

Comunicação e o universo eclesial como mediação sociocultural

Rosa Malena Pignatari

Resumo: Este artigo visa discutir alguns aspectos que fundamentam a relevância do universo eclesial para refletir o campo comunicacional. A pertinência desse enfoque justifica-se a partir do crescimento de grupos religiosos como é o caso dos pentecostais protestantes em meio a um contexto secularizado. E a interferência dessas mudanças no cotidiano das pessoas, na competência do consumo cultural, na recepção dos meios de comunicação.

Palavras-chave: comunicação, mediação, cultura, pentecostalismo

Abstract

This article to discuss some aspects that base the relevance of the universe eclesial to reflect the field communicational. The pertinence of that focus is justified starting from the growth of religious groups as it is the case of the protestant pentecostal in the middle a secularized context. And the interference of those changes in the daily of the people, in the competence of the cultural consumption, in the reception of the communication means.

Keywords: communication, mediation, culture, pentecostalism

Introdução

Ao entender, na esteira de Martín-Barbero (2006), que a comunicação deve ser problematizada na ação criativa do universo onde a produção e o consumo ganham sentido, a leitura do massivo ganha uma outra perspectiva na trajetória desta proposta de pesquisa ao deixar de ser vista como mecanismo isolável ou um aspecto, mas sim como uma nova forma de sociabilidade. Nesse sentido, pensar o pentecostalismo a partir do massivo não significa —, ao menos sem que se considerem as lógicas representacionais e de re-apropriação na competência do consumo —, “alienação e manipulação, e sim novas condições de existência e luta, um novo modo de funcionamento da hegemonia¹”. (Martín-Barbero, 2006, p.312)

Ainda de acordo com Souza (2002, p.91) considerar as experiências religiosas como “fruto de mera manipulação ideológica é subtrair às camadas populares sua capacidade de discernimento, tanto quanto retirar-lhes o caráter de atores intervenientes em sua própria cultura”. Aqui vale ressaltar a observação feita por Machado (1994) da abertura de templos de diferentes denominações pentecostais em bairros de classe

¹ O conceito de hegemonia elaborado por Gramsci, permite pensar o processo de dominação social não como imposição a partir de um exterior e sem sujeitos, mas como um processo no qual uma classe hegemoniza, na medida em que representa interesses que também reconhecem de alguma maneira como seus as classes subalternas. E “na medida” significa aqui que não há hegemonia, mas sim que ela se faz e desfaz, se refaz permanentemente num “processo vivido”, feito não só de força mas também de sentido. Nem tudo o que pensam e fazem os sujeitos da hegemonia serve à reprodução do sistema; implica também uma reavaliação da espessura cultural: campo estratégico na luta para ser espaço articulador dos conflitos. (Martín-Barbero, 2006, p.112)

média, indicando que o fenômeno romperá a fronteira dos segmentos populares, ganhando adeptos nos estratos sociais mais favorecidos.

Frente à crítica da massificação cabe, segundo o teórico latino-americano, lançar a seguinte indagação: o que se desaprova é o que nela há de opressão e domínio ou o que ela acolhe de novas formas de relação social e conflitividade. O que interessa mais do que a denúncia, diz, é tratar de compreender como a massificação funciona aqui e agora, os meandros, os traços históricos próprios desse processo e o papel não só ideológico, mas também político, exercido pelos meios na formação das culturas.

Destarte, a igreja entendida não apenas como edifício mas como congregação de cristãos, do grego *ekklesia* — estereotipada pelo clichelismo de quem utiliza o meio como ludibriante, como que presumindo que “os evangélicos são um bloco indistinto e até mancomunado (Bellotti, 2004, p. 109)— trazida ao contexto comunicacional *martín-barberiano* é uma mediadora sociocultural, estabelecendo novos sentidos do social e novos usos sociais dos meios.

O que busco... é reconhecer que os meios de comunicação constituem hoje espaços-chave de condensação e intersecção de múltiplas redes de poder e de produção cultural, mas também alertar, ao mesmo tempo, contra o *pensamento único* que legitima a idéia de que a tecnologia é o “grande mediador” entre as pessoas e o mundo... . A luta contra o *pensamento único* acha assim um lugar estratégico... nas transformações que atravessam os mediadores socioculturais tanto em figuras institucionais e tradicionais - a escola, a família, a igreja, o bairro - , como nos novos atores e movimentos sociais emergentes que... introduzem novos sentidos do social e novos usos sociais dos meios. Sentidos e usos que, em seus tateios e tensões, remetem por um lado à dificuldade de superar a concepção e as práticas puramente instrumentais para assumir o desafio político, técnico e expressivo, que supõe o reconhecimento na prática da complexidade cultural que hoje contém os processos e os meios de comunicação. (Barbero, 2006, p.20)

Com isso, não se quer ignorar que há sim fórmulas concebidas que melhor conseguem expressar cada gênero. O fato é que são meios identificados em seus leitores, que buscam seus leitores na igreja e não só nela. Toda essa religiosidade não é só meio, não vem apenas das imposições cerradas pela comercialização e conformação do gosto a alguns formatos, mas também do dispositivo da repetição ancorado pela pregação em contato com os reclamos afetivos e financeiros da sociedade atual e dos modos de narrar o popular.

Aspectos do universo eclesial na modernidade

O que se quer sinalizar aqui é como a religião constitui um elemento relevante para a compreensão crítica da sociedade capitalista multicultural, globalizada e de seus processos de mudança. Isso se configura desde a notória expansão da religião, mesmo depois da tese por parte de alguns teóricos do arrefecimento do sagrado em virtude da racionalidade técnico-científica, bem como em decorrência do próprio processo de secularização da cultura que alcançaria a esfera religiosa.

De maneira surpreendente, alguns grupos e denominações religiosas se multiplicam nas últimas décadas, tendo em vista que apresentam, além das dimensões emocionais e místicas, conforme pontua Machado (1994), uma rígida moralidade sexual e familiar, desafiando, portanto, a teoria que associa a modernização das sociedades com a contração do campo religioso e a retirada gradual da religião do espaço público.

Segundo Berger (1986 apud Machado, 1994) a religião não só é compatível com a modernidade como também desempenha atribuições importantes para a reprodução do capitalismo. Embora tenha perdido sua função de legitimar a ordem social na esfera pública quando da separação entre Estado e Igreja, mantém ainda hoje um importante papel na esfera privada, fomentando a solidariedade comunal que contrabalança as tendências ao anonimato e ao hiperindividualismo² da moderna ordem capitalista.

A modernidade tem ameaçado a plausibilidade das teodicéias religiosas, mas não pôs fim às experiências que levaram ao seu aparecimento – sofrimento, dor, injustiça, privação. Os vários credos seculares e ideologias que têm surgido na sociedade moderna têm sido singularmente sem sucesso para fornecer teodicéias satisfatórias... A modernidade gerou muitas transformações importantes, mas ela não tem mudado fundamentalmente a finitude, a fragilidade e mortalidade da condição humana. O que ela tem gerado é um sério enfraquecimento daquelas definições da realidade que previamente faziam a condição humana mais suportável (Berger, 1986, p.185 apud Machado, 1994, p.38)

Weber e Durkheim, pensadores que questionaram seriamente o racionalismo abstrato do Iluminismo e preocuparam-se com a dimensão “não-racional” do comportamento humano, resgataram o complexo papel da religião no desenvolvimento da consciência humana. Durkheim traduziria sua insatisfação com a modernidade em termos de um vazio moral e apresentava a reafirmação do sagrado sob a forma do

² Enfatiza crescentemente o indivíduo, ordenando as suas necessidades e interesses particulares acima do Estado e de toda a comunidade local. Acabou por atingir a própria família, pondo abaixo a diferenciação de papéis e a estrutura da autoridade características do modelo burguês. (Machado, 1994, p.41)

individualismo ético como um meio de vencer a anomia social; Weber, diria que a imagem do mundo que a ciência oferece é aquela de “uma infinidade sem sentido, que somente a cultura, através das imagens do mundo (que primeiramente são religiosas, mas também podem ser ideológicas) pode trazer significado para o homem” (Martelli, 1995, p.90). Continua: a falência da pretensa auto-suficiência do racionalismo dá um novo espaço ao postulado religioso.

Para Weber (2004) o fenômeno religioso transcorre paralelamente ao desenvolvimento das condições e transformações econômicas, no entanto, essa vinculação não implicaria determinismo. Pontua que “toda a necessidade de salvação é expressão de uma indigência e, por isso, a opressão econômica e social é uma fonte eficiente de seu nascimento, embora não exclusiva”. (Weber, 2004, p.393-394 apud ROLIM, 1985, p.133). A indigência explica Rolim (1985), pode ser entendida, por um lado, como a angústia existencial, expressão da miséria biológica, e de outro, como opressão social e econômica, que é historicamente herdada, propiciando o surgimento da religião de salvação. Weber ressalta que o ponto de vista central dos reformadores não foram programas de reforma ética. “A salvação da alma, e somente ela, foi o eixo de sua vida e ação. Seus objetivos éticos e os efeitos práticos de sua doutrina estavam ancorados aqui e eram, tão-só, conseqüências de motivos puramente religiosos.” (Weber, 2004, p. 81) O plano da salvação aparece, então, como ponto crucial para a análise do recrudescimento pentecostal protestante na tardomodernidade.

A entrada dos pesquisadores brasileiros no debate sobre o “regresso do sagrado” marca, até o início da década de 70, a tentativa de explicar a expansão do pentecostalismo em função da privação e da crise das normas sociais reinante nas periferias das grandes cidades e envolvendo a participação de migrantes. Esta forma de religiosidade seria bastante funcional para a modernização do país, provendo valores mais democráticos³ e estimulando o crescimento das camadas médias. (Willems, 1967 apud Machado, 1994, p.28)

Outros autores como Waldo César e Rubem Alves, refutando as relações imediatas entre a experiência mística e a posição de classe dos economicamente marginalizados e sem acesso ao pensamento científico, sugeririam que a “emigração” da

³ No entendimento de Willems (apud Machado, 1994, p.28) o princípio de igualdade estabelecido entre os crentes é uma forma de negação simultânea à estrutura social opressora e à Igreja Católica cujo clero monopoliza a salvação das almas.

consciência humana para fora da realidade institucionalizada pode se manifestar nos mais diversos estratos sociais, desde que surja entre os indivíduos uma suspeita da “irracionalidade da racionalidade instituída” ou uma desconfiança da “irrealidade do real socialmente construído”.

Uma terceira abordagem representada pelos trabalhos de Camargo e Mariz (apud Machado, 1994), analisa o crescimento das expressões religiosas “sacrais” ou “místicas e emocionais” em função da ética e da doutrina dessas religiões. Afinados com o pensamento weberiano, acreditam que a racionalização da ação religiosa resulta da oposição aos valores vigentes na sociedade, particularmente à religião tradicional. Neste sentido, estas religiões seriam vistas como portadoras de racionalização, e de expressão da modernização da formação social brasileira. O interessante, diria Prandi e Pierucci é que a própria ocorrência dessas religiões expressa um acréscimo da racionalidade na órbita da cultura. De acordo com Camargo (apud Machado, 1994, p.32) a religião pentecostal dá ao fiel elementos precisos para reorientação da conduta de modo fundamentalmente sacral. Sentindo ter ‘renascido em Cristo’, pela experiência da conversão, o adepto procura demonstrar que se afastou de muitos de seus hábitos anteriores, adotando maneiras de agir propugnadas pela liderança e que demonstrem a radical transformação operada em sua vida. Esta passa a ter novo sentido, sendo os fatos cotidianos interpretados como não casuais, mas indicadores de predeterminação da graça ou conseqüentes do pecado.

Fica claro, então, que seja como forma de amenizar dificuldades e descontentamentos provenientes da modernidade ao fornecer recursos emocionais para lidar com a realidade multi-relacional, seja como instituição que desempenha importantes funções para a reprodução do capitalismo — pois não há instituição mais poderosa no sentido de delimitar a zona de liberdade dos indivíduos, reforçando-lhes a responsabilidade do que a religião (Berger 1986 apud Machado 1994) — a instituição religiosa cumpre um papel importante ao funcionar como um mecanismo de equilíbrio, “fornecendo uma ordem integradora e cheia de significados para a vida em sociedade”. (Idem, 1994, p. 35)

O homem moderno, continua a autora, ao relacionar-se com os contextos altamente discrepantes e frequentemente contraditórios, não consegue, contudo, sustentar uma existência estável e coerente, pois “em um mundo em que todas as coisas estão em movimento, as certezas são difíceis de serem alcançadas” (p. 35) A forma de amenizar as dificuldades e descontentamentos oriundos da modernidade tem sido a

preservação da religião na esfera social familiar. Historicamente a família tem sido, conforme pontua Machado, “um dos principais espaços de transmissão das religiões” (Machado, 1994, p.39).

É fundamental, portanto, que haja estudos a fim de compreender melhor como essas interferências do campo religioso atuam sensivelmente no cotidiano das pessoas, levando em conta os sentidos do universo eclesial e como se manifestam na competência do consumo cultural, na recepção dos meios de comunicação. Assim, enxergamos inicialmente pelo menos dois momentos importantes da comunicação⁴ interferindo na realidade dos grupos religiosos: em forma de meios, enquanto representativa de atores sociais que as adotam, estimulante na ação evangelizadora e como constituinte de um espaço próprio de existência pública; e a interpessoal, que atua na cotidianidade, na relação com vizinhos, amigos, colegas, familiares, de maneira a validar, a ser difusora eficaz de crenças e valores. Salienta-se nesse processo a família como o ambiente de reprodução das crenças e, portanto, dos próprios crentes.

A comunicação e os movimentos de mediação

À medida que o universo eclesial ressurge e se expande em meio a um contexto secularizado, pluralista e marcadamente individualizado, deve-se valorizar as ações que buscam a maior compreensão do que de fato acontece com as relações procedentes do templo⁵ e como estas relações interferem no conjunto das relações sociais. Como, através dos processos comunicacionais, esse universo eclesial ao captar as demandas sócio-históricas e codificar os discursos apropriam e são representativos de transformações sociais em curso. Nesse sentido, a comunicação pode ser ferramenta estratégica para o bom desempenho dos processos proselitistas, bem como, sob o ponto de vista do adepto, “pode ser fator de resistência e realização do seu ser genérico, ou seja, da sua subjetividade.” (Fígaro, 1999) Assim, as relações interpessoais e

⁴ O termo deve ser reservado à interação humana, à troca de mensagens entre os seres humanos, sejam quais forem os aparatos responsáveis por sua mediação. Capacidade única do ser humano por dar-se em condições de ausência do objeto referido, fenômeno impossível aos demais seres vivos, animais ou vegetais. A comunicação representa um processo social primário, com relação ao qual os chamados meios de comunicação de massa são simplesmente a mediação tecnológica: em suas extremidades se encontram sempre as pessoas, o mundo da vida em sociedade. (Hohlfeldt; Martino; França, 2001)

⁵ Do grego *naós* significa santuário ou habitação (morada). Para os pentecostais protestantes, os convertidos à doutrina de Jesus Cristo representam o “santuário de Deus” aqui na terra, onde o Espírito Santo habita: “Se alguém destruir o santuário de Deus, Deus o destruirá; porque o santuário de Deus, que sois vós, é sagrado”. (2 Co. 3. 16-17).

idiossincrásicas, eivadas de orientações e testemunhos, podem ser condicionantes comunicacionais altamente interferentes.

Falar, portanto, de “usos e sentidos” da mídia religiosa implica considerar, segundo Bellotti (2004, p.109), dois aspectos: (1) a mídia não é um instrumento puramente ideológico (no sentido marxista) e nem que a audiência seja suscetível à dominação econômica ou religiosa; e (2) os produtos de mídia religiosa, ainda que constituídos com objetivos específicos (evangelização, instrução, diferenciação etc) podem ganhar outros sentidos com a recepção de evangélicos das mais diferentes igrejas, e também de não evangélicos. Com o apoio da teoria martin-barberiana, é possível deslocar o maniqueísmo estrutural para um movimento de mediações⁶ que se situa entre matrizes culturais⁷ e competências de recepção. Trata-se da *socialidade*, ou seja, o “lugar” de ancoragem da práxis comunicativa, “gerada na trama das relações cotidianas que tecem os homens ao juntarem-se e resulta dos modos e usos coletivos de comunicação, isto é, da interpelação/constituição dos atores sociais e de suas relações (hegemonia/contra-hegemonia) com o poder.” (Barbero, 2006, p.17). Vista a partir dessa dimensão, a comunicação se mostra como uma questão de fins, da composição do sentido e na construção e desconstrução da sociedade.

Outro movimento de mediações é a *institucionalidade* – que se dá entre as lógicas de produção, a recepção ou consumo, e as matrizes culturais – ambiente em que a comunicação se configura em questão de meios, ou seja, “de produção de discursos públicos cuja hegemonia se encontra hoje, paradoxalmente, do lado de interesses privados.” (Idem, p.17) Aqui, o teórico, chama a atenção para não se confundir a comunicação com as técnicas, os meios, pois decorreria tão deformador quanto supor que esses meios sejam externos e acessórios à verdade da comunicação. Da mesma maneira, acresce, deve-se diferenciar o processo industrial da rentabilidade do capital,

⁶ Lãs mediaciones son esse ‘lugar’ desde donde es posible comprender la interacción entre el espacio de la producción y el de la recepción: lo que se produce... no responde unicamente a requerimientos del sistema industrial ya estrategia comercial sino también a exigencias que vienen de la trama cultural y los modos de ver. (Melo;Rocha,1999, p. 189 apud Martín-Barbero, 1992, p.20)

⁷ Dizer matriz não é evocar o antiquado, e sim explicitar o que carrega o hoje, o residual: a essência de constituição dos sujeitos sociais para além dos contornos objetivos delimitados pelo racionalismo instrumental e das frentes de luta consagradas pelo marxismo. Veios de entrada para aquelas outras matrizes dominadas, porém ativas, acham-se no imaginário barroco e no dramatismo religioso, na narrativa oral, no melodrama e na comédia. Mostras do popular ativado pelo massivo hoje na América Latina. (Martín-Barbero, 2006, p.313)

pois se a racionalidade total da produção se esgota na racionalidade do sistema, não há outro jeito de esquivar-se da reprodução a não ser tornar-se improdutivo. Por conta disso, pensa-se a mediação da *tecnicidade* em um novo cenário, o da globalização, e em sua conversão em conector universal do global, estabelecendo-se assim uma relação dos discursos públicos e relatos midiáticos (gêneros) com os formatos industriais. (Santos apud Martín-Barbero, 2006) As perguntas geradas pela “tecnicidade indicam então um novo estatuto social da técnica, o restabelecimento do sentido do discurso e da práxis política, o novo estatuto da cultura e dos avatares da estética”. (Idem, 2006, p.18)

Já a mediação das *ritualidades* trata do vínculo simbólico que sustenta toda comunicação, isto é, a sua ancoragem na memória, com seus ritmos e formas, seus cenários de interação e repetição. Situada entre as lógicas de produção, os formatos industriais e a recepção ou consumo, as ritualidades constituem “gramáticas de ação – do olhar, do escutar, do ler – que regulam a interação entre os espaços e tempos da vida cotidiana e os espaços e tempos que conformam os meios. (Martín-Barbero, 2006, p.21) Observadas a partir da recepção ou consumo, as ritualidades remetem, por um lado, aos distintos usos sociais dos meios e, de outro, às múltiplas direções de leitura vinculadas às condições sociais do gosto, demarcadas por níveis e qualidade de educação, por posses e saberes constituídos na memória étnica, de classe ou de gênero, e ainda, por hábitos familiares de convivência com a cultura letrada, oral ou audiovisual, que carregam a experiência do ver sobre a do ler ou vice-versa.

Tendo em vista que “a comunicação se tornou para nós questão de mediações mais que de meios, questão de cultura e, portanto, não só de conhecimentos mas de reconhecimento”. (Barbero, 2006, p.28), o retorno gradual da religião na contemporaneidade, que do privado, salta ao público via representação e re-apropriação de meios, faz da Comunicação, hipótese inicial, portadora de uma demanda de sentido com valores que questionam outras normas e valores vigentes na sociedade. Articulando o reconhecimento da diferença com o discurso que denuncia situações que afeta o indivíduo moderno. Este indivíduo, diz Machado (1994), sofre uma crise de crença e, aquele particularmente afetado, pode encontrar atrativo em qualquer sistema de crenças que prometa soluções, visões de mundo que ofereçam coordenadas sociais e uma moral digna para viver.

Mídia pentecostal enquanto modalidade da cena pública

Analisar a complexidade social e perceptiva desse universo eclesial que hoje reveste as tecnologias comunicacionais e a presença desses meios na cotidianidade, suas emaranhadas formas de mediação ganha relevância maior, ares desafiantes. Tendo em vista que “o meio não se limita mais a veicular ou a traduzir as representações existentes, nem tampouco a substituí-las, mas começou a constituir uma cena fundamental da vida pública”. (Barbero, 2006, p.14). Ao ganharem um espaço próprio de existência pública mediante o massivo, a mídia pentecostal, em hipótese inicial, constituir-se-ia enquanto modalidade de comunicação popular⁸, compondo uma construção representativa que adquire sentido particular ao serem manifestos no contexto das práticas cotidianas.

Na esteira da constituição do meio enquanto cena fundamental da vida pública, Ginzburg (apud Martín-Barbero, 2006 p.104) contribui ao se referir ao papel da imprensa. Para ele, o desempenho da imprensa está vinculado a um processo de liberação de uma energia social que sobrevém na articulação da expansão da leitura que a imprensa permite alcançar, “para além do reduto-monopólio dos doutos com o radicalismo cultural que se expressa e se reforça na Reforma... que acham seu modo de expressão, nesse tempo, através da luta religiosa”. Para ele, nenhuma força intrínseca à tecnologia explica algo a partir de si mesma.

Essa visão traz à tona a importância da leitura, entendida como atividade por meio da qual os significados são organizados num sentido, não existindo apenas reprodução, mas também produção, “uma produção que questiona a centralidade atribuída ao texto-rei e à mensagem entendida como lugar da verdade que circularia na comunicação”. Um texto que já não será “máquina unificadora da heterogeneidade, um texto já não-cheio, e sim espaço globular perpassado por diversas trajetórias de sentido.” (Martín-Barbero, 2006, p.293)

Mais importante que o texto é a chave da leitura que obriga a imergir na memória cultural de determinado movimento social, mostrando a fonte do conflito entre

⁸ O popular na teoria martin-barberiana é legitimado como um espaço teórico para se compreender os processos de comunicação e a importância que têm as mediações culturais. Ao estudar os novos contornos que na investigação histórica adquire a figura do povo, re-situa o “lugar” do popular ao assumi-lo como parte da memória constituinte do processo histórico, presença de um sujeito-outro até há pouco tempo negado por uma história para a qual o povo só podia ser pensado “sob o rótulo do número e do anonimato”. (Ginzburg, p.22 apud Barbero, 2006, p.98)

o escrito e o oral. O choque que condensa uma resistência ativa, por exemplo, ao anunciar normas morais a partir, por exemplo, de valores cristãos, demarcando modos de pensar, de se comunicar, agir, de se comportar.

Ao falar sobre a cultura de massas como a forma histórica em que a cultura se organiza no capitalismo atual, reproduzindo e produzindo novos hábitos de classe⁹, Lopes (2001) afirma que “o enfoque macroestrutural e histórico da cultura de massas permitiria falar do massivo como um dos modos de existência do popular e também do que é popular (elementos culturais de outras classes) numa sociedade de hoje”. (Cirese, 1976 apud Lopes, 2001, p.18). É fundamental conceber “a popularidade como um uso e não como uma origem, como um fato e não como uma essência, como posição relacional e não como substância” (Cirese p.51 apud Martín-Barbero, 2006, p.113). O que isso quer dizer, esclarece o teórico, é que “o valor do popular não reside em sua autenticidade ou em sua beleza, mas sim em sua representatividade sociocultural, em sua capacidade de materializar e de expressar o modo de viver e pensar das classes subalternas” E continua: “reside nas formas como sobrevivem e as estratégias através das quais filtram, reorganizam o que vem da cultura hegemônica, e o integram e fundem com o que vem da sua memória histórica”. (Idem, 2006. p.113)

A presença do popular no interior do massivo não é uma presença estranha a ser “integrada”, diz Lopes (2001), mas uma proposta que coexiste conflitivamente com outras que procedem de expressões de outros sujeitos sociais. Contribuindo para “o caráter ambíguo dos meios de comunicação de massa em suas funções de absorver as diferenças e, ao mesmo tempo acomodar as disparidades entre o popular e o não-popular, o nacional e o transnacional.” Assim, à medida que massas reconhecem nos conteúdos veiculados algumas de suas demandas e a presença de seus modos de expressão, os meios se tornam cada vez mais eficazes em relação ao fator religioso, por exemplo. Na ressemantização dessas demandas e expressões, diz a comunicóloga, reside a função dos meios de comunicação e a base da retórica oficial. “É possível ir

⁹ Uma classe social é, segundo Thompson, um modo de experimentar a existência social e não um recorte quase matemático em relação aos meios de produção. A classe surge quando alguns homens, como resultado de experiências comuns (herdada ou compartilhadas), sentem e articulam a identidade de seus interesses entre eles e contra outros homens cujos interesses são diferentes dos seus (geralmente opostos)”. Assim, classe é uma categoria histórica, mais que econômica. ...As classes se encontram numa sociedade estruturada de forma determinada, experimentam a exploração, identificam pontos de interesses antagônicos, começam a lutar por estas questões e no processo de luta se descobrem como classe. (Thompson, p.37 apud Martín-Barbero, 2006, p.109-110)

além dos conteúdos ideológicos e comerciais dos discursos de massa e apontar... as bases populares do sucesso dos meios de comunicação de massa...”. (Idem, 2001, p.24)

O que distingue “o canto popular no quadro de uma nação e de sua cultura não é o fato artístico, nem a origem histórica, mas seu modo de conceber o mundo e a vida em contraste com a sociedade oficial” (Gramsci, 1978, p.190 apud Lopes, 2001, p.64). Para o autor, o popular se define não por sua origem, mas pelo seu uso. É popular o que é adotado, usado e consumido pelas classes subalternas dentro de seu modo desnivelado de conceber o mundo em contraposição às concepções de mundo oficiais. Nesse ponto de vista, uma revista, um jornal ou demais materiais culturais de conteúdo evangelístico, por exemplo, configuram-se enquanto populares ao serem adotados e consumidos por grupos sociais subalternos, sendo que para Gramsci as culturas subalternas têm uma espessura e uma presença sociocultural específicas, capacidade de resistência, adaptação e modificação das relações que mantêm com a cultura hegemônica. Nesse caso, a investigação deve buscar como e de que modo o produto de mídia religiosa é consumido, o que a faz ser tão apreciados por certo grupos sociais e o que é também que tais grupos fazem com esses meios. (Lopes, 2001)

Há bem pouco tempo, diz Martín-Barbero (2006, p.111), o popular era a tal ponto considerado o contrário do culto, que seria automaticamente descartado de tudo aquilo que exalasse a “cultura”. “Ao menos a “história” parece ter deixado de confundir o “mau gosto” com a ausência de gosto!”. Já disse Lopes (2001), a cultura popular não é produto da degradação da “alta cultura”, mas sim lugar privilegiado para a pesquisa dos conflitos e contradições que fazem parte da dinâmica de nossa sociedade.

Considerações finais

Ao apresentar os conceitos de mediação, a teoria martin-barberiana possibilita, a uma pesquisa que almeja compreender como o universo eclesial se constitui em mediação nos processos de comunicação, se servir de articuladores importantes. Tecida a partir de práticas culturais e da cotidianidade, a *socialidade*, *ritualidade*, *institucionalidade* e *tecnicidade* elucidará os sentidos do mundo eclesial no cotidiano, local onde se efetivam os embates pela aplicabilidade entre o conteúdo doutrinário e as vicissitudes da vida, modificando a lógica da alienação ou do efeito ludibriante.

As relações que se estabelecem na igreja são as mediações privilegiadas para a estruturação dos sentidos e para verificar a leitura do mundo a partir deles, e assim, para a recepção das mensagens dos meios de comunicação.

6. BIBLIOGRAFIA BÁSICA

- ALFONSO, A. M. G. **O que é história da ciência**. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- ALMEIDA, J.F. (trad.). **Bíblia Sagrada**. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993.
- BARBERO, Jesús Martín. **Dos Meios às mediações – Comunicação, cultura e hegemonia**. Trad. Ronaldo Polito, Sérgio Alcides, Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1997.
- BELLOTTI, Kosicki Karina. Mídia, Religião e História Cultural. **Revista de Estudos da Religião**. São Paulo, n.43, 2002. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv4_2004/p_bellotti.pdf>. Acesso em 12 de fev. 2007.
- Burity, Joaílido A. **Cultura e Identidade: perspectivas interdisciplinares**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- CANCLINI, Néstor García. **Consumidores e cidadãos**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.
- COSTA, M.E.B. Grupo focal. In: DUARTE, J.& BARROS, A. **Métodos e Técnicas de Pesquisa em Comunicação**. São Paulo: Atlas, 2005.
- DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- FÍGARO PAULINO, Roseli A. **Estudo de recepção: o mundo do trabalho como mediação da comunicação**. São Paulo: CCA-ECA/USP, 1999. (Tese Doutorado). Disponível em: <repositorio.usp.br/bitstream/1904/4325/1/NP1PAULINO.pdf> Acesso em 12 de jun. 2006.
- FRESTON, P.C.; ANTONIAZZI, A. **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. 1ed. Petrópolis: Vozes, 1994. v.1. 270 p.
- GAARDER, J.; HELLERN, V.; NOTAKER, H. **O livro das religiões**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- HOHLFELDT, A. et al. **Teorias da comunicação**. Petrópolis: Vozes, 2001.
- LOPES, L. Carlos. **O culto às mídias: interpretação, cultura e contratos**. São Carlos: Ed. UFSCAR, 2004.
- LOPES, Maria Immacolata Vassallo de (org.). **Epistemologia da comunicação**. São Paulo: Edições Loyola, 2003.

- _____. **Pesquisa em Comunicação**. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- MACHADO, Maria das Dores C. **Adesão religiosa e seus efeitos na esfera privada: um estudo comparativo dos carismáticos e pentecostais do Rio de Janeiro**. 1994. 251f. Tese (Doutorado em Ciências Humanas: Sociologia) – Instituto Universitário de pesquisas do Rio de Janeiro, RJ, 1994.
- MARIANO, R. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. SC. **Revista Estudos Avançados**, Rio Grande do Sul, v. 18, n. 52, p.121-138, 2004.
- MARTELLI, S. **A religião na sociedade pós-moderna**. São Paulo: Paulinas, 1995.
- MATTELART, Armand e Michele. **História das teorias da comunicação**. São Paulo: Loyola, 1999.
- MELO, José Marques. **História do Pensamento Comunicacional**. São Paulo: Paulus, 2003.
- MELO, José Marques; DIAS, Paulo da Rocha. (org.) **Comunicação, cultura, mediações: o percurso intelectual de Jesús Martín Barbero**. São Paulo: UESP, 1999.
- MILTON, Santos. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. Rio de Janeiro: Record, 2002
- NETO, Antônio Fausto. A religião do contato: estratégias discursivas dos novos “templos midiáticos”. **Em Questão**, Porto Alegre, v.10, n.1, p.163 – 82, 2004.
- PIERUCCI, F. A.; PRANDI, R. **A realidade social das religiões no Brasil**. São Paulo: Hucitec, 1996.
- RESENDE, F. A comunicação social e o espaço público contemporâneo. **Revista Alceu**, Rio de Janeiro, v.5, n.10, p. 129-145, jan/jun.2005. Disponível em: <publique.rdc.puc-rio.br/revistaalceu/media/alceu_n10_resende.pdf > Acesso em 17 maio 2007.
- ROLIM, C. F. **Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa**. Rio de Janeiro: Vozes, 1985.
- SANTOS, Roberto Elísio dos. **Introdução à Teoria da Comunicação**. Editora do IMS. Coleção Pistas, 1992.
- SANTOS, Susy. **Uma convergência divergente: a centralidade da TV aberta no setor audiovisual brasileiro**. 2004. 270p. Dissertação (Doutorado em Comunicação e Cultura Contemporâneas) – Faculdade de Comunicação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2004.
- SOARES, R. R. **Como tomar posse da bênção**. Rio de Janeiro: Graça, 2004.

SOUZA, Etiane Caloy Bovkalovski de Souza. Os pentecostais: entre a fé e a política. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, n.43, 2002. Disponível em: <<http://www.scielo.com.br>> Acesso em 29 de out. 2006.

Strinati, Dominic. **Cultura Popular: uma introdução**. São Paulo: Hedra, 1999.

WEBER, M. A ética protestante e o “espírito” do capitalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.