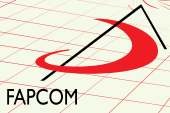


MARCELO LOPES STAFFA

NO ESCONDERIJO DO VERSO:
ANÁLISE DO DISCURSO RELIGIOSO DO PADRE
FÁBIO DE MELO





COLEÇÃO E.BOOKS | FAPCOM

JORNALISMO

NO ESCONDERIJO DO VERSO:
ANÁLISE DO DISCURSO RELIGIOSO DO PADRE FÁBIO DE MELO

MARCELO LOPES STAFFA

NO ESCONDERIJO DO VERSO:
ANÁLISE DO DISCURSO RELIGIOSO DO PADRE FÁBIO DE MELO



Coleção E.books Fapcom

A **Coleção E.books FAPCOM** é fruto do trabalho de alunos de graduação da Faculdade Paulus de Tecnologia e Comunicação. Os conteúdos e temas publicados concentram-se em três grandes áreas do saber: filosofia, comunicação e tecnologias. Entendemos que a sociedade contemporânea é transformada em todas as suas dimensões por inovações tecnológicas, consolida-se imersa numa cultura comunicacional, e a filosofia, face a esta conjuntura, nos ocorre como essencial para compreendermos estes fenômenos. A união destas três grandes áreas, portanto, nos prepara para pensar a vida social. A Coleção E.books FAPCOM consolida a produção do saber e a torna pública, a fim de fomentar, nos mais diversos ambientes sociais, a reflexão e a crítica.

Conselho Científico

Alessandra Barros Marassi
Antonio Iraildo Alves de Brito
Claudenir Módolo Alves
Claudiano Avelino dos Santos
Jakson Ferreira de Alencar
Valdir José de Castro

Livros da Coleção E.books FAPCOM

A COMUNICAÇÃO NA IGREJA CATÓLICA LATINO-AMERICANA

Paulinele José Teixeira

ASCENSÃO DIALÉTICA NO BANQUETE

Iorlando Rodrigues Fernandes

COMUNICAÇÃO E AMBIENTE DIGITAL

Cinzia Giancinti

A ONTOLOGIA DA ALMA EM SÃO TOMÁS DE AQUINO

Moacir Ferreira Filho

PARA REFLETIR O QUE A GENTE ESQUECIA:
ANÁLISE DE VIDEOCLIPES DA BANDA O RAPPA

Talita Barauna

NARRATIVAS DA FRONTEIRA:
INTERFACES ENTRE JORNALISMO E LITERATURA NAS
MEMÓRIAS DO CÁRCERE, DE GRACILIANO RAMOS

Marcos Vinícius Lima de Almeida

O CINEMA TRASH E A RECICLAGEM DA INDÚSTRIA CULTURAL

Juliano Ferreira Gonçalves

O TRATADO SOBRE AS DUAS NATUREZAS DE BOÉCIO
ASPECTOS FILOSÓFICOS DA CONTRAPOSIÇÃO
ÀS HERESIAS DE ÊUTIQUEUS E NESTÓRIO

Gabriel Anderson Barbosa

O PROBLEMA DA FELICIDADE NA FILOSOFIA TRÁGICA DE NIETZSCHE

Gabriel Sanches Gonçalves

PEDRINHAS - A CIDADE E AS SOMBRAS
Guilherme Lazaro Mendes

BRANDING SENSORIAL: POTENCIAL E LIMITES
Amanda Mendes Zerbinatti

UM ESTUDO DO COMPORTAMENTO DO CONSUMIDOR
DE NARRATIVA TRANSMÍDIA BRASILEIRA
Fernanda Gonçalves dos Santos

COLCCI: DO FUNDO DO QUINTAL PARA SPFW- AS RELAÇÕES PÚBLICAS E O
MARKETING INTEGRADOS NO REPOSICIONAMENTO DA MARCA
Ynaia Alexandre Rosa

AS CONSEQUÊNCIAS ANTROPOLÓGICAS DO PECADO ORIGINAL SEGUNDO
SANTO AGOSTINHO
Lucas Rodrigues Dalbom

FILOSOFIA DA NATUREZA EM ARISTÓTELES:
A TEORIA DAS QUATRO CAUSAS E ANECESSIDADE TELEOLÓGICA
Mário Henrique Miguel Pereira

ANÁLISE DO PERFIL JORNALÍSTICO NAS REVISTAS PIAUÍ E VEJA:
DOS PROTAGONISTAS DO COTIDIANO ÀS CELEBRIDADES E FIGURAS PÚBLICAS
Matheus Campos da Silva

APPLE E O COMERCIAL TELEVISIVO “1984”:
ASPECTOS CULTURAIS E SEMIÓTICOS NA FORMAÇÃO DE BRANDING DA MARCA
Thiago Neves

WE LOVE BOOK
Silas Tarso Sales

Direção Editorial

Claudiano Avelino dos Santos

Coordenação Editorial

Claudenir Módolo Alves

Alessandra Barros Marassi

Produção Editorial

Editora Paulus

Capa

Gledson Zifssak

Diagramação

Luana Felicia

Revisão Gramatical

Cícera Gabriela Souza Martins

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Staffa, Marcelo Lopes

No esconderijo do verso [livro eletrônico] : análise do discurso religioso do padre Fábio de Melo / Marcelo Lopes Staffa. -- 1. ed. -- São Paulo : Paulus, 2017. -- (Coleção E.books FAPCOM)

978 KB ; ePUB

ISBN 978-85-349-4679-7

1. Análise do discurso 2. Comunicação 3. Jornalismo 4. Melo, Fábio de, padre, 1971 - - Crítica e interpretação 5. Padres - Discursos, encíclicas etc. 6. Religião - Discursos, ensaios, conferências 7. Vida religiosa I. Título. II. Série.

17-11487

CDD-271

Índices para catálogo sistemático:

1. Padres : Discursos : Cristianismo 271

© PAULUS – 2018

Rua Francisco Cruz, 229

04117-091 – São Paulo – (Brasil)

Tel. (11) 5087-3700 – Fax (11) 5579-3627

www.paulus.com.br

editorial@paulus.com.br

ISBN: 978-85-349-4679-7

“Dedico este trabalho aos meus pais Silvio
(*in memoriam*) e Aparecida.”

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus por ter me dado o dom da vida, com o nascimento da minha filha, Maia Siqueira Staffa. Como seu sorriso e alegria me dão paz!

Ao professor doutor Domingos Zamagna sou grato pela paciência, apoio e ajuda fraterna.

Sou grato à minha mãe, Aparecida do Carmo Lopes, que me ensinou que na vida não existe amor sem fidelidade.

Aos professores Gustavo Rick Amaral e Nádya Lebedev, agradeço pelas pontuais orientações durante a banca de avaliação.

A Samanta de Lima Siqueira Staffa, minha esposa, na alegria e na tristeza, na riqueza e pobreza, na saúde e na doença, com amor estarei sempre ao seu lado.

“Que a vida humana é apenas um sonho já ocorreu a muita gente, e essa ideia também me persegue por toda parte. Quando vejo os limites que aprisionam a capacidade humana de ação e pesquisa; quando vejo que toda a atividade se esgota na satisfação de necessidades cujo único propósito é prolongar a nossa pobre existência e, também, que toda tranquilidade em relação a certas questões não passa de uma resignação sonhadora, pois as paredes que nos aprisionam estão cobertas de formas coloridas e perspectivas luminosas... volto-me para dentro de mim mesmo e encontro um mundo!”
(GETHE, 1999)

“O homem racional deixou de ser metafísico, sonhador e se fixou no aprisionado mundo das definições claras e sem graça, onde nada tem o direito de ser mais do que aquilo que se mostra.”
(FÁBIO DE MELO, 2010)

RESUMO

Staffa, Marcelo Lopes. No esconderijo do verso: Análise do discurso religioso do padre Fábio de Melo. São Paulo, 2016. 75 f. (Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Faculdade de Tecnologia e Comunicação, para obtenção do título de bacharel em jornalismo).

A presente monografia é sobre o discurso do padre Fábio de Melo à luz da teoria romântica, que abrange um importante cenário histórico no âmbito da religião católica no século XX, sobretudo a partir do Concílio Vaticano II, quando surgiram, em meados da década de 1960, os movimentos de renovação religiosa na América Latina, especialmente a Renovação Carismática Católica, em cuja corrente figura Fábio de Melo, no centro do contexto ideológico, pastoral e comunicacional. As discussões presentes nesta pesquisa mostram como as teorias românticas influenciaram a sensibilidade religiosa do carisma cristão na figura do padre Fábio de Melo. Busca-se mostrar como temas do Romantismo - como o sentimento, o panteísmo, sofrimento amoroso - aparecem implicitamente e analogamente no ethos discursivo e ideológico do padre, e como o estilo romântico de exteriorizar o conhecimento da realidade une-se ao discurso de Fábio de Melo. O estudo sustenta o argumento de que o Romantismo nascente no século XX se mostra contrário aos valores da modernidade e, justamente nessa perspectiva, Fábio de Melo constrói um modus operandi próprio para criticar a modernidade tardia, por meio do discurso religioso. E, principalmente, a forma como ele se comunica dialogando abertamente com a comunidade, tentando, por meio de uma proposta altruísta, proporcionar uma nova leitura religiosa do catolicismo.

Palavras-chave: Fábio de Melo. Romantismo. Análise do Discurso. Catolicismo. Concílio Vaticano II.

ABSTRACT

Staffa, Marcelo Lopes. No esconderijo do verso: Análise do discurso religioso do padre Fábio de Melo. São Paulo, 2016. 75 f. (Trabalho de Conclusão de Curso apresentado à Faculdade Paulus de Tecnologia e Comunicação, para obtenção do título de bacharel em jornalismo).

This monograph is about the discourse of Fábio de Melo in the light of the Romantic theory, which covers an important historical scenario within the Catholic religion in the twentieth century, especially since the Second Vatican Council, when they emerged in the middle of the 1960 the religious renewal movement in Latin America, especially the Catholic Charismatic Renewal, in which Fábio de Melo is at the center of the ideological, pastoral and communicational context of this Catholic movement. The discussions in this research show how romantic theories influenced the religious sensitivity of Christian charismatism in the figure of Fábio de Melo. It seeks to show how themes of romanticism such as sentiment, pantheism, amorous suffering appear implicitly and analogously in the discursive and ideological ethos of the priest, as well as the romantic style of externalizing the knowledge of reality unite with the Speech of Fábio de Melo. The study supports the argument that romanticism born in the twentieth century is contrary to the values of modernity and, precisely in this perspective, Fábio de Melo constructs a *modus operandi* of his own to criticize late modernity through religious discourse. And above all, the way he communicates openly dialoguing with the community, trying to promote by means of an altruistic proposal to propose a new religious reading of Catholicism.

Keywords: Fábio de Melo. Romanticism. Analysis of Discourse. Catholicism. Se-cond Vatican Council.

Sumário

Introdução	14
CAPÍTULO I	17
1 Romantismo e catolicismo em convergência	17
1.1 Fundamentos Históricos do Romantismo	22
1.2 Em Busca de Uma Definição de Romantismo	24
1.3 O Sentimento no Romantismo	28
1.4 A Natureza no Romantismo	31
1.5 Irrracionalidade no Romantismo	35
1.6 Religião no Romantismo	38
1.7 A Religião como Crítica da Pós-Modernidade	40
CAPÍTULO II	44
2 A Prática da Comunicação Social na Igreja Católica	44
2.1 Cristo e o Magistério da Comunicação Social	45
2.2 Concílio Vaticano II e a Comunicação como Prática Dialógica	48
2.3 Nos Passos do Vaticano II e o Debate Atual Sobre a Internet	52
CAPÍTULO III	57
3 Percurso da Análise do Discurso no Contexto da Pesquisa	57
3.1 O Discurso Religioso em Fábio de Melo	60
3.2 Descrição do Programa Direção Espiritual	64
3.3 Discurso 1	68
3.4 Discurso 2	70
3.5 Discurso 3	73
3.6 Discurso 4	74
Considerações Finais	77
Referências	83

INTRODUÇÃO

Com o tema “o discurso religioso do padre Fábio de Melo, no programa de televisão Direção Espiritual, à luz do Romantismo”, objetiva-se, nesta monografia, investigar as expressões românticas no discurso religioso do padre Fábio de Melo e como é introduzida no discurso uma crítica à sociedade pós-moderna.

Primeiramente, este trabalho estabelece uma relação histórica entre o Concílio Vaticano II e os novos movimentos de renovação religiosa, nascidos em meados dos anos de 1960, com o objetivo de proporcionar aos fiéis católicos uma nova ambiência na fé, em resistência ao secularismo pelo qual a Igreja passou e a consequente crise interna vivenciada pelo catolicismo até os dias atuais.

Tais movimentos de renovação religiosa, especialmente a Renovação Carismática Católica e a Teologia da Libertação, nasceram de uma mesma corrente de pensamento que foi o Romantismo, conforme demonstraram os autores Michael Löwy e Robert Sayre (2015).

Considerado uma das escolas de pensamento mais influentes do Ocidente, o Romantismo, apesar de no Brasil ser mais conhecido como um movimento artístico, sobretudo literário e musical, representou uma grande virada espiritual no mundo moderno ao combater o racionalismo e a reificação da vida provocada pela secularização e pelo desenvolvimento industrial.

Indubitavelmente, esses dois movimentos significaram, cada um à sua maneira, um ar fresco à Igreja latino-americana, que passou a viver mais da fé do povo do que pela ordem hierárquica do Vaticano. Nesse sentido, os meios de comunicação social formaram espectro social muito importante nessa transformação pela qual a nova práxis de evangelização foi estabelecida, para se abrir ao mundo por meio do diálogo e da aproximação, cujo efeito se constata pela abertura ao mundo não para aceitar a secularização, mas para resgatar e reavivar o espírito cristão, por meio de valores primordiais, em direção à alteridade.

Desses elementos teóricos, delineia-se um estudo em que se buscará relacionar tais transformações ao pensamento do padre Fábio de Melo, à luz do Romantismo. Para tanto, a pesquisa se apoiará na Análise do Discurso como objeto teórico-prático.

Na primeira parte, o trabalho aborda as transformações da Igreja Católica no contexto do Concílio Vaticano II, à luz de estudos históricos realizados por Roberto de Mattei, Pierre Pierrard, para demonstrar o período de turbulência da Igreja iniciado especificamente no ano de 1968, quando eclodiu a revolução cultural.

O diálogo com o mundo moderno proposto pelo Vaticano II não ocorreu apenas no campo filosófico-teológico, mas também no campo cultural. Nesse sentido, a comunicação social teve um papel fundamental para afirmar a natureza pastoral da Igreja Católica do século XX e XXI. Mas antes mesmo de o Vaticano II ser convocado por João XXIII, em 1962, a Igreja havia manifestado um grande interesse, pelo menos no que tange ao campo social, em usar a comunicação como meio de levar a Palavra de Deus para todos os povos.

Na obra de Ismar de Oliveira Soares (1988), o autor demonstra a importância singular que o decreto *Inter Mirifica* - sobre os meios de comunicação social - teve no plano pastoral da Igreja e, por fim, o decreto *Communio et Progressio*, que ressalta os avanços da Igreja na construção do campo evangelizador midiático da atualidade.

No que se refere a estudos da sociedade secular, apontam-se as contribuições de Perry Anderson e Stuart Hall e Edgar Morin como muito valiosas, pela clareza com que delineiam as mudanças ocorridas no contexto geral e particular da sociedade pós-moderna. Para fazer a ligação teórica entre Igreja, sociedade e Romantismo, foi utilizado o primoroso estudo realizado pelos professores Michael Löwy e Robert Sayre.

Para dar sequência aos estudos julgou-se oportuno aprofundar o tema do Romantismo, cujo objetivo foi demonstrar o caráter religioso dessa escola de pensamento. O material de pesquisa contempla uma vasta bibliografia: para uma visão geral do

Romantismo foram importantes as contribuições de Benedito Nunes, J. Guinsburg, Anatol Rosenfeld, G. Bornheim e Nachman Falbel. No que tange à abordagem filosófica do Romantismo foram utilizadas duas obras de referência acerca da História da Filosofia, dos professores G. Reale e Nicola Abbagnano.

Especificamente sobre o caráter religioso do Romantismo os trabalhos dos já citados Löwy e Sayre juntamente com Rüdiger Safranski e Denis de Rougemont fecham o quadro desse estudo sobre o Romantismo.

As novidades teológicas encabeçaram uma virada conjetural, inclusive, a vi-são particular do Vaticano em relação à comunicação social. De uma postura crítica, a Igreja conciliou na comunicação um caminho fértil para a difusão dos ensinamentos de Cristo. A partir desse contexto, a Igreja passou por um processo gradual de evolução, seguindo os passos do mundo moderno, cristalizado pela era da informação, dentro de um contexto histórico pós-moderno. Para essa discussão, o debate foi enriquecido por meio dos trabalhos da professora Joana T. Puntel, o jornalista José Marques de Melo e o historiador Ismar de Oliveira Soares, além das pontuais e precisas informações dos estudiosos Antonio Spadaro e Francisco Pereira Barbeira.

Por fim, o programa Direção Espiritual, exibido no dia 13/04/2016, cujo tema “O amor que nos liberta”, será analisado à luz da Análise do Discurso, especificamente a escola francesa, tendo como base as obras de Dominique Maingueneau e Patrick Charaudeau.

CAPÍTULO I

1. ROMANTISMO E CATOLICISMO EM CONVERGÊNCIA

Roberto de Mattei (2013, p. 460), ao discorrer sobre o ano de 1968, no decurso do Concílio Vaticano II, defende a tese de que o fracasso do projeto socialista, em vez de frear os movimentos revolucionários na sociedade, impulsionou um novo sonho utópico, cujo lema foi: “*é proibido proibir*”, que proclamava a revolução cultural na sociedade. Dentro da Igreja, desde o Vaticano II, as discussões em relação à Igreja e o mundo moderno, de acordo com de Mattei, foram intensas, tanto entre o alto clero, que se encontrava na cidade do Vaticano, como nos movimentos sociais e culturais que se formavam com o irrestrito apoio de bases religiosas como o *CELAM - Conselho Episcopal Latino-americano*. O que impulsionou tal debate e as revoltas estudantis foi a “aversão conciliar de toda e qualquer forma de condenação e de proibição doutrinária” (MATTEI, 2013, p. 461).

As exigências dos bispos de linha progressista, as contestações de grupos religiosos frente a uma Cúria Romana “atrasada” e “retrógrada”, se refletiram na sociedade. E as exigências que vinham das ruas foram respondidas não por uma ordem política e secular, mas pelo Vaticano, sobretudo, com a publicação da encíclica *Pacem in Terris*, escrita pelo então Papa *Buono* João XXIII. Além da encíclica, as constituições *Lumen Gentium* e *Gaudium et Spes* iluminaram a nova mentalidade que se formava em contraposição à cultura capitalista secular e ao conservadorismo da Cúria Romana.

A abordagem do historiador italiano expressa um ponto interessante do ponto de vista discutido nesta pesquisa, uma vez que será dos desdobramentos que se seguiram a 1968, bem como da mentalidade que se formava no âmbito secular e religioso, que surgirão dois grandes movimentos religiosos, distintos no escopo doutrinário, porém, unidos em um único propósito: edificar uma nova fé que nasce do povo e da experiência em Cristo. Os movimentos em questão são a *Teologia da Libertação*, que

atuou no campo político para a libertação dos povos oprimidos, sobretudo, na América latina e a *Renovação Carismática Católica*, que levou adiante uma visão religiosa emotiva de essência mística e sentimental. Cabe, para tanto, levantar as seguintes questões: O que animou de fato o ano de 1968? O que torna a *Teologia da Libertação e a Renovação Carismática* uma unidade ideológica?

Sabe-se que nesse período o catolicismo ocidental passava por transformações profundas provocadas pela secularização. A secularização que havia atingido a comunidade cristã, mas também toda a sociedade ocidental significava a expressão máxima do mundo moderno. A Igreja encontrava-se em face de um mundo em cacos, provocado por sucessivas guerras, crises ideológicas e a sustentação da cultura de consumo como paradigma existencial. As palavras de Pierre Pierrard (1982) para descrever esse contexto são de um tom profético.

A crise de nossa civilização não tem precedentes. “Vários ciclos se fecham, vários períodos, várias eras acabam juntas, sem que se possam prever os aspectos da nova era que vai começar” (Jean Guilton). À era industrial, na qual o homem só utiliza as energias físicas, sucede-se a era da energia escondida na matéria e, por conseguinte, a era da arma absoluta. O homem se evade da terra, seu cérebro, aliviado pelo computador, vê aumentarem seus lazeres e sua liberdade. As sociedades fechadas tendem a desaparecer; a riqueza dos povos abastados exaspera os povos - mais numerosos - que passam fome; a biologia coloca em questão não só o uso e a finalidade da sexualidade, mas a própria existência da família a até mesmo a noção de natureza humana. Abrem-se enormes abismos entre as gerações, tornando-as estranhas umas às outras (PIERRARD, 1982, p. 275).

E continua:

A religião também é atingida. Diminui o sentido do mistério; uma civilização essencialmente leiga e técnica reduz todos os mitos, a não ser quando seus excessos e sua lealdade levam os jovens a se refugiarem em outros mitos, longe de Cristo e de sua Igreja. Tudo acontece como se “Deus estivesse morto”. E os homens cada vez mais

solidários apesar de si mesmos, encontram-se sempre mais sós no “deserto do amor (PIERRARD, 1982, p. 275).

O quadro traçado por Pierre Pierrard não poderia ser diferente, já que o projeto inacabado da modernidade não libertou o homem de nenhuma determinação objetiva, pelo contrário, o que se viu foi o enfraquecimento do tecido moral da sociedade e a dissolução das estruturas sociais duradouras, inclusive a religião. Para Pierrard (1982, p. 276) o drama do cristianismo não se localiza nos homens que se afastaram de Deus e sim na profunda descristianização do cristianismo. De fato, ao se analisar o que acontecia no Vaticano entre as décadas de 1960, 1970, o cristianismo, especialmente o catolicismo, deixou de ser referência espiritual, dando o lugar a variadas formas de sagrado. Mas o mais problemático desse contexto acontecia dentro da Igreja por meio de um bispado revoltado, que queria a “ruptura com o passado” por meio da imposição ideológica. O ponto alto dessa ruptura foi a explosão do “Novo Catecismo Holandês”. Em 1966, um grupo de teólogos e bispos holandeses apoiados pelo cardeal Bernard Alfrink publicaram o “novo catecismo”, que conforme demonstra Roberto de Mattei (2013, p. 455) “continha afirmações profundamente ambíguas sobre pecado, a redenção, a eucaristia, a virgindade de Nossa Senhora e o papel da Igreja e do Papa”.

Além do catecismo, a maioria de padres e bispos holandeses se manifestaram contrários à encíclica de Paulo VI “*Humane Vitæ*” - sobre o controle de natalidade. Em 1969, uma comissão de cem bispos aprovou por nove votos favoráveis a independência dos fiéis em relação aos ensinamentos de Paulo VI. Para esses bispos, a doutrina moral sobre contracepção e aborto deveria ser descumprida pelos católicos holandeses.

O resultado não poderia ser mais desastroso: em trinta anos (de 1966-2006), a Holanda viu o contingente de católicos diminuir de 35% para 16%, além de inúmeros fechamentos de igrejas, que foram transformadas em meros polos de diversão¹.

¹ Com 44% da população que se dizem ateus, a Holanda tem fechado cada vez mais as igrejas católicas. Para se ter noção do problema, citamos a reportagem publicada no portal *Catraca Livre*, em 22/11/2013. <<https://catracalivre.com.br/geral/inovacao/indicacao/holanda-tem-44-da-populacao-de-ateus-e-transforma-igrejas-e-templos-em-livrarias-cafes-e-casas-de-shows/>>.

Outra mudança ocorreu na mentalidade dos fiéis. Para Brenda Carranza (2011, p. 28), a crise interna da Igreja é evidente por dois motivos: pela escolha dos fiéis em viver a experiência religiosa intimamente, “o declínio da religião é a perda de poder institucional e não do poder das crenças”. E, outra, provocada pela secularização.

Os desdobramentos do Vaticano II, para a Igreja, não foram totalmente positivos como se constata, embora no centro de problemas importantes, movimentos de resistência surgiram com novas propostas de renovação religiosa. O mesmo se pode observar na sociedade secular, cuja cultura de consumo, do período chamado de pós-modernidade ou modernidade tardia, resultou em uma sociedade extremamente individualista, hedonista e consumista, além de quebrar paradigmas de identidade, como muito bem constou Stuart Hall (2015).

Anderson (1999, p. 65) explica que a resistência dessa problemática não veio de setores políticos da sociedade, mas do ressurgimento da fé religiosa, ou seja, foi a volta do sagrado num mundo profanado que possibilitou criar movimentos de resistência. Löwy e Sayre (2015, p. 215) constatam o mesmo que Perry Anderson, mas os sociólogos marxistas vão além ao notarem que todos os movimentos de “renovação religiosa” que surgiram no século XX, como a Renovação Carismática Cristã e a Teologia da Libertação, são de matriz romântica. O espírito de retorno ao religioso que marcou o Romantismo do século XIX permanece uma das formas mais típicas de reação, em face do desencantamento do mundo produzido pela modernidade e pela pós-modernidade.

Michæl Löwy e Robert Sayre (2015, p. 204) dizem que a atitude ética e política dos românticos de 1968, que aspirava um sonho utópico de uma comunidade humana universal, recuperada pela superação dos valores da razão técnica e burocrática da cultura capitalista, também tinha matriz romântica.

As recuperações da tradição romântica, em torno de 1968 como descrevem os autores, ajudaram na formação de movimentos culturais como a Escola de Frankfurt, os movimentos sociais, com destaque para os movimentos ecologistas, pacifistas e feministas.

A renovação religiosa segundo Löwy e Sayre (2015) é uma releitura autêntica do movimento romântico de outrora. Eles, de fato, colocam o Romantismo como a essência fundadora do “retorno religioso” da Teologia da Libertação e a Renovação Carismática Católica em face do mundo produzido pela modernidade. Sobre os carismáticos, segue a explicação: “[...] há uma sensibilidade romântica autêntica em numerosos movimentos – mais ou menos tradicionalistas – de renovação religiosa ‘emocional’: a renovação carismática ou evangélica cristã [...]” (LÖWY; SAYRE, 2015, p. 216).

Por outro lado, como observa Edgar Morin (2009), houve uma metamorfose cultural provocada pela sensibilidade romântica que ele denomina como “nova gnose”, ou seja, uma tentativa de reagir contra uma cultura tecnicista e consumista levou as pessoas, na maioria os “incultos”, a crerem em qualquer tipo de superstição, que pudesse livrar a sociedade dos males modernos. No seio da sociedade burguesa, cresceram seitas que cultivavam as “ciências ocultas”, que desde o século XVIII foram reprimidas pelo racionalismo-positivista e pela teologia católica. Edgar Morin (2009) vai além ao observar que, grosso modo, a mentalidade supersticiosa dos novos “mágicos” e “alquímicos” permitiu evidenciar a subjetividade da cultura de massas apegada à crença de que todos os avanços modernos são incapazes de resolver a angústia da morte.

Esta subjetividade já exprimira sua visão e sua aspiração na poesia romântica e falava da vidência de bruxaria, de alquimia, de micro macrocosmo, de magia. Com efeito, o Romantismo não era apenas uma reação da inteligência ao mundo burguês, prosaico, positivo: demonstrava o aumento da subjetividade em contraponto ao progresso da subjetividade. A civilização ocidental, dissociando do mundo objetivo, pôs uma dialética permanente que podia tomar a forma de uma dualidade dramática (MORIN, 2009, p. 116).

Assim, se entende que o Romantismo como reação ao mundo moderno não produziu apenas uma nova perspectiva religiosa capaz de superar dialeticamente essas oposições individualismo x comunidade, natureza x industrialização, realidade x utopia, mas constituiu toda uma forma de reorganização do mundo, recriando mitos e reacendendo a chama de uma vivência espiritual difusa.

Nota-se, com isso, uma crescente produção midiaticizada de produtos que podem ser classificados como de “autoajuda”, os quais em hipótese alguma soam estranhos às abordagens sobre a sensibilidade romântica exposta por Edgar Morin (2009).

Com as mudanças de paradigmas ocorrendo, as minorias passaram a se sentir novos sujeitos e a ter voz nas ruas. A dinâmica de todo movimento romântico atual deve o crédito às inovações colocadas em debate durante Concílio Vaticano II e pelos meios intelectuais mais avançados da Europa e da América-latina. Para que se compreenda o que de fato significa a importância do Romantismo na prática religiosa do catolicismo no período pós-conciliar, convém demonstrar o que é o Romantismo e quais são os aspectos dessa doutrina.

1.1 FUNDAMENTOS HISTÓRICOS DO ROMANTISMO

O pensamento do historiador Nachman Falbel (1978) sobre o Romantismo fixa-o como um grande movimento espiritual que animou a Europa nas principais manifestações políticas, estéticas e religiosas durante os séculos XVIII e XIX. Característica marcante do Romantismo foi o antagonismo perante o racionalismo iluminista, mas que se fortificou a partir do movimento *Sturm und Drang* (tempestade e ímpeto), cujos ideais fundamentais foram a aspiração de uma arte inspirada pelos gregos, além de uma visão panteísta da natureza. Goethe e Schiller foram os representantes mais importantes desse movimento pré-romântico. Compreende-se que esse pré-começo do Romantismo floresceu através de um *pathos*, no qual se buscava uma experiência de conversão para dentro em razão da angústia de viver. Desse período, a história do jovem Werther marca toda uma geração inserida nesse contexto. Na concepção histórica do Romantismo, Benedito Nunes (1978, p. 52) explica que “fundiram-se várias fontes filosóficas, estéticas e religiosas próximas, e reabriram-se veios mágicos, míticos e religiosos remotos”.

Essa cosmovisão de mundo romântica, explicada por Benedito Nunes, buscava resgatar mitos antigos. Entre o *Sturm und Drang*

e o Idealismo Alemão, o Romantismo reivindicava para si uma nova metafísica². Mas seria mais correto dizer que o Romantismo reivindicou uma revolta antimetafísica, conforme observaram Michael Löwy e Robert Sayre (2015, p. 23). Essa revolta tem como elemento fundamental o antirracionalismo e a recusa da realidade concreta, substituída pela intuição, pelo sentimento, pela fantasia e pelo sonho. Por isso, Hölderlin vai dizer que “o homem é um Deus quando sonha, um mendigo quando pensa” (HÖLDERLIN apud ABBAGNANO, 1985, p. 248).

Os românticos vão buscar restaurar a época medieval e, com ela, elementos “do ocultismo e da tradição heterodoxa do misticismo cristão, de veios religiosos arcaicos” (NUNES, 1978, p. 53).

A primeira Escola Romântica e a mais importante foi a alemã, que se desenvolveu em torno da revista *Atenaum* fundada pelos irmãos Frederico Schlegel e Augusto Schlegel, mas também contribuíam com a publicação Tieck, Schleiermacher e Novalis. O Romantismo na Alemanha, pode-se dizer, é essencialmente religioso, desde os pietistas Hamann e seu discípulo Herder, como Goethe, Schiller em torno do movimento *Sturm und Drang*, até os iluminados da Baviera, demonstram o papel importante que a mística alemã nos séculos XVII e XVIII teve para o desenvolvimento e apogeu do Romantismo. Quanto às fontes religiosas do Romantismo alemão, Löwy e Sayre dão uma excelente explicação:

A religião - pietismo luterano e seitas mais ou menos ocultas e iluminadas - desempenhou um papel particularmente importante no nascimento do Romantismo alemão. O pietismo místico suábico do século XVIII, especialmente Johann Albrecht Bengel e seu discípulo Christoph Ettinger (ambos inspirados por Mestre Eckhart e Jakob Bohme), terá uma influência direta na Naturphilosophie do Romantismo, de Schelling a Franz von Baader (LÖWY; SAYRE, 2015, p. 80).

Os mesmos autores incluem, ainda nesse aspecto religioso do Romantismo alemão, a influência das seitas maçônicas e rosa-cruzes:

O sentimento religioso manifesta-se também nos outros fenômenos que assinalam a turbulência

2 A Metafísica romântica configura-se como o culto e a exaltação do infinito, p. 862. In: ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

cultural romântica da segunda metade do século: o aparecimento dos rosa-cruzes e a transformação das lojas maçônicas. De fato, estas últimas, que foram concebidas no mais puro espírito das Luzes, nesse momento adotam o “rito escocês”, que tinha um caráter quase religioso, e substituíram a discussão e o livre exame racional pelo mistério, pelo rito e pela hierarquia. Nesse mesmo espírito, foram criados os rosa-cruzes, que, além do mais, pretendiam dar poderes de curandeiro e alquimistas a seus adeptos (LÖWY; SAYRE, p. 80-81).

O Romantismo também marcaria presença na Inglaterra e França, onde houve uma mistura de milenarismo, teosofia, nostalgia de mitos remotos etc. Da Europa, o Romantismo se espalhará, por conseguinte, por toda cultura ocidental, inclusive na América Latina. E sobre toda essa efervescência J. L. Talmon dá a seguinte explicação:

Os entusiasmos e paixões, os voos do pensamento e do idealismo, as teorias, as aspirações e as ilusões, por contraditórias que pareçam e sem dúvida, os empreendimentos artísticos da época podem ser encarados, como reflexos de uma grande luz: a do Romantismo. Foi esse impulso, a penetrar tudo, que elevou as energias do homem e deu forma a um estilo distinto, que diferencia nitidamente esta época de todas as que a precederam ou se lhe seguiram (TALMON, 1967, p. 138, apud FALBEL, 1978, p. 50).

Por isso, embora o Romantismo tenha se fixado entre os séculos XVIII e XIX, o espírito romântico sobreviveu ao tempo e ao espaço e nele se encontram muitas formas e expressões.

1.2 EM BUSCA DE UMA DEFINIÇÃO DE ROMANTISMO

Como grande movimento espiritual, o Romantismo é difuso e seus contornos são pouco claros, nisso reside a dificuldade de conceituá-lo. A ausência de clareza das recepções românticas levou muitos autores, segundo Berlin (2015, p. 23) a perderem o senso de direção.

Michael Löwy e Robert Sayre mostram que o Romantismo é um enigma indecifrável devido ao seu caráter contraditório, por sua natureza simultânea. Entretanto, os mesmos autores situam o Romantismo como movimento revolucionário, ou seja, “o Romantismo representa uma crítica da modernidade, isto é, da civilização capitalista em nome de valores e ideais do passado (pré-capitalista, pré-moderno)” (LÖWY; SAYRE, 2015, p. 38).

Esses valores do passado são iluminados pelo sentimento de revolta. Em suma, o Romantismo é uma visão de mundo revolucionária, antagônica aos valores alienantes do capitalismo, conforme exposto por Löwy e Sayre: “A visão romântica é caracterizada pela convicção dolorosa e melancólica de que o presente carece de certos valores humanos essenciais que foram alienados” (LÖWY; SAYRE, 2015, p. 40).

Nem os próprios fundadores do Romantismo estavam de acordo quanto a sua essência. F. Schlegel, ao escrever uma carta ao seu irmão A. Schlegel, disse que “não poderia enviar-lhe sua própria definição da palavra “romântico”, porque tinha “125 folhas de extensão” (REALE; ANTISSERI, 2005, p. 10).

São inúmeras as tentativas de definir o Romantismo. Ocorre, contudo, que as dificuldades de encontrar uma definição se justifica pelo fato de o Romantismo ser difuso, de assumir ora uma postura otimista, ora pessimista ou até mesmo vagando entre o ceticismo e o religioso, ou sendo reacionário e progressista.

Na abordagem de Isaiah Berlin (2015, p. 43-44) é possível enumerar alguns aspectos que o autor sinaliza como fundamentais para compreender essa escola de pensamento.

1. O Romantismo é a própria morte; é a dor da existência “La maladie Du Siécle”;
2. O Romantismo é irracional e indizível;
3. O Romantismo é união com o absoluto;
4. O Romantismo é uma união mística, sob uma única fé, em uma só terra, formada por uma só Igreja.

Na visão de Friedrich Schlegel, por exemplo, Isaiah Berlin (2015, p. 41) diz que “há no homem um terrível desejo insatisfeito de

alçar voo para o infinito, um desejo febril de romper os estreitos vínculos da individualidade”.

O pensamento de Nietzsche, por sua vez, compreende que o Romantismo é uma “terapia, a cura para uma doença” (BERLIN, 2015, p. 41).

Já Novalis vai dizer que ser romântico é “dar um sentido elevado ao comum, ao dar ao usual uma aparência misteriosa, ao conhecido a nobreza do desconhecido, ao fugaz uma aparência de eterno, assim é que eu os romantizo” (NOVALIS, apud SAFRANSKI, 2010, p. 17). Em outras palavras, Novalis eleva o que é baixo e rebaixa o que é elevado, colocando-os no mesmo nível.

Denis de Rougemont, interrogando-se sobre o espírito romântico, diz que: “definirei de bom grado o romântico ocidental como um homem para quem a dor, especialmente a dor amorosa, é um meio privilegiado de conhecimento” (ROUGE-MONT, 1988, p. 44).

Eis um ponto interessante para penetrar no Romantismo; o amor como forma privilegiada de conhecimento. Conhecimento que levaria o romântico a ter acesso ao absoluto, que é o grande tema dessa escola de pensamento. Os românticos partiram do pressuposto que o sentimento é o ponto inicial da manifestação espiritual em busca do absoluto, por isso a necessidade de se desligar do mundo e de se desligar da razão para com isso alcançar através do amor a verdadeira face do sujeito, mas que só poderia ser expresso pelo poeta, único capaz de se exprimir pelo coração.

Paradoxalmente, ao passo que o amor é o motor sentimental do poeta em busca do conhecimento absoluto, ele transforma-se ao mesmo tempo em sentimento de irresolução, nada está resolvido pelo amor, todavia, amar o infinito é o mesmo que se elevar, pois assim o homem se liberta do cativeiro da racionalidade e da existência substancial condenada à finitude. Não é arbitrário rotular o homem romântico como aquele que deseja ser Deus.

A solução, portanto, para todas as fraquezas é o amor. Fábio de Melo relaciona o amor ao princípio de alteridade, isto é, o que não é do sujeito passa a ser dele no momento em que se reage assumindo para si os sofrimentos de outro, através do amor. Nesse sentido, o amor tem o mesmo efeito de purificação, que, por

consequente, institui uma nova condição: o ponto mais elevado do espírito no qual o homem se redime, mas nota-se, na citação a seguir, que essa elevação não livra o homem do sofrimento, mas ao contrário, o sofrimento é um caminho pelo qual se obtém a sabedoria mais profunda do homem:

É justamente diante do sofrimento dos que amamos que descobrimos o amor como desdobramento da dor, e esta como desdobramento do amor. Quem quiser amar terá que saber que não há amor sem sofrimento. E nisso há uma sabedoria interessante. Ao experimentar o dolorismo do amor. Não se trata disso. O que queremos salientar é que o amor é uma força capaz de nos levar a sacrifícios concretos a ponto de tocarmos a nossa humanidade mais profunda (MELO, 2008, p. 64).

O sofrimento é um meio de aprimorar a existência humana a partir de uma experiência espiritual, que é a experiência amorosa, destinada a “nos salvar de nossas carências, de nossas necessidades” (MELO, 2008, p. 64).

O ponto central da existência do homem romântico consiste, portanto, na in-satisfação total de alguém que sempre aspira ao infinito, mas nunca o alcança. Esse sentimento de insatisfação é intensificado por um conflito interno. Ladilao Mittner define essa característica do espírito romântico como categoria psicológica:

Entendido como fato psicológico, o sentimento romântico não é sentimento que se afirma acima da razão ou sentimento de imediatidade, intensidade ou violência particulares, como também não é o chamado sentimental, isto é, o sentimento melancólico-contemplativo; é muito mais um dado de sensibilidade, quando ela se traduz em estado de excessiva ou até permanente impressionabilidade, irritabilidade e reatividade. Na sensibilidade romântica, predomina o amor pela irresolução e pelas ambivalências, a inquietude e ir-ritabilidade que se comprazem em si mesmas e se exaurem em si mesmas (MITTNER, apud REALE; ANTISSERI, 2005, p. 11).

Enquanto categoria psicológica, o Romantismo seria um fruto de uma sensibilidade que se caracteriza pelo querer sentir o sentimento, desejar o desejo, por amar o amor (NUNES, 1978, p. 52).

Mas o Romantismo não se restringe à categoria psicológica. Pode-se dizer que o Romantismo, pelo seu caráter difuso, assume outros aspectos, sob os quais se busca a mesma finalidade, isto é, revelar a divindade ao homem, ou o conhecimento absoluto, que redimiria o homem dos males modernos. Tratar-se-á mais profundamente a seguir dos seguintes aspectos:

1. Sentimento e revelação
2. Culto da natureza
3. Irrracionalidade e dialética
4. Religião no Romantismo

1.3 O SENTIMENTO NO ROMANTISMO

Desde a Antiguidade, reina um sentimento de atingir por meios irracionais o conhecimento Absoluto, com o objetivo de superar as imperfeições humanas. Não foram raros os autores que utilizaram os mitos, a fantasia, a poesia e outras expressões para tentar exprimir os métodos em busca do Absoluto³. Essa visão, de acordo com Berlin (2015, p. 185), é “a tentativa de romper a realidade em fragmentos, de escapar da estrutura das coisas, de dizer o indizível”.

De acordo com Berlin, o que importava aos românticos eram “os valores de um ideal pelos quais valia a pena sacrificar tudo aquilo que a pessoa é, pelo qual valia a pena viver e também morrer” (BERLIN, 2015, p. 33).

Essa posição, aponta Isaiiah Berlin (2015, p. 35-36), é puramente moral. Nicola Abbagnano atribui o sentimento como principal motor criativo do Romantismo. Além de predominar o sentimento, há um conhecimento intuitivo místico. Para Abbagnano esse conhecimento intuitivo pretende mudar a realidade como:

uma força humana finita capaz, no entanto, de transformar gradualmente o mundo, mas não absoluta nem onipotente e por conseguinte, sempre mais ou menos em contradição com o próprio mundo e em luta com a realidade que tinha como objetivo transformar (ABBAGNANO, 1978, p. 240).

³ Para uma visão mais adequada do tema: STEINER, G. Antígonas. Lisboa: Relógio D'água, 2008.

O Romantismo então transforma a finitude da razão em força motriz que modifica a realidade, mas essa força é intuitiva, que transcende a realidade. Isso ocorre a partir do idealismo de Fichte e do seu conceito de EU infinito. Essa concepção de infinito também aparece em Schelling, que a denominará Absoluto, e em Hegel, que por sua vez chama de Razão autoconsciente.

Nesse sentido, a infinitude para Abbagnano (1978, p. 240) “é uma infinitude de consciência e de potência, mais do que extensão e duração”.

Nicola Abbagnano dá duas interpretações de infinitude. A interpretação de infinito vem de Fichte, que encontra na infinitude uma força que deu origem ao mundo através do EU infinito, que constitui a autoconsciência e a potência reveladora do divino.

Como exposto anteriormente, o infinito consiste no estado de consciência e potência em que o EU manifesta o divino, e que constitui a força criadora do mundo. Mas essa concepção, pode-se dizer, vem desde o movimento Sturm und Drang. O infinito só pode ser obtido pelo homem por meio do sentimento materializado em atividades como religião e arte, explica Abbagnano (1978, p. 241).

Esse sentimento que conduz o homem à infinitude vem da revolta antirracional contra o mundo; tudo que é substancial se torna insuportável. A insatisfação do romântico é se satisfazer na insatisfação, segundo G. Bornheim (1978).

Analogamente, Fábio de Melo considera que o sofrimento é um meio de purificação:

O sofrimento parece conferir um selo de qualidade à vida, porque tem o dom de revesti-la de sacralidade, de retirá-la do comum e elevá-la à condição de sacrifício. Sacrifício e sofrimento são faces de uma mesma realidade. O sofrimento pode ser também reconhecido sacrifício, e sacrificar é ato de retirar de lugar comum, tornar sagrado, fazer santo (MELO, 2008, p. 18).

Já nas primeiras palavras do texto, nota-se que a intenção do padre é de-monstrar como o sofrimento é um meio de purificar a alma, com a finalidade de retirar a vida do “lugar comum”, para elevar o sofrimento a sacrifício e torná-lo “sagrado”.

Fugir da racionalidade e transcender a realidade é o objetivo máximo de todo o romântico. E o amor é um meio privilegiado de conseguir escapar, mesmo que provisoriamente, da realidade. O pensamento de Abbagnano é claro quanto a esse fator amor no Romantismo.

O amor romântico pretende aproximar-se da unidade absoluta dos amantes, da sua identificação do infinito; mostrando-se, portanto, insatisfeito perante todas as situações em que o amor encontra efetivas realizações e rebelde contra tais situações, numa aspiração que não encontra prazer senão na contemplação exaltada da própria insatisfação (ABBAGNANO, 1978, p. 246).

Claro que a questão sentimental do Romantismo não se esgota em resolver o problema da existência no amor. Como explicado anteriormente, o amor é um meio privilegiado, porém provisório de escapar da realidade.

Ora, a melancolia é um grito de guerra traduzido no sentimento, mas um sentimento que não pode ser expresso por palavras, por isso, Berlin vai afirmar (2015, p. 43), “o irracional é indizível”. Desse grito, Fábio de Melo olha para dentro de si e diz que se trata de um grito da alma que deseja retornar à sua primeira morada.

Há um jeito bonito de descobrir a Deus a partir dos nossos limites, porque quando o sofrimento nos atinge, é natural que a alma grite pela sua origem. É natural que ele se desprenda de seus subterfúgios e volte ao lugar de sua primeira morada, sua primeira segurança (MELO, 2008, p. 46).

Em um poema, o padre Fábio escreve que apesar dos limites materiais é possível transcender a realidade.

Os limites do mundo os meus pés
não ultrapassam,
mas o que de mais alto existe,
minha alma
alcança (MELO, 2008, p. 31).

Em termos gerais, para o padre o sofrimento configura um estado no qual o homem purifica sua alma, que por sua vez grita, porque deseja retornar à “primeira morada, isto é, à inocência primeira. O romântico, como muito bem salientou o poeta Hölderlin, vai usar o

recurso do sonho e da fantasia, pois a verdadeira realidade, aquela que permite ao homem revelar o verdadeiro homem a si, e com isso, elevar-se para atingir o absoluto, só pode ser a realidade interior. É, portanto, na experiência interior onde a verdadeira vida acontece “de onde o sentimento religioso brota, onde a perfeição moral se abriga e a arte começa” (NUNES, 1978, p. 56).

A vida interior é o ponto central da realidade transformadora e criativa do Ro-mantismo, que vai substituir o racionalismo pelo irracionalismo místico. A contem-plaçãõ da vida interior foi um meio de buscar o conhecimento do absoluto, o solo sagrado de uma vida devotada à religião, que tem suas raízes no Pietismo⁴ e em místicos antigos como Jakob Boehme e Mestre Eckhardt.

Consequentemente, o sentimento de nostalgia será um recurso extraordinariamente presente na visão de mundo do Romantismo. É muito natural no Romantismo essa posição utópica, mas voltada ao passado, pois é muito importante para o Romantismo buscar cada vez mais uma forma de se aproximar de um estado em que o homem reencontra a sua verdadeira natureza, que é a da inocência primeira. Pode-se falar, em certo sentido, de um retorno ao paraíso.

1.4 A NATUREZA NO ROMANTISMO

A interpretação panteísta que os românticos fizeram da natureza, isso quer dizer, de que Deus está presente na natureza e em todo o universo, levou os românticos a postular uma ciência da natureza, mas ao contrário dos racionalistas, que interpretaram o natural através da matemática e outras ciências naturais, reduzindo a natureza a um instrumento de interpretação racional, os românticos irão considerar a natureza como algo de valor superior, passam a considerá-la como um organismo vivo. A natureza não pode ser estudada pelas ciências empíricas, exceto para desfigurá-la em qualquer tendência mecanicista e tecnicista,

4 Movimento de reação à ortodoxia protestante que ocorreu na Europa, especialmente na Alemanha, durante o século XVII. Essa corrente de pensamento negava o culto exterior, ritos e hierarquia eclesiástica. O pietismo pregava uma teologia interior como acesso a Deus. Os fundadores desse movimento foram os alemães Felipe Jacob Spener (1635-1705) e August Franke (1663-1727). In: ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

isto é, considerar a natureza como meio de extrair fórmulas para utensílios que sirvam ao homem como meio de construir bens de consumo. Goethe chama a natureza de reveladora da presença do Absoluto no mundo externo, mas Novalis vai ressacralizar a natureza. Jean-Jacques Rousseau vai prestar culto à natureza.

Em Rousseau, a interioridade é o ponto de partida do pensamento. O sujeito volta-se a si mesmo produzindo o verdadeiro conhecimento, que se confunde com a natureza. Bornheim, ao tratar do tema, dá a seguinte explicação:

Só através dos sentimentos é que as ideias e o mundo racional podem adquirir sentido, podem, de fato, ser apreciados, porque o sentimento é a medida da interioridade do homem. No sentir, no viver-se, o homem é de fato ele mesmo desde as suas raízes, espontânea e livremente (BÖRNHEIM, 1978, p. 80).

Esse sentimento ao qual Bornheim se refere em Rousseau é a verdadeira vida, que permite ao homem “fundir-se misticamente com a natureza”, cujo processo revela o Absoluto, que na acepção dos românticos é a natureza divina do homem. Com efeito, o homem deseja pertencer no uno-todo, sendo a natureza impulso e força para tal finalidade. Essa concepção de Rousseau é a mesma tomada por Hölderlin na sua poesia panteísta, em que a natureza é o pico sagrado para o qual todo homem deve subir. Assim diz o poeta:

Ser como o todo, isto é o viver dos deuses; isto é o céu para o homem. Ser um com tudo o que vive e, em feliz esquecimento de si mesmo, retornar ao todo da natureza: esse é o ponto mais alto do pensamento e da alegria, é o pico sagrado da montanha, é o lugar da calma eterna, onde o meio-dia perde o seu mormaço, o trovão a sua voz e o mar, fremente e espumejante, se assemelha às ondas de um campo de trigo. Ser um com tudo o que vive (HÖLDERLIN, apud REALE; ANTISSEI, 2005, p. 12).

O culto à natureza, tomado por uma atitude livre, na qual o indivíduo sem as amarras da razão olha para o todo reconhecendo a si mesmo, mas que está constantemente evoluindo do grau interior para o superior, num dualismo que pretende ligar extremos

opostos, sujeito e objeto, este é o ideal de natureza em Schelling, conforme explica Bornheim:

A natureza deve ser compreendida, portanto, como luta contínua de forças opostas. Schelling afirma que “é a priori certo que na natureza inteira atuam princípios divididos em dois, realmente opostos” e que todo dualismo tende a superar-se através de um novo indivíduo. Mas nenhum indivíduo é algo de definitivo, pois se o fosse romper-se-ia a evolução (BORNHEIM, 1978, p. 101).

Os aspectos divinos da natureza representam um movimento universal penetrante, que impulsiona a vivência em uma energia cósmica, que tanto “preserva como destrói”, afirma Benedito Nunes (1978, p. 65).

Esse espírito imanente da divindade que está localizado na natureza, que se transfigura em panteísmo é, segundo Benedito Nunes, animado por sentimentos religiosos do cristianismo.

Com efeito, a natureza é uma realidade cósmica, da qual o homem extrai sua espiritualidade, para a partir dela ter uma vivência religiosa que começa no próprio homem e termina ao atingir a totalidade.

O próprio senso de infinito, o afã de integridade e totalidade, que alentou a disposição religiosa dos românticos, levou, por vezes, a uma intuição da imanência, intuição do ser espiritual dinâmico, difuso, agindo nas coisas e a elas incorporando, intuição panteísta (NUNES, 1978, p. 65).

Novamente cabe à poesia espiritualizar o mundo exterior, convertendo-o em unidade divina. Nota-se que no Romantismo alemão, especialmente em Novalis, com o seu idealismo mágico, exprime-se que a verdadeira motivação do espírito é, nas palavras de Nunes (1978, p. 66) estabelecer “a presença do humano no não humano”.

Daí seguem-se outras abordagens, que inclusive vão beber em mitos como o do ser andrógino, que foi dissociado pelo pecado original e agora encontra-se aflito para encontrar o caminho para retornar ao estado primordial do homem total. Esse ser andrógino encontra-se situado no ventre materno da natureza, que assume

um misto de mãe e divindade. A feminilidade incorporada à natureza é capaz de redimir e salvar, através do sonho, o masculino, conduzindo-o ao estado primitivo da alma humana ou a uma segunda vida do espírito, posto que a feminilidade é constituída por virtudes morais e intelectuais, cujo caráter é celestial e carnal, mas superior ao seu oposto: o masculino.

Também é típico do Romantismo a visão utópica voltada para o passado, posto que eles consideravam que antes da Modernidade havia uma integração religiosa do homem com a natureza. Por isso, há uma enorme valorização dos tempos remotos, e, nesse sentido, “o passado que é o objeto da nostalgia pode ser inteiramente mitológico ou legendário, como na referência ao Éden, à Idade Média ou à Atlântida perdida” (LÖWY; SAYRE, p. 40).

Nessa atitude reside a visão de que, apesar de encontrar-se apertado, o ho-mem quer se libertar para voltar a um estado primitivo de inocência. “Há um desejo ardente de reencontrar o lar, retornar à pátria, no sentido espiritual, e precisamente a nostalgia que está no âmago da atitude romântica” (LÖWY; SAYRE, 2015, p. 44).

A antropologia romântica consiste na concepção de que o homem é um ser cindido, fragmentado, dissociado, que em razão disso encontra-se infeliz, que não consegue se adaptar à sua própria condição, pois isso o levaria a cindir-se ainda mais. É o *Weltschmerz* tipificado como mal do mundo, é a dor de ser e existir. Desse modo, Anatol Rosenfeld e Jacó Guinsburg (1978, p. 272) observam que “a busca de evasão da realidade e o anseio atroz de unidade e síntese, que tanto marcam a “alma romântica” é o meio pelo qual a antropologia romântica tende a unificar os seres, homem e natureza fundem-se num uno-todo. O pensamento de Rosenfeld e Guinsburg ajuda a situar como os românticos pretendem superar o *Weltschmerz*. “No seu desenvolvimento, ela chega às alturas da comunhão cósmica. Unir-se e fundir-se misticamente com o universo em sua infinitude é o sentido pleno da grande síntese” (ROSENFELD; GUINSBURG, 1978, p. 272).

1.5 IRRACIONALIDADE NO ROMANTISMO

Conforme se tem demonstrado a analogia entre o pensamento de Fábio de Melo com as doutrinas românticas, ressaltamos o seu caráter dialético e irracional. Para o padre, o conhecimento, no sentido racional, aprisionou o coração, tendo em vista que “Definir é estabelecer uma cerca, impedindo que a realidade definida se mova em direção a outras” (MELO, 2010, p. 27).

O idealismo irracional de Fábio de Melo também fica evidente quando ele afirma que o homem racional não enxerga além das aparências. “O homem racional “deixou de ser metafísico, sonhador e se fixou no aprisionado mundo das definições claras e sem graça, onde nada tem o direito de ser mais do que aquilo que se mostra” (MELO, 2010, p. 28).

O sentimento como foi visto anteriormente é o princípio de todo saber, do qual o homem extrai sua redenção, ou o conhecimento Absoluto. Uma das formas desse processo acontecer é pela intuição irracional, e a outra é pela integração mística na natureza, a qual é definida como religião panteísta. Qual é o propósito de o homem através do sentimento buscar transcender o conhecimento pela intuição para fundir-se na natureza? E como se dá esse processo? Ora, a forma sob a qual o homem romântico inicia o processo sentimental de conhecimento para fundir-se na natureza é a dialética, cujo propósito é conduzir o homem a um estado de pureza, no qual o homem, esquecendo-se de sua finitude, encontra sua verdadeira essência, que é a mais próxima possível do estado de inocência primitiva.

Pode-se, portanto, afirmar que o homem romântico, através da contradição, do antagonismo, busca pela força dialética dos extremos opostos conciliá-los e, por fim, atingir a síntese suprema, na qual todos tornam-se Um, em que o homem volta ao paraíso perdido, na inocência primitiva adâmica, para revelar-se divino. E como explicam os autores:

Nesse sentido, é muito típico o ensaio de Kleist sobre as marionetes, onde se diz que o homem quando se mirou pela primeira vez no espelho, reconhecendo a si mesmo, perdeu a inocência.

Agora, ele quer descobrir o caminho de volta. Para tanto, precisa comer mais uma vez da árvore do conhecimento, a fim de conquistar um grau de conhecimento infinito e alcançar de novo, pelo outro lado, o paraíso da inocência, de uma segunda inocência (ROSENFELD; GUINSBURG, 1978, p. 274).

Mas agora, atingida a inocência, o homem encontra-se sábio, pois percorreu todo o saber, comendo novamente da árvore da vida, ele alcançou o Absoluto. A “primeira morada” é um retorno desejado da nostalgia romântica, na qual se vivem os sacramentos.

No âmbito da dialética romântica o que se pretende, portanto, é restaurar os valores perdidos, após a queda da divindade, mas sobretudo, os valores que foram sendo perdidos na medida que a humanidade se desenvolvia na era moderna, conforme exposto por Michael Löwy e Robert Sayre (2015, p. 45). Nesse sentido, a subjetividade é o primeiro valor perdido que deve ser recuperado, em resistência à reificação, pois é pela subjetividade que ocorre “o desenvolvimento da riqueza, do ego, em toda a profundidade e complexidade de sua afetividade, mas também em toda a liberdade do imaginário”. Essa postura leva ao individualismo, mas ao contrário do individualismo capitalista. Essa distinção se resume em individualismo qualitativo (romântico) x individualismo quantitativo (capitalismo).

A unidade e a totalidade são o segundo valor que os românticos pretendem restaurar, buscam se unir ao universo e à natureza, para criar um todo orgânico. Em suma, a grande restauração pretendida é unir os extremos opostos dialeticamente, para no fim formar ou reviver a divindade – na união do eu com o universo e a natureza numa totalidade espiritual.

Esse princípio dialético do Romantismo é o ideal de Hölderlin de tornar tudo uma coisa só. Para Hölderlin a divindade vive no homem, a qual revela-se a ele na medida em que o homem se desprende de sua finitude. Mas o homem não pode revelar o infinito a si mesmo através dos meios tradicionais, ou seja, pela razão natural. Ele busca incansavelmente a síntese perfeita e superior de toda forma de conhecimento. Francisco Rüdiger observa que o amor idealizado é a expressão utilizada para unir os opostos num relacionamento misticado:

Georges Gusdorf observa que os românticos foram, na origem, todos aqueles que exaltavam o relacionamento amoroso como forma de uma manifestação de nossa natureza profundamente cósmica e espiritual e, assim, insurgiam-se contra as convenções vigentes que obstaculizavam nosso desejo de superar a solidão da alma e de nos refundirmos com nossos semelhantes. [...] O pensamento que lhe era subjacente tinha fortes acentos místicos, pretendendo, como certos mitos antigos, que a humanidade era originalmente andrógina e que o amor, com suas delícias e desgraças, não é senão uma expressão violenta, contraditória e equívoca da separação que nos individualizou ao longo da história (RÜDIGER, 2013, p. 38).

E o próprio Gusdorf diz que a frustração romântica de não conseguir restaurar a ordem andrógina só pode ser compreendida por meio do amor:

A experiência contraditória do amor, seu desejo sempre frustrado de restaurar a unidade perfeita, reconciliando corpo e alma, só pode ser entendida, para eles, em função dessa ruptura fundamental da autêntica forma de vida humana (GUSDORF, 1984, p. 223, apud RÜDIGER, 2013, p. 38).

A dialética romântica não é uma dialética da práxis, mas sentimental. Não resta dúvida de que a racionalização e o mundo das definições são o que impõe ao homem ser um só. Por isso, através da poesia e da arte, os românticos, pelo ímpeto irracional, exprimem seus ideais pelo uso da fantasia e dos mitos. Schleiermacher atesta essa questão ao dizer: “oh, se os homens soubessem usar esta divina faculdade da fantasia, que pode libertar o espírito e colocá-lo acima de todas as limitações e de todas as coações, e sem a qual a vida do homem é tão mesquinha e angustiante” (SCHLEIERMACHER, apud ABBAGNANO, 1978, p. 263).

Assim, através de uma revolta contra o racionalismo, os românticos obtiveram um método de conhecimento próprio; a irracionalidade seria justificadora de todo ato criador do homem, de dentro para fora, dialeticamente, o romântico dialoga as faculdades sentimentais e racionais, que se exprimem pelos mitos e fantasias, por sua vez materializados pela poesia.

1.6 RELIGIÃO NO ROMANTISMO

Negando a realidade como substância cognoscível, os românticos buscam no sentimento o meio pelo qual se pode conhecer alguma coisa do mundo e a si mesmos. Esse sentimento nasceria das profundezas do homem, o qual se manifesta em religião, que para os românticos está fora do âmbito do conhecimento científico. Esse sentimento humano revelaria a própria divindade que está imanente ao homem, a realidade substancial de Deus é imanente e não transcendente.

O sentimento interior encontra toda sua força de expressão no coração, do qual seria então a verdadeira experiência religiosa, imanente na inconsciência humana, manifestando-se no interior de cada homem. Porém, a experiência íntima religiosa seria ao mesmo tempo autorreveladora, pois a divindade é imanente, e noutro sentido é transcendente, pois Deus revelado é inalcançável por meios naturais ao homem, por isso, a valorização do sonho, da fantasia e da intuição como meios privilegiados de conhecer o Absoluto. Mas, a substância de Deus é incognoscível, por isso, nenhuma religião pode deter o privilégio de ter dogmas e se dizer guardiã da ortodoxia. Ora, se isso é posto em discussão, a religião deve ser algo privado, expresso sempre pelo sentimento do coração. Portanto, cada homem sente a Deus de modo privativo, e o manifesta cada um a seu modo. No caso do Romantismo, Deus é revelado em poesia.

No contexto apresentado, o poeta romântico vai ser fundamental, pois é ele o homem certo, o mediador, ou até mesmo o sacerdote dessa “religião difusa”⁵. Difusa porque o Romantismo não tem sinais externos definidos, não tem dogmas, não tem ritos, tudo é evanescente, com formas pouco definidas, mas que emprega no sentimento amoroso a principal fonte religiosa do homem romântico. E o poeta é quem tem o poder e a habilidade de revelar a religião romântica.

Sobre o poeta mediador o próprio F. Schlegel explica:

Mediador é aquele que exorta em si o divino, sacrificando-se e apagando-se para anunciar esse

⁵ The Romanticism...and this is the best definition I can give of it, is spilt religion” (HULME, apud NUNES, 1978, p. 70).

mesmo divino, para participar e representar a todos os homens por meio dos costumes e das ações, com palavras e com obras (SCHLEGEL, apud ABBAGNANO, 1978, p. 251).

É o poeta que não se acomoda diante de questões existenciais, pois como mediador entre palavra e divindade considera que nada que não for poesia é ausência, conforme diz o próprio Fábio de Melo: “Tudo mais é ausência, questões existenciais que não deixaram descansar o poeta que existe em mim” (MELO, 2010, p. 62).

Outra forma de compreender a importância do poeta na expressão religiosa do Romantismo é o conceito de gênio, cujo significado é o “homem capaz de juntar o ideal e o irreal” (NUNES, 1978, p. 62).

Nesse sentido, tanto o poeta como a poesia são obras que abrem o caminho religioso. Conforme explica Benedito Nunes:

Representando o finito no infinito, a arte, que tem a força de uma revelação eterna, também realiza a unidade da filosofia com a poesia, reconhecida por Schelling e proclamada por Friedrich Schlegel. Enquanto o gênio passa a ser a capacidade sintética que universaliza e transubstancia, arte devolve no modelo da atividade espiritual, compartilhando, em sua essência, do caráter superior, profundo e íntimo da realidade eterna e absoluta, de que é a única via de acesso (NUNES, 1978, p. 62).

A poesia, portanto, abre o caminho religioso para o Absoluto. E para o padre Fábio de Melo a poesia é teologia:

Teologia das realidades terrenas (poesia). Intuição que possibilita o plano de cauda ser também um lugar privilegiado do encontro entre Deus e o humano, lugar de revelação. Palavra que se fez carne, elegantemente debruçada nas notas da canção (MELO, 2010, p. 77).

Para Fábio de Melo, a poesia também transfigura a alma:

Poesia é transfiguração da alma. Por meio dela se restabelece o vínculo entre o adulto e a criança que existe em nós. Transfigura-se o adulto e revela-se a

criança. Nisso está a beleza. Adultos transfigurados, desprovidos de máscaras, iluminados em sua inocência primeira (MELO, 2010, p. 78).

E Fábio de Melo implicitamente considera que há algo esotérico na poesia, ou seja, para ele “o poema é revelação, revela escondendo, para não banalizar o mistério” (MELO, 2010, p. 78).

1.7 RELIGIÃO COMO CRÍTICA DA PÓS-MODERNIDADE

Vários são os motivos encontrados em pensadores neorromânticos como Ernst Bloch e Charles Péguy para criticarem a pós-modernidade sob um viés religioso. O primeiro é tido como desencantamento do mundo.

A primeira postura de desencantamento do mundo é assumir no íntimo do coração o desejo de reviver o espírito religioso do passado. Como busca fazer? Extravasar o sentimento religioso é o primeiro passo ao todo. Outras formas pelas quais os românticos tentam estabelecer as pontes nas quais o homem seguirá o caminho com a intenção de se adaptar às condições do mundo são a “magia, as artes esotéricas, a feitiçaria, a alquimia, a astrologia; redescobrem mitos pagãos ou cristãos, as lendas, os contos de fadas” (LÖWY; SAYRE, 2015, p. 53).

É incansável a exploração do ocultismo e do fantástico em todo o pensamento romântico. Como recurso ao oculto e outros sortilégios, os românticos darão preferência ao noturno, o mistério e a magia.

Em seus hinos à noite, Novalis faz essa queixa estranha e paradoxal: “Por que a manhã deve sempre retornar? O despotismo do dia nunca terá fim? A atividade profana consome a visita angélica da noite” (NOVALIS, apud LÖWY; SAYRE, 2015, p. 55).

Outro meio de se reencantar com o mundo é o culto à natureza – esta tida como espírito divino, contrária às técnicas utilitaristas que utilizam a matéria-prima da natureza para produzir produtos mecanicistas. Também o uso dos mitos será uma das estratégias para transmissão de ideias para frear o desencantamento do mundo.

À intersecção mágica entre religião, história, poesia, linguagem, filosofia, ele oferece um reservatório inesgotável de símbolos e alegorias, fantasmas e demônios, deuses e víboras. Existem múltiplas maneiras de sorver esse tesouro perigoso: a referência poética ou literária aos mitos antigos, orientais ou populares, o estudo “erudito” – histórico, teológico ou filosófico – da mitologia e a tentativa de criar um novo mito. Nesses três casos, a perda de substância religiosa do mito – resultado da secularização moderna – torna-o uma figura profana de reencantamento, ou melhor, uma via não religiosa para encontrar o sagrado (LÖWY; SAYRE, 2015, p. 55).

Esse mito ou novo-mito do qual falam os românticos é grande unidade humano-divina que deve ser posta em discussão para reacender as chamas perdidas em função da instrumentalização da espécie humana.

Querer poetizar o mundo, transformar o comum em Deus, unir-se ao universo e fundir-se na natureza só poderia ser levado adiante através da mitologia, mas os românticos não querem uma mitologia que se volta para o passado para copiá-la, mas uma mitologia para o futuro, para a idade do ouro.

Devem-se buscar nas profundezas do espírito os alicerces da nova mitologia. É do espírito que toda criação mitológica acontece. No entanto, o novo mito não pode ser expresso por estruturas discursivas coerentes, mas através das faculdades internas o mito vai ser expresso por meios oníricos e por linguagem cifrada. O novo mito inaugurado pela poesia romântica se concretizará no futuro, no qual haverá a unidade íntima de todos os homens e o Universo. “Nossa época, a de um rejuvenescimento universal da espécie, será a da redescoberta, pelos seres humanos, de sua força divinatória (*divinatorischen Kraft*) – uma força que nos permitirá uma ‘ampliação incomensurável’ do espírito” (LÖWY; SAYRE, 2015, p. 58).

Há também outras duas formas de extravasar a religiosidade criticando o desenvolvimento moderno. Isso ocorre pela visão de quantificação do mundo, ou seja, o mundo moderno é presidido pelo Deus dinheiro, que calcula todas as formas sob as quais a humanidade move-se. Quem determina o destino da humanidade

é o cálculo capitalista que quantifica todos os meios de produção, inclusive as relações humanas impossibilitam o florescimento do espírito criativo em razão da ascensão do industrialismo e do nacionalismo. Isso gerou um contraste, de acordo com Perry Anderson, em que a burguesia não se estabelecia novamente no comando. “Mas sem dúvida a idade pós-moderna era marcada por duas evoluções: a ascensão de uma classe operária-industrial no Ocidente e o convite de sucessivas intelligentsias fora do Ocidente a dominar os segredos da modernidade e voltá-los contra o mundo ocidental” (ANDERSON, 1999, p. 11).

A religião é reificada, a imaginação é extirpada da mente, a vida é envenenada pelos gases tóxicos das fábricas e dos carros. Outra maneira é criticar a mecanização do mundo, cujas qualidades qualitativas e dinâmicas do homem desaparecem em razão da mecanização e padronização de toda atividade humana.

A Modernidade foi um projeto inacabado, pois o homem não se emancipou, mas se viu o triunfo do capitalismo, que foi capaz de reformar de dentro para fora neutralizando novas alternativas de “fora”, uma vez que a ideia de emancipação não é mais a tarefa de conquistar a liberdade, em vez disso é “um ideal que o próprio sistema se esforça em realizar na maioria das áreas que cobre, como o trabalho, os impostos, o mercado, a família, o sexo, a raça, a escola, a cultura, a comunicação”, assim pontua Anderson. O mesmo autor analisa de forma aguda que as forças emancipatórias que denunciavam as forças dominantes não aparecem mais como relevantes no processo histórico da pós-modernidade. Para o autor “as únicas resistências ao sistema que restavam eram internas: a reserva do artista, a indefinição infantil, o silêncio da alma”. E sentencia o autor: “O pós-moderno era melancólico”.

O resultado foi o enfraquecimento do tecido moral da sociedade, do dissolvimento das estruturas sociais duradouras e um culto exagerado à subjetividade, resultado em nova estrutura social extremamente hedonista. A resistência não veio de setores políticos da sociedade, mas do ressurgimento da fé religiosa, ou seja, segundo Anderson foi a volta do sagrado num mundo profanado que possibilitou criar movimentos de resistência. Pelo exposto, demonstrou-se que o Romantismo foi o responsável por essa resistência.

Por fim, a abstração racionalista deve ser eliminada pelo Romantismo. A civilização moderna organiza toda vida conforme as exigências da razão. Isso deve ser eliminado pela reabilitação de valores irracionais. Esses valores são:

1. Amor - como emoção pura, impulso espontâneo;
2. Imaginação - como libertadora dos limites impostos pela razão;
3. Irracionalismo - este levado ao extremo pode ser perigoso, levando a atitudes fanáticas.

CAPÍTULO II

2. A PRÁTICA DA COMUNICAÇÃO SOCIAL NA IGREJA CATÓLICA

A criação é um ato de palavra, no princípio era o Verbo, “Deus disse”, anuncia o livro de Gênesis⁶. “Que exista a luz”, foram as primeiras palavras proclamadas pelo Logos que, ao criar o universo, deu à palavra uma importância central no desenvolvimento cultural de toda a história ocidental. Pode-se dizer que a linguagem é o centro de todo desenvolvimento do homem, sem a qual não seria possível chegar ao que hoje se sustenta como comunicação. Umberto Eco (2002, p. 25), em sua obra *A Busca da Língua Perfeita*, diz que Deus, ao nomear as coisas, lhes concedeu um estatuto ontológico. Do mesmo modo, quando Deus cria o homem à sua imagem e semelhança, além de nomear, fala direto a Adão conferindo-lhe o dom dos sentidos, de modo que ele possa se comunicar, por meio da linguagem. No entanto, Eco (2002) aponta que a dificuldade de determinar se Adão deu nome aos animais pela natureza própria deles ou se os nomes foram dados por convenção continua sendo o maior enigma do mito da Palavra de Deus. Portanto, quando Deus se dirigiu ao homem pela primeira vez foi por uma língua inspirada por iluminação interior? Para tentar responder Umberto Eco diz:

Não se sabe ao certo em que língua Deus fala a Adão, grande parte da tradição pensaria em uma espécie de língua inspirada por iluminação interior com a qual, como aliás ocorre também em outras páginas da Bíblia, Deus se expressa por meio de fenômenos atmosféricos, trovoadas e relâmpagos. Mas se assim se deve entender, está aqui esboçada a primeira possibilidade de uma língua, embora não seja possível traduzir com termos de idiomas conhecidos, é, porém, entendida por quem a ouve, em virtude de um dom ou do estado de graça particular (ECO, 2002, p. 26).

6 Gênesis 1, 3. Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 1990.

Vê-se que, para Eco (2002), é um enigma apontar em que língua Deus falou a Adão, entretanto, na concepção do autor a linguagem não pode ser concebida apenas de sistemas artificiais e convencionados. Na perspectiva dos estudos de linguística atuais há um consenso de que a linguagem é língua (sistema artificial) mais fala (materialidade do ato linguístico, que se manifesta primeiramente na mente). Eco demonstra que o mito da criação é fundamental em todo curso da história ocidental, sobretudo no que se refere à comunicação, pois se “Deus disse” e logo criou o homem à sua imagem e semelhança, o homem só poderia ser um comunicativo.

Portanto, partindo do pressuposto de Eco, de que Deus concedeu ao homem o dom da comunicação, será exposto neste capítulo como a Igreja Católica colocou em prática essa concepção.

2.1 CRISTO E O MAGISTÉRIO DA COMUNICAÇÃO SOCIAL

Depois da ressurreição, Cristo, ao encontrar com os doze apóstolos, ordenou-lhes que evangelizassem todos os povos. A Igreja Católica, ao longo dos séculos, consistiu em buscar cumprir a ordem de Cristo: “ide e ensinai a todos os povos”, conforme explica Francisco Pereira Barbeira:

O magistério da Igreja não consiste senão no exercício da missão de ensinar que recebeu de Cristo, e se expressa de um modo ordinário através dos pastores que receberam a específica missão apostólica, conferida aos apóstolos e seus sucessores, os bispos, no seu triplice ministério: ensinar, santificar e governar (BARBEIRA, 2010, p. 19).

Porém, para a Igreja evoluir no magistério da comunicação social precisou, segundo Barbeira (2010), superar os embates ideológicos com os quais a Igreja necessitou adotar uma posição autoritária diante de ataques práticos pela Revolução Francesa, pelo marxismo e, atualmente, pelo pragmatismo consumista da pós-modernidade até que, somente no século XX, a Igreja desse à comunicação um status de abertura ao mundo, conforme Cristo havia anunciado aos doze. Sobre esse processo de transição, aceitação e participação

da Igreja Católica no âmbito da comunicação social, José Marques de Melo (2005) e Joana T. Puntel (2005) concordam que a prática da comunicação social da Igreja passou por um processo evolutivo desde o período primitivo, passando pelo medieval e culminando no período moderno.

No Cristianismo Primitivo, a comunicação se baseava em comunidades autônomas e não institucionalizadas. Realizava-se uma comunicação horizontal, pois ainda não havia uma estrutura hierárquica. Essas comunidades se nutriam apenas da Palavra de Cristo e do simbolismo teológico dos ensinamentos de Jesus. Para a professora Puntel, nesse período as comunidades cristãs eram fraternas e participativas:

A comunidade acreditava que, através do testemunho de fraternidade entre seus membros, a fé poderia espalhar-se amplamente a outros. Esse tipo de vivência haveria de diferenciá-los como comunidade cristã no império Romano. Portanto, a comunidade era um meio de irradiar a fé e as crenças, e é importante que nos conscientizemos, como aponta o teólogo Leonardo Boff, de que “...nos primórdios, ensinou-se outro modelo de comunidade, mais fraterno, circular e participado por todos (PUNTEL, 2005, p. 117).

A rigor, o segundo período caracteriza-se pela institucionalização da Igreja Católica⁷, constituída por uma ordem hierárquica, cuja comunicação era realizada de cima para baixo, isto é, verticalizada, de forma que o sacerdote tem o poder da palavra, enquanto o público de fiéis é apenas repetidor, conforme explica José Marques de Melo:

Há monólogos, silêncios e participação mecânica. Tudo está previsto, memorizado, ritualizado unilateralmente. Os participantes são atores aos quais não permitem e não se estimulam a improvisação, a criatividade. [...] Esse comportamento verticalista, autoritário, inibidor, marca igualmente a atitude da igreja diante dos instrumentos de reprodução simbólica: a imprensa, o cinema, o rádio e a televisão (MELO, 2005, p. 23).

7 Entende-se que esse período engloba a Idade Média, o início da modernidade com a Reforma Protestante e o Renascimento até o Concílio Vaticano II, quando a Igreja realiza uma profunda mudança na práxis comunicacional.

A professora Puntel aponta que o Santo Ofício foi um exemplo desse modelo defensivo de comunicação:

A atenção da Igreja volta-se para os meios de comunicação impressos, depois da introdução da imprensa em 1487, Inocêncio VIII publica o Inter multiplices, no qual define o pensamento da Igreja sobre os meios de comunicação escritos e como abordá-los. O papa estava preocupado com a vida espiritual dos católicos e via no advento da imprensa uma nova tecnologia que poderia ameaçar o controle eclesástico da produção cultural de seu tempo. Foi também nesse período que a Igreja estabeleceu um rigoroso controle, examinando os livros suspeitos de heresia (oposição aos ensinamentos da Igreja). A Inquisição – nome dado ao tribunal eclesástico encarregado de punir todas as pessoas consideradas culpadas de ofensas contra a ortodoxia católica – tinha direito de proibir livros que julgasse perniciosos (PUNTEL, 2005, p. 118).

Dessa forma, é possível projetar um elenco sumário a respeito da prática da comunicação da Igreja Católica entre os períodos compreendidos desde o primitivo até o moderno:

Primitivo

1. Comunidade cristã fraterna;
2. Comunicação horizontal, na qual todos participavam;
3. Não havia hierarquia;
4. As comunidades se nutriam apenas da Palavra de Cristo.\

Institucional

1. Igreja institucionalizada;
2. Estrutura hierárquica;
3. Apenas o clero possui a palavra e os fiéis são apenas repetidores;
4. Comunicação verticalizada – de cima para baixo;
5. Censura e intimidação.

Ao comparar esse cenário com os séculos XX e XXI, constatar-se-á uma re-volução acerca da prática da comunicação social na Igreja Católica. Há uma verdadeira mudança de posição. Embora a Igreja permaneça hierárquica e institucionalizada, a forma com a qual ela se comunica é muito mais dinâmica e aberta às exigências do mundo. Pode-se, inclusive, dizer que existe uma forma

inculturada de difundir a Palavra de Deus, conforme ordenou Cristo nos primórdios do cristianismo. Mas a que se deve essa mudança de caráter institucional para o pastoral, cuja prioridade é o diálogo?

Durante séculos houve uma recusa da dimensão sacral da comunicação no sentido que José Marques de Melo expõe, ou seja, na dimensão intrínseca da comunicação (dialogicidade, universalidade). Agora a Igreja, numa postura autocrítica, por meio do Concílio Vaticano II, assume a postura e alarga a compreensão de que é preciso evangelizar, “multiplicar a Palavra do Evangelho, utilizando os modernos meios de comunicação” (MELO, 2005, p. 26).

Nessa nova fase, a Igreja reencontra seu povo, deixando para trás o confronto, a desconfiança para se abrir ao mundo, numa perspectiva de comunicação libertadora. Essa é a tese de Ismar de Oliveira Soares (1988), caracterizada essencialmente pelo caráter dialógico e libertador.

2.2 CONCÍLIO VATICANO II E A COMUNICAÇÃO SOCIAL COMO PRÁTICA DIALÓGICA

De acordo com a professora Joana T. Puntel (2005), a principal tese da co-comunicação na atualidade consiste na visão de que todo ato comunicativo se baseia na interioridade do sujeito. A melhor forma de comunicação é quando corpo e linguagem transcendem em formas espirituais de pensamento, isto é, a comunicação só é completa quando há o encontro de interioridades “de alma para alma”. Nesse sentido, a professora Puntel pretende dar à comunicação um fundo religioso que significa a transmissão de forças e entidades imateriais (consciência e pensamento) por meio de um mecanismo físico (técnica). Fazendo uma leitura da filosofia Heideggeriana, a autora diz que a verdadeira comunicação, portanto, acontece, quando a pessoa se lança no mundo doando totalmente seu ser de maneira completamente dialógica e libertadora que fica completamente aberta para a alteridade de outro sujeito, formando um processo totalizante. A rigor, o Vaticano II pretendeu realizar na práxis exatamente a alteridade, por meio do diálogo e da comunhão.

Na visão de Francisco Pereira Barbeira (2010), o Vaticano II ampliou os hori-zontes da comunicação social ao indicar na comunhão entre Deus e o homem a meta ideal de toda comunicação. Com efeito, para o autor Cristo seria o comunicador perfeito, pois ao comunicar a Palavra de Deus eterno, ele se revestiu de semelhança do povo, para o qual se dirigia sua maneira de falar e pensar. O sucesso desse novo modelo pastoral, acolhedor e fraterno, adotado pela Igreja a partir do Vaticano II, foi possível por meio de uma autocrítica, considera José Marques de Melo:

(A Igreja) faz uma autocrítica em relação aos posicionamentos anteriores e busca novos padrões, resgatando as práticas do cristianismo primitivo, em certo sentido vivenciados intensamente pelas comunidades eclesiais de base em todo o continente, a Igreja passa a incentivar, patrocinar, a respaldar experiências de comunicação do próprio povo. Facilita de modo que os meios de comunicação sejam voz dos que não têm voz e cria condições para que o povo de Deus, organizado em comunidades, passe a ter voz através dos seus próprios meios. Em síntese, estimula a criação dos meios populares de comunicação, rompendo o silêncio secular a que esteve condenado o seu povo (MELO, 2005, p. 26).

Da postura autocrítica e do diálogo com o mundo secular, a Igreja Católica compreendeu quanto seria importante contar com os meios de comunicação social na prática evangelizadora no século XX até os dias atuais. Para avançar nessa questão, a Igreja publicou, em 4 de dezembro de 1963, o decreto *Inter Mirifica*, primeiro documento sobre a comunicação que ganhou independência na Igreja. O decreto inicialmente era composto por 114 artigos e 994 linhas de texto, porém, a versão final do decreto ficou com 24 artigos em 227 linhas.

A *Inter Mirifica* é dividida em 2 artigos introdutórios, 10 artigos sobre a doutrina, 10 artigos sobre ação pastoral e 2 artigos conclusivos. Em suma, o documento versa sobre a aceitação dos meios de comunicação social como práticas pastorais de evangelização. Exaltando os meios de comunicação social como instrumentos maravilhosos, criados pelo gênio humano à luz de Deus, o texto diz:

Entre os maravilhosos inventos da técnica que, principalmente nos nossos dias, o engenho humano

extraiu, com a ajuda de Deus, das coisas criadas, a Santa Igreja acolhe e fomenta aqueles que dizem respeito, principalmente, ao espírito humano e abriram novos caminhos para comunicar facilmente notícias, ideias e ordens. Entre esses instrumentos salientam-se aqueles que, por sua natureza não só podem chegar a cada um dos homens mas também às multidões e a toda a sociedade humana, como a Imprensa, o Cinema, a Rádio, a Televisão e outros que, por si mesmos, podem chamar-se, com toda a razão, meios de Comunicação Social (IM, 1963, nº1).

No texto, a Igreja Católica celebrava com entusiasmo o advento dos *mass media* adotando o termo “instrumento de comunicação”, cujo significado seriam os atos humanos que intercedem no processo comunicativo de uma maneira moral e justa, uma vez que para a Igreja os instrumentos de comunicação social, utilizados moralmente, “contribuem eficazmente para unir e cultivar os espíritos e propagar e afirmar o Reino de Deus”, mas, por outro lado, adverte da possibilidade dos homens “convertê-los em instrumentos da sua própria condenação”. Por conseguinte, a Igreja Católica proclama que o uso dos instrumentos de comunicação social deve ser destinado ao bem dos cristãos e a todo gênero humano. Nesse sentido, a Igreja determina que é dever dos padres e bispos instruir retamente o povo de Deus. Do mesmo modo, o decreto conclama a todos os leigos cristãos a observarem a absoluta necessidade de servirem-se moralmente dos meios de comunicação social para que “respondam à grande esperança” e “atendam à sua própria perfeição e salvação”. A Igreja insiste na condição de manter a ordem moral intacta, como melhor maneira de usar os instrumentos comunicacionais modernos. Implicitamente, a Igreja reconhece que os instrumentos comunicacionais podem corromper a consciência humana caso sejam usados, exclusivamente, para fins de lucratividade ou para instigar a perversão moral, que conseqüentemente podem levar o homem a perder a fé e o sentido de ser uma criatura de Deus.

Um principalíssimo dever moral incumbe, quanto ao bom uso dos meios de comunicação social, aos jornalistas, escritores, atores, produtores, realizadores, exibidores, distribuidores, diretores e vendedores, críticos e, além destes, a todos quantos intervêm na realização e difusão das comunicações. Na realidade, é de todo evidente a transcendência e gravidade da

incumbência nas atuais circunstâncias humanas, já que podem encaminhar, reta ou torpemente, o gênero humano, informando e incitando (IM, 1963, n° 11) .

Para a Igreja (IM, 1963, n° 4) “o uso reto deste direito exige que a informação seja sempre objetivamente verdadeira” e “que respeite as leis morais do homem, os seus legítimos direitos e dignidade, tanto na obtenção da notícia como na sua divulgação”.

Já no artigo n° 12 compete às autoridades civis o dever de zelar pela liberdade de informação, executando leis justas que favoreçam a dignidade humana. Esse foi sem dúvida o conteúdo mais polêmico, conforme observa Ismar de Oliveira Soares. Para o autor, atribuir obrigações à sociedade civil não é o mesmo que atribuir às autoridades civis. “No primeiro caso, estamos chamando à responsabilidade todos os segmentos sociais, enquanto no último, privilegiamos o Estado, e, naturalmente, a facção social dos que detêm seu controle” (SOARES, 1988, p. 102).

De qualquer forma, Soares reconhece que o decreto Inter Mirifica contribuiu positivamente para inúmeros aspectos, como o direito da sociedade de ter acesso à informação, dá preferência para que a sociedade faça a livre escolha de conteúdo, em vez da censura. No entanto, o autor faz ressalvas quanto à Inter Mirifica reconhecer apenas o uso dos instrumentos de comunicação para “procurar e divulgar” informações. Para Soares (1988, p. 106) “o Concílio está preso à concepção de informação como “um bem muito útil e quase necessário”, não chegando a defini-lo como um direito natural e intrínseco ao homem”.

No espaço dedicado à ação pastoral, o decreto Inter Mirifica visa incentivar aos católicos para que promovam e sustentem uma boa imprensa, contribuir na produção de excelentes filmes e ajudar na transmissão de rádio e TV.

Para concluir, compete demonstrar sumariamente quais são os principais pontos de avanço do decreto Inter Mirifica no âmbito da comunicação social na Igreja Católica:

1. O tema comunicação ganhou cidadania e independência na Igreja;

2. Reconheceu à sociedade o direito à informação;
3. Reconheceu que é um dever de todos contribuir para a formação da opinião pública;
4. Deu preferência, diante de conteúdos duvidosos, à escolha livre e pessoal, em vez da censura;
5. Incluiu o dever da formação moral do receptor no âmbito da comunicação;
6. Elevou os instrumentos de comunicação social a um nível indispensável ao magistério da Igreja e no serviço de evangelização;
7. Instituiu o Dia Mundial das Comunicações, único indicado por um concílio da Igreja.

2.3 NOS PASSOS DO VATICANO II E O DEBATE ATUAL SOBRE A INTERNET

As novas orientações da Igreja acerca da prática da Comunicação Social re-presentaram um grande avanço nesse campo, asseguram os autores Joana T. Puntel (2005), José Marques de Melo (2005), Francisco Pereira Barbeira (2010) e Ismar de Oliveira Soares (1988). A Igreja passa a refletir sobre a comunicação não como instrumentos técnicos isolados a serem utilizados ou recusados, mas como ambiente cultural.

Seguindo os passos do Vaticano II, em 1971 a Igreja publica a “Instrução pastoral *Communio et Progressio* para a aplicação do decreto do *Concílio Vaticano II Inter Mirífica* sobre os meios de comunicação social. O documento reafirma a responsabilidade da Igreja diante dos meios de comunicação social. As principais características do *Communio et Progressio* em relação à *Inter Mirífica* são:

1. Não tem caráter moral e dogmático, como tinha a *Inter Mirífica*;
2. Possui 187 artigos (enquanto a *Inter Mirífica* foi publicada apenas com 24 artigos);
3. A mídia não é mais vista como um perigo.

Segundo a professora Puntel, a “*Communio et Progressio*” ressalta que a comunicação social é um elemento que articula qualquer atividade da Igreja, reconhecendo a legitimidade da formação da opinião pública dentro dela” (PUNTEL, 2005, p. 128).

Como se viu, a Igreja foi evoluindo como um organismo vivo, seus passos em relação à comunicação social foram lentos, porém, com marcas profundas não apenas na forma como a Igreja se relaciona com o mundo, mas principalmente como a Igreja aceita o mundo. Isso é evidenciado a partir de 1990, quando o papa João Paulo II publica a encíclica *Redemptoris missio*, que coloca os modernos meios de comunicação em primeiro lugar no contexto comunicativo e cultural:

De fato, vivemos em uma nova “mídia-esfera”, “onicompreensiva” e global, que representa “a nova infraestrutura” no interior da qual a humanidade está criando novas redes de comunicação e relação, e ao mesmo tempo está lutando para conservar certo senso de dignidade humana (PUNTEL, 2005, p. 137).

A professora Puntel, repetindo as palavras de João Paulo II, diz de modo es-clarecedor que a comunicação gera cultura e a cultura se transmite mediante a comunicação. A rigor, o que o papa quis dizer é que hoje a comunicação é uma célula e um complexo tecido orgânico, integrado às diversas linguagens e interações culturais, cujas expressões criam um laço de florescimento e aproximação. A técnica e a vida social tornam-se uma única coisa.

O desafio da Igreja nessa nova ambiência é deixar de lado a instrumentalidade da mídia, isto é, não basta saber dominar a técnica para difundir a mensagem da “Boa nova”, mas é preciso integrar a mensagem do Evangelho na cultura midiática.

Do ponto de vista desse desafio, a Igreja deve se preparar para refletir acerca da sua missão primordial, de modo a proporcionar que todo gênero humano vivencie uma fé autêntica, considera a professora Puntel:

Trata-se de refletir e estabelecer eixos essenciais que norteiem a pastoral da comunicação com coesão de princípios (sempre renovados!) e aplicados na forma inculturada e que ajudem as pessoas a viver sua fé de forma autêntica e completa sem o peso

total da emoção. É preciso ter em conta que a apropriação humana das capacidades técnicas não é uma mera aprendizagem da manipulação técnica dos dispositivos; pressupõe uma indagação e um questionamento acerca das faculdades imaginárias da experiência, de suas dimensões ontológica, ética e estética. Isto vai mais além do que simplesmente cair na “tentação” atual do marketing da fé (PUNTEL, 2005, p. 136).

No campo da comunicação social, o Vaticano II, sem dúvida, foi o protagonista em relação aos avanços na missão da Igreja de evangelizar todos os povos. Atualmente, por meio do Pontifício Conselho para as Comunicações Sociais, o magistério da Igreja enfoca a questão ética na comunicação, sobretudo, na internet. Nos últimos documentos publicados pelo Vaticano, a igreja enfatiza a solidariedade, a justiça, a equidade, o diálogo e a verdade. Os documentos *Igreja e Internet e Ética na Internet* reconhecem as implicações culturais que a internet provocou na vida dos cristãos, por isso, eles fazem recomendações acerca dos valores morais e o reto uso da internet para a dignidade humana, tendo em vista a potencialidade que a internet tem para toda a comunidade da Igreja.

Dentro do Vaticano, é hegemônica a opinião de que a internet ocupa um es-paço privilegiado de atenção por parte da Igreja, inclusive, existe uma posição que considera o ciberespaço como lugar teológico ou ciberteológico, como é o caso do professor Antonio Spadaro (2012), importante pensador do catolicismo em tempos de rede. Spadaro define ciberteologia como “a inteligência da fé em tempos da rede, isto é, a reflexão sobre a pensabilidade da fé à luz da lógica da rede” (SPADARO, 2012, p. 40).

Para ele, a internet possibilita a interconexão de diversas inteligências separadas que convergem em direção a um intelecto coletivo, na perspectiva de um corpo único ou inteligência única (Deus). Refletindo a internet como ambiente ou lugar de reflexão religiosa, Spadaro enxerga ainda que a internet é um espaço de experiências culturais muito intensas que “determina um estilo de pensamento e cria novos territórios e novas formas de educação, contribuindo para definir também um novo modo de estimular as inteligências e de estreitar os relacionamentos; efetivamente é um modo de habitar o mundo e de organizá-lo (SPADARO, 2012, p. 17).

Além disso, a internet já se tornou uma extensão do homem, sobretudo, a partir da tecnologia tuch, sob a qual o homem exprime poder do espírito sobre a matéria. “A tecnologia é, pois, a força de organização da matéria por um projeto humano consciente” (SPADARO, 2012, p. 25).

As reflexões de Spadaro, por fim, trazem propostas para as quais a Igreja pode se servir para expandir ainda mais sua influência como corpo místico de Cristo nos ambientes virtuais. Isso leva o autor a apresentar pontos de ação cristã para reflexão sobre o uso da internet como forma de evangelizar. Segundo Spadaro (2012), esses pontos seriam:

4. A teologia pastoral que se dedica à comunicação da mensagem cristã;
5. O uso da comunicação para analisar os textos religiosos;
6. O conteúdo de filmes, TV, música para promover a reflexão teológica.

Por conseguinte, é importante considerar as reflexões de Antonio Spadaro de suma importância, sobretudo, se se considerar que a rede é um espaço social no qual pessoas de diferentes nacionalidades, etnias e religiões, podem se comunicar rompendo barreiras temporais e espaciais. Tais rompimentos, se bem conduzidos, podem fortalecer os laços humanos de modo que o homem em rede pode novamente ser atraído pelo mundo religioso como sentido fundamental de sua existência. Nesse sentido, Deus pode ser novamente o ponto central das relações.

Mas Spadaro alerta que tais relações devem ser conduzidas com cuidado, uma vez que o homem pode cair na tentação da alienação, vivendo e experimentando a rede como “outro lugar”, meramente “falso e desumano”.

Há na distinção entre físico e digital, quando muito, duas maneiras diferentes de uma única “presença” humana. Uma consequência prática e importante de manter o dualismo on (line) off (line) multiplica as alienações. Enquanto se pensar e se disser que é preciso sair das relações na rede para viver relações reais, se confirmará a esquizofrenia de uma geração que vive o ambiente digital como um “outro lugar” meramente lúdico, no qual se põe

em jogo um segundo eu, uma identidade dupla que vive de banalidades efêmeras, como em uma bolha desprovida de realismo físico, de contato real com o mundo e com os outros (SPADARO, 2015, p. 19).

Para a este capítulo, deve-se compreender a relação de toda trajetória da qual se falou até agora como um processo evolutivo e gradual. Portanto, o desafio do cristão e da Igreja é encarar a rede não somente como conexão, mas como comunhão, para garantir uma vivência espiritual sem falsas esperanças e assim viver melhor nos tempos de rede.

CAPÍTULO III

3. PERCURSO DA ANÁLISE DO DISCURSO NO CONTEXTO DA PESQUISA

A Análise do Discurso (AD), é para Eni P. Orlandi (2006) uma ciência que se situa entre a linguística e as ciências sociais. Para Orlandi (2006, p. 15), no discurso não há uma relação linear entre locutor e destinatário. Em outras palavras, definir o discurso como uma forma de transmitir um saber com a ajuda de um determinado instrumento linguístico por alguém que possui um conhecimento prévio para outro que se presume não possuí-lo é uma definição errônea. Entre locutor e destinatário existe sempre uma relação simbólica, ou seja, não há transmissão de informações no discurso – emissor e receptor –, e sim efeitos de sentido, aponta a autora. Os efeitos de sentido se dão na esfera simbólica, situando sujeito, história e subjetividade num processo interativo operado por uma ideologia como sistema de valores que agem na produção de sentido. Patrick Charaudeau chama isso, por exemplo, de “estratégias discursivas”.

Comunicar, informar, tudo é escolha. Não somente escolha de conteúdos a transmitir, não somente escolha das formas adequadas para estar de acordo com as normas do bem falar e ter clareza, mas escolha de efeitos de sentido para influenciar o outro, isto é, no fim das contas, escolha de estratégias discursivas (CHARAUDEAU, 2006, p. 39).

Dessas observações de Charaudeau, deter-nos-emos na explicação do autor de que os efeitos de sentidos têm por objetivo “influenciar o outro”. Isso pressupõe considerar que há no enunciador⁸ um conhecimento prévio do conteúdo e da forma com que os enunciados⁹ são transmitidos por meio de estratégias discursivas, materializadas pela fala.

8 Na perspectiva de Brandão (2006, p. 106) é a figura do discurso, cujo ponto de vista é narrado.

9 Segundo Dominique Maingueneau (1998, p. 54-55), o enunciado é uma sequência verbal relacionada com a intenção do enunciador que forma uma unidade de comunicação, isto é, um ato de enunciação.

Na filosofia moderna, todo conhecimento prévio parte do interior do sujeito para o exterior. Mas para a AD, esse conhecimento prévio é a ideologia, por isso, todos os especialistas em análise do discurso dizem que o discurso é ideológico, de modo que a língua, a fala e os instrumentos linguísticos não passam da materialização da ideologia. Os estudos clássicos da AD abordam a questão ideológica a partir da aceção marxista que emprega à ideologia um caráter negativo, de dominação de classe social, ou seja, a atividade intelectual liga-se intimamente à produção material imposta pelas classes dominantes para dominar a classe operária.

Esse paradigma marxista não será abordado na presente análise, pois a definição de ideologia reduzida em parte apenas pela questão de interesse da classe dominante levaria, logicamente, a considerar que toda ideia se identificaria à mentira e à ilusão, conforme observou Brandão (2012, p. 25). Já a abordagem que Paul Ricœur faz da ideologia é definida, conforme explica Helena H. Nagamine Brandão (2012, p. 26), uma ideia inerente a uma visão de mundo particular e a uma concepção de organização e integração social em grupo. Essa visão de Ricœur se caracteriza ainda por cinco traços, segundo a autora:

1. A ideologia é o ato fundador que todo indivíduo ou grupo social produz para dar sentido de atuação no campo social, cultural, religioso etc.;
2. A ideologia impulsiona o desejo para justificar e demonstrar que o discurso proferido tem razão de ser;
3. A ideologia simplifica o discurso para justificar as ideias em *slogans*;
4. A ideologia opera no inconsciente do sujeito dando a direção do discurso. Nesse ponto, Brandão ressalta que a ideologia pode induzir o sujeito a agir e pensar, conforme uma força que se encontra operando atrás dele, sem que o sujeito tome consciência de seu estado;
5. A ideologia também pode ser uma forma de conservar e resistir às mudanças que colocam em risco as ideias que foram pré-estabelecidas.

Nota-se que em Ricœur a ideologia não assume um caráter negativo, mas na medida do possível é algo inerente a qualquer sujeito, que pode vez ou outra ser operada em nível de

inconsciência por forças ocultas. Do ponto de vista que se abordou o problema até aqui é particularmente importante observar que em Fábio de Melo há um processo em que a ideologia ora é inerente ao seu pensamento como sacerdote católico, que visa transmitir os ensinamentos de Cristo para ajudar e contribuir para o crescimento espiritual de seus seguidores, ora há também um processo ideológico que age em nível inconsciente, o qual reflete o *ethos* romântico introduzido nos movimentos de renovação religiosa em meados dos anos 1960.

Um exemplo, para verificar como é submetido esse *ethos* romântico, é a Comunidade Canção Nova, onde o padre Fábio de Melo atua como padre e apresentador. De acordo com a pesquisa de Rita de Cássia Aguiari Barbosa (2011, p. 34), a Canção Nova é construída em um espaço de 372 m², onde existe um centro de evangelização voltado para a cultura contemporânea, um auditório e um espaço de convivência, além de um posto médico, escola, restaurantes, postos bancários, prédios de obras sociais e espaço DAVI – sigla que designa o Departamento de Audiovisual, onde ocorre a distribuição de todos os produtos midiáticos da Canção Nova. Tais características exemplificam a ideia de criar uma comunidade fraterna e orgânica sem a dependência direta do capital econômico e dos grandes centros industrializados.

Paralelamente, a pesquisadora observa que os membros da comunidade vivenciam a fé cristã sem estarem diretamente submetidos à ordem institucional de Roma (embora seu funcionamento tenha o aval do Vaticano), formando uma aliança constituída de leigos, padres e religiosos. Além disso, a Canção Nova possui uma economia própria, cujo desenvolvimento ocorre por meio de doações dos fiéis. Conforme atesta Aguiari (2011, p. 49), “o tipo de vida coletiva oferecida por essas comunidades se mostra como protetora dos indivíduos, tendendo a isolá-los da sociedade mais ampla”.

Há que se observar o sentido utópico nesses elementos que formam uma comunidade de laços fortes e compartilhados, concentrando todas as relações na comunidade, como se esta representasse o local perfeito para se viver. Embora os anos de 1960 tenham sido marcados por ditaduras e revoltas, sobretudo 1968 desdobrou não apenas dentro dos movimentos chamados

revolucionários. Como atestam Löwy e Sayre (2015, p. 204), esse mesmo espírito comportava um verdadeiro “ar de família”, em que as pessoas tinham o desejo de viver em uma comunidade fraterna contra toda alienação e reificação da vida. Nesse sentido, Safranski (2010, p. 353) observa que no movimento de 1968 houve verdadeiramente um Romantismo de libertação que tudo abrange.

Estendendo esse argumento ao campo estritamente religioso, Roberto de Mattei constata que em 1968 os movimentos carismáticos designavam “uma visão na qual, em nome dos novos “carismas”, se dissolvessem as instituições tradicionais, das dioceses e paróquias” (MATTEI, 2013, p. 463). Os carismáticos de ontem e hoje se complementam no movimento “pentecostalismo católico”, em que se privilegia a dimensão carismática (espiritual) e se distingue da estrutura hierárquica da Igreja (corporal), desaguando no ecumenismo. Para o cardeal Suenens “a renovação carismática poderá funcionar como poderosa alavanca para elevar o povo cristão, na esperança ecumênica” (SUENENS, 1978, p. 156 apud MATTEI, 2013, p. 463).

Por isso, Fábio de Melo prega um cristianismo apoiado no amor e na conversão fraternal e na convivência ecumênica pacífica, que claramente denotam a sobrevivência do *ethos* ou espírito romântico na sua visão particular de mundo.

3.1 O DISCURSO RELIGIOSO EM FÁBIO DE MELO

Em resumo, a presente pesquisa expôs na primeira parte que desde os anos de 1960, quando a Igreja Católica vivenciava as experiências do Concílio Vaticano II, uma forte corrente de pensamento inovador penetrou no catolicismo, impulsionada pela crise interna da Igreja e pela secularização da civilização ocidental. Tais renovações – especialmente a Renovação Carismática Católica e Teologia da Libertação, com características semelhantes como, por exemplo, a experiência existencial de viver em uma comunidade fraterna e orgânica, cuja fé é uma experiência íntima e transformante da interioridade do intelecto, que visa em última instância libertar o homem dos cativeiros da razão – têm sua matriz no Romantismo dos séculos XVIII e XIX.

Na segunda parte, quando se abordou a prática da Comunicação Social na Igreja Católica, um movimento semelhante de renovação foi se construindo através dos séculos até atingir a rede de internet, na qual Antonio Spadaro (2012, p. 156) diz ser possível construir uma comunidade orgânica, cujos membros poderão vivenciar uma autêntica fé através da experiência interativa, coletiva e psicológica. Em que “Deus se transmuta numa possibilidade aberta para se tornar humano”.

A partir desses pontos, analisar-se-á agora como o discurso do padre Fábio de Melo é análogo a essas transformações e como ele se apropria do Romantismo para criar um ambiente favorável à cultura midiática utilizando-se de valores intrínsecos do Romantismo como a liberdade de pensamento, o sofrimento e o amor, com o objetivo de resgatar valores perdidos com o advento da modernidade.

Fábio de Melo, atualmente, é um fenômeno midiático e religioso. Apesar de ser jovem, ele acumula muita experiência no processo de evangelização católica. Ele é um padre multiprofissional, pois é filósofo, teólogo, psicólogo, músico e compositor e apresentador de TV. Além desses fatores, Fábio de Melo é um *heavy user* das redes sociais. No Twitter, por exemplo, ele é seguido por mais de 2 milhões de pessoas. No Facebook a marca de seguidores ultrapassa os seis milhões.

No campo midiático, a presença de Fábio de Melo interliga-se tanto no âmbito de uma instituição possuidora de um *ethos* ideológico próprio – A Canção Nova como parte integrante da Renovação Carismática Católica de matriz ideológica romântica, como por exemplo, viver em comunidade, valorizar a fé como experiência íntima e sentimental e valorizar a natureza – como também no âmbito autoral de um gênero discursivo específico, ou seja, o discurso religioso, que engloba um espectro psicossocial de cura interior, por meio da reflexão.

Como o objetivo do trabalho é analisar como o padre Fábio de Melo se apropria de elementos do Romantismo para criar um discurso crítico à cultura pós-moderna, uma questão de ordem lógica pode levantar dúvidas quanto à credibilidade de tal análise, uma vez que sendo o Romantismo uma corrente de pensamento

anti-moderna como pode estar presente no discurso religioso midiático, dentro de uma estrutura hierárquica, como é o caso da Igreja Católica?

Embora o Romantismo tenha uma visão de mundo contrária à modernidade, é possível encontrar elementos muito particulares do Romantismo no “coração da cultura de massa”, que são as mídias?

Segundo Michael Löwy e Robert Sayre (2015), a penetração do Romantismo na cultura midiática possui um caráter paradoxal, isto é, ao passo que os produtos da indústria cultural derivam seu poder atrativo extraindo elementos da mística, da fantasia, do amor e do imaginário romântico, as temáticas românticas representam, na perspectiva dos autores, genuínas aspirações da natureza humana, as quais a cultura de massa não pode destruir.

Se uma grande privação, uma frustração afetiva ligada a um sentimento de perda, isto é, a “síndrome” romântica, fazem parte da subjetividade moderna, a indústria cultural se vê na obrigação de evocá-las, de pô-las em cena, de encontrar imagens e discursos que as encarnem, ainda que corra o risco de que, ao “assumi-las”, venha um segundo momento edulcorá-las, desarmá-las, domesticá-las, manipulá-las (LÖWY; SAYRE, 2015, p. 211).

Para os autores, apesar do Romantismo possuir uma visão de mundo fundamentalmente contrária à modernidade, sobre a qual é natural um desejo nostálgico de volta ao passado, da era de ouro ou da inocência primeira, é considerável que também exista um desejo utópico que vislumbre um paraíso num futuro próximo contra a reificação da existência. E como realizar esse sonho utópico, sem abrir mão de elementos modernos?

Em algumas páginas anteriores mostrou-se que o retorno ao religioso foi a saída contra a reificação dos valores primordiais humanos. Mas quando se pensa no discurso, qual seria a estratégia?

O que torna o discurso do padre Fábio de Melo tão marcante é a sua capacidade de introduzir a religião na esfera pública do processo midiático. Observando essa vantagem do padre Fábio de Melo, a pesquisadora Débora Cristina Diógenes Andrade considera que o discurso do padre Fábio de Melo tende a ser horizontal aproximando a linguagem divina da linguagem humana em sentido dialogal.

É necessária uma amabilidade para tecer com maestria o discurso religioso quebrando o verticalismo. A voz do pregador, no caso aqui do Pe. Fábio de Melo, ao mesmo tempo que tende a ser formatada pelo texto bíblico e pelos dogmas da Igreja, procura aproximar a linguagem divina da linguagem humana, rompendo as distâncias, fazendo uso de uma intertextualidade, buscando ressignificar o discurso de múltiplas formas, trazendo para o contexto sócio-histórico, fazendo ponte com a filosofia, a psicologia, a literatura e a cultura popular (ANDRADE, 2009, p. 90).

Andrade (2009) aponta ainda que Fábio de Melo fala por meio de um discurso acolhedor, informal e irreverente, características que não se identificam usualmente nos apresentadores de TV, próprios da cultura de consumo, pois para a autora o objetivo do discurso do padre é ressignificar o que foi perdido.

Aquele homem sem paramentos, falando numa linguagem informal, irreverente e acolhedora acaba ganhando cada vez mais adeptos que se identificam com sua forma mais suave de tecer o discurso religioso, com palavras simples, mas sábias, ele acaba conquistando um público cada vez maior e heterogêneo até mesmo no que se refere à crença religiosa, uma vez que recebe cartas de pessoas das mais diversas religiões. Seu discurso não é um discurso punitivo, mas um discurso afetivo, que não deixa de exercer o poder e trazer à luz os valores católicos, mas que ao mesmo tempo é um discurso de resgate (ANDRADE, 2009, p. 92).

Quando se estuda ou se analisa um discurso não se busca apreender um conceito ou conteúdo. Quando se pergunta “o que o autor quis dizer com isso?”, objetiva-se interpretar um texto. Mas na análise do discurso o que está em jogo é verificar a materialidade do discurso por meio de quais mecanismos linguísticos a mensagem ganha um sentido. Disso resultarão outras perguntas como qual é o sujeito que fala ou quais sujeitos falam, que ideologia está presente na mensagem, o que está explícito o que está implícito etc. O sentido de toda comunicação está no discurso, que por sua vez não existe sem língua, fala, ideologia e história.

Não há possibilidade séria de se fazer uma análise do discurso sem considerar a história. A história é a mestra da discursividade,

pois todo texto é constituído de um tempo e contexto histórico, com ethos¹⁰, ideologias e sujeitos localizados em um espaço e tempo determinados. Entretanto, outra pergunta surge em relação ao entrelaçamento entre história e discurso: O discurso é reflexo da situação histórica?

Se forem levados em conta dois tipos de sujeitos (histórico e ideológico), a resposta indica que sim, isto é, o discurso é um reflexo histórico. Porém, não só isso, pois existem outros elementos-chave no discurso como sentido, ideologia, explícito e implícito (citado acima), dialogismo, subjetividade, intersubjetividade e interdiscursividade.

3.2 DESCRIÇÃO DO PROGRAMA DIREÇÃO ESPIRITUAL

O Programa Direção Espiritual em questão foi exibido ao vivo originalmente, pela TV Canção Nova, no dia 13 de abril de 2016, com o tema O amor que nos liberta. No entanto, a referência do programa da qual se tiraram os discursos do padre Fábio de Melo foi pinçada do *Youtube*. O programa inicia com uma música chamada Pai das *misericórdias*¹¹, composta pela cantora cristã Salette Ferreira, que na ocasião estava presente no programa ao lado do padre Fábio de Melo. Ambos “dividem” o microfone em tom de amizade e amor. A letra da música versa sobre uma Igreja que foi construída pelas histórias do povo do “Pai”, que pelo sofrimento e pela fé recebeu a misericórdia como recompensa. E o “Pai” teria construído um altar de adoração que “brotou” do coração do “Pai”. Na segunda parte, a música versa que os cristãos estão reunidos para agradecer o amor e o perdão do pai. Dando sequência ao programa, Fábio de Melo anuncia a leitura da Bíblia. Ele cita a Primeira Epístola de São João:

10 Na acepção de Maingueneau (2005, p. 95), compreende-se ethos como um conjunto de determinações sociais, culturais e psíquicas encarnadas no aspecto verbal do discurso.

11 Eis a letra completa da música citada: Pai das misericórdias / No teu templo construído / De histórias de teu povo / Tão sofrido, mas de muita fé / Recebeste nossas dádivas / Recolheste nossas lágrimas / E fizeste um altar de adoração / E louvor da tua glória / E louvor da misericórdia / Que brotou do teu grande Coração de pai / Pai das misericórdias / Nós estamos reunidos para agradecer / Teu amor, o teu perdão / E misericórdia / Recebeste nossas dádivas / Recolheste nossas lágrimas / E fizeste um altar de adoração / E louvor da tua glória / E louvor da misericórdia / Que brotou do teu grande Coração de Pai, De Pai.

Caríssimos, amemo-nos uns aos outros, porque o amor vem de Deus, e todo o que ama é nascido de Deus e conhece a Deus. Aquele que não ama não conhece a Deus, porque Deus é amor. Nisto se manifestou o amor de Deus para conosco: em nos ter enviado ao mundo seu Filho único para que vivamos por ele. Nisto consiste o amor: não em termos nós amado a Deus, mas em ter-nos ele amado, e enviado o seu Filho para expiar os nossos pecados. Caríssimos, se Deus assim nos amou, também nós nos devemos amar uns aos outros. Ninguém jamais viu a Deus. Se nos amarmos mutuamente, Deus permanece em nós e o seu amor em nós é perfeito. Nisso é que conhecemos que estamos nele e ele em nós, por ele nos ter dado o seu Espírito. E nós vimos e testemunhamos que o Pai enviou seu Filho como Salvador do mundo. Todo aquele que proclama que Jesus é o Filho Deus, Deus permanece nele e ele em Deus (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1990, LJo 4,7-15).

São João, o apóstolo do amor, registra ainda no prólogo do evangelho:

No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus.. nele estava a vida, e a vida era a luz dos homens...
a luz resplandece nas trevas e as trevas não a receberam (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1990, Jo 1,1-5).

Adiante São João diz:

E o verbo se fez carne e habitou entre nós,
Cheio de graça e de verdade; e vimos a sua
Glória, uma glória como a do filho único
Vindo do Pai (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1990, Jo 1,14-15).

O cristianismo, com essas duas passagens, provoca um acontecimento sem precedentes, isto é, de um Deus transcendente que pelo amor infinito que ele tem pela criação se encarna na vida humana como filho, para habitar entre os homens. Para Denis de Rougemont (1988, p. 56), a encarnação do Verbo é o acontecimento histórico do cristianismo que rompe com qualquer angústia e que liberta o homem da infelicidade de viver. “Tal é o centro de todo cristianismo e o fulcro do amor cristão a que as Escrituras chamam ágape”.

As mudanças dos hábitos de relacionamento amoroso e de formatação de novas constituições familiares relacionadas à fragmentação da identidade do sujeito constituído socialmente

revela dois aspectos. O primeiro, na perspectiva de Francisco Rüdiger (2015, p. 41), refere-se ao que se pode chamar de democratização dos relacionamentos evidenciados pela revolução sexual, pela emancipação da mulher e, sobretudo, pelo desejo de viver uma experiência erótica libertadora. Esse último aspecto Rüdiger denomina amor confluyente, que significa a antítese do amor para sempre ou amor único. O amor confluyente para o autor ganhou corpo com a Indústria Cultural durante o século XX e com os relacionamentos adquirindo mais liberdade, abertura e “sujeitos à negociação”.

A mentalidade liberal desvelou, por um lado, a imposição moral que havia no conceito de amor centralizado entre homem e mulher, tendo o homem no topo da relação e a mulher submissa. E por outro lado, o amor puro foi velado novamente abrindo uma fenda na sociedade. Bauman (2004) demonstrou como essa mentalidade liberal foi se desgastando ao longo de décadas até ruir por completo. Para exemplificar, o pensador polonês observa que há uma enorme dificuldade de as pessoas amarem-se umas às outras, conforme a máxima cristã “ama ao próximo como a ti mesmo” em razão da fragmentação das relações devido aos excessos da vida voltada para o consumo. Bauman ainda observa que o preceito cristão de amor ao próximo foi o que possibilitou desenvolver o ato fundador da civilidade e recusar esse preceito seria o mesmo que voltar à barbárie.

Acceptar o preceito do amor ao próximo é o ato de origem da humanidade. Todas as outras rotinas da coabitação humana, assim como suas ordens pré-estabelecidas ou retrospectivamente descobertas, são apenas uma lista (sempre incompleta) de notas de rodapé a esse preceito. Se ele fosse ignorado ou abandonado, não haveria ninguém para fazer essa lista ou refletir sobre sua incompletude. [...] Amar o próximo pode exigir um salto de fé. O resultado, porém, é o ato fundador da humanidade. Também é a passagem decisiva do instinto de sobrevivência para a moralidade (BAUMAN, 2004, p. 98).

O pensamento moderno ocidental sempre se colocou como adversário da vida com uma visão pessimista da existência, viver seria algo indesejado, uma “náusea”. Os românticos encaravam essa condição como uma tremenda infelicidade, mas essa infelicidade os comprazia, porque no fim, com a morte ou com a obtenção

do conhecimento absoluto, eles voltariam ao estado primordial adâmico. Para o Romantismo, a morte era um regresso ao estado de inocência. Entretanto, algum elemento tinha que servir de escape, de fuga da realidade para atingir a finalidade do absoluto. Tal elemento sempre foi o amor.

O tema amoroso será o grande pano de fundo de toda criação romântica, sobretudo o sofrimento causado pelo amor. E parece que a sociedade atual assimilou essa concepção de amor, tal que não se fala outra coisa na sociedade, além do amor. Mas que amor? Não o amor carnal, mas um amor fraterno, dialogal, que recusa imposições e reificações de qualquer gênero. A máxima da geração de 1968 foi “é proibido proibir”. A máxima da geração atual que vai se construindo é “meu amor é maior que o seu ódio”, que ecoa e se alastra por todos os cantos no contexto da cultura pós-moderna.

Zygmunt Bauman (2004, p. 110) observou que ao longo do desenvolvimento da cultura pós-moderna fatores como o direito do mais forte, do mais astuto e apto em detrimento do mais fraco permitiram que as pessoas se relacionassem buscando algum benefício. Esses fatores, para o sociólogo, tendem a enfraquecer o preceito cristão de amor ao próximo, de modo que a confiança na vida ceda lugar a uma existência cheia de frustrações. Tem-se uma geração angustiada e triste e interiormente imobilizada, que vive de aparências.

Apesar da imobilidade há ainda uma parcela da sociedade que busca um retorno ou uma restauração do sagrado. E esse é o público que o padre Fábio de Melo busca resgatar como constatou Andrade (2009). Essa tendência de resgate também é observada pela pesquisadora Rita de Cássia Aguiari Barbosa. Ela diz, por exemplo, que o discurso de Fábio de Melo “dirige-se para o *habitus* de reflexão e introspecção dos fiéis, representando um segmento da Igreja Católica que se destina a ressignificar a crença e a forma de participação dos atos, ritos e práticas religiosas” (BARBOSA, 2011, p. 85).

No primeiro discurso extraído do programa em análise será que se evidencia a visão que acabou de ser apresentada?

3.3 DISCURSO 1

Essa misericórdia que a gente prega para o povo, que precisa anunciar ao povo eu acho que é muito libertador você ensinar uma religião a partir do princípio de que Deus é amor. Eu não ensino a condenação, eu ensino o amor. Mas experimentar isso na nossa vida não é fácil (DIREÇÃO ESPIRITUAL: o amor que nos liberta. Cachoeira Paulista, SP, 13 de abril de 2016. Programa de TV).

A unidade de comunicação que foi transcrita acima exercita dois momentos pressupostos: um se refere a uma determinada entidade quando se usa o termo “a gente” e o verbo “prega”, no segundo momento o pronome pessoal “eu” e o verbo “ensinar”.

“A gente” e “Eu” são o mesmo sujeito constituído no enunciado, pois, conforme explica Helena H. Nagamine Brandão (2012, p. 55), “numa relação dinâmica entre identidade e alteridade, o sujeito é ele mais a complementação do outro”. Isso permite compreender que “*eu*” complementa “*a gente*” num processo de interatividade para esse enunciatador revelar-se um sujeito.

Os verbos *pregar e ensinar* se equivalem se for considerado que ambos exercem uma funcionalidade de ação para evocar o *sagrado*.

Essa misericórdia = Tem o valor da misericórdia divina

Que a gente prega para o povo = Em tese tem a mesma implicação de insti-tuição (Igreja) ou entidade sacerdotal da qual ele é o porta-voz.

Além disso, o *ethos* cristão presente nesse enunciado permite alongar a enunciação - entendida como emissão de um conjunto de signos produzidos pela interação de indivíduos situados socialmente no mesmo contexto, mostrando certos implícitos. Nesse sentido, “a gente” poderia no mesmo enunciado ser substituído por “sacerdotes”, “Igreja”, “apresentadores”, ao passo que “eu” poderia ser substituído por “padre”, “apresentador”, “cristão” ou “católico”.

De mesma relevância, a frase “eu não ensino a condenação, eu ensino o amor” subverte o contexto católico de colocar o fiel pecador. A rigor, Fábio de Melo estabelece uma relação

intersubjetiva ao mobilizar estruturas interdiscursivas de uma ordem, além da frase. Tal contexto da frase permite imaginar que o coenunciador da frase interage mesmo estando ausente. Isso é explícito pelo emprego dos verbos *ensinar*, *condenar* e *amar*. Dominique Maingueneau denomina de “orientação dialogal”. Conforme Maingueneau se trata de produzir uma enunciação sem a presença de um destinatário, uma vez que enunciador e coenunciador realizam uma troca explícita ou implícita.

Toda enunciação, mesmo produzida sem a presença de um destinatário, é, de fato, marcada por uma interatividade constitutiva (fala-se também de dialogismo), é uma troca explícita ou implícita, com outros enunciadores, virtuais ou reais, e supõe sempre a presença de uma outra instância de enunciação à qual se dirige o enunciador e com relação à qual constrói seu próprio discurso. Nessa perspectiva, a conversação não é considerada como discurso por excelência, mas somente como uma das formas da manifestação – mesmo sendo, inquestionavelmente, a mais importante – da interatividade essencial do discurso (MAINGUENEAU, 2005, p. 54).

Pratick Charaudeau (2006) faz observações perspicazes em relação à noção de sujeito, uma vez que o sujeito que produz um enunciado cria uma significação psicossocial, cuja finalidade é determinar que tipo de relação é construída com o coenunciador.

A finalidade do homem, ao falar, não é a de recortar, descrever, estruturar o mundo, ele fala, em princípio, para se colocar em relação com o outro, porque disso depende a própria existência, visto que a consciência de si passa pela tomada de consciência da existência do outro, pela assimilação do outro e ao mesmo tempo pela diferenciação com relação ao outro (CHARAUDEAU 2006, p. 42).

Há ainda a palavra “povo” que implica uma noção de fiéis cristãos ou outro público que acompanha as pregações do padre Fábio de Melo.

Apesar de não se identificar explicitamente para qual público se fala com a palavra “povo” é importante notar que não há discurso fora da relação Eu-Tu, con-fôrme exposto por Brandão:

não tomo consciência de mim mesmo se não através dos outros, é deles que eu recebo as palavras, as formas, a tonalidade que formam a primeira imagem de mim mesmo. Só me torno consciente de mim mesmo, revelando-me para o outro, através do outro e com a ajuda do outro (TODOROV, 1981, p. 148, apud Brandão, 2012, p. 62).

Isso se justifica quando Fábio de Melo afirma: “a melhor coisa que Deus pode oferecer ao outro, ele oferece através de nós. É, por isso, que nossa responsabilidade não pode ser negligenciada”.

3.4 DISCURSO 2

Veza em quando a gente esbarra em pessoas que estão fazendo uma busca espiritual muito mais sincera do que aqueles que estão o tempo todo dentro das igrejas, porque a vida espiritual ultrapassa a questão religiosa. A minha religião é um território que me situa na minha busca espiritual, mas não é o território final (DIREÇÃO ESPIRITUAL: o amor que nos liberta, Canção Nova, Cachoeira Paulista, SP. 13 de abril de 2016. Programa de TV).

O texto possui 4 importantes pressupostos provocados por sentenças ambíguas.

1. Os fiéis que não são cristãos buscam uma experiência espiritual mais sincera fora da Igreja;
2. Os cristãos estão apegados à instituição e vivem uma experiência de fé completamente superficial;
3. O verdadeiro Deus não tem a exclusividade de nenhuma religião;
4. A religião do padre Fábio de Melo ultrapassa “ser” cristão.

Dentro da proposta dessa pesquisa, os 4 pressupostos revelam um ethos essencialmente romântico no discurso do padre Fábio de Melo como será mostrado a seguir.

Quatro elementos são fundamentais para que se compreenda o ethos religioso do Romantismo.

1. O sentimento tomado por um amor puro revela ao homem a divindade;

2. O conhecimento irracional, que permite ao homem penetrar nas profundezas da alma, por meio da imaginação, tendo em vista o sentimento de angústia perante o mundo e a existência;
3. O culto à natureza, pois há algo na natureza que está encoberto, mas que, desvelado, revela o infinito (na acepção romântica se trata de uma interpretação panteísta);
4. A religião no âmbito da estética, cujo mediador entre Deus e o homem é o poeta. Por isso, Novalis dirá que para dar sentido à vida cabe poetizar a vida comum. Rüdiger Safranski (2010, p. 126) diz que essa religião não era a cristã, mas uma religião da fantasia. “Uma religião da revelação não é adequada para que nela se deixe correr o jogo da fantasia”.

Tal concepção, segundo Safranski (2010, p. 127), é para Friedrich Schlegel uma atividade artística. Seria a arte o destino de todas as religiões. “A verdadeira religião não é apenas heteronomia, não é uma revelação externa, que vem de um deus que está por cima do mundo, mas o florescimento da liberdade criativa no homem, até a autodivinação”.

Tem-se, portanto, um quadro que permite identificar as características mais marcantes do *ethos* religioso do Romantismo. Entretanto, ao longo da pesquisa algumas informações novas foram aparecendo e merecem serem explicadas, para que se compreenda como o discurso do padre Fábio de Melo é construído para criar um ambiente crítico à cultura pós-moderna.

Os românticos eram contra qualquer ordem institucional estabelecida. No ensaio “A Cristandade ou a Europa”, Novalis anuncia uma nova era cristã, porém, independente da Igreja.

Os românticos também recusam a concepção de pecado no cristianismo. A verdadeira fonte da religião deve ser o amor, que liberta e revela a divindade, isto é, “o próprio indivíduo na sua mais alta potência” (SAFRANSKI, 2010, p. 127).

A mística da religião romântica constitui uma união com o universo, tendo como consequência uma abertura configurada em “comunidade de comunicação viva”. Para tal propósito, Safranski diz que nenhum romântico precisa de Igreja ou ordens exteriores que estabeleçam regras.

Não precisa de nenhuma hierarquia, nenhum sacerdócio, nenhuma igreja, afinal, nenhum ritual ou sacramento. Instâncias mediadoras são supérfluas, onde a espontaneidade da experiência está viva. A experiência religiosa, que sempre é uma experiência da união com o universo, exige ser transmitida. Queremos dividi-la com outras pessoas. Ela cria comunidades e fundamenta amizades (SAFRANSKI, 2010, p. 134).

Nenhuma religião detém o direito de impor preceitos morais, pois “Deus não age como imposição externa sobre os homens; criou o homem de modo que ele próprio possa dominar a si mesmo” (SAFRANSKI, 2010, p. 127).

Embora os românticos não expliquem que tipo de religião é essa, Rüdiger Safranski (2010, p. 127) observa que, em geral, esse sentimento religioso brotava do entusiasmo do pensamento e das ideias. “Nenhuma Bíblia, nenhuma revelação oficial, nem a Igreja e sacramentos e rituais são necessários; o homem entusiasmado cria tudo a partir de si mesmo”.

Nesse sentido, os quatro pressupostos discursivos apresentados estabelecem uma ligação especial entre o modo de agir, de ser e de falar do padre Fábio de Melo em relação ao *ethos* do Romantismo, mas de forma análoga. Essa relação não é intrínseca ao discurso de Fábio de Melo, mas a ideologia que age em sua consciência por meio da Renovação Carismática Católica, cuja essência é romântica, conforme já se demonstrou anteriormente.

Segundo Brandão (2012, p. 28), na quarta função ideológica em Paul Ricœur, a ideologia opera atrás do sujeito, em seu inconsciente. “É a partir da ideologia que o sujeito pensa e age”.

Dentro de uma cadeia ideológica na qual o discurso está penetrado e não se desvencilha, pode-se observar que Fábio de Melo, ao invocar a crença de que “a vida espiritual ultrapassa a questão religiosa”, pretende mediar a integração social de um grupo organizado numa práxis ideológica, impulsionando o *ethos* análogo ao dos românticos, o qual é evidenciado quando ele afirma “quando a gente esbarra em pessoas que estão fazendo uma busca espiritual muito mais sincera do que aqueles que

estão o tempo todo dentro das igrejas” e adiante diz “A minha religião é um território que me situa na minha busca espiritual, mas não é o território final”. Neste caso, existe uma sensação de liberdade que implicitamente se situa no discurso e demonstra que a ideologia que age atrás do sujeito de forma alguma pode ser concebida como forma negativa, isto é, como instrumento de dominação, sobretudo no processo dialogal interdiscursivo que Fábio de Melo estabelece com o seu coenunciador. Porque, segundo o próprio Fábio de Melo “a palavra liberdade é muito sugestiva”. E para ser livre ele diz: “Eu, para conseguir ser livre, tenho que estabelecer dentro de mim um campo de batalha diário para eu me libertar. Eu sou vítima de tantas coisas; e quando sou vítima fico impossibilitado do amor”.

3.5 DISCURSO 3

Eu estava nos bastidores com um ator, que em um primeiro momento dizia: “padre eu tenho muita dificuldade de acreditar em Deus”. Eu falei: é mesmo? Ele achou que eu iria assustar-me com aquilo, que eu fosse imediatamente querer convertê-lo. No entanto, comecei a conversar com ele falando de outros assuntos, e de repente, percebi que ele era uma pessoa que tinha uma busca espiritual diária, porque notei nele o esforço pelo crescimento humano, pelo aperfeiçoamento. E no final da conversa falei assim: fica tranquilo, porque eu acho que o que lhe falta é muito pouco para você reconhecer Deus na sua vida. Porque o dever de casa, o principal que eu preciso fazer como cristão, você já está fazendo (DIREÇÃO ESPIRITUAL: o amor que nos liberta, Canção Nova, Cachoeira Paulista, SP. 13 de abril de 2016. Programa de TV).

Anteriormente, conforme observações de Brandão (2012) foi demonstrado que o sujeito no discurso só se completa por meio da interação. Essa noção de interação compreende diálogo, troca entre eu-tu num processo intersubjetivo. Essa característica do sujeito é ainda mais evidente no discurso reproduzido acima. Isso porque Fábio de Melo delinea um discurso que se dirige a um público que não é cristão. Certamente, ele dialoga com públicos não cristãos e para isso, dentro de uma relação dinâmica, há uma

experiência relatada a partir da visão de um interlocutor que tem dificuldades de acreditar em Deus. Esse quadro permite ainda relativizar o eu se projetando sobre o tu, tendo em vista que o “eu” invocado por Fábio de Melo não é o centro do discurso, mas parte integrante de um processo que ocorre incorporando o tu como constituição do sujeito numa relação de alteridade na horizontal, como por exemplo, na última linha do discurso, quando ele diz: “o principal que eu preciso fazer como cristão você já está fazendo”, que é a experiência espiritual genuína.

3.6 DISCURSO 4

O amor de Deus por você se manifesta em coisas boas, até mesmo numa palavra que nos repreende. Quando eu quero o melhor de Deus na minha vida através de um amigo estou abrindo a possibilidade de ouvir dele a verdade que eu preciso ouvir. A palavra que me cura, que cura em mim uma arrogância, que cura em mim uma mentira, que cura em mim uma infidelidade. Quando Deus nos ama, ele nos corrige, porque faz parte de seu amor querer minha superação, e muitas vezes, a superação e a mudança só me chegam depois de uma correção. Então, quando nós acreditamos na misericórdia de Deus, nós acreditamos que esse amor educa (DIREÇÃO ESPIRITUAL: o amor que nos liberta, Canção Nova, Cachoeira Paulista, SP. 13 de abril de 2016. Programa de TV).

Dominique Maingueneau (2005) diz que todo discurso tem uma função social que é necessária à sociedade. O sermão religioso, por exemplo, é necessário para reunir membros de uma religião no mesmo ambiente social.

A finalidade do homem, ao falar, não é a de recortar, descrever, estruturar o mundo, ele fala, em princípio, para se colocar em relação com o outro, porque disso depende a própria existência, visto que a consciência de si passa pela tomada de consciência da existência do outro, pela assimilação do outro e ao mesmo tempo pela diferenciação com relação ao outro (MAINGUENEAU, 2005, p. 42).

É nesse sentido que Fábio de Melo estabelece, no âmbito de um grupo social, relações afetivas ao invocar um “amigo” para que este abra-lhe a mente para verdades desconhecidas, pois segundo Maingueneau todo discurso possui uma orientação que mobiliza estruturas ordenadas além das frases. Fábio de Melo, portanto, invoca Deus por meio do sentimento e da interatividade com um interlocutor e, com isso, cria adesão para que outros cœnunciadores compartilhem os mesmos valores de que o amor de Deus é misericordioso, educa e se “manifesta em coisas boas”. Por isso, Maingueneau diz que o discurso possui estruturas além das frases. Ademais, o discurso “só obtém êxito quando o leitor é levado a se identificar com os valores transmitidos, por meio do enunciador” (MAINGUENEAU, 2005, p. 54).

A rigor, a partir de uma perspectiva ideológica de Paul Ricoeur se constatou que a ideologia que age por trás do discurso do padre Fábio de Melo não possui contornos negativos, mas, ao contrário, ela permite que Fábio de Melo se aproprie de categorias formais do Romantismo, especialmente o sentimento amoroso como meio privilegiado de conhecimento, para dentro de *ethos* religioso de matriz romântica e, com isso, estabelecer por pressupostos implícitos uma crítica à cultura pós-moderna, sobretudo no que tange ao fator amor. Além disso, analisando o discurso do padre foi possível constatar que ele segue, no âmbito da comunicação social, na linha proposta pelo Vaticano II de resgatar uma linha de comunicação horizontal e de proximidade com o público cristão e com o não cristão, cuja manifestação discursiva acontece através da intersubjetividade que, para a análise do discurso, na instância da recepção compreende identificar que há variadas reações intelectivas e afetivas nos interlocutores.

Certamente, a televisão como dispositivo visual e verbal favorece essa proximidade, uma vez que o efeito produzido reduz a distância espacial e a fronteira temporal desaparece. Com isso, a presença do padre Fábio de Melo diante das câmeras cria a “proximidade” de estar face a face com o interlocutor, diminuindo a distância das instâncias de produção e recepção no processo interativo de produção de sentido do discurso. Por conseguinte, na perspectiva de Patrick Charaudeau (2006, p. III) se cria a “ilusão de uma história se fazendo numa cotemporalidade com o fluxo da consciência do telespectador”.

As contribuições das pesquisas de Débora Cristina Diógenes Andrade (2009) permitiram compreender ainda que o discurso de Fábio de Melo reconfigura a realidade do interlocutor por cruzar a realidade do público com a sua própria realidade fazendo com isso uma troca entre humanos, por aproximação e conforto moral.

Contudo, é preciso observar que apesar de se reconhecer que positivamente Fábio de Melo tem ajudado a construir uma nova forma de experiência religiosa, por meio do ambiente midiático, o Romantismo enquanto ideologia deve ser tomado com ressalvas devido ao caráter contraditório dos diversos Romantismos: do mais reacionário nacionalista, que foi a base do nazismo, até o Romantismo libertário e utópico que impulsionou os movimentos de renovação social e religiosa a partir dos anos de 1960. É importante fazer essa observação, pois do ponto de vista católico, a experiência de fé proposta por Fábio de Melo nos seus discursos não faz referência alguma à práxis católica de devoção, de confissão de pecados, de oração, de ir à missa etc. Tal postura pode levar a uma experiência religiosa naturalista que muito pouco dialoga com o catolicismo tradicional.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O caminho percorrido nesta monografia mostrou que o Concílio Vaticano II, ao propor que a Igreja dialogasse com o mundo moderno, permitiu que na América Latina surgissem movimentos de renovação religiosa. A essência desses movimentos, embora fundamentados pelo evangelho, foi o Romantismo nascente no século XX, especialmente no decorrer do ano de 1968, quando eclodiu em todo o mundo ocidental uma série de movimentos antimodernos. No entanto, essa renovação só foi possível, porque a sociedade estava em crise e a Igreja encontrava-se em um momento turbulento, no qual, de um lado, existiam bispos conservadores, que aceitavam em parte o Vaticano II, e do outro, bispos progressistas, que desejavam que a Igreja rompesse completamente com a tradição. Esse sopro de renovação também penetrou entre os fiéis católicos, que passaram a se desligar das instituições para viver a experiência religiosa intimamente.

O Romantismo enquanto doutrina nunca teve um escopo e uma estrutura definidos, por isso a dificuldade em identificar as influências românticas, tanto no seio da Igreja como na sociedade secular. O Romantismo consiste mais numa atitude vital do que num sistema de conceitos filosóficos.

Na religiosidade romântica há um sistema muito peculiar e característico, que consiste no princípio imanente de Deus ou na experiência íntima, por meio da qual o ímpeto religioso se manifesta em sentimentos dualistas. Benedito Nunes (1978, p. 73) explica que os sentimentos oscilam de uma postura de abnegação e sacrifício, quando exaltados, e de tristeza e desespero, quando decepcionados. Porém, o Romantismo nunca se satisfaz por nenhum. O que importa mesmo é elevar o coração através do sentimento mais singelo e puro, para os quais a ação comunicativa, entre natureza e realidade, converge para o absoluto. O próprio Benedito Nunes (1978, p. 65) diz que os românticos panteisaram o cristianismo.

Essa afirmação surpreendente do professor Nunes abre uma enorme possibilidade para aprofundar os estudos sobre o catolicismo na atualidade. Certamente é instigante poder continuar

os estudos dessa perspectiva e verificar quais os impactos na comunicação social católica.

Do campo religioso à comunicação, a Igreja passou por profundas modificações no mesmo período, que compreende o início nos anos de 1960, até a atualidade com o advento da internet. Positivamente, a Igreja reconheceu a importância dos meios de comunicação para evangelizar os povos, além de determinar novas formas de diálogo com o mundo secular, o que foi muito positivo, pois houve uma mudança de paradigmas hostis para amistosos. Graças a essa postura, Igreja e secularismo dialogam em paz. Na perspectiva de Antonio Spadaro (2012, p. 156) “Deus se transmuta numa possibilidade aberta para se tornar humano”.

A Igreja se transmuta, portanto, em criar possibilidades novas de se tornar mais humana e compreensiva ao invés de acusadora e julgadora. No esquema de Spadaro, a funcionalidade dessa problematização depende essencialmente da mudança de postura ideológica da Igreja, em que o relacionamento em uma escala humanística torna-se horizontal. Para Spadaro, portanto, a Igreja quer proporcionar uma verdadeira experiência de comunhão, onde corpo místico (Igreja) e corpo profano (mundo) se unem com um mesmo propósito: celebrar o evangelho.

Com isso, acredita-se que seria interessante estudar as contribuições da Igreja para a formatação de uma rede de fiéis na internet, numa perspectiva de espiritualidade tecnológica, para a qual busca-se exprimir a Palavra de Deus sobre uma organização pastoral, que se dedica à comunicação da mensagem cristã por meio da web.

Ao analisar o discurso do padre Fábio de Melo à luz do Romantismo, obser-vou-se que de fato ele manifesta um *ethos* romântico, que se manifesta ideologicamente, por exemplo, quando ele diz que não prega a condenação, mas o amor. O sujeito, no sentido da AD, conforme analisado, não fica claro se se refere ao sacerdote Fábio de Melo. Esse aspecto ficou claro pelo uso da palavra “a gente”. Ele poderia facilmente usar a palavra padre ou sacerdote, mas a opção pela palavra “a gente” ou mesmo a palavra “eu” denota que ele se refere a uma categoria subjetiva, constituída à margem da Igreja. Assim ele diz “A minha religião

é um território que me situa na minha busca espiritual, mas não é o território final” (DIREÇÃO ESPIRITUAL: o amor que nos liberta, Canção Nova, Cachoeira Paulista, SP. 13 de abril de 2016. Programa de TV).

Embora tenha-se constado de fato que o discurso religioso do padre Fábio de Melo é análogo ao do Romantismo, deve-se reconhecer que neste momento é improvável defini-lo como um romântico genuíno, pois a apropriação de categorias românticas como sofrimento, sentimento e amor localizam-se apenas formalmente, tendo em vista que ele reflete o *modus operandi* da Renovação Carismática e do Vaticano II.

De qualquer forma, Fábio de Melo consegue, por meio do diálogo, fornecer um discurso acolhedor, que dentro de um processo complexo de relações humanas, busca mais do que transmitir a Palavra de Deus, fazer parte de um processo civilizacional em direção à alteridade. Para exemplificar esse argumento, é necessário repetir um fragmento do discurso 4.

Quando eu quero o melhor de Deus na minha vida através de um amigo estou abrindo a possibilidade de ouvir dele a verdade que eu preciso ouvir. A palavra que me cura, que cura em mim uma arrogância, que cura em mim uma mentira, que cura em mim uma infidelidade (DIREÇÃO ESPIRITUAL: o amor que nos liberta, Canção Nova, Cachoeira Paulista, SP. 13 de abril de 2016. Programa de TV).

Essa constatação é apoiada pela pesquisa realizada pela autora Débora Cristina Diógenes Andrade (2009), que constata o seguinte na sua conclusão:

O discurso do Pe. Fábio é um discurso que traz a realidade do outro para ser reconfigurada, ao mesmo tempo em que se dispõe a trazer a sua própria realidade, para se mostrar humano e chegar mais perto do sujeito que o escuta, o seu interlocutor, o seu telespectador, o fiel que se aproxima dele reaproxima-se da Igreja, sentindo que pode ser acolhido, resgatado, liberto das culpas e dos medos. Não se alimenta mais do discurso que inflama suas culpas e seu remorso, o discurso é de resgate, de acolhimento, é terapêutico, é acolhedor, que anuncia um modo de proceder da Igreja que ancora mais fortemente em um modelo terapeutizante, distanciando-se de um

discurso punitivo, como era a “marca” forte da Igreja tradicional (ANDRADE, 2009, p. 126).

Ainda, para aprofundar as relações entre o Romantismo e Fábio de Melo, devem-se estudar sistematicamente os livros publicados pelo padre, pois escrever é um ato que demanda mais reflexão, espaço e liberdade, que em um programa de TV dificilmente se obtém.

No obra *Tempo: saudades e esquecimentos, o cotidiano como revelação*, Fábio de Melo (2010, p. 77) diz, por exemplo, que a poesia é revelação do divino. Nessa mesma obra é possível constatar o antirracionalismo de Fábio de Melo, quando ele pretende demonstrar que o saber de uma criança é mais importante do que qualquer conhecimento positivo. “Elas (crianças), definitivamente, se opõem de forma radical ao saber positivo, delineado e preestabelecido, porque estão abertas à possibilidade de que uma cadeira não seja apenas uma cadeira” (MELO, 2010, p. 35).

Há muito que se estudar na obra *Quando o sofrimento bater na sua porta*, em que Fábio de Melo expõe importantes reflexões acerca da fé, da psicologia e da religião. No poema a seguir será analisada essa questão:

Não tenho nada que me prove a existência de Deus,
mas mesmo assim Ele continua sendo o absoluto dos
meus dias,
Nunca choveu maná no quintal da minha casa
e a imagem que tenho da Virgem Maria
nunca derramou uma lágrima
O que tenho aqui é esta mão machucada
este dedo sangrando
este nó na garganta,
este humano desconsolo,
esta dor,
estar cor,
e este olhar desconcertante de Deus,
deixando-me sem jeito,
ao dizer que me ama (MELO, 2008, p. 47).

A primeira coisa a identificar neste poema é que se trata de uma estrutura de duas partes. A primeira trata da visão do autor acerca da fé. Fábio de Melo diz que ele não tem nada que lhe prove a existência de Deus, isto é, para ele a palavra provar tem um significado substancial e empírico. Isto fica evidente pelas estrofes

seguintes, quando ele diz que nunca choveu maná no quintal da sua casa. Maná, nas Escrituras Sagradas, representa o alimento que Deus entregou à comunidade dos Filhos de Israel para que estes pudessem suportar a travessia no deserto (cf. BÍBLIA DE JERUSALÉM, Ex 16,1-36). Na sequência, ele faz alusão aos milagres que supostamente ocorreram com a imagem da Virgem Maria que chorava. Admitindo que nunca obteve essas provas Fábio de Melo afirma: “mas mesmo assim Ele continua sendo o absoluto dos meus dias”. Portanto, não foi algo empírico que proporcionou a ele provar a existência de Deus mas a fé, que, no sentimento empregado por ele, significa sentimento. Mas a qual sentimento ele se refere?

A intencionalidade do autor na segunda parte do poema é demonstrar que foi por meio do sofrimento e da dor que ele obteve o conhecimento da existência de Deus.

O que tenho aqui é esta mão machucada
este dedo sangrando
este nó na garganta,
este humano desconsolo,
esta dor...

No fim, Fábio de Melo sugere que Deus o ama, por isso, permite este sofrimento. Na realidade, trata-se de um sentimento recalcado que se exprime em símbolos. O símbolo, neste caso, é do amor. O objeto pelo qual se projeta o sentimento amoroso é apenas uma passagem, por onde o prazer excita e cessa antes de ser consumido por completo.

Com isso, conclui-se que Fábio de Melo está longe de ser apenas um padre pop e midiático, que utiliza o evangelho para angariar mais fiéis para a Igreja Católica. Seu pensamento está muito alheio às circunstâncias meramente comerciais, embora sejam importantes dentro de um processo social, cujos elementos culturais formam-se essencialmente pelo poder midiático exercido pelo veículos de comunicação social. Entretanto, cabe outra pergunta: Quanto o processo cultural midiático infere no pensamento de Fábio de Melo e quanto a visão religiosa do “padre” infere na comunicabilidade católica na pós-modernidade no contexto latino-americano? E ainda: A comunicabilidade católica infere uma postura crítica à cultura pós-moderna ou a adere à cultura pós-moderna com seus valores individualistas e voltados para o consumo?

Como pode-se ver, o debate acerca do tema que foi proposto inicialmente não se encerra nesta pesquisa, mas abre novas possibilidades, para perspectivas ainda não verificadas pelas linhas de pesquisa da FAPCOM.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. História da filosofia: o Romantismo. Lisboa: Presença, 1978.

ANDRADE, Débora Cristina Diógenes. Direção espiritual na TV Canção Nova: análise do discurso do Padre Fábio de Melo. 167f. Dissertação (mestrado). Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2009.

ANDERSON, Perry. As origens da pós-modernidade. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

BARBEIRA, Francisco Pereira. Magistério da Igreja e meios de comunicação so-cial. Lisboa: Paulus, 2010.

BARBOSA, Rita de Cássia Aguiari. Comunidade Canção Nova e Fábio de Melo: o catolicismo reprogramado. 129 f. Dissertação (mestrado). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2011.

BAUMAN, Zygmunt. Amor líquido. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BERLIN, Isaiah. As raízes do Romantismo. São Paulo: Três Estrelas, 2015.

BORNHEIM, Gerd. "A filosofia do Romantismo". In: GUINSBURG, J., org. O Roman-tismo. São Paulo: Perspectiva, 1978.

BRANDÃO, Helena H. Nagamine. Introdução à análise do discurso. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2012.

CARRANZA, Branda. Catolicismo midiático. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2011.

CHARAUDEAU, Pratick. Discurso das mídias. São Paulo: Contexto, 2006.

DIREÇÃO ESPIRITUAL: o amor que nos liberta, Canção Nova, Cachoeira Paulista, SP. 13 de abril de 2016. Programa de TV.

ECO, Umberto. A busca da língua perfeita. 2ªed. Bauru, SP: EDUSC, 2002.

FALBEL, Nachman. "Os fundamentos históricos do Romantismo". In: GUINSBURG, J. (org.). O Romantismo. São Paulo: Perspectiva, 1978.

FILHO, Gilson Soares Raslan. Dai-me almas: o pastoreio midiaticizado da TV Canção Nova. 355f. Tese (doutorado). Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo, 2010.

HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: Lampa-rina, 2015.

INTER MIRIFICA: sobre os meios de comunicação social. Vaticano,

1963. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_04121963_inter-mirifica_po.html>. Acesso: 21 nov. 2016.

LÖWY, Michæl; SAYRE, Robert. Revolta e melancolia: o Romantismo na contra-mão da modernidade. São Paulo: Boitempo, 2015.

MAINGUENEAU, Dominique. Análise dos textos de comunicação. São Paulo: Cortez, 2005.

MATTEI, Roberto. O Concílio Vaticano II: uma história nunca escrita. São Paulo: Ambientes & Costumes, 2013.

MELO, Fábio de. Quando o sofrimento bater na sua porta. São Paulo: Editora Canção Nova, 2008.

_____. Tempo, saudades e esquecimentos: o cotidiano como revelação. São Paulo: Paulinas, 2010.

MELO, José Marques de Melo. Comunicação eclesial e utopia. São Paulo: Paulinas, 2005.

MORIN, Edgar. Cultura de massas do século XX: necrose. São Paulo: Editora Focuse Universitária, 2009.

NUNES, Benedito. “A visão romântica”. In: GUINSBURG, J. (org.). O Romantismo. São Paulo: Perspectiva, 1978.

ORLANDI, Eni P. “Análise do discurso”. In: LAGAZZI-RODRIGUES, Suzy. Introdução às Ciências da Linguagem: discurso e textualidade. Campinas, SP: Pontes, 2006.

_____. Introdução às Ciências da Linguagem: discurso e textualidade. Campinas: Pontes Editores, 2006.

PIERRARD, Pierre. História da Igreja. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.

PUNTEL, Joana T. Cultura midiática e Igreja: uma nova ambiência. São Paulo: Paulinas, 2005.

REALE, Giovanni; ANTISSEI, Dario. História da filosofia: do Romantismo ao em-pirio-criticismo. São Paulo: Paulus, 2005.

ROSENFELD, Anatol; GUINSBURG, J. “Romantismo e classicismo”. In: GUINSBURG, J. (org.). O Romantismo. São Paulo: Perspectiva, 1978.

ROUGEMONT, Denis. O amor e o Ocidente. Rio de Janeiro: Guanabara, 1988.

RÜDIGER, Francisco. O amor e a mídia: problemas de legitimação do Romantismo tardio. Porto Alegre: UFRGS, 2013.

SAFRANSKI, Rüdiger. Romantismo: uma questão alemã. São Paulo: Estação Liberdade, 2010.

SPADARO, Antonio. Ciberteologia. São Paulo: Paulinas, 2012.

_____. Quando a fé se torna social. São Paulo: Paulus, 2015.