



PREGAÇÃO E PROMESSA: A PRÉDICA ESCATOLÓGICA DA LIBERTAÇÃO, DA PROSPERIDADE E DA CULTURA POP *

*Preaching and Promise: Eschatological Preaching of Liberation and Prosperity
Theologies and the Pop Culture*

Júlio César Adam **

RESUMO: Este artigo tem por objetivo refletir sobre a homilética e a pregação cristã como voz de promessa em um contexto paradoxal como o contexto brasileiro e latino-americano. Para tanto, refletir-se-á sobre três tipos característicos de relação entre pregação e promessa: a prédica escatológica transcendentalista que deposita a promessa para o além ou o fim dos tempos; a prédica humanista e de libertação que coloca a promessa na dimensão da luta sócio-política de transformação no presente; a prédica individualista e de prosperidade que projeta a promessa como realização material e satisfação hedonista. Por fim, diante desta realidade, busca-se por caminhos na literatura (*Las dos Palabras*, de Isabel Allende) e cultura pop (Filme Central do Brasil, de Walter Salles) que auxiliem a pensar uma prédica que anuncie a promessa em meio aos paradoxos da vida de forma a contribuir não só para satisfação individual, eclesial ou ideológica, mas que aponte para transformações humanas e culturais.

* A Conferência da *Societas Homiletica*, em Stellenbosch, na África do Sul, em abril de 2016, teve como tema *Pregação da Promessa em meio aos paradoxos da vida* (<http://www.societas-homiletica.org/archive/stellenbosch-2016/> Acessado em 28/11/2016), através do qual se buscou refletir sobre o papel da prédica na construção, manutenção e cumprimento da promessa em um mundo paradoxal e cético. Este artigo é resultado deste questionamento gerado nesta conferência.

** Doutor em Teologia pela Universidade de Hamburgo, Alemanha (2004). Pós-doutorado no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil (2011-2012). Professor adjunto de Teologia Prática, na Faculdades EST, São Leopoldo, Rio Grande do Sul, Brasil.

PALAVRAS-CHAVE: Pregação. Promessa. Cultura; Cultura Pop. Contexto latino-americano

ABSTRACT: This paper aims to reflect on homiletics and Christian preaching as a voice of promise in a paradoxical context such as the Brazilian and Latin American context. Initially it will reflect upon three characteristic types of relationships between preaching and promise: the eschatological and transcendentalist preaching that deposits the promise to the after life or in the end of time; the humanistic and liberating preaching that puts the promise in the dimension of the transformation of the socio-political struggle in the present; the individualistic and prosperity preaching which projects promise as material achievement and hedonistic satisfaction. Finally, faced with this reality, we seek for ways in the literature (*Las dos Palabras*, of Isabel Allende) and in the popular culture (*Movie Central do Brasil*, of Walter Salles) to assist in thinking a sermon that announces the promise amid the paradoxes of life in order to contribute not only to individual, ecclesial or ideological satisfaction, but which points to human and cultural transformations.

KEYWORDS: Preaching. Promise. Culture. Popular Culture. Latin-American Context.

Introdução

Quais são as promessas e as esperanças do século XXI? Em que medida a religião, a fé cristã, ainda representa um reservatório de promessa e esperança? Em que medida a prédica ainda proclama a promessa da plenitude do Reino de Deus? Em que medida a cultura pop aponta para a promessa e a esperança em meio a fragmentariedade da vida? Pretende-se aqui, arriscadamente, apontar pistas para possíveis respostas a estas perguntas cruciais, a partir da Teologia Prática e da Homilética em diálogo com a literatura e o cinema.

O antropólogo francês Alain Bertho, em entrevista ao site Carta Maior (BERTHO, 2016), reflete que a atração exercida pelo Estado Islâmico sobre jovens da Europa, em especial, tem a ver com uma crise de futuro, uma crise de promessa. Segundo Bertho, “o século XXI abandonou o futuro em nome da gestão do risco e do medo, indiferente à ira das gerações mais jovens.” Para ele, “na raiz do mal, (está) o fim das utopias, enterradas com o colapso de todas as correntes políticas progressistas. [...]” Criando uma sociedade onde “já não se fala mais do futuro, mas da gestão de risco e de probabilidade. Gerencia-se o cotidiano através de políticos que manipulam o risco e o medo como meios de governo, seja o risco à segurança ou o risco cambial (a dívida), ou o risco do aquecimento global, sendo eles incapazes de antecipar a catástrofe anunciada.” Para Bertho, o extremismo religioso do Estado Islâmico, funciona como uma promessa, cujo cumprimento se dá por meio do terrorismo. A crise de esperança e de perspectiva é em parte também o cenário da América Latina: falta de

perspectivas sociais, econômicas, políticas. De forma semelhante, também tem surgido respostas de cunho religioso ou não, conservadoras, extremistas e fundamentalistas como uma saída alternativa. José de Souza Martins, refletindo sobre os ciclos temporais na história brasileira, aponta para a crise de perspectivas e a conseqüente saída radical e violenta.

[...] os sintomas de desagregação são fortes e significativos. O sistema de normas e valores se fragilizou, o que deu lugar a ações substitutivas que indicam claros retrocessos. Não posso deixar de citar a acentuada ocorrência de linchamentos no Brasil. Há cerca de quatro ocorrências semanais de linchamento e tentativas de linchamento, com destrutivas manifestações de crueldade. [...] Os linchamentos constituem um dos mais importantes indicadores da latência das estruturas sociais profundas. Elas se manifestam quando os valores de referência, cotidianos e de superfície, da sociedade atual entram em crise, são corroídos e deslegitimados pelas situações de irracionalidade e de anomia (SOUZA MARTINS, 2012, p. 298).

Diante deste quadro a pergunta que se coloca é esta: Há ainda na pregação da Igreja espaço para expressão da esperança cristã e articulação de alternativas para responder às demandas e às crises geradas no contexto latino-americano?

Segundo o dicionário online Michaelis de Língua Portuguesa, promessa provém do latim *promissa* e significa, “1 Ato ou efeito de prometer; prometimento, promessa; 2 Compromisso assumido consigo mesmo ou com alguém de fazer algo; 3 Afirmativa que motiva esperanças; 4 Qualquer coisa prometida; 5 Préstimo com objetivo de suborno; 6 *Rel.* Voto solene feito a Deus e aos santos de devoção para se obter uma graça.”¹ Interessante que nessas definições muito pouco aparece do sentido teológico de promessa. A definição 6, que traz um aspecto religioso (*Rel*), se refere apenas a um tipo bem específico de promessa, comum ao catolicismo popular brasileiro e que restringe e inverte o sentido bíblico-teológico de promessa (nesse caso é a pessoa que promete algo à Deus ou ao Santo). Para a tradição bíblico-teológica, promessa é algo constitutivo da fé cristã e da existência da Igreja. As definições 2 e 3 do dicionário, seriam as mais aproximadas a essa tradição. Promessa está relacionada ao compromisso de Deus para com sua criação, fundamento para a esperança escatológica na plenitude dos tempos: “Promessa significa primeiramente uma “apelação”, que anuncia uma realidade, que ainda não está presente (Moltmann), em forma de profecia e compromisso. Na linguagem popular a promessa compreende Deus como sujeito que promete ao ser humano algo” (PLATHOW, 2002, p. 708).

Todo o Evangelho irá se organizar em torno da promessa que se cumpre em Jesus Cristo, no meio da história e da vida; cumprimento este que se

¹ PROMESSA. In: MICHAELIS On-line. Disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br/busca?r=0&f=0&t=0&palavra=promessa>>. Acesso em: 26 nov. 2016.

torna nova promessa, na expectativa da vinda do Reino, mas também na espera pela manifestação da promessa por meio da fé na vida das pessoas, da comunidade, da Igreja (PLATHOW, p. 709). Segundo Lutero, promessa e fé pertencem-se mutuamente, uma vez que o próprio Cristo é a Palavra da promessa e do cumprimento, *verbum audibile et visibile* por meio do Espírito Santo. A fé, nada mais é que o próprio Cristo no presente da realidade, cumprindo a promessa de Deus e alimentando de promessa a esperança vindoura (PLATHOW, p. 709).

A pregação cristã, como comunicação do evangelho (E. Lange), será a forma fundamental para viabilizar essa dinâmica teológica da promessa. Como dirá Barth: “A prédica é a tentativa – ordenada à Igreja – de servir à Palavra de Deus através de uma pessoa vocacionada para tal finalidade; e isto, de tal modo que um texto bíblico seja explicado em fala livre a seres humanos da atualidade, como algo que lhes diz respeito e como anúncio daquilo que eles têm a ouvir do próprio Deus” (BARTH *apud* KIRST, 2004, p. 18). Ramos aponta para o potencial da prédica de gerar uma esperança e despertar para uma ética em meio à vida concreta, com base na memória e na esperança evangélica, e o quanto, na prática atual, este ideal permanece distante.

[...] a prédica é, a um só tempo, *memória, presença e esperança*. A homilética é a ciência que trata de fundamentar e prover os meios para que o propósito da prédica seja alcançado. Para isso, leva em conta os aspectos lógicos, psicológicos e éticos do processo comunicacional. É sobre este último aspecto, o ético, que recai o grande desafio da prática homilética contemporânea. Permanece num horizonte distante a esperança de uma prática homilética dialógica, construtiva e democrática. Como a sociedade contemporânea, espetacularizada e espetacularizante, reage a essa homilética da memória, da presença e da esperança? (RAMOS, 2012, p. 160).

Em que medida a pregação cristã, como atualizadora da presença de Cristo em meio a vida, ainda pode oferecer esperança e alternativas não apenas individuais, mas sociais e escatológicas, é algo que vem somar-se à pergunta deste artigo. Segundo Bertho, diante da falta de futuro, carecemos de uma promessa radical: “a ascensão de outra radicalidade, uma radicalidade de esperança coletiva, capaz de secar na fonte o recrutamento jihadista. Temos de recuperar o sentido do futuro e do possível, e não cair na armadilha dos terroristas, que é justamente a mobilização para a guerra.” Em que medida a pregação cristã consegue criar esperança, colocar uma promessa no ar? As diferentes promessas veiculadas nas diferentes denominações e teologias do continente têm dado conta de tornar a promessa do Evangelho de Jesus Cristo uma realidade de esperança?

Tomando como base a pesquisa de Luiz Carlos Ramos, podemos dizer que na América Latina a promessa torna-se realidade nos púlpitos, em pelo menos três formatos: a prédica escatológica transcendentalista que depo-

sita a promessa para o além ou o fim dos tempos; a prédica humanista e de libertação que coloca a promessa na dimensão da luta sócio-política de transformação no presente; a prédica midiática, individualista e de prosperidade que projeta a promessa como realização material e satisfação hedonista (RAMOS, 2012, p. 69ss.).

Pretende-se aqui refletir sobre estes três modelos de promessa e ensaiar uma hermenêutica a partir da cultura latino-americana, tomando como exemplo o conto de Isabel Allende, *Las dos Palabras* e o filme de Walter Salles Central do Brasil. A base metodológica para relacionar esta abordagem hermenêutica a partir de materiais da cultura pop são os estudos da chamada religião vivida (GANZEVOORT, 2009 e 2016). Segundo estas pesquisas, o cotidiano, a cultura e a arte, a cultura pop e a mídia, entre outros espaços, são portadores de uma religiosidade prática, individual, autônoma e livre, uma religião vivida, em muitos aspectos diferente da religião em suas matrizes e instituições. A Teologia Prática busca nestas manifestações concretas interpelações para a própria Teologia.

Em sua narrativa, esses dois exemplos da literatura e do cinema têm algo em comum entre si e com a homilética: ambos lidam com Palavra e palavras. Não se busca nos dois exemplos recursos linguísticos ou comunicativos para a prédica, algo que também poderia ser feito. Busca-se, sim, a partir da narrativa (GANZEVOORT, 2014), em sua densidade cultural latino-americana, como uma forma de religião vivida, estabelecer um diálogo com a homilética, averiguando as possibilidades de articulação da esperança e da promessa que parte da vitalidade da vida. Ou seja, busca-se na narrativa dos dois exemplos, histórias que tratam de palavras faladas e escritas, uma inspiração e um espelhamento para refletir sobre uma pregação de esperança e de transformação neste contexto.

1 Pregação e promessa na América Latina

Refletindo sobre a relação entre promessa e pregação, podemos identificar pelo menos três tipos característicos desta relação nas igrejas da América Latina, focando, sobretudo, no início do século XX até a atualidade: o escatológico, o libertador e o da prosperidade. Ramos, na sua pesquisa sobre a pregação no contexto brasileiro e latino-americano, aponta para estas três tendências, quando analisa modelos de pregação, em especial da pregação protestante, nos séculos XIX ao XXI (RAMOS, 2012, p. 69ss.).

O primeiro e talvez o mais característico modelo, principalmente no protestantismo de missão, é a prédica escatológica transcendentalista, milenarista, arminianista que deposita a promessa para o além ou para o fim dos tempos.

[...] a teologia que forma o mundo evangélico brasileiro, arminiana-pietista-puritana, milenarista e fundamentalista, baseada numa dualidade de dois caminhos que se impõe como uma escolha a ser feita: salvação ou perdição, luz ou trevas, céu ou inferno e, no senso comum evangélico, catolicismo ou evangelicalismo (CUNHA, 2012, p. 174s.).

Esta tendência é herdeira próxima dos movimentos missionários. “Foi um período em que o evangelho foi pregado com sotaque estrangeiro; e no qual, juntamente com os preceitos religiosos, foram disseminados os princípios da cultura branca ocidental, agenciada pelas missões e seus missionários” (RAMOS, 2012, p. 69). A salvação da alma, da pessoa ou do grupo para a eternidade é aqui muito importante (SALAZAR-SANZANA, 2010, p. 131ss.). A promessa é a coroa da vitória final (2Tm 4, 7-8). A promessa transpõe tempo e espaço, ela está posta no além-morte, no céu, morada da alma, mas também no último dia, no fim dos tempos, quando Cristo voltar. Esta promessa implica dedicação pessoal, de cunho moral, individual ou coletivo, consolação e aceitação das condições de vida, mesmo quando adversas, dentro de uma lógica onde o fim justifica os meios.

Vemos este modelo ainda presente nas teologias evangélicas, no pentecostalismo histórico, e em denominações que acentuam a volta de Cristo, p. ex., o clássico estudo sócio-ecclesial sobre os movimentos pentecostais, na década de 80, feito por Rolin, aponta para este comportamento: “O comportamento dos crentes, enquanto resposta, reveste-se das seguintes notas: santificação pessoal, a busca dos dons do Espírito, a esperança viva na segunda vinda de Cristo. [...] o voltar-se para uma sociedade futura, utópica, a que será instalada com a vinda de Cristo, o que implica afastamento da sociedade atual, concreta, onde vivem e trabalham (ROLIN, 1985, p. 118). Um verdadeiro “ascetismo intramundano” (Weber), observável em casos já comuns na convivência diária. Uma pessoa da minha família, p. ex., membro de uma igreja pentecostal, não usa trajes de banho quando vai à praia, pois se Cristo voltar enquanto estiver com tais trajes, perderia a salvação (ADAM, 2016, p. 12ss.). Ou seja, a promessa do Evangelho, nada tem a ver com o mar ou com a possibilidade de nele banhar-se, com todo o encanto e prazer que isto significa, mas, sim, na transposição da condição humana, na transcendência.

Uma segunda relação entre promessa e pregação pode ser vista no modelo humanista, de engajamento sócio-político de libertação, que ganha voz principalmente por meio da Teologia da Libertação, a partir da década de 60, em igrejas de cunho histórico, como a Igreja Católica Apostólica Romana e algumas igrejas protestantes. Ramos chama este segundo modelo de uma homilética das libertações (RAMOS, 2012, p. 70ss.). Em oposição ao modelo anterior, considerado alienante por este segmento, a prédica da libertação coloca a promessa na dimensão da luta sócio-política de transformação no presente e na história.

Na América Latina, particularmente no Brasil, a preocupação em relação à transformação da sociedade a partir dos princípios do reino de Deus, motivou uma série de iniciativas tais como congressos, encontros, reflexões, prédicas e publicações que ao final se consolidaram com a Teologia da Libertação. Nomes como o de Richard Shaull (1919-2002) e Rubem Alves, se destacam nas tentativas de aproximação dialógica entre cristianismo e marxismo (RAMOS, 2012, p. 73).

Fins e meios coincidem, ou seja, pregação e luta política são parte de um mesmo processo.

Essa nova homilética mostrou-se revolucionária em vários sentidos: primeiro, porque deslocou o centro de atenção do pregador para o povo; segundo, porque considera a situação vivencial como o ponto de partida para leitura que se faz das Escrituras; terceiro, porque a opinião do povo é tão importante quanto ou mais que a do especialista; quarto, porque a leitura que é feita é discutida dialogicamente em perspectiva crítica; e, quinto, porque esse diálogo sobre a vida e a fé resulta em compromissos concretos com vistas à transformação da realidade.” (RAMOS, 2012, p. 74s.).

Nesta segunda expressão da promessa, há, sim, um apelo ao futuro. A promessa é a utopia, a esperança do Reino de Deus, como uma nova sociedade com contornos humanistas, socialistas, de esquerda política. Mas esta utopia tem implicações ética e políticas no presente. O Reino tem densidade histórica e política. É algo que se fará realidade em meio ao contexto concreto e vivencial das pessoas, mas que já lança sinais no hoje, no presente. Como diz o hino “...futuro ilumina o presente, tu vens e virás sem demora.”²

Uma última expressão de promessa e pregação, bem mais recente e muito difundida no contexto, principalmente por meio da mídia, é o modelo da prédica individualista e de prosperidade que projeta a promessa como realização material, satisfação hedonista ou de outras necessidades de ordem prática e urgente, no presente. Ramos irá chamá-lo de prédica dos carismas e da mídia (RAMOS, 2012, p. 77ss.). Segundo Ramos, temos neste modelo “A relação entre religião fundamentalista, mídia espetacular, economia capitalista e política de direita [...]” (RAMOS, 2012, p. 82). A promessa, semelhante ao primeiro caso, volta para o nível transcendente, assumindo, porém, contornos mágicos, espetaculares, triunfalista frente às situações concretas e reais, como no segundo caso. A diferença é que a realidade aqui assume, novamente, aspectos individuais, mas de satisfação pessoal e material. Agrega-se a isto, estratégias de mídia, do marketing, da propaganda e da lógica capitalista de mercado, por meio dos quais os fins – no caso o sucesso – justificam os meios. A promessa vai desde a cura de uma deficiência física ou uma doença incurável, o restabelecimento

² Hino 441, do hinário *Hinos do Povo de Deus*, IECLB, letra de Silvio Meincke e melodia de João Gottinari e Edmundo Reinhardt.

de uma relação amorosa, a superação de um vício, como o das drogas, resolução de problemas de ordem sexual ou emocional, até a aquisição de bens pessoais, como melhores salários, casa, carro ou sucesso e fama. A promessa implica uma luta, mas não uma luta política, mas uma luta contra o diabo e seus comparsas, através do consumo e aquisição de “bens” religiosos. Mesmo combatendo no discurso as religiões de matriz africana, o espiritismo e o catolicismo sincrético-popular, a pregação aqui assume muitos dos elementos, ritos e símbolos deste universo, dando-lhes contornos bíblicos e cristãos (CAMPOS, 2015, p. 123ss.), algo que Bobsin chama de apropriação e tráfico religioso (BOBSIN, 2002, p. 15).

A pregação no contexto latino-americano é muito mais diversa e complexa, também no que se refere à sua relação com a promessa. Seguindo o estudo de Ramos, pode-se, porém, dizer que, em grande medida, a ideia de promessa articulada por meio da pregação, no contexto latino-americano, circula em torno e através destas três cristalizações e modelos (RAMOS, 2012). Talvez um elemento que caracteriza as igrejas de cunho histórico é a manutenção da própria instituição e da comunidade religiosa. Nesta variante, a promessa tem como fim a própria igreja, a manutenção da tradição, da denominação e da comunidade (ADAM, 2016a).

Os três modelos acima apresentados não são isolados entre si, mas refletem uma e a mesma realidade. Podemos deduzir destes modelos de pregação pelo menos três aspectos interligados e que remetem à crise de perspectivas e esperanças, apontadas no início do artigo: a carência humana e material, a situação de vulnerabilidade social e emocional, por um lado; o potencial e a necessidade de promessas religiosas – em um contexto profundamente religioso – que iluminem e socorram o presente e o futuro, seja prometendo uma nova vida, que seja para depois da morte, seja na construção de sinais do Reino em forma de alternativas sociais no presente, seja para resolver as urgências, desejos e necessidades da vida, por outro lado. Independente do modelo, a promessa aponta sempre uma saída, que seja uma justificação do sofrimento. Um terceiro aspecto a considerar é a potencialidade da Bíblia de abastecer a vida com promessas. De forma variável e até mesmo opondo-se entre si, todos os modelos de promessa abastecem suas visões no conteúdo bíblico, fonte da Palavra, mesmo quando o usam de forma distorcida e tendenciosa (ADAM, 2016, 19s.).

A homilética, como ciência da pregação, deve se ocupar destes modelos. Em que medida estes modelos proporcionam uma promessa e uma esperança, é algo que aqui se coloca. Como lidar com estes modelos em meio a uma sociedade paradoxal e em crise de esperança como a nossa? Como sair deles e ao mesmo tempo considerar o que por detrás deles se esconde? Como refletir e pregar a promessa a partir de consistente base bíblica, teológica e confessional, mas também a partir do contexto e da realidade concreta da vida, da esperança e da falta dela na América Latina?

2 *Pregação, literatura, cinema e promessa*

Diante de tais perguntas pretende-se neste artigo ensaiar uma variante, que talvez possa apontar um novo caminho. No contexto europeu, pesquisas têm buscado por caminhos nas relações possíveis entre a chamada religião vivida³ – interfaces entre Teologia, a religião, a religiosidade e a cultura – e a Teologia Prática, em especial a liturgia e a homilética na reflexão para o trabalho com jovens e pessoas distanciadas da Igreja (ADAM, 2010, 2012). Sugere-se, portanto, aqui pensar a prédica e a promessa no contexto Latino-americano a partir de materiais e exemplos da sua própria cultura,⁴ através de uma hermenêutica da religião vivida, como anunciado no início do artigo.

Toma-se neste estudo um exemplo da literatura e um do cinema. Propõe-se um caminho hermenêutico – a hermenêutica da religião vivida (GANZEVOORT, 2009; GANZEVOORT, 2016) – que auxilie a partir de narrativas da cultura pop refletir sobre uma prédica que anuncie a promessa em meio aos paradoxos da vida, de forma a contribuir não só para o suprimento de necessidades individuais, eclesiais, ideológicas ou mercadológicas, mas buscar em exemplos narrativos da cultura promessas que apontem para transformações humanas e culturais mais amplas.

Por que o cinema e a literatura? Ou: por que olhar a cultura desde a Teologia e da Homilética? Por que uma hermenêutica da religião vivida? Por vários motivos. Pensar a Teologia e, em especial a Teologia Prática e a Homilética, a partir de elementos da cultura é uma forma de romper como o método clássico da Teologia de ser um discurso dado sobre a fé. Ao mesmo tempo, significa considerar a própria cultura como espaço de expressão e geração de uma fé vivida, uma forma de religião vivida. Nesta compreensão, a Teologia passa a ser um discurso – e uma prática – a partir desta e com esta fé (MAGALHÃES, 2000, p. 156),⁵ abrindo, assim, não só um diálogo da Teologia com a cultura, mas um novo paradigma teológico, considerando a cultura como manifestação daquilo que Westhelle chama de “novos saberes” oriundos da margem ou pensamentos ex-cêntricos (WESTHELLE, 1995, p. 258-278). Dentro deste novo paradig-

³ GRÄB, Wilhelm. *Religion als Deutung des Lebens: Perspektiven einer Praktischen Theologie gelebter Religion*. Gütersloh: Gütersloher Verl., 2006.

⁴ Como dito acima, não se pretende aqui refletir sobre uma teologia narrativa ou sobre um método narrativo na homilética. Muito mais, pretende-se pensar a literatura e o cinema como espaço de promessa, como impulso para pensar uma prédica na América Latina.

⁵ O próprio pentecostalismo e o sincretismo religioso na América Latina são expressões de uma fé vivida que escapa, muitas vezes, aos códigos da Teologia e da Dogmática clássica. Ainda assim, estes estão encapsulados dentro dos códigos religiosos e teológicos, dentro da experiência religiosa. Fazer Teologia a partir desta experiência religiosa é algo fundamental na América Latina. Cf. MAGALHÃES, 2000, p. 116.

ma, podemos dizer, p. ex., conforme Westhelle, que na nossa “literatura [e cinema] encontra-se o maior acervo bruto de teologia autenticamente latino-americana” (WESTHELLE *apud* MAGALHÃES, 2000, 122).

Ou seja, o olhar a partir da cultura permite um olhar além, uma aproximação com a vida, como se a cultura fosse um espelho da vida, como dizem Kunstmann e Reuter, na reflexão sobre cultura pop e Teologia: “A cultura popular oferece o espelho ideal para aquilo que corresponde para a pessoa em si e o que à vida dá um sentido. Em qualquer caso, sem a cultura é impossível entender a vida hoje” (KUNSTMANN, 2009, p. 11, tradução nossa). Não se pretende, portanto, substituir o texto bíblico e a tradição teológica e eclesial pelos conteúdos e formas da cultura, mas sim, usar a cultura como um espelho a partir do qual se pode refletir todo o labor exegético, hermenêutico e homilético.

Partimos, portanto, do pressuposto de que a cultura – erudita e popular – é, não só, espaço de fé vivida e que possui densidade teológica, mas é um espaço de interpretação da vida, uma teia de significado tecida pelo ser humano e sobre a qual ele se sustenta (GEERTZ, 1998, p. 112), um acesso à vida concreta e à fé vivida, em sua profundidade, complexidades e paradoxos, promessas e sonhos, sem necessidades de enquadramento ético e moral, típico na Igreja instituição,⁶ p. ex. a cultura, como uma linguagem, não é uma parte da realidade ou algo externo à realidade, ela é a forma como a realidade é expressada e narrada.

Pensar a Teologia a partir da cultura (CALVANI, 2010, p. 59-96) – e especificamente a literatura e o cinema, por seu potencial narrativo (GANZEVOORT, 2014) – significa abrir espaço para a experiência concreta do “sujeito religioso, sua linguagem, sua história de vida, sua ação ética e sua operosidade transformadora, sem procurar fixá-la em esquemas sistêmicos reconhecidos como verdades determinantes” (MAGALHÃES, 2000, p. 113). Estes sujeitos, por sua vez, “não são realidades brutas, absolutas, puras. Estão em permanente relação com seu transfundo cultural-simbólico e político-econômico.” (MAGALHÃES, 2000, p. 114). Refletindo sobre a literatura, especificamente, Magalhães dirá: “a literatura se torna interlocutora desejável por manter um compromisso com a realidade, suas contradições e aspirações, [...] (a literatura) mantém sua alteridade ao mesmo tempo que reconstrói e aviva os símbolos e mitos da realidade representada” (MAGALHÃES, 2000, p. 118). Gräb, em seus estudos sobre a religião vivida, fala da necessidade humana de sentido, de respostas, de explicação para a vida e a existência e considera que estes aspectos estão presentes na cultura e no cotidiano, como um novo espaço do religioso (GRÄB, 2006, p. 29ss.).

⁶ A literatura não está centralmente interessada em explicar o lugar do sujeito no mundo, o papel que ele deve ou não assumir, mas em compreendê-lo dentro da amálgama de relações, nas suas potencialidades. MAGALHÃES, 2000, p. 118.

No caso do cinema, mais evidente fica este fenômeno do religioso na e a partir da cultura. Também S. Kracauers fala do cinema como espelho da sociedade: “Os temas dos filmes das últimas décadas espelham os temas e os problemas do seu tempo: amor, natureza, autenticidade, identidade e violência” (HERRMANN, 2005, p. 67, tradução nossa). Todas estas questões estão relacionadas ao religioso, uma religião invisível, como diria T. Luckmann (LUCKMANN, 1993), também como espaço de promessa e de transcendência.

2.1 *Dois exemplos da cultura*

2.1.1 O conto *Las dos Palabras*

O conto “*Las dos Palabras*”,⁷ da escritora chilena Isabel Allende, faz parte do livro da mesma autora “*Contos de Eva Luna*” (ALLENDE, 2010, p. 15-24). Conta a história de Belisa Crepusculário, mulher que vendia palavras. Belisa provém de uma família miserável. Vendo que seus irmãos morriam em decorrência da pobreza absoluta e da seca, ela parte em busca de água, em busca do mar, como forma de burlar a morte:

Hasta que cumplió doce años no tuvo otra ocupación ni virtud que sobrevivir al hambre y la fatiga de siglos. Durante una interminable sequía le tocó enterar a cuatro hermanos menores y cuando comprendió que llegaba su turno, decidió echar a andar por las llanuras en dirección al mar, a ver si en el viaje lograba burlar a la muerte (ALLENDE, 2010, p. 16).

Um pedaço de jornal é levado pelo vento até seus pés, seu primeiro contato com as palavras. Palavras andam soltas, sem donos, descobre Belisa. Nas palavras ela vê uma possibilidade. Paga um padre para aprender a ler e a escrever. Compra um dicionário, o qual ela lê do início ao fim e joga no mar, por não querer oferecer palavras embaladas aos seus clientes. Assim, Belisa torna-se vendedora de palavras:

Vendía a precios justos. Por cinco centavos entregaba versos de memoria, por siete mejoraba la calidad de los sueños, por nueve escribía cartas de enamorados, por doce inventaba insultos para enemigos irreconciliables. También vendía cuentos, pero no eran cuentos de fantasía, sino largas historias verdaderas que recitaba de corrido sin saltarse nada (ALLENDE, 2010, p. 17).

As duas palavras que dão título ao conto, são palavras que Belisa sussurra ao ouvido de seus clientes:

A quien le comprara cincuenta centavos, ella le regalaba una palabra secreta para espantar la melancolía. No era la misma para todos, por supuesto, porque eso habría sido un engaño colectivo. Cada uno recibía la suya con la

⁷ Embora haja tradução do conto para o português, prefiro manter a versão original.

certeza de que nadie más la empleaba para ese fin en el universo y más allá. (ALLENDE, 2010, p. 15s.).

Assim, de feira em feira, certo dia ocorre algo inusitado. Belisa é buscada à força, a mando do coronel da região, o homem mais temido e sanguinário do país.

Diante do coronel Belisa descobre que “estaba frente al hombre más solo de este mundo”(ALLENDE, 2010, p. 19). O coronel quer ser presidente. Não à força, como era seu costume, mas sendo eleito pelo povo. Por isso, precisa dos serviços de Belisa. Um discurso! “Toda la noche y buena parte del día siguiente estuvo Belisa Crepusculario buscando en su repertorio las palabras apropiadas para un discurso presidencial” (ALLENDE, 2010, p. 20.) Como o coronel não sabia ler,

Ella leyó en alta voz el discurso. Lo leyó tres veces, para que su cliente pudiera grabárselo en la memoria. Cuando terminó vio la emoción en los rostros de los hombres de la tropa que se juntaron para escucharla y notó que los ojos amarillos del Coronel brillaban de entusiasmo, seguro de que con esas palabras el sillón presidencial sería suyo. (ALLENDE, 2010, p. 21.).

Belisa sente atração pelo coronel, desde o princípio. Após cumprida sua tarefa e feito os acertos, Belisa lhe dá suas duas palavras secretas, de direito, pelas quais, a princípio, o homem não tem interesse:

Ella se aproximó sin prisa al taburete de suela donde él estaba sentado y se inclinó para entregarle su regalo. Entonces el hombre sintió el olor de animal montuno que se desprendía de esa mujer, el calor de incendio que irradiaban sus caderas, el roce terrible de sus cabellos, el aliento de yerbabuena susurrando en su oreja las dos palabras secretas a las cuales tenía derecho. (ALLENDE, 2010, p. 21s.).

O discurso do coronel atrai multidões, que ouvem suas palavras com profunda devoção e emoção. “...estaban deslumbrados por la claridad de sus proposiciones y la lucidez poética de sus argumentos, contagiados de su deseo tremendo de corregir los errores de la historia y alegres por primera vez en sus vidas.” (ALLENDE, 2010, p. 22). O centro do enredo, porém, não se encontra mais ao redor do discurso do coronel, mas em torno às duas palavras entregues em seu ouvido. O coronel parece enfeitiçado pelas palavras:

Estaba repitiendo sus dos palabras secretas, como hacía cada vez con mayor frecuencia. Las decía cuando lo ablandaba la nostalgia, las murmuraba dormido, las llevaba consigo sobre su caballo, las pensaba antes de pronunciar su célebre discurso y se sorprendía saboreándolas en sus descuidos. Y en toda ocasión en que esas dos palabras venían a su mente, evocaba la presencia de Belisa Crepusculario y se le alborotaban los sentidos con el recuerdo de olor montuno, el calor de incendio, el roce terrible y el aliento de yerbabuena, hasta que empezó a andar como un sonámbulo y sus propios hombres comprendie-

ron que se le terminaría la vida antes de alcanzar el sillón de los presidentes. (ALLENDE, 2010, p. 23.).

Tão fora de si estava o coronel que um de seus capangas, o Mulato, vai em busca de Belisa, na esperança de que ela possa receber de volta as duas palavras e devolver a normalidade ao coronel. No final, o conto encerra com o encontro dos dois. As duas palavras, de fato, permanecem sendo apenas conhecidas do coronel, gerando algo entre ele e Belisa:

El Coronel y Belisa Crepusculario se miraron largamente, midiéndose desde la distancia. Los hombres comprendieron entonces que ya su jefe no podía deshacerse del hechizo de esas dos palabras endemoniadas, porque todos pudieron ver los ojos carnívoros del puma tornarse mansos cuando ella avanzó y le tomó la mano (ALLENDE, 2010, p. 24).

2.1.2 O filme *Central do Brasil*

Central do Brasil (CENTRAL DO BRASIL, Walter Salles, Brasil/França, 1998) é um drama franco-brasileiro, de 1998, dirigido por Walter Salles, com roteiro de Marcos Bernstein e João Emanuel Carneiro.

Dora (Fernanda Montenegro) é uma mulher que trabalha na estação de trem, a Central do Brasil, no Rio de Janeiro, vendendo a escrita de cartas para pessoas analfabetas. Todos os dias, após tomar o trem lotado, ela instala sua pequena banca, ao lado da capelinha de oração da estação, recebendo pessoas, em sua maioria analfabetas, e escrevendo cartas: cartas de amor, cartas a familiares distantes, cartas para iniciar uma relação, cartas de xingamento, etc. Em casa, junto com sua amiga, decidem quais cartas serão mandadas, quais serão rasgadas e quais aguardarão na gaveta (como um purgatório, dizem) para uma posterior decisão. Dora é uma professora aposentada, que trabalha com as cartas para complementar a aposentadoria. É uma pessoa sensível, apesar da dureza que demonstra aos clientes e dos subterfúgios para resolver situações (o chamado jeitinho brasileiro). Dora não se deixa sensibilizar pela situação difícil da estação e de seus clientes.

Uma de suas clientes, Ana, aparece com o filho Josué (Vinícius de Oliveira) pedindo que escrevesse uma carta para o seu marido, Jesus, que vive em Bom Jesus do Norte, no sertão brasileiro.⁸ Ana escrevexingando o marido distante e alcoólatra – “pior coisa que me aconteceu”, diz – para dizer que Josué quer visitá-lo. Ana veio para o Rio de Janeiro grávida de Josué, deixando marido e outros dois filhos no sertão. Saindo da estação, Ana morre atropelada por um ônibus. Josué, com apenas nove anos de

⁸ Esta é uma situação comum no Brasil, pessoas do Nordeste que migraram para os grandes centros na região sudeste (Rio de Janeiro e São Paulo), deixando familiares distante, por anos.

idade, sem ter para onde ir, se vê forçado a morar na estação. Com pena, e talvez por culpa, Dora decide ajudá-lo e levá-lo até seu pai. Sucessivas vezes, Dora tenta livrar-se do menino e encaminhá-lo adiante, como se fosse uma de suas cartas. Inclusive tenta vendê-lo à adoção. Não consegue! Ela precisa ir junto, levá-lo para “casa”, precisa entregá-lo pessoalmente.

No meio desta viagem pelo Brasil, eles encontram obstáculos e fazem descobertas, principalmente pessoais. A viagem vai se tornando cada vez mais difícil, conforme os dois vão se inserindo na imensidão inóspita do sertão, com sua secura e sua pobreza. Sem dinheiro para a passagem, pegam carona com César, evangélico convicto, por quem Dora demonstra desejo de um relacionamento. Abandonados por César, pegam carona num transporte de romeiros e participam da Romaria de Bom Jesus do Norte. Enquanto isto, a relação de Dora e Josué se intensifica em meio aos conflitos e à necessidade decuidado mútuo. Dora e Josué são duros e ásperos, frágeis e sensíveis, desgraça e graça, ao mesmo tempo, como o é todo o filme: vida, beleza e sensibilidade em meio à dureza da vida, à pobreza, à secura do sertão. Num determinado momento, avistando a paisagem do sertão, Josué pergunta se sua mãe estaria no céu e se ela foi enterrada de forma correta. Sem dizer uma só palavra, Dora toma o menino pela mão e o leva até uma cruz rodeada de velas acesas, diante de uma pequena capela e manda que ele deposite o lençinho que pertencia à sua mãe junto às flores prendidas na cruz, como se este fosse o rito de despedida do menino.

Apesar da grande expectativa, Jesus, o pai, não é encontrado. Os dois decidem retornar para o Rio de Janeiro, quando os dois irmãos, Isaías e Moisés, cruzam o caminho de Dora e Josué. Vendo os três irmãos, dormindo, Dora se dá conta que Josué encontrou seu lugar, a entrega da carta está feita, e ela decide voltar para casa. No ônibus ela escreve, emocionada, uma carta para Josué. Sua primeira carta. Os dois já não são mais os mesmos.

2.1.3 Relações entre o conto e o filme: palavras e promessa em meio aos paradoxos da vida

Tanto o conto quanto o filme são produtos da cultura literária e cinematográfica latino-americana. São dois materiais de amplo acesso à população, podendo ser considerados produtos da cultura pop. Como Gutmann diria, são exemplos que funcionam (GUTMANN, 2002, p. 39). Os dois exemplos são narrativas, utilizam-se da linguagem para expressar uma cultura, são espelhos através dos quais vemos a vida e a religião vivida. São exemplos profundamente arraigados na realidade de miséria, sofrimento, nas disputas de poder tão comuns na América Latina: pobreza familiar de Belisa, pobreza vivenciada no dia a dia da estação central de trens; pobreza e seca presente nos dois cenários; os abusos de poder e violência do coronel e seus capangas e de pessoas que controlam o comércio na estação central,

os quais ganham dinheiro ilegalmente explorando (vendendo) pessoas. Ao mesmo tempo, nos dois casos vemos as alternativas, subterfúgios, jeitinhos encontrados para driblar a morte. As palavras são uma dessas alternativas. Os dois exemplos são protagonizados por mulheres, Belisa Crepusculario (conto escrito por uma escritora mulher) e Dora.

Quanto ao enredo narrativo, podemos ver muitos paralelos com a pregação da promessa: ambos textos expressam uma busca, um pôr-se a caminho, uma promessa em meio aos paradoxos da vida. São duas mulheres que vivem das palavras. Ambas são pobres e convivem com a realidade de miséria. As palavras empoderam as duas vendedoras de palavras – Belisa e Dora são, elas mesmas, suas palavras, palavras secretas, cartas vivas. Palavras agem também no universo de outras pessoas, das pessoas no geral, do coronel, do menino Josué e sua família. Ambas as mulheres são de personalidade forte, mas, ao mesmo tempo, são sensíveis, afetivas, capazes de perceber o sofrimento e a solidão humana. As duas, apesar da aparência física sofrida, são mulheres sensuais, cujo desejo os dois relatos dão vazão. Em ambos os casos as palavras criam realidades, abrem espaço para a esperança, para a possibilidade, para o amor. Este espaço de esperança e de promessa, no entanto, não é algo extraordinário ou radical. Não supera as contradições e os paradoxos. A esperança aparece nos detalhes, nas pequenas transformações em meio à vida com seus paradoxos.

Aspectos religiosos estão presentes nos dois exemplos. No caso do conto, o religioso é implícito. Diante da dureza da vida, parece não haver espaço para Deus e a igreja. Belisa não recebeu seu nome no batismo. Ela mesma o buscou. O padre serve apenas para lhe ensinar a ler e escrever. As palavras, porém, assumem um caráter de poder e magia. Um vento traz a folha de jornal até Belisa, seu primeiro contato com as palavras, p. ex. a poesia e a clareza encantam as pessoas que as ouvem e enfeitiça o duro e cruel coronel. As palavras são vivas, exercem poder, encantam, atraem, transformam vidas, criam vínculo, despertam o amor a fé, são segredo e mistério, algo que se assemelha ao que entendemos como pregação do Evangelho.

No caso do filme, temos elementos religiosos mais explícitos: local onde Dora escreve suas cartas é ao lado de uma pequena capelinha e altar de Nossa Senhora (algo muito comum no contexto brasileiro); algumas vezes Josué para diante de imagens de Maria com o menino Jesus, como que imaginando Dora e ele (Dora é como Maria que toma conta dele, o menino). Dora decide o rumo das cartas (gaveta como purgatório) e o destino das pessoas; os nomes dos personagens são bíblicos – Jesus, Josué, os irmãos Isaías e Moisés; caminhoneiro – César – é evangélico, tem uma imagem de Jesus no vidro do caminhão e a frase “Com Deus sigo meu destino”, além da frase de para-choque “Tudo é força, só Deus é poder”. No caminhão com os romeiros se cantam ladainhas religiosas, pessoas rezam com rosários

e há a imagem de Jesus e Maria. As cenas da Romaria de Bom Jesus do Norte, um claro exemplo do catolicismo popular; no meio da Romaria, Dora escreve cartas para pessoas de relação dos romeiros, mas para o próprio Bom Jesus. O vento que leva o lencinho de Ana, mãe de Josué, quando ela é atropelada, o mesmo lencinho que será depositado em um altar, em frente a uma capelinha no sertão, simbolizando o sepultamento de Ana (lencinho seria um substituto de Ana). Mas, assim como as palavras do conto, também neste exemplo podemos dizer que as cartas costuram o enredo: por causa das cartas, o caminho de Dora e Josué se cruza, por causa das palavras Dora cruza o país levando Josué, como se ela mesma fosse uma carta que liga ele à sua família, ou como se Josué fosse sua carta a ser entregue. No momento de falta de dinheiro e fome, são as cartas, inclusive cartas ao Bom Jesus, que lhes dão possibilidade de seguir adiante. A carta escrita pelo pai, alimenta a esperança: Jesus (o pai) irá voltar. A última cena do filme é a carta de Dora, primeira carta escrita de fato por ela “escritora de cartas” para Josué. Tamanho vínculo e vida, tamanha promessa, é o que esperamos que a prédica crie na comunidade de ouvintes da Palavra.

Conclusão

Quais as consequências desta hermenêutica da religião vivida presente na cultura pop, no caso concreto do conto de Isabel Allende e do filme de Walter Salles? Um primeiro aspecto a ser refletido é a própria questão da promessa. Nas narrativas analisadas – o conto “*Las dos palabras*” e o filme “*Central do Brasil*” – há muito de promessa. Trata-se, porém, de uma promessa diferente das que é expressa na pregação e na teologia.

Diante da crise de promessa do século XXI, os modelos cristalizados de pregação na América Latina – os modelos escatológico, libertador e da prosperidade – abastecem as pessoas com promessas imanentes e transcendentes. Nos exemplos da cultura pop, além de estampar os paradoxos da vida neste contexto, como um espelho que reflete a vida e a fé vivida de pessoas. Os exemplos ainda expressam promessas e esperanças mais cotidianas, discretas, frágeis, transitórias e fragmentadas. O teor desta promessa é, pois, muito diferente. A promessa aqui não é algo grandioso e divino como o Reino de Deus, ou a nova sociedade, ou a prosperidade pessoal. A promessa está dentro da própria vida, nas lidas e lutas diárias, de forma fragmentada, em forma de pequenas transcendências: a descoberta do poder das palavras numa folha de jornal, cartas que criam e sustentam vínculos; um discurso que encanta multidões, palavras que enfeitiçam e transformam vidas e pessoas.

Um segundo aspecto que merece atenção é a base a partir da qual se prega. Nos três modelos de pregação trabalhados a base é o texto bíblico, a

Palavra, o que não poderia ser diferente, em se tratando de modelos que em maior ou menor grau se orientam pela tradição bíblica e eclesial. Nos exemplos da cultura é a própria vida, as palavras faladas e escritas sobre a vida, a base para a “pregação”. São palavras que nascem de dentro da vida, pois “Palavras são as coisas e as pessoas e pelas palavras criamos o mundo, ordenamos o caos e damos nomes novos às situações e pessoas” (MAGALHÃES, 2000, p. 158). O próprio conto e o filme são “textos”, ou seja, “narrativas” que criam o novo, são como “palavras vivas”, dão acesso à realidade paradoxal, à vida como ela é. São palavras que criam mundos e criam esperança. Isto nos faz lembrar que o texto bíblico antes de ter sido texto foi experiência e vida concreta e que a tarefa da pregação cristã é justamente devolver a Palavra contida no texto para o seu contexto originário, à vida. Isto também vale para a dinâmica da Palavra de Deus. Ela precisa da vida para germinar e crescer. Não seria justamente este o sentido da promessa representada por Jesus Cristo? A Palavra que cumpre a promessa e recria a esperança pela plenitude do Reino. Temos aqui um campo vasto de reflexão homilética entre Palavra e palavras. O que é afinal Palavra de Deus? Importante observar que tanto o modelo da libertação parte da vida – o ver a realidade, quanto o modelo da prosperidade, em seu pragmatismo, está ocupado com as situações concretas de seus ouvintes.

Refletamos, ainda, especificamente sobre cada um dos modelos de pregação da promessa que tratamos à luz dessa hermenêutica da religião vivida. No primeiro caso, a prédica escatológica transcendentalista que deposita a promessa para o além ou o fim dos tempos, pode-se buscar paralelos dela na narrativa do conto e do filme. Neles mostram-se personagens um tanto resignados com a vida dura e sofrida, quase uma reconciliação como a sina e o destino. Talvez esta resignação do povo não seja apenas alienação, mas uma forma de resiliência e de coragem, uma forma de espiritualidade e fé, algo a ser avaliado. Por outro lado, mesmo em meio ao sofrimento, Belisa, Dora e Josué buscam alternativas, soluções e subterfúgios para driblar o sofrimento. Os dons do Espírito, tão importantes neste modelo de pregação, também aparecem nas narrativas como pequenos milagres, eventos inusitados, encontros decisivos e, por vezes, imprevisíveis. Uma prédica que encare e assume o sofrimento e a crise e reconheça os pequenos e grandes dons do Espírito, parece ser mais um aspecto a ser refletido aqui. Não por acaso, talvez, que as alocuções e prédicas em funerais e em situações de crise são justamente aquelas que mais refletem a vida das pessoas, no qual o ouvido da comunidade está mais atento ao que é falado/pregado. Outro aspecto importante é pensar nas pequenas transcendências do dia a dia, como falamos acima, e das grandes esperanças. Esta esperança maior não necessariamente precisa ser escatológica.

No segundo modelo, a prédica humanista e de libertação que coloca a promessa na dimensão da luta sócio-política de transformação no pre-

sente, os exemplos da cultura se apresentam ainda mais diferentes. Há pouquíssimo espaço para a organização social e política, muito menos para o coletivo. As soluções são encontradas individualmente ou nas relações pessoais. As soluções são, porém, autênticas, criativas e eficazes. Burlam o sistema. A prédica da libertação muito rapidamente adotou programas e métodos como forma de atingir com eficácia a transformação. Quais as soluções que o povo simples ensaia e que a literatura e o cinema apontam? A prédica da libertação racionalizou o transcendente. As narrativas, assim como as histórias de vida, os desejos e sonhos, escapam às racionalizações e aos programas sociais fechados. Isto nos leva a pensar em uma pregação que não desconsidere os subterfúgios e os jeitinhos que o povo conhece e pratica, como base para a transformação sócio-política maior. Uma pregação que permita que a Palavra se encontre com as palavras vivas do cotidiano, transformando-se, assim, em Palavra de Deus.

Quanto ao último modelo, o da prédica individualista e de prosperidade que projeta a promessa como realização material e satisfação hedonista, surpreendentemente talvez seja aquele que encontra mais ressonância com os exemplos analisados. O elemento mágico e místico é um destes aspectos. Há um mistério que guia e rege as narrativas, folhas e lenços que misteriosamente voam, encontros improváveis, palavras e discursos que enfeitiçam, mudanças de coração e de atitude. Um segundo aspecto tem a ver com as tradições religiosas. Nas duas narrativas, e em especial no filme, há uma efervescência do religioso e uma possibilidade de encontro de diferentes tradições como o misticismo popular, a fé evangélica-pentecostal, o catolicismo popular, de forma muito explícita. A vida vai acontecendo em meio a estas diferentes tradições que se complementam mais que se excluem e que de alguma forma ajudam a viver e enfrentar as dificuldades, algo que está muito presente na pregação e na liturgia neopentecostal, p. ex. Este seria um aspecto a ser resgatado na pregação: o diálogo interconfessional e inter-religioso, o sincretismo e o hibridismo cultural e religioso da América Latina. Um último aspecto tem a ver com o pragmatismo e a realização imanente de necessidades e desejos. O interesse em resolver no aqui e agora dilemas e crises é, sem dúvida, um aspecto muito em comum entre este modelo de pregação e aquilo que vemos nos exemplos da cultura pop. Isto tudo nos leva a pensar numa homilética que considere mais o elemento místico e mágico; prédicas que sejam mais plásticas, concretas e palpáveis; com espaço para o intercâmbio de elementos, símbolos e formas de outras matrizes religiosas da cultura brasileira; e uma prédica mais imanente, pragmática, em diálogo com a vida e as necessidades concretas do povo e da vida privada.

Ou seja, neste breve estudo é possível ver possibilidades para pensar a homilética a partir da religião vivida e do diálogo com materiais da cultura, como uma forma de trazer a vida concreta, chocante e paradoxal

para dentro da Palavra pregada, tornando nossas prédicas mais carregadas de realidade (HOEZEE, 2014, p. 17). E, ao mesmo tempo, apontando as transcendências e promessas que acontecem não num idealizado e almejado modelo, projeto ou status, mas dentro da vida paradoxal e complexa. Assim como o conto e o filme, pode-se arriscar aqui imaginar uma prédica – Palavra de Deus e viva voz do Evangelho – que não seja conclusiva e fechada, mas que, como “*dos palabras*” ou como cartas vivas, não tenham as respostas e as receitas prontas, mas se abram para o mar e o sertão, para as possibilidades, as novidades e as surpresas da vida. Uma pregação que não oferece resposta, mas faz perguntas, não conclui, mas segue caminho, uma pregação como promessa aberta para o paradoxo da vida.

A novidade de Deus não está numa meta espiritual, social ou pessoal a ser conquistada, mas no meio da vida paradoxal. Não estaria justamente neste novo caminho a possibilidade de esperança – grão de mostarda e fermento na massa – que transforma o mundo? Neste sentido, respondendo a principal questão aqui levantada, penso que a pregação cristã através do espelho da cultura, pode, sim, criar e recriar espaço para expressar a esperança e autenticamente ensaiar a articulação de promessas que promovam transformação e mudança nos diferentes níveis sociais.

Referências

ADAM, Júlio César. Da ficção científica para a ficção religiosa: ideias para pensar o cinema de ficção científica como o culto da religião vivida. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 10, p. 552-565, 2012.

_____. Deuses e liturgias nas mídias: a teologia prática como rastreamento da religião vivenciada. In: SCHAPER, V. *et al.* (Ed.). *Deuses e Ciências: a teologia contemporânea na América Latina e no Caribe*. São Leopoldo: Faculdades EST; Santiago do Chile: USACH, 2010.

_____. Pregação em transição. *International Journal of Homiletics*, v. 1, n. 1, p. 11-20, 2016b.

_____. Um Deus com o rosto do Brasil: um estudo exploratório sobre a relação entre imagens e imaginários de Deus na cultura e na pregação evangélico-luterana. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 14, n. 44, p. 1298-1322, out./dez. 2016a.

ALLENDE, Isabel. *Cuentos de Eva Luna*, 12. ed. Buenos Aires: Desbolsillo, 2010.

BERTHO, Alain. *Sejamos claros: um mundo acabou, não há como voltar atrás*. Disponível em: <<http://www.cartamaior.com.br/?%2Feditoria%2FInternacional%2F-Sejamos-claros-um-mundo-acabou-nao-ha-como-voltar-atras-%2F6%2F35299>>. Acesso em: 02 fev. 2016.

BOBSIN, Oneide. *Correntes religiosas e globalização*. São Leopoldo: CEBI/PPL/IEPG, 2002.

- CALVANI, Carlos Eduardo. *Teologia da arte: espiritualidade, Igreja e cultura a partir de Paul Tillich*. São Paulo: Paulinas-Fonte Editorial, 2010.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. Igrejas cristãs brasileiras e cultura midiática: omissões, tensões e oportunidades. In: ADAM, Júlio César; REBLIN, Iuri Andréas (Ed.). *Religião, Mídia e Cultura*. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2015.
- CENTRAL DO BRASIL. Direção: Walter Salles. Brasil/França: Europa Filmes, 1998.
- CUNHA, Magali do Nascimento. Religião na esfera pública: a tríade mídia, mercado e política e a reconstrução da imagem dos evangélicos brasileiros na contemporaneidade. In: REBLIN, Iuri; VON SINNER, Rudolf (Ed.). *Religião e sociedade: desafios contemporâneos*. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012.
- GANZEVOORT, Ruud. Encruzilhadas do caminho no rastro do sagrado. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 49, n. 2, p. 317-343, jul.-dez. 2009.
- _____. Molduras para os deuses: o significado público da religião de um ponto de vista cultural. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 56, n. 2, p. 358-375, jul./dez. 2016.
- _____. Narrative Approaches. In: MILLER-MCLEMORE, Bonnie (Ed.). *The Wiley Blackwell Companion to Practical Theology*. Malden/Oxford: Blackwell, 2014.
- GEERTZ, Clifford. "Deep Play": Ritual als kulturelle Performance. In: BELLIGER, Andréa; KRIEGER, David. (Hrsg.). *Ritual theorien: ein einführendes Handbuch*. Opladen/Wiesbaden: Westdt, 1998.
- GRÄB, Wilhelm. *Religion als Deutung des Lebens: Perspektiven einer Praktischen Theologie gelebter Religion*. Gütersloh: Gütersloher, 2006.
- GUTMANN, Hans-Martin. *Der Herr der Heerscharen, die Prinzessin der Herzen und der König der Löwen*. 3. ed. Gütersloh: Kaiser/Gütersloher, 2002.
- HERRMANN, Jörg. Film. In: FECHTNER, K. et al. (Ed.). *Handbuch Religion und PopuläreKultur*. Stuttgart: Kohlhammer, 2005.
- HOEZEE, Scott. *Actuality: Real Life Stories for Sermons That Matter*. Nashville: Abingdon, 2014.
- KIRST, Nelson. *Rudimentos de Homilética*. 4. ed. São Leopoldo: Sinodal/IEPG, 2004.
- KUNSTMANN, Joachim; REUTER, Ingo. Einleitung. In: KUNSTMANN, Joachim; REUTER, Ingo (Ed.). *Sinnspiegel: theologische Hermeneutik populärer Kultur*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 2009.
- LUCKMANN, Thomas. *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt: Suhrkamp, 1993.
- MAGALHÃES, Antônio. *Deus no espelho das palavras: teologia e literatura em diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2000.
- PLATHOW, Michael. Verheissung III. In: BALZ, Horst et. al. (Hrsgs.). *Theologische-Realenzyklopädie*. Berlin/New York: W. de Gruyter, 2002.
- RAMOS, Luiz Carlos. *A pregação na Idade Mídia: Os desafios da sociedade do espetáculo para a prática homilética contemporânea*. São Bernardo do Campo: Editeo, 2012.
- ROLIN, Francisco Cartaxo. *Pentecostais no Brasil: uma interpretação sócio-religiosa*. Petrópolis: Vozes, 1985.

SALAZAR-SANZANA, Elizabeth. Predicación y pentecostalismo. In: LÓPEZ RUBIO, Amós (Ed.). *Y el verbo se hizo carne: desafíos actuales a la predicación evangélica en la América*. La Habana: Caminos, 2010.

SOUZA MARTINS, José. Álibis e disfarces da descrença: a religiosidade intersticial no Brasil contemporâneo. In: REBLIN, Iuri; SINNER, Rudolf von (Ed.). *Religião e sociedade: desafios contemporâneos*. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2012.

WESTHELLE, Vitor. Outros saberes. Teologia e ciência na modernidade. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 35, n. 3, p. 258-278, 1995.

Artigo submetido em 28.01.2017 e aprovado em 05.06.2017.

Júlio César Adam é doutor em Teologia pela Universidade de Hamburgo, Alemanha (2004). Pós-doutorado no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil (2011-2012). Professor adjunto de Teologia Prática, na Faculdades EST, São Leopoldo, Rio Grande do Sul.

Endereço: Faculdades EST
R. Amadeo Rossi, 467
93030-220 São Leopoldo/RS
julio3@est.edu.br