

O sagrado e o profano: do rito religioso ao espetáculo midiático ¹

Jaime Carlos Patias ²

Resumo: Com a profunda mudança de época em curso, o modo de ser religioso está saindo da esfera protegida da instituição religiosa e da tradição, e se deslocando para a mídia, nova instância organizadora das relações sociais e comunitárias. Este trabalho, proposto para o eixo temático “Comunicação no diálogo das culturas”, no III Muticom, analisa a sobrevivência de elementos do rito religioso presentes na comunicação, não mais em seu sentido original, mas transformados em espetáculo, referenciais para a produção de novas práticas religiosas. Apoiado em pesquisadores do fenômeno religioso e da comunicação, nosso estudo procura evidenciar elementos característicos do ritual religioso na grade da programação televisiva visando compreender a busca de um re-encantamento, ainda que simulado, operado pela sociedade do espetáculo por meio das práticas midiáticas.

Palavras-chave: sagrado; profano; ritual; espetáculo; mídia.

O sagrado e o profano

O fenômeno religioso divide-se em duas partes: o sagrado e o profano, prevalecendo uma visão dualista, onde um se opõe ao outro. Nessa linha de pensamento, Émile Durkheim em seus estudos sobre a religião observa que “o sagrado e o profano foram pensados pelo espírito humano como gêneros distintos, como dois mundos que não têm nada em comum” (1996:51) e conclui: “existe religião tão logo o sagrado se distingue do profano” (*Idem*:150). Nesse sentido, considera-se sagrado tudo aquilo que está ligado à religião, magia, mitos, crenças. Em qualquer manifestação religiosa, a concepção do sagrado se revela sempre como uma realidade diferente das naturais, remetendo ao extraordinário, ao anormal, ao transcendental, ao metafísico. Quando o processo é tratado como um fato natural, biológico, normal, estamos no campo do profano, de tudo aquilo que não é sagrado.

Nossa reflexão propõe um modelo generalizado para o sagrado, de modo a dar conta da sua força de unificação presente no ser humano e na sociedade, algo que não se esgote num sagrado estritamente religioso.³

Sobre a definição do sagrado, alguns pensadores e cientistas têm reservas em função de questões relativas ao seu caráter metafísico: por exemplo, Mircea Eliade (2004) baseia-se

¹ Trabalho apresentado no III Mutirão de Comunicação da América Latina e Caribe, Porto Alegre, julho de 2009.

² Licenciado em filosofia pela PUC do Paraná, bacharel em teologia pela Universidade de Louvain e mestre em comunicação pela Faculdade Cásper Líbero. Padre do Instituto Missões Consolata (IMC) e diretor da revista Missões. www.revistamissoes.org.br Membro do Grupo de Pesquisa da Comunicação na Sociedade do Espectáculo, autor de vários artigos e co-autor do livro Comunicação e Sociedade do Espectáculo, Paulus, 2006.

³ Embora contribua para a proliferação do ritual midiático, não pretendemos estudar a programação das igrejas que ocupam amplo espaço na mídia hoje.

num conceito do sagrado como *hierofania*, a manifestação de uma entidade sagrada: Natureza, Deus, etc., o que implicaria, entre outras coisas, a crença em Deus.

Em seus estudos sobre a história das religiões, Eliade observa que as sociedades arcaicas tinham a tendência de viver o mais possível no sagrado ou muito perto dos objetos consagrados. O autor afirma que o mundo, de certa forma, está impregnado de valores religiosos. A história das religiões é constituída por um número considerável de *hierofanias*, manifestações das realidades sagradas. Por exemplo, a manifestação do sagrado num objeto, numa pedra ou numa árvore até a *hierofania* suprema, que é, para os cristãos, a encarnação de Deus em Jesus Cristo. Surge um paradoxo: manifestando o sagrado, um objeto qualquer se torna outra coisa e, ao mesmo tempo, continua a ser ele mesmo, porque segue participando do meio cósmico envolvente (Cfr. Eliade, 2001:18).

Na visão do autor, o ser humano ocidental moderno experimenta um certo mal-estar diante de inúmeras formas de manifestações do sagrado: é difícil aceitar que o sagrado possa se manifestar em pedras ou árvores, por exemplo. Contudo, acredita-se que a pedra e a árvore sagrada não são adoradas como tal, mas, justamente porque são *hierofanias* e revelam algo que já não é nem pedra, nem árvore, mas, sagrado.

A dessacralização caracteriza a experiência total do ser humano não-religioso das sociedades modernas, que tem dificuldades em reencontrar as dimensões existenciais do ser humano religioso das sociedades arcaicas (Cfr. Eliade: 2004:19).

Outra dificuldade deriva de questões relativas à não universalidade da oposição sagrado/profano (Durkheim:1996): em certas sociedades primitivas toda a realidade estaria imersa no sagrado e não haveria espaço para o profano. Ao mesmo tempo, surgiram propostas para novas dicotomias relativas ao sagrado, por exemplo a do puro/impuro (Girard: 1998).

Para o pensador francês René Girard (1998), o sagrado tradicional é sacrificial em grande medida, pois é a morte real ou simbólica que sacraliza o bode expiatório, distanciando-o em relação ao mundo cotidiano. Girard argumenta que a articulação dos diversos fenômenos sociais opera através da íntima relação do sagrado com a violência: “a violência e o sagrado são inseparáveis” (1998:32); “É a violência que constitui o verdadeiro coração e alma secreta do sagrado” (*Ibid.*:46). O sagrado é a ferramenta reguladora da qual as sociedades lançam mão diante da ameaça de violência generalizada. Este processo permite a própria fundação da cultura. A palavra *sacri-fício* significa fazer sagrado e opera na estrutura do bode expiatório. Nesse sentido, podemos falar da construção do sagrado e entender como algo considerado profano, por um mecanismo, passa a ser considerado sagrado.

A violência do sacrifício além de produzir o sagrado, também sacraliza a própria violência, que passa a ser considerada purificadora. O mecanismo do bode expiatório é a fonte de tudo o que há nas religiões mítico-rituais. Todo rito religioso provém da vítima expiatória, e as grandes instituições humanas, religiosas e profanas, provêm do rito (Cf. Girard, 1998:384).

Segundo a teoria girardiana da religião, a partir do mecanismo vitimário, se inaugura uma nova *mimesis*, onde mito, rito e interdito são os alicerces da cultura e da ordem social, o que podemos chamar de centro organizador da vida social. A vítima, quando assume a função que lhe atribuiu a comunidade para ser o bode expiatório, torna-se maldita, mas imediatamente após ser sacrificada, após passar pelo *rito*, é reabilitada, pois salvou a comunidade e semidivinizada, transformou-se num *mito* do qual todos celebram a memória. O rito e o mito, parte do sistema sacrificial, por sua vez geram o *interdito* que é o tabu, ou seja: aquilo que a comunidade proíbe para evitar novas crises.

Girard explica que nos rituais, a violência do sacrifício produz o sagrado e sacraliza a violência, transformando-a em purificadora, utilizada para expulsar a violência impura (profana). Esse mecanismo faz acreditar numa diferença entre a violência legítima e a ilegítima, impedindo a contestação, que poderia criar um círculo vicioso de vingança. Diante de uma crise qualquer surge um perigo: a instalação da violência interminável que ameaça destruir a comunidade. Aparece então, o ritual, com a função de “purificar a violência, ou seja, enganá-la e dissipá-la sobre vítimas que não possam ser vingadas” (1998:52).

Quando a violência pura se torna sacrifício, ela não é mais chamada de violência. Temos então a sacralização da própria violência que se torna sagrada. Normalmente as pessoas a consideram sagrada, e o âmbito do sagrado não é violento porque se encontra no campo do sobrenatural advém de Deus. Então, isso é sacrifício que, na opinião de Girard, consiste numa violência que a sociedade considera um ato sagrado que purifica a violência interna. A conclusão é de que o sacrifício, agora sacralizado é a violência purificadora (sagrada) que irá purificar a violência comum (impura, profana).

Girard argumenta que atualmente, o sistema sacrificial das sociedades primitivas foi substituído pelo sistema judiciário que detém, ancorado pelo Estado de direito das leis e normas, o monopólio sobre a administração das situações de violência, utilizando legitimamente a força que é a própria violência, mas já vista como purificadora.

O sagrado como “centro organizador”

Podemos considerar o sagrado como “centro organizador”, um modelo que integraria suas diversas concepções. Essa noção de “centro organizador”, desenvolvida por Lucien Scubla no contexto da Antropologia do Simbólico ⁴, poderia ser um bom modelo do sagrado, tanto para o religioso, como para o secular; para o sagrado das “religiões históricas”, como para o “primitivo”, tanto para o sagrado das grandes instituições religiosas, como para o dos “novos movimentos religiosos”.

Na visão de Scubla, a “existência, em todas as sociedades”, de “um ser ou objeto (natural ou artificial) que reúne e concentra nele um conjunto de traços numerosos e diversos, mas geralmente incompatíveis e separados” poderia servir de modelo reduzido, de toda a natureza e de toda a cultura. Este sagrado generalizado que decorre da hipótese de Scubla, parece ter, com efeito, uma grande universalidade, pois, “reúne e concentra” nele não somente as explicações do mundo que lhe dão sentido, mas também as mobilizações vitais, internas e externas, do indivíduo e da sociedade às quais Rudolf Otto (2005:13-48), denominou de experiência “misteriosa” do *numinoso*, *mysterium*, ao mesmo tempo tremendo e fascinante. Essas características determinam e reforçam a “crença numa realidade superior que daria sentido à ordem do mundo”, fundamento de toda a natureza e de toda a cultura.

Por outro lado, se consultarmos os autores que refletiram sobre o sagrado (Durkheim, Otto, Eliade, Caillois, Bastide e Girard), poderemos evidenciar um conjunto de traços diversos, geralmente incompatíveis e separados:

sagrado-profano; transgressão-respeito, reverência; puro-impuro; fascinante, benfeitor-temível, perigoso; interior-exterior; permitido-interdito; dom-violência; vida-morte; natureza-cultura; ordem-caos.

Normalmente no ser humano não pode haver mistura ou confusão entre esses termos, mas, somente no sagrado poderemos encontrar a união desses opostos. As mediações entre polaridades opostas constituem uma experiência espiritual sagrada como aquela da morte e ressurreição, que segundo Girard constitui a estrutura mínima de todos os rituais. O sagrado tradicional é sacrificial, pois é a morte real ou simbólica que sacraliza a vítima emissária, afastando-a, distanciando-a em relação ao mundo cotidiano (Girard, 1998). Para se entender esse esquema é preciso ter presente a noção do sagrado produzido pelo sacrifício.

⁴ Lucian Scubla. *Lire Lèvi – Strauss*. Paris, Éditions Odile Jacob, 1998

O sagrado, hoje

No modelo do “centro organizador” podemos encontrar uma boa explicação ante a perda da força do sagrado no mundo contemporâneo. No sagrado tradicional existe uma sacralização de um “centro organizador” exterior (Deus, Cosmos, Natureza, Sociedade, etc.) o qual, poderia ser graficamente representado por uma circunferência sobre a qual se alinham os “eus” individuais que reverenciam o centro e que estão distanciados sacrificialmente em relação a ele.⁵

No sagrado moderno, verifica-se de um lado, uma diminuição do poder (sagrado) do centro organizador de cada sociedade. Contribuíram para esta situação o avanço das explicações científicas e a perda do poder e do prestígio das instituições religiosas, que eram os únicos “centros organizadores” na sociedade. Contribuíram também, o surgimento de vários centros organizadores (religiosos, científicos, políticos, sociais, inclusive a mídia) em concorrência mútua, uns com os outros, como “modelos” e “germes” do sentido do mundo. O ser humano passou a ter com todos eles, pequenas distâncias sacrificiais.

Num terceiro momento, um novo (velho) centro organizador que é o “eu” individual, passa da periferia da circunferência para o seu centro, enquanto que os centros organizadores passam a gravitar ao seu redor. A distância sacrificial do eu ao “centro organizador”, agora ele próprio, se tornou nula. Deste modo, depois da decomposição do religioso que conduziu a uma diminuição da intensidade do(s) centro(s) sagrado(s) sacrificiais, veio uma recomposição do religioso (sob outro aspecto) na qual o ser humano passou a ser o centro de um novo sagrado (pouco ou não sacrificial). Isso representa uma mudança de paradigma, uma vez que a verdade das religiões sofreu uma fragmentação em muitas pequenas verdades individuais.

Após refletirmos sobre o sagrado e o profano, abordaremos a seguir, o conceito de “rito” em seu sentido religioso tradicional, para depois destacar algumas de suas características na mídia contemporânea.

O rito

Para o antropólogo Aldo Natele Terrin, o rito abarca diversos âmbitos: teológico, fenomenológico, histórico religioso, antropológico, lingüístico, psicológico, sociológico, etnológico e biológico. O fato de o rito ser interpretado segundo cada uma dessas dimensões, faz com que sua definição possa abraçar o conceito mesmo de cultura. Etimologicamente, rito

⁵ Esquema apresentado por José Manuel Anes in Nicolescu, Basarab (Org). *Le sacrée aujourd'hui*. Rocher, Paris, 2003.

vem do latim *ritus*, que indica ordem estabelecida. Na perspectiva das religiões, a ordem cósmica universal estabelecida pelos deuses, fundamento de todo o universo.

“O rito coloca ordem, classifica, estabelece as prioridades, dá sentido do que é importante e do que é secundário. O rito nos permite viver num mundo organizado e não-caótico, permite-nos sentir em casa, num mundo que, do contrário, apresentar-se-ia a nós como hostil, violento, impossível” (Terrin: 2004:19).

Como vemos, classificação, diferença e ordem parecem ser configurações originais da percepção do rito.

Convém aqui fazer uma distinção entre rito, ritual, cerimônia, ritualizar, ritualização e ritualismo; termos geralmente confundidos. Para isso nos servimos dos estudos de Terrin (Cfr. 2004:19-22).

Quando se usa o termo “**rito**”, faz-se referência a uma ação realizada em determinado tempo e espaço (a iniciação torna o menino adulto, o batismo faz a criança cristã). Trata-se de ações, com início, meio e fim, que são diferentes das ações da vida ordinária.

“**Ritual**” por sua vez, refere-se a uma idéia geral, da qual o rito é uma instância específica. Uma abstração, enquanto o rito é aquilo que se realiza e se vive em determinada religião ou cultura (na Igreja Católica, porém, fala-se de ritual como texto para a execução dos ritos).

O fundamento, a base de qualquer rito é a “**Cerimônia**”.

“**Ritualizar**” é o processo pelo qual se formam ou se criam ritos. Ações que, com o tempo, são ritualizadas (pessoa que é levada a ter um comportamento ritual e ritualiza o próprio agir, tornando-se formal e repetitivo). Visto como um processo positivo.

Por fim, “**ritualismo**” é quando se passa a dar uma conotação negativa ao processo. Um comportamento estereotipado, esvaziado de qualquer conteúdo simbólico. (comportamentos nas grandes religiões quando se tornam repetitivos, padronizados e formais. Quando um doente recorre a formas ritualizadas para combater a angústia, como lavar as mãos diversas vezes).

Contudo, hoje o termo “rito” é de tal forma amplo que inclui qualquer atividade realizada de forma padronizada, formalizada e repetida. Terrin observa que, numa sociedade cada vez mais dessacralizada, devemos admitir que os ritos seculares e profanos assumem uma densidade cada vez maior. No termo “ritualização” já está incluído um processo de metaforização dos ritos, e que, portanto ao reconhecer os ritos profanos como substitutivos dos ritos religiosos está incluída na semantização do próprio termo ritualização, entendido como processo estendido a vários fenômenos análogos aos considerados religiosos (Cfr. 2004:22).

Dessa forma a passagem do rito religioso para o rito profano (ritualismo midiático) é bastante simplificada.⁶

a) o rito profano encontra a sua lógica no momento em que se realiza e se satisfaz em sua intensidade emocional (uma partida de futebol, um capítulo de novela, um concerto) sem outro projeto a não ser aquele da própria realização e sem nenhuma ligação com o mito, mas, só com alguns valores.

b) o rito se emancipa do contexto religioso no qual até então era obrigatoriamente percebido e é reconhecido como forma geral de expressão da sociedade e da cultura.

c) o funcionamento dos ritos deve ligar-se à sua utilidade social; sua execução é imperativa para recriar periodicamente o ser moral da sociedade.

No sentido religioso, a definição do rito parece clara e serve de ponto de partida para identificá-lo na sociedade. Em nível religioso, toda a expressão comunitária é chamada de rito, ou mais globalmente, de ritual; e é reconhecível também que essa ritualidade é uma ação concreta, não um sistema de idéias ou pensamentos (Cfr. Terrin:2004:24). A celebração de uma missa católica, o serviço litúrgico protestante, um culto evangélico ou pentecostal, uma festa num templo hindu, uma circuncisão judaica, a peregrinação muçulmana a Meca, uma cerimônia de iniciação nas religiões tradicionais africanas, um ritual indígena ou afro, são todos comportamentos rituais, ações que adquirem um significado que por consequência são tradição em cada religião.

Em nosso mundo contemporâneo onde tudo parece estar em transformação, a identificação do conceito de rito torna-se mais difícil. Nesse contexto cultural as simplificações e procedimentos por aproximações parecem inevitáveis. Evidentemente não é nossa intenção abordar aqui todas as discussões acerca do tema. O que nos parece possível é identificar elementos do rito em expressões da sociedade atual, particularmente naquelas retratadas pela mídia.

O rito e os espetáculos do pós-moderno

Aldo Natale Terrin argumenta que a sociedade contemporânea vive entre a dispersão dos espetáculos e a busca de um significado holístico. Trata-se de um retorno ameaçador do “caos” contra o “cosmo” ordenado, da ausência de uma verdadeira ritualidade contra a visão ritual, ordenadora (2004:369). Conforme vimos, para Girard, a força apaziguadora da sociedade em crise provém do sacrifício do “bode expiatório”, origem do sagrado.

⁶ Terrin cita o exemplo de Claude Rivière. *Os ritos profanos*. (Cfr. Terrin, 2004: 23. Nota de rodapé).

Vivemos em vários mundos quase sem perceber que estamos projetados para planos diferentes, dependendo dos campos simbólicos que colocamos em prática. Aqui, segundo Terrin, entram as performances. “Elas nada mais são que o espelho desses mundos e dessas realidades múltiplas” (2004:370) (mundo social, dos sonhos, das artes, da ciência, da religião). Esses territórios são mediados por espetáculos realizados a partir de experiências, dramas, danças, músicas, concertos, poesias, disputas esportivas, acontecimentos, manifestações coletivas, cerimônias, ritos etc. O mundo do ritual faz parte dos mundos múltiplos em que vivem a cultura e a religião.

A novidade está neste círculo das performances, nesse movimento lúdico e autodestruidor, nesse valor representativo do sentido e na precariedade do significado. No âmbito cultural e religioso, assistimos a uma série de espetáculos que nascem e morrem, que não têm regras, que afirmam e negam a si mesmas. É a crise dos grandes mitos e dos meta-relatos; textos e normas que constituem o substrato último de nossa cultura em sua totalidade. É a crise do pensamento objetivo, definitivo, de regras e valores considerados intocáveis.

Metáforas com aparência de ritos

Existem na sociedade contemporânea algumas metáforas que recordam aspectos dos ritos. A primeira a destacar é a metáfora do “pastiche” descrita por F. Jameson (Cfr.2000: 44-45). Na estética é entendida como “composição artística proveniente de várias fontes”, mistura de elementos dispostos de forma desorganizada, caótica. Isso pode se observar em filmes, telenovelas e seriados, onde se elimina a linha que separa o presente do passado com sobreposição histórica e alterações sem muitas regras.

Uma outra metáfora é a da “esquizofrenia”. Jameson recorre a Lacan para descrever a esquizofrenia como sendo a ruptura na cadeia dos significantes. “Quando a relação se rompe, quando se quebram as cadeias da significação, então temos a esquizofrenia sob forma de um amontoado de significantes distintos e não relacionados” (2000:53). A esquizofrenia deriva do fato de o pós-moderno mover-se em várias direções ou seguir uma trajetória e depois mudar de direção. Trata-se de um isolamento do significante, que perdeu o seu significado e que se transformou em pura imagem.⁷ Percebe-se isso em enredos que começam sem saber o certo

⁷ Aqui poderíamos reforçar com o conceito de “Sociedade do Espetáculo” desenvolvido por Guy Debord (1931-1994). Ao analisar a sociedade capitalista, o pensador francês constata um acúmulo de imagens, que dá origem ao espetáculo assim definido: Ele “não é um conjunto de imagens, mas uma relação social entre pessoas, mediadas por imagens” (1997:#4); é também uma cosmovisão; o “modelo atual da vida dominante na sociedade”; a “afirmação onipresente da escolha já feita na produção e o consumo que decorre desta escolha”; “a justificativa total das condições e dos fins do sistema existente”; “a presença permanente dessa justificativa, como ocupação da maior parte do tempo vivido fora da produção moderna”; (*Ibid.*:#6) o sentido da prática total;

por onde ir, ou qual será o desfecho final. Nesse caso é comum a produção seguir as exigências do mercado ou consultar o público sobre o melhor final para uma telenovela, por exemplo.

Uma terceira metáfora é aquela da “ironia”, “um modo de a pessoa se apresentar que comunica afastamento ou superioridade em relação aos vários eventos e teorias” (Terrin: 2004:382). Rir de tudo porque tudo é provisório e, portanto, pode ser debochado. Programas de humor, pegadinhas, cenas cômicas, ridicularização de pessoas e situações nos telejornais sensacionalistas são alguns exemplos.

Um dos fatores que subverte e confunde os ritos é a desorganização dos sinais que em geral se apresentam colocados de modo artificial e sem ordem, causando a sensação de fragmentação, incompletude e imperfeição. A esse fator soma-se a ambigüidade da interpretação presente nos jogos de palavras, nos problemas de traduções, mas narrativas alegóricas que acontecem na comunicação. Isso se observa na decodificação das obras de arte, no mundo das artes visuais, em textos, na ficção, jornais, produção estética, etc.

Aqui podemos recordar o discurso de W. Benjamin sobre a “reprodutibilidade da obra de arte” sobre o poder das mercadorias e sobre o valor de representabilidade que hoje elas adquirem. Das obras de artes às feiras, da indústria cultural a todas as formas de comunicação visual, nos encontramos ante um mundo de fetiches, com sua força e sedução e de entretenimento, onde o objeto se torna não apenas uma mercadoria econômica, mas um lugar de comunicação. Uma comunicação feita coisa, destituída de contexto e dependente da interpretação dos receptores.

Nessa realidade comunicativa de ambigüidade existe uma luta entre a presença do caos, da desconexão e a necessidade de processos significativos. Com isso, o que está em jogo é a sobrevivência do rito e do rito religioso, que em si parece funcionar como fiador da ordem, da organização e da coerência, diante da incoerência e fragmentação da sociedade do espetáculo. O rito religioso ressent-se da mesma fragmentação e perda de identidade a que estão sujeitas todas as performances que garantem o espetáculo midiático (Cfr. Terrin: 2004:388-89).

Analistas atribuem a crise no rito à descrença nos meta-relatos, e no campo religioso, o enfraquecimento dos mitos que estão na base da configuração do próprio rito. Surge, fora do rito religioso tradicional, um ritualismo marcado pela incoerência e hibridismo, ecletismo

“a principal produção da sociedade atual” etc. Para Debord, o espetáculo é uma forma de sociedade em que a vida real é pobre e fragmentária e os indivíduos são obrigados a contemplar e a consumir passivamente as imagens de tudo o que lhes falta em sua existência real. Ver também Coelho, C. N. P. e Castro, J. V. de (orgs.). *Comunicação e sociedade do espetáculo*. São Paulo, Paulus, 2006.

característico da cultura contemporânea, com outros equivalentes religiosos no mundo dos ritos e espetáculos.

Como exemplo ilustrativo podemos tomar algumas reportagens sobre as façanhas dos atletas olímpicos ou dos Jogos Pan-americanos, que evocavam os deuses da mitologia grega para exaltar a bravura dos nossos atletas modernos. Além dos rituais de transe, de cura, de oração total, a *New Age* também se apóia nos mitos e meta-relatos da tradição religiosa. Da mesma forma, nesse campo, programas, cenas e personagens são abundantes na televisão brasileira.⁸

Os ritos na sociedade contemporânea

Antropólogos como Terrin e C. Rivière⁹ entre outros, distinguem os ritos como atividade estruturada do que eles chamam de “estilos de vida”, ou ritos “sem mitos”, mas que mesmo assim são “ritualidade e performances capazes de organizar o mundo” (Terrin:2004:402). Estaríamos no âmbito da ritualidade profana que se expressa em estilos de vida da sociedade moderna. Analisando as expressões dos estilos de vida no contexto da sociedade do espetáculo, Terrin argumenta que elas se movem sob a marca de uma “ritualidade sem mitos”. Duas dessas modalidades que pelo “*glamour*” ocupam amplo espaço na mídia são: a) a “moda”, juntamente com a “idolatria do corpo” (a moda em geral com seus modelos) e; b) o jogo (futebol, basquete, vôlei, tênis, com seus astros). Segundo Baudrillard, hoje tudo é influenciado, em seu princípio de identidade, pela moda. Para Terrin, o pós-moderno é a subversão do princípio de identidade. A moda se apoia sobre o efêmero, sobre o que nasce e morre a todo o instante, e brinca com o tema mais importante da vida humana: a identidade. “O efêmero, de fato, é a supressão de toda relação com o mito, é a morte do mito” (Terrin:2004:406).

O mito e o meta-relato se referem ao originário e se dirigem a algo que jamais pode deixar de existir. De fato, o mito religioso é o originário perene. A moda, ao fazer do efêmero seu parâmetro essencial, afirma que é preciso aceitar o finito. Por se apoiar na mudança, a moda é também o mundo da contradição. Isso porque, de um lado, tende a se tornar norma,

⁸ É interessante notar a quantidade de telenovelas da Rede Globo relacionadas com a esfera religiosa: O Noviço (1975); Pecado Capital (1975-76) (1998-99); Vejo a Lua no Céu (1976); Anjo Mau (1976) 1997-98); Duas Vidas (1976-77); Espelho Mágico (1977); Pecado Rasgado (1978-79); Sétimo Sentido (1982); Paraíso (1982); Roque Santeiro (1985-86); O Sexo dos Anjos (1989-90); Vamp (1991-92); Deus nos Acuda (1992-93); De Corpo e Alma (1992-93); Renascer (1993); Explode Coração (1995); O Fim do Mundo (1996); Anjo de Mim (1996-97); Porto dos Milagres (2001); Um Anjo Caiu do Céu (2001); O Clone (2001-02); A Padroeira (2001-02); Da Cor do Pecado (2004); O Profeta (2006); Paraíso Tropical (2007); Sete Pecados (2007); Eterna Magia (2007); Paraíso (2009)

⁹ Rivière, Claud. *Os ritos profanos*. Petrópolis RJ, Vozes, 1997.

mas logo em seguida, invoca a mudança. Dessa forma, as atrações ligadas à moda (desfiles, telenovelas, filmes, programas de variedades, *shows* e as próprias mercadorias oferecidas pela publicidade) são a negação mesma de qualquer mito no sentido religioso perene.

Outro movimento interessante da sociedade contemporânea é ostentar sinais sem referentes. Autores como Lotman, Eco, Barthes, Baudrillard em suas análises reconheceram o “confinamento” dos sinais dentro do circuito da moda. Conforme escreve R. Barthes, ela é

“o desejo de abolir o sentido para mergulhar unicamente nos meros sinais. Sem conteúdo, (a moda) torna-se, então o espetáculo que os homens se dão a si próprios do poder que eles têm de fazer significar o insignificante” (1979:271)

Sobre o jogo e os jogos esportivos como novos ritos da sociedade hoje, Revière chegou a falar de “religião esportiva” (1997:208-239). O autor escreve:

“o esporte aparece como a nova religião do povo. Reunidos nessas catedrais de betão, que são os estádios, para viver um êxtase fora do tempo profano e cotidiano, quinze mil corações batem ao ritmo das façanhas do herói” (1997:210).

E a salvação pessoal chega a consistir na identificação com esses astros.

Há a tentativa de reencontrar o mito das origens no esporte fechando-o em si próprio como ritualidade completa que não precisa de referências religiosas.

Contudo, é preciso admitir também, que toda cultura encontra uma maneira de, continuamente, recontar suas lendas folclóricas e mitos. Se no passado isso se fazia ao redor de fogueiras, hoje remodelamos nossas histórias tradicionais em roupas modernas através do meio mais popular, a televisão. Os mitos contam histórias que têm moral conhecida pela sociedade. Mas esse contar é continuamente atualizado e contextualizado, unindo senso comum, ciência, filosofia, literatura e imaginário social.

Mais do que negar o mito, a televisão renova suas versões, contextualizando-o na sociedade moderna, criando uma expectativa da qual o público sabe de antemão o desfecho. Nos programas sensacionalistas, por exemplo, a forte carga emotiva do discurso sobrepõe-se à informação. Tais programas mexem com o imaginário do espectador, jogam com a interpretação e recorrem aos mitos com frequência. A repetição dos procedimentos de veiculação faz analogia com os rituais. E o ritual reforça o mito. Em vários espaços da programação televisiva verifica-se uma complementação entre mito e ritual quando esta obedece a horários de início e encerramento, com um esquema de blocos e intervalos.

O mito tem também a capacidade de ludibriar. Roland Barthes mostra o mito como uma fala aparentemente “despolitizada”, mas que no fundo carrega um conteúdo ideológico, motivo pelo qual os meios de comunicação se apropriam dele. (Cfr. Barthes, 1980:162).

As sociedades urbanas são plenas de mitos, signos e tabus. A televisão reforça aqueles que interessam para manter o *status quo*, promovendo o simulacro de realização do indivíduo enquanto espectador. Os objetos da indústria do lazer mesclam explicações racionais com entretenimento. Segundo Denise da C. O. Siqueira, “isso se torna mais claro a partir da observação da divulgação científica efetuada pela programação televisiva: por intermédio de desenhos animados, filmes, seriados e de telejornais” (Siqueira, 1999:77). Na mídia, tramas reais ou fictícias, enigmas naturais ou sobrenaturais, as crenças e os fenômenos da natureza misturam-se com frequência às explicações míticas.

Dessa forma, o mito é sempre renovado ganhando um novo contexto, mas mantendo sua essência. Isso é possível porque o mito conserva na memória o significado de certos valores. A mídia reflete aquilo que acontece na sociedade, reforçando a mesma visão de mundo. Assim, ritos se multiplicam e se sobrepõem no cotidiano, passam a se multiplicar também na mídia em suas características e variações. No entanto, uma diferença importante parece evidente e decisiva entre os ritos religiosos e os espetáculos da sociedade contemporânea presentes na mídia. Os espetáculos midiáticos são ritos com mitos efêmeros ou então são ritos com mitos ajustados e de curta memória e duração. É verdade que tais ritos produzem fortes emoções coletivas e por isso não podem ser desprezados, mas é preciso apontar seus limites. Neles é a própria sociedade do espetáculo que se dobra sobre a sua própria imagem, produzindo as mesmas simbologias vazias presentes na efemeridade da moda, na fragilidade do corpo sarado, na fragmentação dos seriados de televisão etc. Sabemos que a celebridade, a estrela, o modelo, o campeão de hoje estará, amanhã, reduzido a nada. “E aí os fãs serão obrigados a voltar o olhar para outros” (Terrin:2004:412) que a mídia se encarrega de dar visibilidade e legitimação. Na falta do mito religioso, o finitismo em que se encontram esses mitos modernos é sinal da sua mortalidade renunciada e prevista que já se encontra engendrada no próprio sistema que os produz.

Por outro lado, a mídia contribuiu para as novas formas de permanência da religião na esfera pública na medida em que se apresenta como uma instância organizadora do processo tecno-simbólico, e também pelo fato de que alguns insumos dos seus processos produtivos são apropriados pelo campo religioso para dar forma e instituir um novo tipo de discurso e prática religiosa. Na sociedade contemporânea o modo de ser religioso está saindo da esfera protegida da instituição religiosa e da tradição e se deslocando para o solo aberto do mercado simbólico.

O ritualismo midiático

A indústria cultural sempre mostrou grande capacidade de absorver elementos da cultura e de reorganizá-los segundo seus parâmetros e critérios. Nesse sentido a televisão reproduz mitos, rituais, simbolismos e hierarquias, veiculando uma programação com aspectos ritualizados e espetacularizados, o que atrai uma audiência composta dos mais diversos segmentos da sociedade. Considerando a mídia como o novo *locus* social, compreende-se que conteúdos da cultura, tais como as práticas rituais, também se tornem presentes no espaço midiático. Isso permite a sobrevivência de elementos do ritual primitivo na comunicação contemporânea. Por outro lado, a própria mídia se viabiliza e legitima a partir do uso recorrente desses elementos do ritual. É mister procurar compreender a busca de um re-encantamento, ainda que simulado, operado pela sociedade contemporânea pós-industrial por meio das práticas midiáticas.

Símbolos, mitos e ritos são elementos que se perpetuam. No contexto urbano pós-moderno, sua sobrevivência diz respeito à necessidade de “estar junto”, da busca do ideal comunitário, de compartilhar na linha do que M. Maffesoli chama de “re-encantamento do mundo” em oposição ao termo “desencantamento do mundo” anteriormente empregado por Max Weber. Para Maffesoli, “o ideal comunitário dá novamente sentido aos elementos arcaicos, que se acreditava totalmente esmagados pela racionalização do mundo” (1995:16). Essa busca do comunitário se expressa nas manifestações de qualquer ordem: esportivas, musicais, festividades, concentrações de consumo, em espetáculos televisivos ou mesmo na vida cotidiana. O re-encantamento relaciona-se com a retomada do imaginário, instância que, de acordo com Maffesoli,

“restaura o equilíbrio perdido, ao reinvestir as estruturas arcaicas que se acreditava ultrapassadas e ao recriar as mitologias que irão servir de liame social. A explosão das imagens está aí para prová-lo. Graças a elas, as sociedades revêem e assim recuperam uma parte de si mesmas, das quais tinham sido frustradas por uma sociedade racionalista” (1995:41).

No retorno às estruturas arcaicas, Maffesoli ressalta o retorno aos mitos. “O re-encantamento pós-moderno, pelo viés da imagem, do mito, da alegoria, suscita uma estética que tem, essencialmente, uma função agregadora” (*Idem*:76).

Esse re-encantamento se reflete na programação televisiva, seja de entretenimento ou de informação onde se observa em seu conteúdo elementos de magia e encanto.¹⁰

Tais elementos permitem que os espectadores, distantes fisicamente, partilhem entre si as emoções do enredo. Para Maffesoli, o fato de espectadores assistirem ao mesmo programa, no

¹⁰ É comum, não somente em programas infantis, mas também nos dirigidos ao público adulto, como as telenovelas, personagens fantasmas que procuram ligar a realidade ao mundo do além.

mesmo horário, cria uma “corrente” afetando o corpo social. É interessante observar o clima que se cria na sociedade quando 45 milhões de brasileiros assistem ao último capítulo de uma telenovela ou o último paredão do “BBB”, na Rede Globo. Percebe-se uma espécie de transe coletivo, só que, enquanto nos rituais arcaicos os participantes da cerimônia se encontravam juntos, hoje, eles estão juntos na “corrente”, mesmo que separados em termos de espaço.

“E, com um ritual imutável, a televisão deixa ver essas efervescências a uma multidão beata que delas se alimenta. Segundo uma liturgia bem azeitada, os jornais analisam os acontecimentos e, no intervalo, os jogos de prenda, as novelas, os espetáculos de variedades, os *shows* da vida, as reportagens sobre os grandes acontecimentos esportivos, culturais, políticos e mundanos mostram os diversos delírios característicos da época. (...) À maneira do maná para as tribos primitivas, emana do objeto televisão uma força imaterial, que assegura a coesão das tribos pós-modernas” (Maffesoli, 1995:83).

O “estar-junto”, promovido pela televisão lembra o conceito de “consciência coletiva” proposto por É. Durkheim. A televisão une os apelos religiosos e estéticos por meio da imagem, exercitando a capacidade de juntar multidões nas megalópoles pós-modernas.

Interessa-nos aqui refletir sobre a migração dos rituais sociais e religiosos para o espaço simbólico da mídia, dando origem aos rituais midiáticos. Além de entender os processos desse deslocamento, é importante perceber como a mídia os codifica e condiciona, dando a esses rituais um novo caráter e dimensão, causando fascínio nas pessoas. Na verdade, tais ações se configuram mais com o espetáculo do que com o rito.

Na socialização, as práticas rituais têm por finalidade criar ou reforçar os vínculos sociais mantendo a memória dos vínculos já existentes na sociedade. O ritual confirma, reatualiza e reforça o caráter social dos códigos sociais. Por isso, a sua importância nas relações comunicativas sempre alimentada pelo universo simbólico e mítico, bem como pela linguagem e codificações.

Na pós-modernidade constatamos uma nova ordem que enfraquece o sentido de se pertencer a uma comunidade de origem, duradoura e consistente. A tendência é o surgimento de “comunidades de ocasião.... construídas em torno de eventos, ídolos, pânicos ou modas” conforme afirma o sociólogo polonês Zygmunt Bauman (2004:51). São comunidades marcadas pela mesmice de ambientes uniformes que atendem às demandas narcisistas. A esse não-vínculo do ser humano com o seu grupo, soma-se o não-vínculo com o seu território. O ser humano transforma-se em neo-nômade. Bauman chama essa condição de “modernidade líquida”. Nela, “a obstinada permanência da transitoriedade pode se tornar o *habitat* comum dos moradores de nosso planeta global e globalizado” (2004:174).

Nunca os rituais sociais estiveram tão enfraquecidos, abrindo espaço para os rituais midiáticos prosperarem e se fortalecerem. Graças à tecnologia de comunicação, a frequência dos espaços urbanos, o ir às praças, às ruas, e até mesmos às igrejas e templos, está sendo substituído pelos espaços virtuais.

Fazemos das telas de televisão, computador e celular uma extensão de nossa casa, nosso lugar-superfície, no qual os meios de comunicação não se aprofundam. A crise de sentido está relacionada a essa falta de aprofundamento, uma vez que o sentido é sempre um processo de irrupção do sagrado, conforme argumenta Mircea Eliade (2001).

A concepção de centro do mundo, na visão de Eliade era fundamental na vida do ser humano nas culturas arcaicas (Cfr. Eliade:2001:38-43). Nosso mundo situa-se sempre no centro. Espaços como a casa, a aldeia, a cidade, a praça, o espaço de convivência social, resíduo mítico do espaço sagrado das culturas primitivas, passa a ser transportado, por meio de uma operação simbólica social, para a mídia em seu não-espaço.¹¹ Na sociedade moderna, a mídia é o novo centro do mundo, exercendo o poder agregador que outrora nos reunia ao redor das fogueiras, dos xamãs, dos totens, dos centros religiosos. Essa transferência é parte do processo de dessacralização do mundo.¹² Lembrando que o poder de agregar pertence ao rito na sua originalidade.

Além da vinculação e sociabilidade, acima mencionados, destacamos a seguir, ainda outras características que o rito conserva desde as culturas primitivas até hoje:¹³

a). Previsibilidade e apaziguamento

Tudo o que acontece nos rituais já é previsto, confirmando o esperado pelo indivíduo e pelo grupo, conferindo uma sensação de controle do ser humano sobre as coisas do mundo. Quando as coisas acontecem como se previu, causa certo prazer. Essa previsibilidade nos rituais concorre para apaziguar a ansiedade humana fruto da desordem causada pelas tensões. (Ritmos pontuais marcam rituais primitivos através da música, danças, toque de tambores, cantos repetitivos). Na produção televisiva, apesar da aparente novidade, há muita previsibilidade: do mesmo diretor, ator, roteiro... Ligamos a televisão com a sensação de já saber ao que vamos assistir.

¹¹ Cfr. Baudrillard, J. *Simulacros e Simulação*. Lisboa, Relógio D'Água, 1991.

¹² Cfr. Contrera, M. S. *A dessacralização do mundo e a sacralização da mídia: consumo imaginário televisual, mecanismos projetivos e a busca da experiência comum*. Artigo apresentado na XIV Compós, 2005.

¹³ Contrero, M. *Sobre os rituais midiáticos*. In Revista FAMECOS, N. 28, Porto Alegre, Dez. 2005. pp.120-122.

b). Repetição

A repetição é outra característica central nos rituais. A necessidade de fazer memória dum acontecimento primordial (*in illo tempore*) daquilo que os deuses ou seres divinos fizeram no começo do Tempo (*ab initio*). Isso se evidencia nas cerimônias que, uma vez narrado, dá origem ao mito (Cfr. Eliade:2001:84).

A repetição, ainda hoje, carrega a memória de seu significado primitivo. Falando sobre o papel da repetição, Eliade recorda que repetir é também se remeter à criação mítica periódica do mundo. O ser humano religioso está sempre movido pelo desejo de retornar periodicamente ao que era *in pincipium* (o mito do eterno retorno: Eliade:2001: 82). Isso é possível através do rito: pelo qual se faz memória do ato fundacional da experiência, das origens. Malena S. Contrera vê na mídia uma apropriação desse traço de sacralidade do mito quando se estabelecem as agendas, os calendários, as periodicidades nas publicações, a grade de horários das programações televisivas. Podemos ainda listar as repetições nos temas de telenovelas, no desenrolar das tramas, nos cenários, na repetição de atores, trilhas sonoras, patrocinadores, seqüências, roteiristas, diretores... Nos telejornais a repetição é uma constante: manchetes, chamadas, blocos intercalados por peças publicitárias. A vida social contemporânea desenvolve-se ao ritmo dos rituais midiáticos possibilitando a sincronização do grupo em torno de informação, lazer, consumo e entretenimento, criando a ilusão de estarmos recriando o mundo.

c). Força organizadora

Os ritos giram em torno de regras, hierarquias, obrigações e interditos (tabu). Observa-se um padrão coerente de organização. Isso funciona como um centro organizador para o indivíduo e para o grupo. Um elemento de coerência e coesão, determinado ainda por uma delimitação espaço-temporal. Temos espaços com valores distintos, considerados especiais, sacralizados. Início, meio e fim. Na mídia, esses espaços especiais são as sessões de cinema, programações especiais de televisão, seriados dos canais pagos de tv a cabo, cadernos especiais dos jornais e revistas, diagramações e composições da mídia impressa, narrativas de telenovelas e filmes... Eles representam algo diferenciado e nos conduzem para os espaços sagrados da mídia. Pelo menos essa é a ilusão criada. Hoje, podemos conceber a mídia como instância produtora das realidades convertendo-se até mesmo em sujeito organizador da própria vida social e simbólica. Esse protagonismo da mídia permite a formulação das novas formas de re-ligação entre o sagrado e o profano, ou seja, de processos de re-encantamento do mundo.

d). Legitimidade

Por serem rememoração dos conteúdos míticos fundantes de uma cultura, os ritos ganham um significado especial. Por isso legitimam o conteúdo que por meio deles se apresenta, preservando a memória essencial de um povo. (Cfr. Eliade:2001). Mesmo que isso não pareça verdadeiro para a sociedade contemporânea, era verdadeiro para as sociedades arcaicas que, através deles atualizavam seus mitos. Nos processos de legitimação de valores sociais e conteúdos simbólicos esse processo ainda hoje é eficaz. Por mais superficiais que sejam, podemos entender por que a ritualização dá aos conteúdos da mídia uma aura mágica de credibilidade e legitimidade. Essa legitimação social na mídia se dá tanto pela pontuação na audiência por conferir uma aprovação do público sobre o conteúdo da programação, quanto pelo grau de importância que a mídia confere a certos eventos ou festas de premiação tipo Oscar, produção de celebridades e estrelas, aceitação do grupo a respeito de um valor específico conferido a alguém ou a algum objeto (moda, punições, ridicularização, típicos dos telejornais sensacionalistas).

e). Poder de mediação e valor mágico

Quando pelo consentimento do grupo, atribui-se especial poder a um objeto, que passa a ser considerado como sagrado, e por isso manuseado apenas pelo líder religioso, sacerdote ou xamã, mediadores entre os deuses e a humanidade. Nos rituais há sempre um líder portador do objeto mágico, que representa a mediação entre o profano e o sagrado. (reliquias religiosas, vestimentas, palavras mágicas, fórmulas, aparatos rituais). Hoje, por diversas circunstâncias esses mediadores com poderes especiais estão na mídia (microfone, câmera, *estúdio*). Basta prestar atenção em certas palavras mágicas proferidas na televisão ou estampadas nos jornais. O cidadão não ousa duvidar. Que dizer das peças publicitárias apresentando as soluções mágicas para todos os problemas?

A televisão, especialmente, pela projeção, linguagem, transferência e uso de imagens, é a racionalizadora maior de nosso tempo, e por isso dispõe de um enorme poder simbólico. Estando acima de toda a sociedade, tais instâncias se mantêm na transcendência, no âmbito do sagrado. Com base nas investigações de Girard, podemos ver como certos mecanismos surgem com o papel de administrar a violência impura (profana) e colocando-se acima de tudo, pretendem exercer o poder legítimo (violência purificadora, sagrada) na contenção da mesma. Quando um sistema ou instituição se coloca acima das demais instituições, ao combater a violência, por exemplo, o faz como violência purificadora (sagrada). A sua atuação se dá numa dimensão religiosa, transcendental. Em telejornais sensacionalistas, que

desejam combater a violência, como o “Brasil Urgente” percebem-se no seu apresentador José Luiz Datena, traços característicos de mediador religioso. Com seu estilo e forma tendo a mídia como “altar sacrificial”, Datena encarna-se como justiceiro, “salvador” eletrônico, “sacerdote”, juiz e mediador, para mediar entre o sagrado e o profano.

Além de serem produtores de notícias e entretenimento, os meios de comunicação parecem ter em si as grandes verdades e as grandes soluções. Temos uma espécie de messianismo ocupando o lugar que outrora foi de Deus, a mídia aparece como uma espécie de religião, a quem as pessoas recorrem para obter justiça. É nesse sentido que os sistemas de comunicação se tornam os principais mediadores e organizadores da sociedade.

Considerações finais

Ao longo do nosso percurso, tendo como pano de fundo características que identificam a sociedade contemporânea e retomando alguns conceitos, tais como o sagrado e o profano, o rito e o mito, na sua concepção religiosa, analisamos o espetáculo que na mídia hoje se encontra revestido de rituais. Para isso, observamos expressões do rito por meio de estilos de vida, espetáculos, moda, esportes, performances etc., substitutivos dos ritos religiosos, caracterizados por um esvaziamento do mundo simbólico que pouco têm em comum com os grandes mitos religiosos da história.

Por conta disso, suas ações não têm a eficácia dos rituais religiosos autênticos, gerando mais angústia e frustração. Na busca pelo re-encantamento da sociedade secularizada, aparecem apenas alguns elementos deslocados e descontextualizados do ritual religioso, que mesmo assim são reconhecidos, exercendo o seu fascínio. Entram em cena os espetáculos e os rituais de consumo da vida cotidiana, especialmente os da mídia.

O que a cultura e as religiões procuram fazer é manter a visão holística e ordenada da realidade, mesmo inseridas numa sociedade caótica e fragmentada. Conforme deu para perceber, os rituais midiáticos, em muito se assemelham aos espetáculos vazios de significado que marcam a sociedade contemporânea. Mais do que negar o mito, a televisão renova suas versões, contextualizando-o conforme as suas necessidades. Graças à mídia, longe de desaparecer, os rituais permanecem vivos, mas com outra finalidade: responder à demanda da sociedade por consumo e espetáculo.

Sobre a questão do poder simbólico dos ritos, podemos pensar na possibilidade de que a mídia, contendo em sua programação resquícios de rituais, encontra nesse exercício uma forma de sacralizar-se. Como centro organizador da sociedade, existe a possibilidade de, em uma sociedade que não goza de boas relações com o sagrado, apelar para representações

ritualísticas, como forma de aproximar-se do núcleo do sagrado em busca do re-encantamento. Usando desse recurso, a mídia passa a exercer um poder simbólico religioso que se constrói na direção de um poder centralizador, organizador, catalisador, de um totem (símbolo protetor da coletividade) pós-moderno virtual.

É importante ressaltar que, mesmo se essas práticas contemporâneas da mídia com seu poder simbólico e vinculador, conseguem sincronizar o social, sem a presença física, longe de resgatar a riqueza simbólica do ritual, transforma tudo em espetáculo. Podemos até participar da criação do mundo por meio do ritualismo midiático seguindo as tendências e estilo de vida por ela indicada. Contudo, por meio do espetáculo somente podemos consumir um mundo que alguém está vendendo. E o que a mídia está vendendo com seus rituais são pálidas releituras do encantamento perdido. Evidentemente, todo esse aparato não tem outra função, senão o de criar ilusões do re-encantamento da sociedade moderna, que segue distante do núcleo do sagrado. Ao invés de reordenar o caos, a única ordem que essas práticas midiáticas garantem é a manutenção e aceleração da ordem estabelecida: a sociedade do espetáculo.

Bibliografia

- BAUMAN, Z. *Modernidade Líquida*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2001.
- _____. *Amor Líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Zahar, Rio, 2004.
- BARTHES, R. *Sistema da Moda*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1979.
- _____. *Mitologias*. 4ª ed. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1980.
- CONTRERO, M. S. “Sobre os rituais midiáticos”. In *Revista FAMECOS*, N. 28, Porto Alegre, Dez. 2005.
- COELHO, C. N. P. e CASTRO, J. V. de (orgs.). *Comunicação e sociedade do espetáculo*. São Paulo, Paulus, 2006.
- DEBROD, G. *A sociedade do espetáculo – Comentários sobre a sociedade do espetáculo*. Rio de Janeiro, Contraponto, 1997.
- DURKHEIM, È. *As formas elementares da vida religiosa*, Martins Fontes, São Paulo, 1996.
- ELIADE, M. *O Sagrado e o Profano: A essência das religiões*. São Paulo, Martins Fontes, 2001.
- GEERTZ, C. *A Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
- GIRARD, R. *A Violência e o Sagrado*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1998.
- JAMESON, F. *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*. 2ª ed. São Paulo, Ática, 2000.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Minhas palavras*. 2ª ed. São Paulo, Brasiliense, 1991.

- MAFESOLLI, M. *O tempo das tribos*. 3ª ed. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2000.
- _____. *A contemplação do mundo*. Porto Alegre, Artes e Ofícios, 1995.
- OTTO, R. *O Sagrado*. Lisboa, Edições 70, 2005.
- PATIAS, J. C. *O espetáculo no telejornal sensacionalista*, in COELHO, C. N. P. e CASTRO, J. V de (orgs.). *Comunicação e sociedade do espetáculo*. São Paulo, Paulus, 2006.
- _____. *O telejornal sensacionalista, a violência e o sagrado*. Trabalho apresentado no Núcleo de Pesquisa de Comunicação Audiovisual, Intercom, Brasília, 2006.
- REVIÈRE, C. *Os ritos profanos*. Petrópolis, RJ. Vozes, 1997.
- RORCHA, E. *O que é o mito*. 2ª ed. São Paulo, Brasiliense, 1986.
- SIQUEIRA, D. da C. O. *A ciência na televisão: Mito, Ritual e Espetáculo*. São Paulo, Annablume, 1999.
- TERRIN, A. N. *O rito: antropologia e fenomenologia da ritualidade*. São Paulo, Paulus, 2004.