Quando as pessoas se voltam para a religião, isso ocorre muitas vezes porque elas buscam ou vivenciam algo assim como uma interrupção, algo que está para além do ordinário. Celebrações religiosas de cura (com sua promessa de milagres), eventos religiosos e também a liturgia tradicional e solene (com uma *performance* mais forte do sacrossanto) parecem ser mais atraentes. Provavelmente isso ocorre porque essas modalidades religiosas estão mais firmemente baseadas na distinção entre o ordinário e o extraordinário.

Mais coisas entre o céu e a terra

O terceiro padrão pode parecer mais claramente religioso. Ele é a expressão da crença de que a vida humana é mais do que os olhos podem ver. Enquanto que o mundo moderno se caracterizava pelo desencantamento, parece haver um ressurgimento do elemento mágico, oculto, espiritual.¹⁹ Refiro-me aqui à esfera intermediária entre o que é terreno e racionalmente explicável e a transcendência absoluta do divino. Essa esfera intermediária é povoada por anjos, demônios, fantasmas e forças que derivam sua existência e seu poder dos deuses e exercem sua influência em nossa realidade. Um exemplo tradicional disso é o aparecimento de anjos em filmes²⁰, mas também há exemplos mais implícitos. Desde “a força” em *Guerra nas estrelas* até os alienígenas de *Guerra dos mundos*, incluindo todo o gênero de horror, zumbis e muitos filmes de aventura, inclusive a série de *Indiana Jones*, há uma simbolização recorrente dessa esfera intermediária que afeta nossa vida. Isso não ocorre apenas no cinema. Cristalomanes, leitores da palma das mãos e outros adivinhos não são mais uma mera atração de parques de diversões ou feiras e viraram consultores respeitáveis para as pessoas incertas quanto à forma de conduzir sua vida. Médiuns oferecem seus serviços na televisão e em consultas privadas para se comunicar com os mortos e localizar pessoas desaparecidas. O universo da medicina alternativa pressupõe, em parte, essa esfera intermediária que não pode ser provada nem refutada por medidas científicas tradicionais. Geralmente, a filosofia que está por trás da medicina alternativa não faz referência a noções tradicionais de deuses, e sim a algo mais tangível, mas ainda vago, como o cosmo ou a natureza. Entre as pessoas jovens há uma fascinação pelo oculto, que lança mão da mesma esfera intermediária.²¹ E então, naturalmente, em

¹⁹ HEIMBROCK, H.-G.; STREIB, H. (Eds.). *Magie. Katastrophenreligion und Kritik des Glaubens*. Eine theologische und religionstheoretische Kontroverse um die Kraft des Wortes. Kampen: Kok Pharos, 1994.

²⁰ JASPERS, K.; ROTHER, C. (Eds.). *Flügel Schlag. Engel im Film / A Beat of the Wings. Angels in Film*. Berlin: Bertz, 2003.

²¹ STREIB, H. *Entzauberung der Okkultfaszination*. Magisches Denken und Handeln in der Adoleszenz als Herausforderung an die Praktische Theologie. Kampen: Kok, 1996.

nossa época de globalização o universo religioso não ocidental está se fundindo com o ocidental, trazendo consigo uma cosmologia que é muito mais povoada de entidades, forças e espíritos. Problemas de saúde ou de relacionamento não são tratados como apenas isso, mas como sintomas de um problema espiritual que precisa ser enfrentado.

As versões cristãs desse padrão incluem anjos, santos, demônios e o Espírito Santo. É especialmente em suas correntes mais carismáticas que essa esfera intermediária é reconhecida e encontra espaço. Há uma grande quantidade de literatura sobre guerra espiritual que é devorada por pessoas crentes que estão convencidas de que suas circunstâncias de vida são influenciadas por entidades boas e más, de que o destino eterno delas próprias e o de outras pessoas dependem de como se envolvem nessa batalha e de que são chamadas a resgatar para Cristo este mundo e as pessoas que nele vivem. Nessa guerra espiritual, as adversidades e misérias não são vistas como contingências, mas como inflições deliberadas que são portadoras de um sentido espiritual. Portanto enfrentar essas adversidades implica estratégias espirituais e uma busca de cura pela fé. Mesmo quando praticamente não há curas físicas confirmadas pela medicina, para as pessoas crentes a realização da cura pela fé é um meio de posicionar-se na guerra espiritual e no relacionamento com Deus. Testemunhos de cura servem para provar a realidade da existência de Deus e sua intervenção neste mundo, geralmente através de pregadores talentosos cuja ação é atribuída ao Espírito Santo.

Todos esses exemplos questionam a versão racionalista da modernidade em que só o que é empiricamente verificável é tido como verdadeiro. Em contraposição a isso, afirma-se que algumas coisas podem não ser passíveis de medição empírica, mas, ainda assim, são verdadeiras e reais. Às vezes, a experiência do crente religioso é propagada como evidência, estando em concorrência com a racionalidade da ciência moderna. Obviamente, poderíamos entrar em um debate sério sobre as limitações das abordagens científicas ocidentais da religião²², porém mais central para nossa discussão hoje é a questão teológica do que significa falar de intervenção divina, realidades espirituais etc. frente à natureza empirista da maior parte de nosso conhecimento. Se a gente não crê em intervenção divina em nossa realidade empírica, a religião parece ser rebaixada ao nível da ilusão ou imaginação. Se, por outro lado, a gente reivindica a realidade dessa intervenção, a questão que se coloca é como acomodar a concepção científica da verdade e da realidade. Esse parece ser o dilema último para a reflexão teológica sobre a relação entre Deus e a realidade em que parece que ou Deus ou a realidade corre o risco de ficar marginalizado.

É interessante que nesse terceiro padrão da cultura pop – mais coisas entre o céu e a terra – não encontremos muita tensão entre a fé e a modernidade racionalista. A possibilidade de intervenção espiritual em nosso mundo é levada a sério, o que se relaciona mais com a cosmologia da cultura não ocidental e da cultura na qual a Bíblia foi escrita do que com o raciocínio dominante na sociedade ocidental contemporânea. Alguns teólogos e teólogas até afirmam que o mundo da fé, da liturgia e do Espírito é

²² HUYSTEEEN, J. Wentzel van. *The Shaping of Rationality: Toward Interdisciplinarity in Theology and Science*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

a realidade efetiva e o mundo empírico é só imaginação ou fantasia nossa. De modo semelhante, no filme *Matrix*, a realidade que se vivencia acaba mostrando ser um mundo criado virtualmente, usado para manter os seres humanos prisioneiros. Em *Existenz*, há inclusive uma gama de níveis da realidade em que cada nível é a realidade virtual de um jogo de computador em um nível mais profundo, de modo que, no final das contas, não fica claro se há ou não um nível absoluto de realidade. Nessa perspectiva, não deveríamos nos surpreender quando nos é dito que forças de outro “mundo” ou “nível da realidade” entram no nosso e determinam o que acontece conosco, assim como se encontra na teologia tradicional da providência divina.

Formas religiosas na mídia não religiosa

Os exemplos que vimos talvez sejam suficientes para que comecemos a pensar sobre o significado público da religião de um ponto de vista cultural. Formas religiosas ressurgem no âmbito público de maneira nova. Essa transformação, contudo, tem consequências importantes que precisamos discutir. A primeira implica a noção da religião em si, porque não é evidente que os exemplos que dei sejam realmente religiosos.

No início, descrevi a religião como um padrão transcendente de ação e sentido que surge da relação com o que se considera sagrado e contribui para ela. Gostaria de destacar alguns aspectos dessa definição que são relevantes neste contexto. O termo “padrão transcendente de ação e sentido” não deveria ser confundido com a transcendência. Como meus exemplos deixam claro, ele tem mais a ver com os processos de transcendimento das fronteiras de nossa existência humana do que com algum Ser ou Espaço ou Realidade para além de nosso mundo da vida. Falar de religião implica, ao menos, que passemos para além de nossa existência em alguma forma de anelo ou abertura para o que possa nos dominar completamente.²³ Quando essa condição não é cumprida, eu hesitaria em falar de religião, mesmo que se use material extraído de tradições religiosas. Esse processo de transcendimento, entretanto, não é suficiente para falar de religião. Eu afirmaria que ele deveria estar inserido em uma relação com o que é tido como sagrado e contribuir para ela. Todavia, dever-se-ia observar que isso não se refere necessariamente ao divino. Pessoas e grupos podem ter diferentes coisas e seres como divinos, mas nem tudo seria considerado como tal. Ter uma coisa ou um ser como sagrado implica ao menos que ela ou ele funciona como um centro de sentido e que a pessoa ou grupo estrutura sua vida em consonância com isso. Nesta abordagem, o amor romântico pode se tornar sagrado para uma pessoa (ou em uma sociedade), mas não precisa sê-lo para todo o mundo.

O segundo aspecto a ser discutido tem a ver com o fato de que as formas religiosas na cultura pop muitas vezes vêm em forma de uma simbolização não religiosa de temas anteriormente religiosos. Minha interpretação do amor romântico, por exemplo, pode parecer uma interpretação forçada para a pessoa que ama ou a

²³ FORD, D. F. *Theology. A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

observadora não religiosa. Eu sustentaria que essas novas formas ao menos oferecem uma estrutura de sentido análoga às tradições religiosas e que, para muitas pessoas, elas podem ser classificadas como religiosas no sentido da definição usada aqui. Elas são – ao menos para algumas pessoas – um padrão transcendente de ação e sentido, e o amor romântico parece sagrado para muitas. Indo um passo adiante, vemos que na simbolização encontramos, muitas vezes, referências implícitas ou explícitas a tradições religiosas, como as frases usadas para divulgar o filme *Titanic*: “Colisão com o destino” e “Nada na face da terra poderia separá-los”.²⁴ Muitas canções da música pop contêm referências a oração, anjos etc. Nesse sentido, as estruturas centrais de sentido com que nos defrontamos na cultura pop deveriam ser examinadas com vistas às conotações e referências religiosas delas.

Em terceiro lugar, o fato de encontrarmos estruturas de sentido com referências ou analogias religiosas não implica que essas formas tenham os mesmos sentidos como seus paralelos presentes nas tradições religiosas. Deveríamos esperar mudanças de sentido sutis ou explícitas, que às vezes ampliam os sentidos tradicionais e outras vezes os contradizem. Nas tradições religiosas, o amor romântico poderia ser interpretado como dádiva de Deus, mas na cultura pop contemporânea ele é autorreferencial, mesmo quando é experienciado como divino. Isso pode ser interpretado como uma deterioração, e também pode ser lido como uma reação crítica a modalidades religiosas de dependência que contrariam a responsabilidade individual. O amor romântico moderno não transfere a responsabilidade para Deus, mas a atribui às próprias pessoas que amam. Mais importante, porém, do que a maneira como essas formas antigas e novas deveriam ser avaliadas é o fato de que os sentidos não são necessariamente idênticos, de modo que primeiramente temos de desenvolver uma compreensão profunda das formas religiosas presentes dentro e fora das tradições religiosas.

Em quarto lugar, nas diferentes esferas, formas religiosas são introduzidas e circulam com intenções bastante diferentes. Os produtores de anúncios publicitários podem incorporar formas religiosas para simbolizar um desejo ou experiência particular que queiram associar com o respectivo produto. Isso pode ser visto como uma vulgarização de formas religiosas da perspectiva da tradição religiosa ou como uma maneira profunda de articular esses desejos e experiências. Mas, independentemente da interpretação que adotemos, é bastante provável que os produtores abordem a questão de um modo muito mais pragmático. De maneira semelhante, artistas como Madonna ou Von Trier podem usar formas religiosas para expressar ou simbolizar perspectivas não religiosas. Assim, critérios tradicionais da verdade, virtude e beleza (as noções platônicas de *verum*, *bonum*, *pulchrum*) podem ser menos importantes do que o sucesso comercial ou ideológico, e a própria religião é mercantilizada. Além disso, a dimensão não funcional ou gratuita da religião se dissolve quando a religião é usada dessa maneira. Ora, isso acontece constantemente, e a religião tem servido com frequência para promover objetivos políticos ou econômicos e, assim, passou a ser

²⁴ HERRMANN, J. *Sinnmaschine Kino*. Sinndeutung und Religion im populären Film. Gütersloh: Kaiser, 2002.

unida com o poder, a opressão, e um tipo semelhante de perversão. A religião sempre é moldada, ao menos em parte, por intenções não religiosas; portanto provavelmente deveríamos investigar essa dimensão com mais seriedade.

Em quinto lugar, ao examinarmos como os participantes e públicos percebem e processam formas religiosas em esferas não religiosas, deveríamos estar conscientes de que os sentidos que eles podem atribuir a essas formas dependem de suas próprias origens e da moldura não religiosa em que as formas religiosas são apresentadas. Muitas pessoas, e até mesmo as que tiveram uma formação religiosa, têm um conhecimento apenas limitado das tradições religiosas, inclusive de sua própria. Elas recorrem a elementos religiosos extraídos da cultura pop mais do que das tradições oficiais. Não têm um marco de referência bem desenvolvido a partir do qual tenham condições de reconhecer, interpretar e avaliar o sentido das tradições religiosas em conexão com a tradição da qual essas surgiram. Isso quer dizer que a avaliação que elas fazem das formas religiosas não será, na maioria das vezes, tão densa e bem informada quanto possível. A pesquisa sobre espectadores de filmes mostra que as interpretações religiosas oferecidas por eles, quando existem, são imanentes, subjetivas e focadas na autenticidade, autonomia e no que algumas pesquisadoras e pesquisadores chamam de “transcendência pequena”²⁵. Por causa disso, a interpretação deles será mais definida ainda pelo tipo de moldura ou enquadramento que se oferece, que geralmente é definido pela política liberal de mercado ou por seus oponentes fundamentalistas radicais. Enquanto que a simbolização da presença divina em anjos, por exemplo, pode funcionar, em um culto na igreja, para facilitar a experiência de um encontro com Deus, em um catálogo de artigos para decoração do lar ela muito provavelmente não conseguirá fazer isso, mesmo que se mantenha uma referência fundamental ao divino. Por conseguinte, formas religiosas em contextos não religiosos não são a mesma coisa que em contextos religiosos, porque são emolduradas e percebidas de uma maneira diferente.

Conclusão: Molduras para os deuses

Estou me aproximando do fim de minha investigação. Gostaria de concluir dizendo que o significado público da religião, de um ponto de vista cultural, reside no potencial das formas religiosas de serem reconfiguradas de maneiras novas para além de seu contexto original em tradições religiosas. Nessa reconfiguração, elas perdem grande parte de seu conteúdo, sentido e função anterior, mas podem ganhar nova vitalidade e envolver-se criticamente com a tradição da qual se originaram. Para avaliar isso, entretanto, precisamos aprender a reconhecer e interpretar essas novas configurações por si mesmas. Esse esforço encaminha a teologia para as águas relativamente novas dos estudos culturais e midiáticos, mas a perspectiva teológica empírica não pode ser deixada de lado se quisermos entender a dimensão verdadeiramente religiosa.

²⁵ GRÄB, W.; HERRMANN, J. „Irgendwie fühl Ich mich wie Frodo...!“ Eine empirische Studie zum Phänomen der Medienreligion. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2006.

Uma maneira de articular essa perspectiva teológica é perguntar como os deuses são emoldurados ou apresentados em diferentes configurações da cultura pop e das tradições religiosas. Os sociólogos e críticos de cinema americanos Bergesen e Greeley²⁶ colocaram essa questão literalmente em seu estudo *God in the movies* [Deus nos filmes], em que analisaram como Deus e figuras divinas funcionam em filmes pop bastante diferenciados. Eles concluem que o Deus dos filmes é apresentado como muito mais positivo e reafirmador da vida do que o Deus da tradição cristã, que é apresentado em termos mais ambivalentes. Outras pessoas aludiram a essa questão no estudo da religião e de grupos fundamentalistas radicais, como Mark Juergensmeyer em seu livro intitulado *Terror in the mind of God* [Terror na mente de Deus].²⁷ Esse livro pode ser lido como uma descrição de como Deus é apresentado como exclusivista e violento tanto por pessoas crentes radicais como por meios de comunicação que cobrem a violência inspirada pela religião. Embora a mídia crítica preferisse uma versão tolerante e moderna da religião, o fato de que muitas manchetes vinculam a palavra violência a palavras como religioso, Deus ou particularmente islã cria uma moldura em que Deus se torna violento.

As questões em torno do significado público da religião se relacionam, em última análise, com a maneira como os deuses são emoldurados, com quais são os sentidos que se desenvolvem a partir dessa moldura, com o modo como esses sentidos são percebidos pelo público e como isso afeta as maneiras como as pessoas podem – ou não – conviver de formas salutares. Essas são, em última análise, questões teológicas, e não deveríamos hesitar em empregar nosso conhecimento teológico na tarefa de deslindar esses assuntos complexos e, talvez, contribuir para molduras mais construtivas dos deuses.

Referências

- BAILEY, E. I. *Implicit religion in contemporary society*. Kampen: Kok Pharos, 1997.
- BECK, U. Die irdische Religion der Liebe. In: BECK, U.; BECK-GERNSHEIM, E. (Eds.). *Das ganz normale Chaos der Liebe*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1990.
- BERGESEN, A. J.; GREELEY, A. M. *God in the movies*. New Brunswick: Transaction, 2000.
- COBB, K. *The Blackwell guide to theology and popular culture*. Oxford: Blackwell, 2005.
- DAVIE, G. *Europe: the Exceptional Case*. Parameters of Faith in the Modern World. London: Darton, Longman & Todd, 2002.
- FORD, D. F. *Theology. A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- GANZEVOORT, R. R. Staging the Divine. A theological challenge for the churches in Europe. In: JANSEN, M. M.; STOFFELS, H. C. (Eds.). *A Moving God*. Immigrant churches in the Netherlands. Münster: LIT, 2007.
- GANZEVOORT, R. R.; ROELAND, J. H. Lived Religion: the praxis of Practical Theology. *International Journal of Practical Theology*, v. 18, n. 1, p. 91-101, 2014.

²⁶ BERGESEN, A. J.; GREELEY, A. M. *God in the movies*. New Brunswick: Transaction, 2000.

²⁷ JUERGENSMEYER, M. *Terror in the Mind of God*. The Global Rise of Religious Violence. Berkeley: University of California Press, 2003.

- GRÄB, W.; HERRMANN, J. „Irgendwie fühl Ich mich wie Frodo...!“ Eine empirische Studie zum Phänomen der Medienreligion. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2006.
- HEIMBROCK, H.-G.; STREIB, H. (Eds.). *Magie. Katastrophenreligion und Kritik des Glaubens*. Eine theologische und religionstheoretische Kontroverse um die Kraft des Wortes. Kampen: Kok Pharos, 1994.
- HERRMANN, J. *Sinnmaschine Kino*. Sinndeutung und Religion im populären Film. Gütersloh: Kaiser, 2002.
- HUYSSSTEEN, J. Wentzel van. *The Shaping of Rationality: Toward Interdisciplinarity in Theology and Science*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.
- JASPERS, K.; ROTHER, C. (Eds.). *Flügel Schlag. Engel im Film / A Beat of the Wings. Angels in Film*. Berlin: Bertz, 2003.
- JENKINS, P. *The next christendom. The coming of global Christianity*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- JUERGENSMEYER, M. *Terror in the Mind of God*. The Global Rise of Religious Violence. Berkeley: University of California Press, 2003.
- LUTHER, H. *Religion und Alltag*. Bausteine zu einer praktischen Theologie des Subjekts. Stuttgart: Radius, 1992.
- LYDEN, J. C. *Film as religion*. Myths, morals, and rituals. New York: New York University Press, 2003.
- LYNCH, G. *Understanding theology and popular culture*. Oxford: Blackwell, 2005.
- SCHULZE, G. *Die Erlebnisgesellschaft. Kulturosoziologie der Gegenwart*. Frankfurt: Campus, 1992.
- STREIB, H. *Entzauberung der Okkultfaszination*. Magisches Denken und Handeln in der Adoleszenz als Herausforderung an die Praktische Theologie. Kampen: Kok, 1996.
- TAYLOR, C. *A secular age*. Cambridge MS: Belknap (Harvard University), 2007.