

Este artigo foi recebido em julho de 2023 e submetido a uma avaliação cega por pares, conforme política editorial, sendo aprovado para publicação em outubro de 2024.

O SALTO: CULTURA POP, CONDIÇÕES PRECÁRIAS E RELIGIÃO VIVIDA

*THE LEAP: POP CULTURE, PRECARIOUS CONDITIONS,
AND LIVED RELIGION*

CAROLINA BITENCOURT DA COSTA

Bacharela em Ciências Sociais pela UFRGS, Mestre em Teologia pela Faculdades EST, pesquisadora pela ASPAS e pelo Grupo de Pesquisa em Arte Sequencial, Mídias e Cultura Pop.

E-MAIL: bc.carol@yahoo.com.br

MARCELO RAMOS SALDANHA

Licenciado em Artes Visuais, Bacharel e Mestre em Teologia pela Faculdades EST. Doutor em Filosofia pela Universidade da Beira Interior, Covilhã, Portugal.

E-MAIL: marcelo.saldanha@est.edu.br

Resumo

Este ensaio investiga a representação da precariedade na sociedade brasileira através da música "O Salto" do grupo O Rappa e seu videoclipe, analisando como esses elementos culturais refletem e interpretam a realidade de vidas precárias. A pesquisa utiliza o conceito de "religião vivida" de Júlio Adam e Ganzevoort, as noções de precariedade, enquadramento

e reconhecimento de Judith Butler, e a perspectiva sobre a pobreza da Teologia da Libertação de Gutiérrez. A escolha da música e do videoclipe é motivada pela sua representação de situações de vulnerabilidade extrema, como violência urbana, falta de moradia, desemprego, fome e ausência de perspectivas, que são comuns no cotidiano de muitos brasileiros e brasileiras. Esses contextos também revelam uma desconfiança nas instituições políticas, sentimento de abandono, desigualdade acentuada e invisibilidade social. As expressões religiosas emergem nas narrativas como uma resposta implícita ao sofrimento e à desesperança.

Palavras-chaves: Precariedade, Cultura Pop, Religião Viva, Teologia da Libertação. O Salto.

Abstract

This paper investigates the representation of precarity in Brazilian society through the song "O Salto" by the group O Rappa and its music video, analyzing how these cultural elements reflect and interpret the reality of precarious lives. The research employs the concept of "lived religion" by Júlio Adam and Ganzevoort, Judith Butler's notions of precarity, framing, and recognition, and Gutiérrez's perspective on poverty in Liberation Theology. The choice of the song and music video is motivated by their depiction of extreme vulnerability situations, such as urban violence, lack of housing, unemployment, hunger, and lack of perspective, which are common in the everyday lives of many Brazilians. These contexts also reveal widespread distrust in political institutions, feelings of abandonment, heightened inequality, and social invisibility. Religious expressions emerge in the narratives as an implicit response to suffering and hopelessness.

Keywords: Precarity. Pop culture. Lived religion. Liberation Theology. O Salto.

Introdução

Este ensaio busca refletir sobre as vidas precárias na sociedade brasileira, tal como são expressas na cultura pop, mais especificamente na música "O Salto", do grupo *O Rappa*, e em seu videoclipe. A obra problematiza a questão da precariedade e apresenta símbolos e expressões religiosas. Para isso, utiliza-se o princípio hermenêutico de religião vivida proposta por Júlio Adam e Ganzevoort, bem como as noções de precariedade, enquadramento e reconhecimento de Judith Butler, e a perspectiva de pobreza da Teologia da Libertação de Gutiérrez. A escolha da música e do videoclipe se deu em função das narrativas que evidenciam situações de vida precárias, comuns no cotidiano de muitos brasileiros, incluindo casos de vulnerabilidade extrema, como violência urbana, falta de moradia, desemprego, fome e ausência de perspectiva. Esses enredos também revelam uma desconfiança generalizada nas instituições políticas, o sentimento de abandono, a acentuada desigualdade e a invisibilidade social. Nesses contextos, as expressões religiosas emergem nas narrativas como uma resposta última ao sofrimento e à desesperança, ainda que de forma implícita e diluída no cotidiano.

Cultura pop e O Salto

Em relação à música e ao videoclipe selecionados, analisa-se a vivência religiosa com base em sua representação nos enredos da cultura pop e na forma como esta se conecta à expressão do sofrimento e da precariedade. A cultura pop é entendida como a produção cultural resultante da reprodução industrial e globalizada da arte, mediada pelas chamadas mídias de massa (imprensa, rádio, televisão, cinema, internet etc.), consolidada

com a Revolução Industrial e transformada em um bem cultural da era contemporânea. Segundo o teólogo Ganzevoort, a cultura pop difere da arte erudita e da arte folclórica por se concentrar "na vida comum e ordinária em um contexto midiático, globalizado e mercantilizado" (GANZEVOORT, 2016, p. 362). A ampla circulação midiática dos produtos da cultura pop traz diversos prós e contras, amplamente debatidos por entusiastas e críticos. De qualquer forma, trata-se de uma realidade presente no cotidiano de muitas pessoas ao redor do mundo: "A cultura pop é, em uma só palavra, o ar que respiramos" (GANZEVOORT, 2016, p. 362).

Entretanto, sob a perspectiva de uma humanidade capaz de agir sobre a história, a cultura pop, mais do que um simples produto destinado ao consumo das massas, também se revela, em muitos casos, como uma produção originada das próprias massas. Ela se configura como uma linguagem e uma ferramenta de comunicação que pode ser utilizada para expressar realidades de sofrimento, tornando-se, assim, uma voz de denúncia. Entre as muitas produções culturais que refletem a precariedade vivida pelo povo brasileiro, foi escolhida esta obra que, apesar de relativamente conhecida pelo público em geral, está associada a uma musicalidade mais próxima das periferias, mesclando estilos como rap, rock e reggae. "O Salto", lançada em 2003, apresenta uma letra que segue¹:

As ondas de vaidade inundaram os vilarejos
E minha casa se foi como fome em banquete
Então sentei sobre as ruínas
E as dores como o ferro, a brasa e a pele
Ardiam como o fogo dos novos tempos

¹ YOUTUBE. **O Salto - O Rappa (Clipe Oficial)**. Disponível em: <https://youtu.be/NRcL5QIYoEQ?si=2sEGHj8d3gaUFIqV>. Acesso em: 16 jun. 2022.

E regaram as flores do deserto
E regaram as flores com chuva de insetos

Mas se você ver em seu filho
Uma face sua e retinas de sorte
E um punhal reinar como o brilho do sol
O que farias tu?
Se espatifaria ou viveria
O espírito santo?

Aos jornais
Eu deixo meu sangue como capital
E às famílias um punhal
À corte eu deixo um sinal!

E regar as flores do deserto
E regar as flores com chuva de insetos

Na letra dessa música, já se percebem elementos que caracterizam uma vida extremamente precária: fome, dor, medo, violência, desesperança e desespero. Também se destacam significações religiosas, como a menção ao “espírito santo” e referências a passagens bíblicas, como a “chuva de insetos”, em alusão às pragas do Egito. Contudo, o videoclipe da obra é ainda mais significativo e brutal na expressão dessa precariedade, intensificando visualmente a dureza das condições retratadas e o impacto emocional que elas provocam.

A narrativa começa com a imagem do ex-presidente Fernando Collor de Mello em uma transmissão televisiva, durante seu discurso de posse em março de 1990, falando sobre a esperança de um futuro melhor.² Um homem de aparência pobre assiste ao

² Mais informações sobre este pronunciamento em <http://www.biblioteca.presidencia.gov.br/presidencia/ex-presidentes/fernando-collor/discursos/1990/01.pdf/view> Acesso em 16/07/2018.

pronunciamento com expectativa, carregando nos braços um bebê pequeno, presumivelmente seu filho. No entanto, a realidade histórica que se segue é bem diferente do prometido na TV. Nos primeiros 15 dias de governo, Collor lançou um pacote econômico, que levou seu nome, bloqueando o dinheiro depositado nos bancos (cadernetas de poupança e contas-correntes) de pessoas físicas e jurídicas. Embora tenha inicialmente reduzido a inflação, o plano causou a maior recessão econômica da história brasileira até então, resultando em aumento do desemprego e falências de empresas.³

No videoclipe, o homem perde seu emprego como entregador de jornais e, desesperado, começa a procurar trabalho. Sem dinheiro, ele é despejado de sua casa e se vê forçado a se hospedar em uma acomodação precária com seu bebê. Ao tentar sacar dinheiro do banco, descobre que suas economias foram confiscadas pelo pacote econômico de Collor. A busca por emprego continua infrutífera, e, enquanto uma funcionária da hospedagem cuida de seu filho, o homem, sem perspectivas, passa a beber cada vez mais.

No bar que frequenta, há uma imagem de Nossa Senhora ao lado de um jarro com plantas de proteção do Candomblé, como espada-de-são-jorge e arruda, misturadas a garrafas de bebidas alcoólicas. Em um momento de embriaguez, ele provoca uma briga com o dono da hospedagem, que o ameaça com um revólver. Após ser despejado novamente, o homem começa a viver nas ruas com seu filho, pedindo esmolas nos cruzamentos, catando comida do lixo e sendo agredido pela polícia enquanto dorme embaixo de uma ponte com outros desabrigados.

³ Mais informações sobre o governo Collor em: <http://www.biblioteca.presidencia.gov.br/presidencia/ex-presidentes/fernando-collor/biografia>
Acesso em 23/04/2017

Collor reaparece na televisão, trazendo notícias ainda piores: medidas recessivas mais severas, privatizações em massa, abertura do mercado às importações, congelamento de preços e prefixação de salários. Sem mais esperanças, o homem, consumido pelo desespero, sobe ao topo de um prédio e salta para a morte, levando consigo seu bebê. Na calçada, algumas pessoas param diante da cena trágica e fazem o sinal da cruz, mas, logo em seguida, a cidade retoma sua rotina. Moradores de rua carregam seus pertences, trabalhadores seguem com suas atividades, e o luto é rapidamente esquecido. No fundo escuro, à medida que a música termina, uma voz diz: "A memória é uma ilha de edição, uma câmara de egos".

Condição precária, pobreza e enquadramento

O que se pode apreender dessa breve narrativa? Que tipo de vida esse homem empobrecido vivenciou? Sua existência pode ser considerada uma vida plena? E, se não foi uma vida plena, pode-se dizer que ele realmente morreu? Era ele, de fato, um ser humano cuja morte é lamentada, ou sua perda pode ser reduzida ao enquadramento anônimo de um número estatístico, uma das tantas que não geram comoção, uma vida substituível? Para Judith Butler, essas questões são essenciais para compreender o significado de vida precária.

O futuro anterior, "uma vida que foi vivida", é pressuposto no começo de uma vida que mal começou a ser vivida. Em outras palavras, "essa será uma vida que terá sido vivida" é a pressuposição de uma vida cuja perda é passível de luto, o que significa que esta será uma vida que poderá ser considerada vida, e será preservada em virtude desta consideração. Sem a condição de ser enlutada, não há vida, ou, melhor dizendo, há algo que está vivo, mas que é diferente de uma vida. Em seu lugar, "há uma vida que nunca terá sido vivida", que não é preservada por nenhuma consideração, por nenhum testemunho, e que não será enlutada quando perdida (BUTLER, 2015, p. 33).

Neste contexto, observa-se uma distribuição desigual entre as vidas que são passíveis de luto (vidas reconhecidas como valiosas) e aquelas tão precárias que sua perda não é lamentada (existências invisíveis). Essa desigualdade, como destaca Butler, não é aleatória nem um simples infortúnio, mas uma condição precária “politicamente induzida, que nega uma exposição equitativa ao distribuir radicalmente de forma desigual a riqueza e ao submeter determinadas populações, racial e nacionalmente conceitualizadas, a uma maior violência” (BUTLER, 2015, p. 50).

A precariedade politicamente induzida é claramente demonstrada no videoclipe de "O Salto", por meio dos pacotes econômicos implementados pelo governo Collor, que resultaram em desemprego, fome, desabrigo e no desespero do homem empobrecido, tornando sua vida social e economicamente insustentável.

No entanto, a pobreza desse homem não era apenas econômica. Para a Teologia da Libertação, a pobreza é um tema central e um princípio orientador para a atuação da comunidade cristã no mundo. A Teologia da Libertação concebe a pobreza de forma ampliada, definindo-a como:

A pobreza é uma situação desumana e injusta de diversos rostos. É um fato complexo que não se limita ao seu lado econômico, por mais importante que seja. É também a falta de reconhecimento de sua dignidade humana e de seu status como filhas e filhos de Deus, seja por razões econômicas, raciais, de gênero, culturais, religiosas ou outras (GUTIÉRREZ, 2013, p. 209.).

Em São Tiago, o pobre é descrito como o *pénès*: o miserável, o débil, o oprimido, de baixa condição social, facilmente explorado e perseguido (SANTA ANA, 1980, p. 81). Assim, ser empobrecido não significa apenas estar desprovido de recursos econômicos, mas,

sobretudo, estar privado de visibilidade social (os indigentes da terra), de voz ativa, de justiça e de condições igualitárias no mundo. Portanto, os pobres incluem também mulheres, viúvas e viúvos, órfãos, doentes, escravizados, pessoas discriminadas por etnia e cor da pele, migrantes, fugitivos e sobreviventes de guerra, trabalhadores explorados, pessoas LGBTQIAPN+, e qualquer indivíduo que, cristão ou não, se encontre em uma condição de opressão desigual, exposto a maiores violências e perseguições.

A vida dos pobres é central ao olhar cuidadoso da Teologia da Libertação justamente porque são eles que mais se amparam na esperança escatológica da promessa divina de um reino de justiça e paz. São "aqueles que nada podem perder neste mundo, porque nada têm, mas são aqueles que tudo esperam, em sua pobreza, e daí sua expectativa inquieta pelo Reino de Deus" (SANTA ANA, 1980, p. 81). Neste mesmo sentido, afirma Gutiérrez:

Os pobres foram (ainda são) os grandes ausentes da cena histórica da humanidade, anônimos durante suas vidas, eles também o são após a morte. Exceto por casos esporádicos, eles parecem passar pela existência sem deixar vestígios. [...] Por outro lado, a pobreza tem causas. Não é uma fatalidade, é uma condição; Não é uma desgraça, é uma injustiça. É o resultado de estruturas sociais e categorias mentais e está ligado ao modo como a sociedade foi construída em suas várias manifestações (GUTIÉRREZ, 2013, p. 208-209).

Este trecho do texto de Gutiérrez se aproxima significativamente do pensamento de Judith Butler sobre condições precárias e a distribuição desigual do valor atribuído às vidas humanas. Também está em sintonia com a ideia de que a pobreza, em sua vasta gama de significados, está mais ligada a questões de injustiça do que a fatores como azar, más escolhas ou falta de mérito. Assim, tanto a pobreza quanto a precariedade são condições impostas aos sujeitos por estruturas sociais, que consistem em normas articuladas por forças

sociais e políticas historicamente desenvolvidas para maximizar a precariedade de alguns e minimizar a de outros.

A noção de "enquadramento" em Butler (BUTLER, 2015, p. 23-29) é essencial para entender a precariedade apresentada em "O Salto". "Ser enquadrado" é uma expressão multifacetada em inglês (*to be framed*), associada ao conceito de "quadro" e "moldura", algo que pode editar e direcionar implicitamente a interpretação de uma imagem. O "enquadramento" também se refere ao modo como algo é representado e reconhecido, especialmente nas representações midiáticas. Assim, o modo como uma vida é reconhecida como digna (ou não) está diretamente relacionado à forma como essa vida é enquadrada, vista e interpretada, determinando, em última instância, se ela será preservada ou sujeita à precariedade.

Em "O Salto", o papel dos enquadramentos promovidos pela mídia é evidente, especialmente na cena inicial, onde o homem empobrecido demonstra esperança ao assistir ao pronunciamento do presidente recém-eleito, com promessas de um futuro melhor. A imagem transmitida pela televisão apresenta um enquadramento positivo do presidente, retratando-o como um líder comprometido com as necessidades do povo, levando o homem pobre a se enganar com uma falsa sensação de proteção e esperança. No entanto, quando o homem se encontra em seu estado maior vulnerável - catando comida do lixo, pedindo esmolas e dormindo embaixo da ponte com seu filho bebê - ele é enquadrado pela polícia como um criminoso e é violentamente agredido.

Como Butler aponta, "algum poder manipula os termos de aparecimento, e torna-se impossível escapar do enquadramento; alguém é incriminado, ou seja, acusado e julgado

antecipadamente, sem provas válidas e sem meios óbvios de retificação" (BUTLER, 2015, p. 27). O enquadramento antecipado pelos policiais, assim como pela sociedade que desvia o olhar, reflete um preconceito enraizado que associa moradores de rua à preguiça, criminalidade e dependência de drogas. Esse enquadramento reforça a ideia de que a precariedade é uma escolha pessoal e meritocrática, em vez de uma condição imposta por estruturas sociais, culturais e políticas. Além disso, acredita-se que esses julgamentos são neutros, quando na verdade são profundamente influenciados por enquadramentos midiáticos e culturais que moldam percepções e reforçam desigualdades.

Tanto no momento da agressão quanto em quase toda a narrativa, o homem e o bebê são percebidos como existências “vivas”, mas não são reconhecidos como “vidas” que devem ser preservadas e protegidas. A única pessoa que os vê como vidas dignas de preservação é a funcionária da hospedagem, que temporariamente cuida do bebê enquanto o homem busca emprego. Em contraste, apesar dos crimes cometidos contra a democracia e do uso ilegítimo e arbitrário da violência estatal—pelos quais Fernando Collor foi denunciado, processado, condenado e deposto—ele retorna à política atual, sendo eleito democraticamente e continuando a ser enquadrado e reconhecido como uma “vida” que merece ser vivida e protegida, até mesmo recebendo perdão, em “ondas de vaidade que inundam os vilarejos”. Isso revela como as normas existentes atribuem reconhecimento e enquadramento de forma desigual e injusta. E, novamente, letra da música de *O Rappa* denuncia: “A memória é uma ilha de edição, uma câmara de egos”.

Religião vivida e a voz dos silenciados

O não reconhecimento da vida acentua a invisibilidade social e a indiferença, promovendo anonimato e substituíbilidade. Em um contexto mais amplo, essa indiferença reflete a maneira como governos e outras instituições—incluindo as religiosas—atua (ou falham em atuar) diante dos desafios da precariedade. Quanto mais visível e reconhecida for uma vida, maiores são as chances de que ela receba proteção por meio de políticas públicas, repercussão midiática ou amparo espiritual. No entanto, como garantir que uma vida seja reconhecida como tal? Como superar ou modificar enquadramentos de preconceitos enraizados? E como assegurar que a voz dos silenciados seja efetivamente ouvida? A voz da precariedade é um ponto crucial nessa discussão, pois ela remete à insignificância social que caracteriza a experiência daqueles que vivem em condições de extrema vulnerabilidade. Como coloca Gutiérrez:

O mundo dos pobres é o mundo da insignificância social. É o universo daqueles que por razões econômicas, de cultura, de gênero, de raça ou de religião, e de outras discriminações diversas, mal conseguem fazer ouvir sua verdadeira voz, mesmo dentro da Igreja (GUTIÉRREZ, 2013, p. 212).

Quando refletimos sobre a fragilidade da democracia, as condições precárias de vida e o papel das Igrejas e da religiosidade nesse contexto, notamos a dificuldade que as instituições religiosas tradicionais enfrentam para se conectar com essas vidas e desenvolver um trabalho efetivo de amparo e proteção. Essa dificuldade pode ser observada em dois aspectos principais relevantes para o presente texto. O primeiro, já abordado, é a questão da invisibilidade social das

peças em condições precárias e o reconhecimento da vida. Embora a Teologia da Libertação afirme a preferência cristã pelas pessoas empobrecidas, essa compreensão não é consensual dentro das Igrejas tradicionais enquanto instituições formais. Pelo contrário, tantas décadas depois da publicação do livro **Teologia da Libertação**, de Gutiérrez, as igrejas cristãs, nomeadamente nos setores eclesiais mais conservadores, ainda não conseguem dar um acolhimento efetivo e abrangente às questões de injustiça social e precariedade que a Teologia da Libertação aborda. A escolha dos setores conservadores tem sido manter-se enraizados nas tradições e doutrinas que dificultam a verdadeira incorporação das demandas por justiça e dignidade para os mais vulneráveis. Essa postura perpetua uma visão que pode ser vista como insensível ou indiferente às realidades de sofrimento e exclusão social. Como destaca Leonardo Boff, um importante teólogo da primeira geração da TdL:

É de todos sabido que esta espécie de teologia foi vigiada e também perseguida por poderosos da sociedade e pelo Vaticano que suspeitava ser ela uma espécie de cavalo de Tróia mediante o qual se introduziria na América Latina o marxismo. Entretanto, é uma das poucas teologias que produziu cristãos que foram presos, sequestrados, torturados e assassinados em vários países latino-americanos onde era e continua atuante (BOFF, 2008, p. 2).

Além disso, as dificuldades em reconhecer as vidas precárias como vidas que importam refletem os preconceitos e distanciamentos dos próprios membros das Igrejas. Esses membros estão inseridos e foram formados dentro da mesma sociedade que perpetua condições precárias desiguais e que, em muitos casos, lhes proporcionou algum tipo de privilégio. Em outras palavras, mesmo os membros das Igrejas não estão isentos dos

enquadramentos sociais. Embora Cristo tenha ensinado sobre sua identificação com os pobres, isso não impede que os cristãos ajam em desacordo com esse ensinamento, consciente ou inconscientemente.

O segundo aspecto refere-se ao distanciamento da linguagem da fé, que está intimamente relacionado ao primeiro aspecto, já que um trata da invisibilidade e o outro da surdez e mudez. Em outras palavras, enquanto o primeiro está relacionado ao reconhecimento da vida, o segundo está ligado à voz e à capacidade de expressão.

É o espírito que distingue uma linguagem de outra. Isto significa que, para ser verdadeiramente comunicado, o espírito da linguagem deve exprimir o espírito do homem que a fala. [...] Devido a essa pureza de coração, cristãos, em grande número, têm se decidido a desaprender a linguagem anteriormente aprendida. Chegaram à conclusão de que a [linguagem da] fé não pode se tornar uma linguagem expressiva de sua paixão pela libertação humana. Como poderiam estar livres para a tarefa de se criar um novo futuro para a humanidade, se a linguagem da fé não deixa espaço para tal liberdade? Como poderiam estar totalmente comprometidos com esta paixão que, como fogo, queima em favor de uma única coisa, se sua velha linguagem era falada com “espírito” diferente? (ALVES, 1987, p. 118-119)

A linguagem, enquanto expressão simbólica da experiência, também revela os anseios do corpo e a esperança por mudança. É a partir do corpo que o ser humano conhece as experiências de prazer e dor, e é por meio da linguagem que ele as expressa. Ao debater a oposição entre as velhas e novas linguagens da fé, Rubem Alves destaca o caráter contextual e histórico da linguagem. Quem vivencia a dor em determinado contexto dificilmente conseguirá expressar integralmente essa experiência para pessoas de contextos muito diferentes, gerando um vácuo hermenêutico. Com o passar do tempo e o movimento das comunidades, a linguagem da fé também precisa ser adaptada para reduzir a distância entre experiência e discurso. Isso muitas vezes implica romper com antigos paradigmas estáticos

para ganhar nova vida e projetar-se rumo ao futuro. Uma linguagem de fé catedrática e restrita a estudos teológicos fundamentalmente teóricos e atemporais não consegue abarcar a experiência humana concreta, prática, histórica e em constante transformação. Para Alves, essa transformação da linguagem é indispensável para que ela cumpra seu propósito fundamental: comunicar o espírito dos sujeitos históricos, especialmente daqueles que vivem em condições precárias. Em suma, se a linguagem da fé não for mais capaz de se comunicar com as pessoas em seus contextos específicos, ela precisa ser transformada ou, como Alves sugere, morrer e ressuscitar como algo novo. “Quando a linguagem da fé se recusa a morrer e permanece como repetição da linguagem do passado, com o intuito de se preservar, deixa de ser histórica. Assemelha-se, neste caso, a um cadáver gelado” (ALVES, 1987, p. 121).

Se se pretende conhecer uma realidade de pobreza e precariedade a partir de um contexto distante, a melhor maneira de iniciar o contato é ouvir o que os sujeitos que vivem nessas condições têm a dizer sobre si mesmos. Essas pessoas invisibilizadas, cujas vozes são geralmente silenciadas e cujas vidas não importam tanto quanto as de outros, também possuem uma linguagem, uma hermenêutica, uma religiosidade e, inclusive, uma teologia própria. Nesse sentido, a cultura pop também serve como uma ferramenta expressiva para comunicar as experiências dessas realidades, sendo a obra *O Salto* um exemplo disso. Seguindo a proposta de Butler, a mesma mídia que enquadra pode ser reenquadrada, gerando novos enquadramentos (BUTLER, 2015, p. 23-29) e, conseqüentemente, novas interpretações das imagens apresentadas. Quem assiste ao videoclipe de *O Salto* sem preparação prévia costuma se chocar com as imagens brutais, especialmente a cena final

que dá nome à obra. A surpresa e o choque fazem parte da estratégia de denúncia, pois, se o suicídio do homem, levando o bebê consigo, causa comoção, isso significa que essas vidas, mesmo fictícias, passaram a ser reconhecidas como vidas que deveriam ter sido preservadas. O efeito simbólico dessa passagem de status (de vida insignificante para vida reconhecida), a partir de uma narrativa e linguagem oriundas do contexto da pobreza, é mais eficaz do que qualquer tentativa de diálogo entre linguagens distantes, como a linguagem eclesiástica em relação à linguagem das pessoas que vivem em condições precárias.

É natural que, diante de situações de sofrimento, as pessoas busquem conforto espiritual, especialmente por meio de promessas de salvação e transformação que alimentem suas esperanças. No entanto, a forma como essa religiosidade se expressa nem sempre segue uma estrutura confessional formal. Na verdade, ela pode nem ser explicitamente reconhecida como religião, mas ainda assim se manifesta na vivência religiosa que as pessoas experimentam em suas práticas cotidianas. Segundo Adam:

Religião vivida é uma forma de olhar e de perceber a religião e a teologia não em primeiro lugar a partir de suas concepções teóricas, sociológicas, dogmáticas e a partir da tradição da Igreja, mas, sim, a partir daquilo que a cultura e que as pessoas fazem e dizem ser religião e o religioso, como uma nova maneira de se fazer Teologia Prática. (ADAM, 2017, p. 79)

Isso não afirma que a Igreja, a tradição e as matrizes religiosas oficiais não sejam importantes, mas sim que a prática religiosa vai além das instituições, doutrinas e espaços eclesiais formais. Ela toca a espiritualidade, a experiência pessoal com a transcendência no cotidiano e as diversas formas com que as pessoas interpretam essa experiência, criando sua própria teologia. Segundo Ganzevoort, a religião vivida pode ser entendida como “as ações e

os significados operantes nas maneiras em que as pessoas vivem, interagem e se relacionam com o divino” (GANZEVOORT, apud ADAM, 2017, p. 79).

Considerações finais

A canção *O Salto* já manifesta em sua letra a busca por um sentido religioso e conforto espiritual diante do sofrimento. Vários elementos religiosos são citados: o fogo dos novos tempos, a chuva de insetos, as flores do deserto, o punhal, o Espírito Santo. No videoclipe, os símbolos religiosos aparecem de forma mais sutil: a imagem de Nossa Senhora, as plantas de proteção do Candomblé, a entrada emblemática no bar, o sinal da cruz feito pelos transeuntes na calçada. No entanto, o ponto mais relevante parece ser o sentimento de abandono diante do desespero. Percebe-se a busca por sentido religioso e conforto espiritual, mas não há encontro. O homem não encontra a Igreja, e, mais importante, a Igreja também não o encontra. Nenhuma Igreja é vista no contexto de vulnerabilidade narrado em *O Salto*, mas é válido refletir se esse homem — agora enquanto categoria arquetípica — é visto pela Igreja. É a partir do vácuo deixado por esse distanciamento que as necessidades de conforto espiritual e sentido religioso são supridas com o que está mais ao alcance: o templo de consolação que o homem encontra para aliviar sua dor é o bar e o álcool. Por fim, a salvação do sofrimento é a própria morte.

Ao falar da religião, Rubem Alves afirmou que ela é a “proclamação da prioridade axiológica do coração sobre os fatos brutos da realidade. Ela é a recusa, por parte do ser humano, de ser digerido e assimilado ao mundo que o cerca, em nome de uma visão, de uma paixão, de um amor” (ALVES, 1988, p. 19). Na narrativa de *O Salto*, a brutalidade da

realidade do mundo saiu vencedora no embate contra as esperanças do homem e seu bebê em condições de extrema precariedade e abandono. Apesar de ser uma história ficcional, este enredo se mistura com contextos históricos concretos e expressa poeticamente uma realidade vivida por muitos brasileiros expostos às mesmas condições precárias. O sofrimento expresso pela obra de *O Rappa* serve como denúncia e como apelo. Se não puder ser usada para uma ação transformadora na prática, que ao menos fique como material para reflexão.

REFERÊNCIAS

ADAM, Júlio César. Deus e o diabo na terra do sol: lived religion, conflict, and intolerance in brazilian films. **Lived Religion And The Politics Of (In)tolerance**, Cham, Switzerland, 2017.

ALVES, Rubem. **Da esperança**. Campinas: Papirus, 1987.

ALVES, Rubem. **O enigma da religião**. 4. ed. Campinas: Papirus, 1988.

BOFF, Leonardo. **Pelos pobres contra a estreiteza do método**. Revista Chiesa Espresso Repubblica. Petrópolis, festa de Corpus Christi, 22 de mayo de 2008. Disponível em: <<http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/205711.html>>. Acesso em 01 Jun. 2018.

BUTLER, Judith. **Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

BUTLER, Judith. **Precarious life: the powers of mourning and violence**. London: Verso, 2006.

BUTLER, Judith. Vida precária. **Contemporânea** – Revista de Sociologia da UFSCar. São Carlos, Departamento e Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar, 2011, n.1, p. 13-33.

ECO, Umberto. **Apocalípticos e integrados**. 6. ed. 1 reimpr. São Paulo: Perspectiva, 2004.

GANZEVOORT, R. Ruard; SREMAC, Srdjan. **Lived religion and the politics of (in)tolerance**. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2017.

GANZEVOORT, R. Ruard. Molduras para os Deuses: o significado público da religião de um ponto de vista cultural. **Estudos Teológicos**. São Leopoldo, v. 56, n. 2, jul.-dez. 2016. p. 358-375. Disponível em:

https://revistas.est.edu.br/periodicos_novo/index.php/ET/article/view/729. Acesso em: 13 set. 2021.

ADAM, Júlio César. Religião e culto em 3D: o filme avatar como vivência religiosa e as implicações disso para a teologia prática. **Estudos Teológicos**. São Leopoldo, v. 50, n. 1, p. 102-115, 2022. Disponível em:

https://revistas.est.edu.br/periodicos_novo/index.php/ET/article/view/1045. Acesso em: 13 set. 2021.

GUTIÉRREZ, Gustavo. La teología latino-americana y Caribeña. Trayectoria y Perspectivas. **Páginas**, Lima, n. 230, jun. 2013

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Beber no próprio poço**. Itinerário espiritual de um povo. 4. Ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da libertação**. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

SANTA ANA, Julio de. **A Igreja e o desafio dos pobres**. Um estudo sobre o desafio dos pobres e da pobreza à comunidade cristã, desde os primeiros séculos de sua história até o final da idade média. Petrópolis: Vozes, 1980.