

PODER, RELIGIÃO, POLÍTICA E MÍDIA NO BRASIL

REFLEXÕES SOBRE A PROBLEMÁTICA DO PODER QUE PERPASSA OS
FENÔMENOS RELIGIOSO, POLÍTICO E MIDIÁTICO

JOSÉ ARTUR TAVARES DE BRITO (ARTUR PEREGRINO)¹

"In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas" - nas coisas necessárias, a unidade; nas dúvidas, a liberdade; em tudo, a caridade.²

Resumo: O objetivo deste trabalho é contribuir para a compreensão do fenômeno que envolve a política, a religião e a mídia no Brasil. Queremos propor um diálogo entre ciências sociais - incluindo a economia - e ciências da religião - incluindo aqui a teologia. Queremos observar o movimentar-se da política e da mídia no campo religioso. Preliminarmente, entendemos que há um cruzamento muito intenso entre essas balizas. Queremos também situar nossa contribuição em tempos de vivência de uma certa esquizofrenia (neo)liberal. Esperamos que este artigo contribua para a compreensão dos fenômenos estudados e oxalá possa contribuir, de fato, com um diálogo entre ciências sociais e ciências da religião. A partir desse diálogo, acreditamos poder desvelar o mistério da fascinação exercida pela religião, que tem veio forte na política viabilizada na mídia.

Palavras-chave: poder / religião / política / mídia / diálogo

POWER, RELIGION, POLITICS AND THE MEDIA
IN BRAZIL REFLECTIONS ON THE PROBLEMATIC OF
POWER WHICH ARE INFUSED WITH RELIGIOUS, POLITICAL
AND MEDIA PHENOMENA

Abstract: The aim of this paper is to contribute to the understanding of the phenomenon which involves politics, religion and the media in Brazil. We wish to propose a dialogue between the social sciences – including economics – and the religious sciences – here including theology. We wish to observe how politics and the media position themselves in the religious field. First, we understand there is a congested crossover point between these positions. We also wish to place our contribution at a point in time in which there reigns a certain (neo)liberal

schizophrenia. We hope that this paper will contribute to an understanding of the phenomena studies and by the grace of God may contribute, de facto, by opening a dialogue between the social sciences and the sciences of religion. Out of this dialogue, we believe that we shall be able to unravel the mystery of the fascination exercised by religion, which pulsates strongly in politics made viable in the media.

Key-words: power / religion / politics / the media / dialogue

INTRODUÇÃO

É cada vez mais freqüente encontrarmos, nas análises econômicas e sociais, referências à religião, à política e aos efeitos da mídia. Palavras como dogmatismo, fundamentalismo, sacralização do mercado, sacrifícios, política e mídia passaram a fazer parte do vocabulário dos economistas, cientistas sociais e analistas políticos. Nos últimos tempos, temas associados à religião, com óbvias conotações políticas, ocuparam um espaço significativo nos meios de comunicação. De fato, poucos são os dias em que a “religião” não se tenha tornado alguma forma de notícia. É notório o conhecimento do crescente aumento da literatura em ciências sociais sobre a atuação das igrejas, sobretudo as evangélicas, na televisão brasileira³. Os primeiros estudos sobre essa questão no Brasil já têm mais de uma década e foram inspirados pela exportação dos programas das igrejas eletrônicas dos Estados Unidos para toda a América Latina (Assman, 1996). A nossa hipótese é que, por trás desse fato, se esconde algo mais profundo do que um simples uso analógico desses conceitos. Acreditamos que é uma ponta de iceberg que revela a dinâmica religiosa do atual modelo capitalista (neoliberal) e também o início de uma nova forma de compreensão dessa realidade que exige algumas mudanças profundas no atual modo de fazer e compreender as ciências sociais e econômicas, além de uma revisão também nas ciências (sociologia e antropologia) da religião.

O objetivo deste trabalho é contribuir para a compreensão desse fenômeno e propor um diálogo entre ciências sociais - incluindo a economia - e ciências da religião - incluindo aqui a teologia. Acredito que não podemos afunilar nossa reflexão e esforço de desvelar o mistério da fascinação exercida pelo neoliberalismo, que continua reinando sobre uma boa parte do mundo e exigindo sacrifícios de tantas vidas humanas, muitas vezes servindo-se a mídia como incenso ao altar de Baal.

Queremos observar o movimentar-se da política e da mídia no campo religioso. Preliminarmente, entendemos que há um cruzamento muito intenso entre essas balizas. Queremos também situar nossa contribuição em tempos de vivência de uma certa esquizofrenia (neo)liberal. Nesses tempos, a propriedade é intocável e o Estado, saqueado pelo capital especulativo. Revestido de sacralidade, o neoliberalismo considera que toda crítica a ele é “blasfêmia” digna de “excomunhão”.

O pensamento político produzido nos séculos XVII e XVIII em torno da origem do poder já nos mostrava a preocupação dos pensadores em entender e justificar essas mudanças: o direito divino dos reis é questionado, e passa-se a demonstrar que as relações sociais e políticas não procedem de uma ordem natural ou divina. Recorre-se à razão para explicitar o fundamento do poder e sua legitimidade, a liberdade e a desigualdade, o público e o privado, os contratos sociais e o consentimento entre os seres humanos.

1. O PODER

*“Tudo muda logo que o político deixa de ser encarado como uma categoria restritiva, mas como uma propriedade de todas as formações sociais”.
(Balandier)*

Queremos abrir essa reflexão a partir de Georges Balandier, que nos possibilita olhar os vários fenômenos so-

ciais perpassados pelo poder. Até porque, para ele, o político perpassa toda formação social.

Toda obra de Georges Balandier (Balandier, 1980) deseja igualmente pôr em evidência as contribuições da antropologia política para os estudos que visam a uma melhor delimitação e um melhor conhecimento do campo político.

Balandier coloca que há uma grande identificação entre os soberanos e os deuses. “Os soberanos são os parentes, os homólogos ou os mediadores dos deuses. A comunidade dos atributos do poder e do sagrado revela o nexo que sempre existiu entre eles, e que a história retesou sem contudo nunca o quebrar” (Balandier, 1980, 105).

Há uma sacralidade do poder. Os soberanos são os parentes, uma espécie de rei-deus. Aqui se coloca o rei de direito divino. Esse aspecto da sacralidade do rei lembra muito a Idade Média quando houve o fortalecimento do poder real, formando-se a pirâmide rei, clero, nobreza e povo. Entre os séculos XVI E XVII, alguns escritores procuraram justificar o absolutismo. Um deles foi Jacques Bossuet (1627 1704), um religioso francês que escreveu um livro chamado Discurso da História Universal. Bossuet defendia a idéia de que os reis tinham poder divino, ou seja, eram os representantes de Deus neste mundo. Voltaremos a falar desse ponto nos temas seguintes.

Outros escritores buscavam explicações diferentes. O inglês Thomas Hobbes (1588 - 1679), autor do Leviatã, afirmava que a sociedade primitiva “era marcada pela luta de todos contra todos”. Para acabar com essa guerra social, era necessário um contrato, que Hobbes chamou de contrato social entre os homens e o Estado. O estado era representado pelo rei, figura necessária para que houvesse paz. Aí vemos uma legitimação de várias formas para manter o poder do rei e, às vezes, de maneira extremamente religiosa. Balandier, comentando a Fundamentação do Sagrado, fala-nos que a entronização do rei não garante apenas a legitimidade do poder detido, como assegura também o re-

juvenescimento da realeza, dá ao povo a sensação de voltar a partir “de novo”. Comentando o caso das realezas africanas, diz-nos que “espera-se que o rei realize, por ocasião da sua ascensão ao poder, o acto sagrado que o qualifica ao mesmo tempo que recorda o acto de fundação” (Balandier, 1980: 118).

O texto de Balandier nos coloca que vivemos em sociedades modernas e laicizadas, mas que nelas “o poder nunca está inteiramente esvaziado do seu conteúdo religioso, que se mantém presente, reduzido e discreto” (Balandier, 1980: 106). Para ele, é da natureza do poder alimentar, sob uma forma manifesta ou oculta, uma verdadeira religião política. É tomada a idéia de profano e sagrado. Lembra, de relance, o grande mitólogo Mircea Eliade, que trabalha essa temática. Há uma oposição entre o profano e o sagrado. Retoma a idéia de Marx para quem o poder estatal e a religião são, na sua essência, de natureza semelhante, mesmo quando o Estado se separou da Igreja e a combate. “O Estado triunfa sobre a sociedade civil da mesma maneira que a religião vence o mundo profano” (Balandier, 1980: 106). Nisso tudo a antropologia política possui uma capacidade de elucidação da natureza sagrada do político.

Há uma fundamentação sagrada do poder. “O poder é sacralizado porque toda a sociedade afirma a sua vontade de eternidade e receia o retorno ao caos como realização da sua própria morte” (Balandier, 1980: 107). Nesse ponto, o autor da Antropologia Política que ora comentamos passa a citar tradições africanas em que o elemento da “passagem” é fundamental para compreender essa dinâmica. Como exemplo, toma o “mahano” que não intervém apenas no domínio político. Diz que a noção de “mahano” evoca esse risco mortal, conotando pares de noções antagônicas: ordem/desordem, fecundidade/esterilidade, vida/morte. O termo “nam” inscreve-se num conjunto mais vasto de significações. “Beber o namtibo” é receber o “nam” e achar-se vinculado por um verdadeiro juramento de obediência, de sub-

missão à ordem recebida dos fundadores do reino e às ordens emanadas daquele que é seu sucessor legítimo.

Balandier afirma que “convém recordar que essas duas categorias do sagrado e do político estão aliadas a uma virtude eficaz, a um poder de intervenção ou de ação, que são designados por termos do tipo “mana”, na linguagem do sagrado, e por termos do tipo “mahano” ou “nam”, na linguagem do político” (Balandier, 1980: 113). Nesse aspecto, o conceito da ordem é fundamental para compreender essa homologia do sagrado e do político. Nisso o sagrado e o político contribuem conjuntamente para a manutenção da ordem estabelecida. O texto cita uma fórmula da China antiga: “O príncipe é yang, a multidão é yin”.

Comentando as estratégias do sagrado e as estratégias do poder, o autor nos diz que “o sagrado é uma das dimensões do campo político; a religião pode ser um instrumento do poder, uma garantia da sua legitimidade, um dos meios utilizados no quadro das competições políticas” (Balandier, 1980: 121). Comentando outros teóricos, Balandier diz que existe uma grande relação entre o ritual e a autoridade. Isso quer dizer que as estruturas rituais e as estruturas de autoridade estão intimamente ligadas. Os seus dinamismos respectivos estão em correspondência. O poder e o sagrado estão em atitudes correlatas, isto é, são igualmente aparentes na ordem do mito. E isso, nas sociedades de poder centralizado, o saber mítico é, muitas vezes, detido por um corpo de especialistas cujo trabalho é secreto. É que, nesse caso, não é partilhado como as funções políticas.

O autor alude à existência de movimentos proféticos que faz alternar o poder. Nisso o instrumento religioso pode também servir para fins de contestação mais radical. Balandier diz que “a inovação religiosa pode levar a uma recusa que encontra a sua solução no plano do imaginário, ou a uma oposição que desemboca na revolta” (Balandier, 1980: 126).

2. POLÍTICA NO CAMPO RELIGIOSO

Considerando as últimas cinco décadas, percebemos uma eferescência drástica no que se refere à movimentação no campo religioso. Podemos fazer uma breve retrospectiva histórica no sentido de situar nossa análise.

A partir dos anos 50, surgem gerações de cristãos que articulam o discurso sobre política a partir da fé. Vale dizer que, na história do cristianismo, sempre houve essa tentativa. Podemos constatar isso com a vida das primeiras comunidades cristãs e no tempo dos Santos Padres (patrologia). Podemos lembrar o Mestre Eckhart, que desenvolveu uma mística cristã insistindo na via negativa; quer dizer, “Deus está vivo, precisamos negar nossas fantasias e representações sobre Deus” (Eckhart, 1983: 15). O lugar privilegiado pelo Mestre Eckhart para o encontro com Deus é o mundo e a vida. Como também vale dizer que, nos anos 50, muitos jovens universitários da área de ciências sociais se envolveram nesse processo.

Nos anos 60, toma corpo um clima latino-americano de percepção drástica das estruturas de opressão. A injustiça toma feições estruturais nos diversos países da América Latina. Seguem-se os regimes de ditadura militar que trazem o terror e o genocídio à população inteira. A partir dessa realidade, eclodem os movimentos de guerrilha por várias partes da América. Vale a pena destacar que, há um pouco mais de 30 anos, é lançado o documento de Medellín, na Colômbia, no qual a hierarquia católica romana da América Latina denuncia “o imperialismo de qualquer matriz ideológica, que se exerce na América Latina, em forma indireta e até com intervenções diretas”⁴ (Medellin, 1968: 27). Na realidade, o documento foi talvez o mais forte até hoje feito pelo episcopado católico no sentido de denunciar as estruturas que produzem desigualdades sociais.

Nos anos 70, já está em ascendência uma reflexão em nível da teologia que se tinha denominado “Teologia da Li-

bertação”.⁵ Nessa fase, estamos diante do ativismo religioso, que passa a ser assumido por intelectuais, lideranças políticas e sociais. Surge, no mundo católico, a Igreja Popular, que dá origem às pastorais populares. Por exemplo, a Comissão Pastoral da Terra (CPT) surgiu no Brasil em 1975, um pouco depois da criação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Surge também a pastoral ecumênica, em muitos lugares cognominada de ecumenismo libertário. Uma das referências que esse ecumenismo teve é, sem sombra de dúvidas, a opção preferencial pelos pobres. A opção preferencial pelos pobres significaria apostar em que as camadas populares, num processo crescente de organização, iriam, finalmente, virar a mesa e, quando as camadas populares chegassem ao ponto que se desejava, os cristãos estariam lá junto com elas. É importante registrar que, ao final dos anos 70, tivemos a experiência nicaragüense: possibilidade de um processo revolucionário diferenciado das revoluções socialistas anteriores, quase todas baseadas na força das armas. Ao não conseguirem cooptar boa parte da população aos seus propósitos, eram obrigados a cooptá-la pela força. Parecia que a revolução sandinista poderia trilhar um caminho completamente distinto. E, pela primeira vez, os cristãos estavam lá, junto desses revolucionários. Isso tudo tinha uma forte repercussão no Brasil e na maneira como agiam os cristãos. Surgem, nesse contexto, no mundo protestante, os evangélicos, que se constituíam num pequeno grupo de evangélicos, que, embora sendo conservador na teologia, era progressista politicamente.

Nos anos 80, temos algumas mudanças no campo religioso. Tanto as pastorais populares como as igrejas tradicionais entram em crise ante a emergência dos pentecostais tradicionais. Há uma mudança de paradigmas na sociedade. O que nós vimos nos finais dos anos 80 foi o desmoronamento do que chamamos socialismo real, e a experiência nicaragüense não resistiu à primeira eleição. Aos poucos,

vamos vendo que a opção preferencial pelos pobres agora passava por outros caminhos porque, no processo de redemocratização, grandes representantes do neoliberalismo, eleitos após o fim dos regimes de segurança nacional, especialmente Fujimori e Collor, o foram justamente pelos pobres, pelas massas. E, então, ficamos pensando de que pobre nós estamos falando quando falamos em opção preferencial. E, nesse contexto, o sistema começa a acentuar a miséria, levando imensos contingentes humanos, em diferentes regiões geográficas do planeta, a se tornarem dispensáveis, ou seja, não precisa nem sequer ser explorado. O sistema simplesmente exclui esses contingentes.

Já nos anos 90, temos os chamados neopentecostais⁶ na cena pública do país (na realidade esse dado se configura deste a movimentação da Constituinte). Os grupos religiosos, dos quais estamos falando, ocupam cada vez mais espaços na mídia e nas esferas de representação política. Há uma multiplicação da igreja eletrônica. No dizer de Eliane Hojaij Gouveia, há uma proliferação das “Comunidades Eletrônicas de Consolo”.⁷ O fenômeno do “púlpito eletrônico” vem desde a década de 80 e toma pé nos anos 90. Surgem as comunidades pentecostais brasileiras de caráter virtual. Especialmente as igrejas IURD e a Renascer lançam mão da televisão para iniciar a formação dessas comunidades. “Com programações heterogêneas, as igrejas, em tela, atraem para a televisão e templos um grande contingente de consumidores formado, especialmente, por mulheres” (Gouveia, 1998: 3).

Toda essa realidade histórica nos mostra que somos desafiados mais do que nunca pelo tema da cultura.

Sobre a questão da identidade religiosa e a cultura, os estudos apontam para uma emergência do tema da cultura. Hoje, optar pelos pobres, como diz o Pe. José Comblin, é muito mais complicado do que antes porque isso significava, talvez, até participar de um projeto vitorioso. Um proje-

to de ascenso em direção ao poder constituído e a uma nova sociedade mais justa, mais fraterna, mais igualitária. Hoje, a opção significa a solidariedade com os excluídos, quer dizer, com aqueles que não têm projeto e nem sequer condições de fazê-lo. Como observou um assessor ecumênico da pastoral popular: “Essa questão da cultura, tem se mostrado nas CEBs que ela é muito mais revolucionária do que a própria concepção política que você tinha antes. Porque era muito mais fácil você fazer a identificação da sua contradição, do seu inimigo, entre o burguês e o proletário. (...) Agora, você colocar nessa contradição de que é o branco, de que é o negro, de que é o índio, de que é a mulher... quer dizer, a questão complicou extremamente” (Burity, 1997: 52). Parece que esse desenvolvimento de pensamento vai na direção de enfrentar a questão do cotidiano. O que pesa finalmente é a cotidianidade que vai determinando a vida das pessoas.

Essas pinceladas históricas nos ajudam a analisar a íntima relação que existe entre a Religião, a Política e a Mídia no Brasil. Para isso, vamos valer-nos das contribuições já citadas no início deste texto sem, é claro, nos restringirmos a elas.

3. PÓS-PENTECOSTALISMO E MÍDIA NO BRASIL

O que seria o pós-pentecostalismo? Seria roupagem nova para o pentecostalismo? Esse pós-pentecostalismo protestante tem alguma semelhança com a Renovação Carismática Católica? Como as Comunidades Eletrônicas de Consolo se afirmam no cenário midiático? E o catolicismo na TV: a “Rede Vida”?

De entrada, logo percebemos que o pós-pentecostalismo se afirma por outros caminhos que não são os da tradição.

“O pós-pentecostalismo é um afastamento do pentecostalismo tendo como cerne a teologia da prosperidade e o conceito de guerra espiritual. Os traços característicos incluem uma mistura deliberada de religiosidade popular, a utilização autoconsciente de estilos e convenções anteriores, a construção de estruturas comerciais, o abandono dos sinais externos de santidade e freqüentemente a incorporação de imagens relacionadas com o consumismo e a comunicação de massa da sociedade pós-industrial do final do século 20. Seu principal representante é a IURD, fundada em 1977 e atualmente com cerca de 3 milhões e meio de fiéis e um fluxo de caixa estimado em 1 bilhão de reais” (Siepierski, 1997: 51).

Essa reflexão feita por Siepierski aponta para afirmar que o pós-pentecostalismo seria um tipo de Nova Cristandade, pela postura desse segmento em relação à sociedade. Sua postura política é de marcar posição no mundo da política e não só isso. Seria de ter um projeto que vai na direção de ter o comando da política para governar a sociedade. A bancada evangélica no meio parlamentar tem uma postura extremamente corporativa e, como vimos, consolidou-se com a Constituinte no final da década de 80. Para Joanildo Burity, há uma situação de “rearrumação no campo religioso que vai de encontro a uma secular associação entre catolicismo e nacionalidade, por um lado, e entre pluralismo e perda do sentido de nacionalidade, por outro” (Burity, 1997: 13).

É preciso perceber as mudanças operadas durante as últimas década de nossa história para situar bem a nossa reflexão. Entendo que essa rearrumação falada corresponde exatamente às mudanças de paradigmas, que inclusive já mencionamos na primeira parte deste texto.

É bom ressaltar que nossa reflexão tem limites por não poder retratar todos os aspectos da problemática da religião

no país. Mas desejamos expor reflexivamente o tema que ora apresentamos.

Há um distanciamento do pós-pentecostalismo em relação ao pentecostalismo. Isso se dá devido à teologia da prosperidade e da guerra espiritual. Naturalmente essa teologia da prosperidade tem incidência considerável na prática.

“Os elementos protestantes do pentecostalismo – cristocentricidade, biblicismo, união da fé com a ética – estão praticamente ausentes no pós-pentecostalismo. Isso sugere que, se o pós-pentecostalismo se distancia do pentecostalismo, seu distanciamento do protestantismo é ainda maior, rompendo com os princípios centrais da Reforma. O pós-pentecostalismo é genealogicamente protestante, mas não o é teologicamente” (Siepierski, 1997: 52).

Já há bastante controvérsia se a igreja Universal do Reino de Deus é pentecostal ou não. Isso a ponto de o presidente da Associação Evangélica Brasileira (AEVB), na época, reverendo Caio Fábio, ter acusado a IURD de paganismo. Por aí vemos que ainda há muito pano para as mangas nessa história. Na realidade, considera-se que o pós-pentecostalismo abandonou algumas bandeiras fundamentais: 1. Cristocentrismo; 2. Biblicismo; 3. União da fé com a ética. Nós nos colocamos diante da questão política. O comportamento moral passa para uma vivência, pois o mesmo é um conjunto de normas, prescrições e valores que regulamentam o comportamento dos indivíduos na sociedade. Daí se dissemina uma cultura clientelista, corporativa, “desligada da realidade”, que se torna canal da ideologia dominante. E o veículo mais potente, hoje, para isso, é a mídia. O discurso passa pelo convencimento ideológico. Nesse caso, a ideologia emerge da instituição religiosa, a qual estabelece normas para as relações sociais.

Nesse sentido, quero continuar com a reflexão sobre a mídia tendo presentes as “Comunidades Eletrônicas de Consolo”. Sabemos da complexidade do tema e das suas múltiplas interpretações possíveis.

Patrícia Birman traz uma contribuição nesse sentido quando aborda “A construção da Universal pela Mídia”. No entender dela, há uma disputa pelos meios de comunicação. Ela lembra que assistimos a uma disputa em que os órgãos de imprensa se alinharam não só a favor da Igreja católica contra as chamadas “seitas” como também da Rede Globo contra a concessão da Record a esse grupo econômico e político. “Em suma, a construção da imagem da Igreja Universal, associada ao seu dirigente maior, o bispo Macedo, articulou “crença” e “magia” com uma esfera considerada a-ética, quando não criminosa, a exploração da credulidade popular, o enriquecimento ilícito e a corrupção” (Birman, 1996: 6).

A imprensa tomou partido claramente a favor da Igreja Católica, separando, nesse caso, as religiões legítimas das “seitas”.⁸

Na tentativa de atingir novos públicos, a IURD e a Renascer, lançaram mão da televisão para iniciar a formação de comunidades Pentecostais brasileiras de caráter virtual (Siepierski situa esta nomenclatura como pós-pentecostalismo). Os programas como “Palavra de vida”, “Despertar da fé”, “Fala que eu te escuto”(IURD), “De Bem com a Vida” (Renascer) visam a fazer com que o receptor, pela emoção, se aproxime e se identifique com os fatos narrados.

Vemos que há mudanças significativas na sociedade e nos espaços físicos. De fato, a reorganização dos espaços urbanos e o conseqüente rearranjo das relações interpessoais, provocadas pela crescente presença dos meios eletrônicos de comunicação, em especial a televisão, forçou uma renovação das práticas dos proselitistas pentecostais para os centros urbanos, especialmente as

grandes capitais como São Paulo, Rio de Janeiro, Recife, Salvador etc.

O espaço midiático, a televisão, surge como a mais nova aliada dos Pentecostais. Os novos crentes consumidores da TV pentecostal podem assim ver, de um lado, descaracterizados os “lugares da expressão pública da fé”, e de outro, a configuração do “não lugar da fé”, no sentido de que nos fala Marc Augé.

A televisão está criando novas mentalidades e fazendo uma imagem religiosa diferente dos templos e ao mesmo tempo criando uma realidade de ficção. O público receptor parece aceitar fascinado tal mudança. É assim que essas igrejas pentecostais colocam-se no mercado dos bens de salvação, marcando presença nos quadros do que Morin chamou de “o tempo da segunda industrialização, a industrialização dos espíritos, dos sonhos e dos desejos da alma” (MORIN, 1987: 18).

Quanto à Igreja Católica, houve sempre um dilema em relação à mídia e ao projeto de entrar no mundo da televisão. Inclusive era sempre vista com certas reservas.

“A Rede Vida não pertence à Igreja Católica. Não é um órgão da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) ou do Vaticano. A “homepage” dessa rede, divulgada pela internet, explica que a Rede Vida não é uma rede religiosa nem tem um “projeto religioso”, mas se trata de uma “rede comercial a serviço da família”. Apesar disso, a Rede Vida é claramente uma resposta da Igreja Católica brasileira à preocupação do papa João Paulo II com a maior utilização pelos católicos dos meios de comunicação modernos na evangelização do mundo contemporâneo. Quem gerencia a Rede Vida é o Instituto Brasileiro de Comunicação Cristã (IBRAC), que, apesar de sua autonomia em relação à CNBB, tem uma presença episcopal forte em seu conselho superior: 8 religiosos (5 bispos) e 3 leigos católicos” (MARIZ, 1998: 2).

Vemos que a televisão dos católicos também tem uma conduta própria. Um dos elementos importantes é que a palavra predomina sobre a imagem. Há muitos programas que se preocupam com questões de saúde. Diferentemente de outros canais, a Rede Vida dá um grande valor à educação. Tem como uma de suas bandeiras a ética. E, na questão da educação, essa rede abre um bom espaço para a discussão de idéias no meio da comunidade acadêmica. Com muita frequência, são entrevistados professores e intelectuais, como já foi mencionado. Percebemos claramente que há uma intenção de romper com a cultura de massa e seus valores.

O Movimento Carismático (Renovação Carismática Católica) parece o mais dinâmico no sentido de comunicação via televisão. O Movimento Carismático parece estar mais em sintonia com a comunicação de massas. A própria linguagem carismática, com ênfase em gestos, movimentos corporais e músicas, adaptam-se mais ao instrumento midiático televisivo. E nesse campo se usa bastante o emocionalismo.

É impressionante como a imprensa generalística tem dado ênfase a um padre carismático nos últimos tempos. Esse espaço que a Igreja Católica tem utilizado vem na pessoa do Pe. Marcelo Rossi. Ele tem aparecido em todos os programas nobres da televisão, sobretudo na Globo. Parece que volta a disputa de espaços no contexto da mídia. Brigas de espaços e brigas de canais.

Na análise de Patrícia Birman, essa movimentação religiosa pertence a uma movimentação política. Isso significa que tanto a Renovação Carismática Católica como os evangélicos pertencerão aos partidos de centro-direita. Podemos entender esse fenômeno devido à própria visão socioeclesiológica dos membros desses movimentos.

Para ilustrar essa argumentação, vemos que tanto os evangélicos pentecostais como os católicos carismáticos estão envolvidos em concessão de canais de televisão.

Na RCC, tivemos um exemplo bem ilustrativo. Apoiaram publicamente candidaturas a deputado. Assim dizia uma propaganda política na campanha de 1998:

“Salvador Zimbaldi é deputado Federal com o apoio da Renovação Carismática Católica e dos católicos de um modo geral. Na Câmara Federal destacou-se pelos projetos apresentados e pelo seu posicionamento firme como Católico atuante, servo de Deus cheio do Espírito Santo... o seu destaque e reconhecimento maior tem sido na defesa da família, da doutrina social da igreja e dos valores morais. Fez requerimento que impediu que o projeto do aborto fosse aprovado e enviando diretamente ao Senado, requerimento este que recebeu apoio por escrito dos Cardeais e Bispos brasileiros reunidos em Roma no Sínodo para a América. Impediu a aprovação do projeto que legaliza a união cívil de pessoas do mesmo sexo e tem combatido com veemência a liberação das drogas no Brasil. Lutou, desde o início do seu mandato e conseguiu a concessão de dois Novos Canais de Televisão para a Igreja Católica Apostólica Romana: um para a Canção Nova (Pe. Jonas Abib) e outro para a Associação do Senhor Jesus (Pe. Eduardo Dougherty).”

Vemos claramente que se confirma o que Patrícia Birman dizia quando falava que o perfil desses políticos é de centro-direita. Se analisarmos esse panfleto de propaganda, vamos ver que todas as preocupações colocadas partem para o campo da moral. São questões para dentro do grupo e não para fora.

CONCLUSÃO

Não temos uma conclusão definitiva, mas algumas considerações finais. O tema abordado é vastíssimo e carece, com certeza, de um aprofundamento bem mais apura-

do. No entanto, percebemos claramente que religião, política e mídia no Brasil são um tema do cotidiano. Basta ligar uma televisão ou dar uma volta no centro da cidade. Logo nos deparamos com as expressões diversas da religião e da política.

É preciso perceber que a mídia perpassa todos os campos abordados de maneira refinada. No Brasil, convencionou-se considerar que o grupo liderado pela Rede Globo de Televisão é o mais poderoso. Na opinião de muitas pessoas, o presidente das Organizações Globo, jornalista Roberto Marinho, é o homem mais poderoso do Brasil.

Só para ter uma idéia “as Organizações Globo controlam, atualmente, na área da comunicação de massa:

- um grande jornal, vendido em todo o Brasil (O Globo);
- cinco revistas para adultos (Marie Claire, Criativa, Pequenas Empresas, Grandes Negócios, Globo Rural, Globo Ciência), além de várias infanto-juvenis;
- vinte emissoras de rádio espalhadas pelo País;
- oitenta e seis emissoras de televisão no Brasil, que transmitem a programação da Rede Globo;
- a Globosat, TV paga com programação transmitida por satélite;
- a Globo Internacional, na Inglaterra e Estados Unidos;
- a Net Brasil e SIC, em Portugal;
- a Editora Globo de livros;
- empresas gráficas no Brasil, Chile, Argentina e México;
- uma produtora de vídeos, a Globo Vídeo;
- três produtoras de discos, no Brasil, Portugal e Estados Unidos;
- uma empresa de multimídia, a Globo On, e um departamento que vende a emissoras de televisão do mundo inteiro as novelas e programas produzidos no Brasil” (CARVALHO, 1997: 43).

Por tudo isso, vemos que há uma íntima relação dos MCS (Meios de Comunicação Social) com a religião e a política. O próprio mercado tem usado expressões religiosas para definir sua política.

O ex-ministro Delfim Neto tem utilizado freqüentemente este tipo de linguagem. Num artigo sobre o problema do déficit da balança comercial brasileira, ele escreveu: “Na visão dos jovens sacerdotes da ‘teologia da especulação’, o que está acontecendo com o sistema produtivo nacional, esmagado pelos altos juros, pela sobrevalorização cambial e pelo crédito às importações, não tem importância: é apenas o sacrifício temporário que os pecadores têm de fazer para glória das almas e dos bolsos dos teólogos da especulação!” (NETO, 1997: 37).

É claro que esse tipo de crítica não é privativo de políticos e economistas “bem relacionados” com o atual modelo econômico capitalista. O jornalista Newton Carlos, comentando a vitória dos trabalhistas na Inglaterra, escreveu que “embora tida como produto de estratégia centrista, com abandono de ‘veleidades’ socialistas, a vitória de Tony Blair na Inglaterra não deixou de representar um golpe na teologia conservadora do livre mercado absolutista” (CARLOS, 1997: 4). O economista Luiz G. Belluzzo, por sua vez, referiu-se aos defensores do modelo neoliberal como “os cren-tes nas virtudes redentoras do capitalismo globalizado” (BELLUZZO, 1996: 59).

Esperamos que este artigo contribua para a compreensão dos fenômenos estudados e oxalá possa contribuir, de fato, com um diálogo entre ciências sociais e ciências da religião. A partir desse diálogo, acreditamos poder desvelar o mistério da fascinação exercida pela religião que tem veio forte na política viabilizada na mídia.

REFERÊNCIAS

- AMADO, Wolmir. A Inquisição na Espanha, em Portugal e no Brasil. **O Popular**, 2ª f. 02.mar.1998. Caderno 2, p.6.
- AUGÉ, Marc. **Não-Lugares**: Introdução a uma antropologia da supermordenidade. Campinas : Papyrus, 1994.
- BALANDIER, Georges. **Antropologia Política**. Lisboa: Editorial Presença, 1980.
- BURITY, Joanildo. **Identidade e política no campo religioso**: Estudos sobre cultura, pluralismo e o novo ativismo eclesial, Recife : Editora Universitária da UFPE, 1997.
- BIRMAN, Patrícia. **O Bispo, o povo e a TV**: alguns efeitos, talvez inesperados, da presença política recente dos pentecostais, 1996. (Cadernos de Conjuntura), p. 5-12.
- BELLUZZO, Luiz Gonzaga. "A globalização da estupidez". **Carta Capital**, São Paulo, Ano 3, n. 32, set. 1996. p. 59.
- CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. **Medellin, conclusões**: bispos da América Latina. São Paulo: Paulinas, 1970.
- CAHUÍ, Marilena. **O que é ideologia**. São Paulo : Brasiliense, 1980.
- CARVALHO, André; MARTINS, Sebastião. **O Poder da Mídia**. Belo Horizonte : Editora Lê, 1997.
- CARLOS, Newton. Vitória marca oposição ao projeto neoliberal. **Correio da cidadania**, São Paulo, 07-14.jun.1997.
- ECKHART, Mestre. **A Mística de ser e de não ser**. Leonardo Boff. (coord.). Petrópolis : Vozes, 1983.
- GOUVEIA, Eliane Hojaij. **Comunidades eletrônicas de consolo**. In: JORNADA SOBRE ALTERNATIVAS RELIGIOSAS NA AMÉRICA LATINA, 8, 1998, São Paulo : 22 a 25 de setembro de 1998.
- MARIZ, Cecília Loreto. **A "Rede Vida"**: o catolicismo na TV. In: ———. São Paulo : 1998.
- MORIN, Edgar. **Cultura de massa no século XX**: o espírito do tempo. Rio de Janeiro. Forense Universitária, 1987. n. 1.

DELFIM NETO, Antônio. “O nhenenhém e os fatos”. São Paulo, ano 2, n. 40, jan.1997.

SIEPIERSKI, Paulo. Pós-pentecostalismo e Política no Brasil. **Cadernos teológicos**, v. 37. n. 1. 1997. p. 47-61.

ZANONE, Vaderio. Vocabulário Tolerância. In: BOBBIO, Noberto (coord.). **Dicionário de Política**. 4ed. Brasília : Unb, 1992.

NOTAS

- ¹ José Artur Tavares de Brito (Artur Peregrino) é mestre em antropologia cultural pela UFPE e professor do Departamento de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP.
- ² **Concílio Vaticano II**, Constituição Pastoral Gaudium et Spes n. 92.
- ³ Dentro deste tema, foram apresentados vários trabalhos na VIII Jornada sobre Alternativas Religiosas na América Latina, São Paulo, de 22 a 25 de setembro de 1998.
- ⁴ Como era o caso das ditaduras militares espalhadas por vários países da América Latina.
- ⁵ As raízes históricas da Teologia da Libertação se encontram na tradição profética de evangelizadores e missionários, que, desde o início da colonização, questionaram o tipo de presença da Igreja no Continente e a maneira como eram tratados os indígenas, os negros, os mestiços e as populações pobres do campo e da cidade. Nomes como Bartolomé de Las Casas, Antônio Montesinos, Antônio Vieira, Frei caneca e outros estão aqui no lugar de uma plêiade de personalidades religiosas que não faltaram em nenhum século de nossa curta história. Na realidade, o que hoje emerge à tona da consciência social e eclesial tem lá sua fonte.
- ⁶ Paulo Siepierski faz uma análise do trânsito religioso conhecido como neopentecostalismo, mas que, posteriormente, designa mais precisamente como pós-pentecostalismo.
- ⁷ GOUVEIA, Eliane Hojaj. Trabalho apresentado na **VIII Jornada sobre Alternativas Religiosas na América Latina**, São Paulo, de 22 a 25 de setembro de 1998.
- ⁸ Não aceito chamar nenhum grupo religioso de “seita”, embora deva concordar que, muitas vezes, alguns dos grupos religiosos independentes tomam atitudes e defendam posições sectárias e eticamente lastimáveis.