



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

André Werneck de Andrade Bakker

**Deus, o diabo e a televisão: mídia moderna de massa e pentecostalismo
em uma *comunidade evangélica* da Ilha Grande**

Rio de Janeiro

2008

André Werneck de Andrade Bakker

**Deus, o diabo e a televisão: mídia moderna de massa e pentecostalismo em uma
*comunidade evangélica da Ilha Grande***



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientadora: Prof^ª. Dra. Patrícia Birman

Rio de Janeiro

2008

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/CCSA

B168 Bakker, André Werneck de Andrade
Deus, o diabo e a televisão: mídia moderna de massa e pentecostalismo em uma comunidade evangélica da Ilha Grande / André Werneck de Andrade Bakker. – 2008.
275 f.

Orientador: Patrícia Birman.
Dissertação (mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia.

1. Pentecostalismo – Teses. 2. Televisão na religião - Teses.
3. Comunicação de massa em religião – Teses. I. Birman, Patrícia. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 284.57:659.3

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação desde que mencionada a fonte.

Assinatura

Data

André Werneck de Andrade Bakker

**Deus, o diabo e a televisão: mídia moderna de massa e Pentecostalismo em uma
*comunidade evangélica da Ilha Grande***

Dissertação apresentada, como requisito parcial
para obtenção do título de Mestre, ao Programa
de Pós-Graduação em Ciências Sociais, da
Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovada em: 17 de setembro de 2008.

Banca Examinadora:

Prof^ª. Dra. Patrícia Birman (Orientadora)

Instituto de Filosofia e Ciências Sociais - UERJ

Prof^ª. Dra. Sandra Carneiro

Instituto de Filosofia e Ciências Sociais - UERJ

Prof^ª. Dra. Bianca Freire-Medeiros

Centro de Pesquisa e Documentação de História

Contemporânea do Brasil - FGV

Rio de Janeiro

2008

AGRADECIMENTOS

Esta dissertação¹ é, em primeiro lugar, o produto da indescritível gentileza dos moradores de Provetá. Escapam-me as palavras certas para expressar minha gratidão àqueles que dividiram seus pensamentos e experiências comigo, um estrangeiro que chegara ali com um súbito e curioso interesse por suas vidas. Gostaria de agradecer da forma mais sincera a Manoelzinho, Magna, Marcela, Neném, Magnum, Manoela, Fabico, Mayara e Maitê por terem me recebido de braços abertos desde minha primeira ida a Provetá; ao Seu Zé Pimenta, Dona Deca e Solange por terem me abrigado tão calorosamente em sua casa e pela sua habitual simpatia; a Teleco, Felipe, Eliélson, Charlinho, Tetéti, Lúcia, Seu Cici, Dona Vicentina, Maely, Vadico, Maguinho, Negão e Jorginho por terem me ensinado tanto; a Gustavo, Pastor Eliseu, Pastor Paulo, Pastor Osmar e Irmã Marilene por partilharem comigo seu saber, seu tempo e suas ricas experiências religiosas; a Enéas e Glória por sua costumeira ternura. Quero agradecer a *todos* os provetaenses por terem feito cada frase desta dissertação possível.

Devo esta dissertação também à orientação que venho recebendo da Professora Patrícia Birman desde 2004, quando passei a ser seu bolsista de iniciação científica PIBIC/CNPq durante minha Graduação em Ciências Sociais na UERJ. Quero expressar aqui minha profunda gratidão à Patrícia por ter me introduzido à experiência etnográfica em Provetá; pelo aprendizado tão rico nestes anos em que, trabalhando juntos, realizamos esse constante tecimento crítico do trabalho etnográfico: da abstração teórica às pessoas de carne e osso, e delas às abstrações novamente, dando-lhes novos contornos, iluminando suas virtudes e suas insuficiências, suas potências e suas fraquezas. Obrigado Patrícia, por me mostrar caminhos mais sinuosos, mais nuançados, que aqueles das ambiciosas generalizações dos “macro-modelos” – para as quais, aliás, são costumeiramente atraídas com tanto ímpeto as jovens mentes; por insinuar a possibilidade desses casamentos sutis entre as estruturas mais gerais e os pormenores etnográficos mais particulares: esse paciente desenhar de idéias que, longe de saltarem dos livros e se impingirem implacavelmente sobre as pessoas, se formam a lentas maturações de sensibilidade antropológica – à luz de minúsculos gestos, dizeres discretos ou silêncios gritantes, vemo-

¹ A presente dissertação fora desenvolvida no contexto de minha dupla afiliação institucional ao Mestrado em Ciências Sociais do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, e ao Programa de Mestrado em Antropologia Social e Cultural da Vrije Universiteit Amsterdam (Holanda) por meio do Programa Paulo Freire.

nos subitamente em face da grandeza ou da insuficiência de nossos conceitos prediletos, dos parágrafos mais eloqüentes, das teorias mais fascinantes. Sou infinitamente grato por tudo que aprendi com você. Agradeço também aos colegas que têm integrado nosso grupo de pesquisa sob sua coordenação: Vicente Cretton, Eduardo Pereira, Leandro Garcia, Helena Guilayn, Angélica Ferrarez, Mariana Mendonça e Natânia Lopes. O conhecimento produzido aqui nasceu do trabalho em equipe que realizamos ao longo destes anos; todos vocês são certamente co-autores desta dissertação.

A orientação iluminadora que recebi da Professora Birgit Meyer durante minha formação no Mestrado em Antropologia Social e Cultural na Vrije Universiteit Amsterdam foi seguramente uma essencial fonte de inspiração para o desenho geral da presente investigação. Seus pensamentos me introduziram a um campo completamente novo de conhecimento, no qual tenho a impressão de estar ainda esboçando meus primeiros passos. Seus comentários críticos dirigiram minha atenção para aspectos fundamentais e até então negligenciados de minha pesquisa; eles me conduziram à compreensão de que a etnografia é sobretudo uma arte – difícil, melindrosa, esquivada, deliciosa – de colocar experiências em palavras. Quero expressar minha enorme gratidão à Birgit pelo aprendizado, pela paciência e pelo suporte durante o processo de escrita dessa dissertação.

Quero agradecer imensamente também aos (ex) professores da UERJ que, por meio de suas aulas e do apoio que têm me dado ao longo de minha formação, foram sem dúvida os principais artífices daquilo que sei e que sou hoje. Agradeço de forma carinhosa a Bianca-Freire-Medeiros, por nossas parcerias tão ricas e frutíferas; a Carlos Eduardo Rebello por sua fulminante imaginação sociológica; a Rosane Manhães Prado e Sandra Carneiro por um primeiro contato tão fértil e instigante com a Antropologia; a Cecília Mariz pelo apoio fundamental à minha candidatura ao mestrado em Antropologia Social e Cultural da Vrije Universiteit Amsterdam e à minha candidatura a uma bolsa de estudos do Huygens Scholarship Programme. Minha inestimável gratidão vai também para a instituição holandesa NUFFIC, que me forneceu uma bolsa de estudos pelo Huygens Scholarship Programme para que eu conduzisse meu mestrado na Holanda. Agradeço sinceramente a todos aqueles que possibilitaram essa maravilhosa jornada entre o Brasil e a Holanda.

O suporte que recebi de minha família e meus amigos foi seguramente capital para a realização desta jornada. Quero agradecer a meus pais, Ronaldo e Rosana Bakker, por sempre apoiarem as minhas escolhas; a toda a minha família, enfim, pelo amor

incondicional. Agradeço a meus caros amigos Carlos Anderez por nossos produtivos “papos cosmológicos” e Sara de Wit pela cumplicidade no processo de escrita desta dissertação, por compartilhar comigo todas as ansiedades e alegrias; a meus queridos colegas de Graduação Caio Tombini, Thiago de Melo, Mário Wiedermann, Elisa Tandeta, Lucas Kastrup, “Peixão” e André Prates, por nossos momentos memoráveis nessas manhãs e tardes de UERJ (e fora dela também). Gostaria de expressar também meu agradecimento a Martijn Oosterbaan por compartilhar comigo sua rica experiência de pesquisa, por sua gentileza e pelo interesse demonstrado na minha pesquisa.

Vista como fenômeno social, cultural e psicológico (isto é, humano), a religiosidade não é meramente saber a verdade, ou o que é tido como verdade, mas incorporá-la, vivê-la e dar-se a ela incondicionalmente.

Clifford Geertz

Toda mente humana é um lugar de experiência virtual para controlar o que se passa nas mentes humanas, quaisquer que sejam as distâncias que as separem.

Claude Lévi-Strauss

RESUMO

BAKKER, André Werneck de Andrade. **Deus, o diabo, e a televisão: mídia moderna de massa e Pentecostalismo em uma comunidade evangélica da Ilha Grande.** 2008. 275 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

O foco desta dissertação é a relação entre Pentecostalismo e a tecnologia televisiva na vila de Provetá, uma *comunidade evangélica* situada na Ilha Grande, município de Angra dos Reis, Estado do Rio de Janeiro. Os residentes de Provetá são majoritariamente membros da Igreja Pentecostal *Assembléia de Deus*, situada ali desde princípios da década de 1930. A televisão, em contraste, fora introduzida na vila apenas em 1987, mediante o acesso a antenas parabólicas. O objetivo central da dissertação é compreender o processo histórico e social de inserção da tecnologia televisiva na vila de Provetá, e como esta tecnologia se relaciona com mídias e práticas Pentecostais de mediação com o “transcendental”. Condenada num primeiro momento pelo então pastor presidente da Assembléia de Deus como uma tecnologia exclusivamente diabólica – e portanto, irrevogavelmente proibida aos membros da igreja –, a televisão fora progressivamente ressignificada pelas lideranças da igreja como uma tecnologia ambivalente, a partir da qual tanto Deus quanto o Diabo seriam capazes de operar. A dissertação explora, nesse sentido, o processo de negociação em torno dos significados religiosos atribuídos à televisão, bem como os regimes normativos relativos ao seu consumo. Dado o status ambivalente da tecnologia televisiva aos olhos das lideranças contemporâneas da igreja – seu potencial de estar a serviço de Deus ou do Diabo, do bem ou do mal –, busco compreender uma “ética do assistir” que parece subjazer o processo de autorização do consumo da televisão, isto é, *como* um crente deve assisti-la. Assistir à televisão de forma eticamente apropriada, portanto, implicaria um conhecimento essencial sobre *como assistir*. Este conhecimento, argumento, é o conhecimento da Bíblia. Mediante um *regime de verdade* bíblico, os provetaenses traçariam uma distinção fundamental em relação aos conteúdos televisivos considerados “factuais” ou “reais”, cujo consumo seria inofensivo ou benéfico, e aqueles considerados “forjados”, “encenados” ou “construídos”, cujo consumo seria inapropriado, ou ainda perigoso. Partindo da identificação das telenovelas da Rede Globo como “mentiras” de natureza diabólica, e do telejornal como um espaço de “aprendizado” para o crente, empreendo uma análise de recepção destes programas, buscando compreender as dinâmicas simbólicas e sensoriais de identificação das presenças e das agências de Deus e do Diabo através da televisão. O argumento central a ser desenvolvido na dissertação é o de que a experiência de assistir à televisão em Provetá encontra-se estruturada por uma *estética Pentecostal* fomentada a partir da Bíblia. A partir das práticas religiosas de mediação centradas na Bíblia, um “regime sensorial Pentecostal” fora progressivamente constituído: uma dada “gramática do sentir” os objetos da experiência em relação ao regime de verdade Bíblico. Têm-se, desse modo, uma dinâmica circular no interior da qual imagens são experimentadas sensivelmente a partir do prisma da verdade Bíblica, e tais sensações, por sua vez, objetificam a realidade dessa verdade no corpo do sujeito. Nessa dialética entre o crer e o sentir, a experiência sensível de assistir à televisão é informada por um entendimento Pentecostal da realidade, e esse entendimento é autenticado por aquilo que é sentido.

Palavras-chave: Deus. Diabo. Bíblia. Televisão. Ética do assistir. Mediação. *Estética Pentecostal*

ABSTRACT

This thesis main concern is with the entanglement of television and Pentecostal Christianity in *Provetá*, an *evangelical community* in *Ilha Grande*, State of Rio de Janeiro, Brazil. The *evangelical* epithet of the aforementioned *community* is due to the remarkable presence of the Assembly of God in the village since the 1930's. My main purpose in this thesis is to understand how the technology of television has been culturally incorporated in the village of Provetá. It will be argued that, in its moment of arrival, television as a technology was symbolically framed by religious leaderships as an exclusive device of satanic agency, an exclusive medium of the Devil. Nonetheless, through its progressive insertion in the village, the symbolic character of television appeared to have radically shifted: from a technology of the Devil, television is currently framed as an ambivalent portal through which the spiritual battle between God and Devil takes place. Instead of being condemned per se as a technology, television is an ambivalent object whose consumption urges caution and a proper use – i.e., a given knowledge of *how* to use it. This knowledge, it is argued, is knowledge of the Bible. Through that knowledge an *ethics of watching* television appeared to have been yielded: what is ethically commendable or condemnable to be watched. My argument is that a concern with the *status of reality* of television contents constantly underpinned the moral evaluation of them, of whether they were considered “good” or “bad”. Through an understanding of *reality* centered in the Bible, a fundamental distinction unfolded between television contents regarded as “factual”, or belonging to the realm of “real happenings”, and others identified as “forged”, “constructed”, or inauthentic. Whereas the consumption of “realistic” television contents was thought to be harmless and even instructive for a Christian, the latter was considered morally inappropriate, and dangerous. The fictional genre of narrative was by and large conceptualized as a “lie”: an *intentional construction* of a given subject, driven towards purposes of seduction and delusion from the real world; the author of such constructions, I was told, is the Devil. A focal point of this thesis is to understand through which cultural dynamics the agencies of God and of Devil were identified in television: what kinds of television contents, aesthetics, images and narrative styles were addressed as utterances of God's or the Devil's agency. Departing from such identification of the television news as a rather positive space of potential *learning* of “what is happening in the world” for a Christian, and of “fiction” as dangerous “lies”, as the Devil's strategy of seduction *par excellence*, I undertake an analysis of reception of two television programs in more depth: Rede Globo de Televisão's *telenovelas* and the *Jornal Nacional*. The main argument to be developed throughout the thesis is that the experience of watching television in Provetá is symbolically and sensorially underpinned by a *Pentecostal aesthetics*: a given “grammar of sensing” the objects of experience in relation to the Biblical truth. Television consumption, in this sense, was being *mediated* by a religious medium, the Bible – promoting, in turn, a *remediation* of the Biblical truth. In this circular dynamics between feeling and believing, images are sensually experienced through the prism of the Biblical truth, and those sensations, conversely, objectify the religious truth in the subject's body. Through such dialectics of feeling and believing, the sensual experience of watching television is underpinned by a Pentecostal understanding of reality, and this understanding is authenticated by what is felt.

Keywords: God. Devil. Bible. Television. Ethics of watching. Mediation. Pentecostal *aesthetics*

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Mapa do Estado do Rio de Janeiro	13
Figura 2 – Imagem de Satélite 1 da Ilha Grande	13
Figura 3 – A vila de Provetá	14
Figura 4 – Praça central de Provetá	14
Figura 5 – Culto de Avivamento dos Gideões, Assembléia de Deus de Provetá	15
Figura 6 – Modelo de oposições estruturais	57
Figura 7 – Uma casa típica de Provetá	58
Figura 8 – Constraste entre “mato” e “progresso”	58
Figura 9 – Imagem de Satélite 2 de Provetá	65
Figura 10 – Fotografia retirada do “Morro do Céu”	66
Figura 11 – Fotografia retirada do “Canto do Inferno”	66
Figura 12 – Chegada de barco a Provetá	67
Figura 13 – Rua que conecta o cais à praça central de Provetá	68
Figura 14 – A Igreja e a praça central de Provetá	68
Figura 15 – Casa do Pastor Eliseu (praça central)	69
Figura 16 – “Bar do Bicão”	72
Figura 17 – Pousada da Dona Áurea	72
Figura 18 – O ator Marcos Frota interpreta um homem cego em <i>América</i> , 2005	203
Figura 19 – O ator Bruno Gagliasso interpreta “Júnior”, um homossexual apaixonado por “Zeca”, representado por Erom Cordeiro em <i>América</i> , 2005	204
Figura 20 – Os atores Carlos Casagrande e Sérgio Abreu interpretam o casal Rodrigo e Thiago em <i>Paraíso Tropical</i> , 2007	204
Figura 21 – Capa da revista <i>Veja</i>	230
Figura 22 – Capa do <i>Jornal do Brasil</i>	230
Figura 23 – Cerimônia de Batismo em Provetá.....	255
Figura 24 – Imagem 1 do filme do Batismo	256
Figura 25 – Imagem 2 do filme do Batismo	257

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	16
1 UMA COMUNIDADE EVANGÉLICA	42
1.1 Do “Presídio” ao “Paraíso”: uma breve história da Ilha Grande.....	43
1.2 Dioclécio, Helena e o Nascimento da Comunidade.....	53
1.3 A Cura: memória e a construção simbólica do espaço social.....	62
2 O SENSO COMUM COMO UM SISTEMA RELIGIOSO	76
2.1 Entre Crentes, Afastados e Desviados.....	81
2.2 O Desvio como Liminalidade.....	86
2.3 O Sonho do Céu e o Pesadelo do Inferno.....	101
2.4 Deus, o Diabo e a Agência Humana: o sistema simbólico Pentecostal.....	111
3 O SONHO DA PUREZA E AS TECNOLOGIAS DO MUNDO	127
3.1 O Drama Social da Televisão.....	130
3.2 Pureza <i>versus</i> Modernidade.....	132
3.3 O “Altar do Diabo” e o “Demônio de um Olho Só”: os perigos das tecnologias diabólicas.....	144
3.4 O Poder Pastoral.....	148
3.5 Cisma ou Continuidade? A Autorização Religiosa da Tecnologia Televisiva.....	158
4 DEUS, O DIABO E A TELEVISÃO	164
4.1 A Televisão como Objeto Simbólico.....	167
4.2 A Ambivalência da Tecnologia e a Ética do assistir.....	171
4.3 Entre o “Real”, a “Perda de Tempo” e os Perigos da Sedução Diabólica.....	175
5 IDENTIFICANDO O DIABO NA TELA	191
5.1 A Arte da Mentira: as telenovelas como artefatos de sedução diabólica.....	193
5.2 As Afinidades Eletivas entre as Telenovelas da Rede Globo e o Diabo.....	201
5.3 Bruxaria, Espiritismo e Pactos com o Demônio na Rede Globo	207
5.4 Possessão Espiritual Através da Tela; ou o Poder das Imagens	212
6 O APOCALIPSE NA TELA: A REMEDIAÇÃO DA VERDADE BÍBLICA	221
6.1 Testemunhando as “Enfermidades do Mundo”: <i>Remediação religiosa</i> e a autorização do noticiário televisivo como uma mídia divina.....	223
6.2 Significando a Barbárie: João Hélio e outros Males do Mundo.....	248
6.3 Aquecimento Global, Tsunami e outros Sinais do Fim.....	240
6.4 Jesus na Tela: a mediação televisiva do Apocalipse.....	247
7 CONCLUSÃO	255
REFERÊNCIAS	264

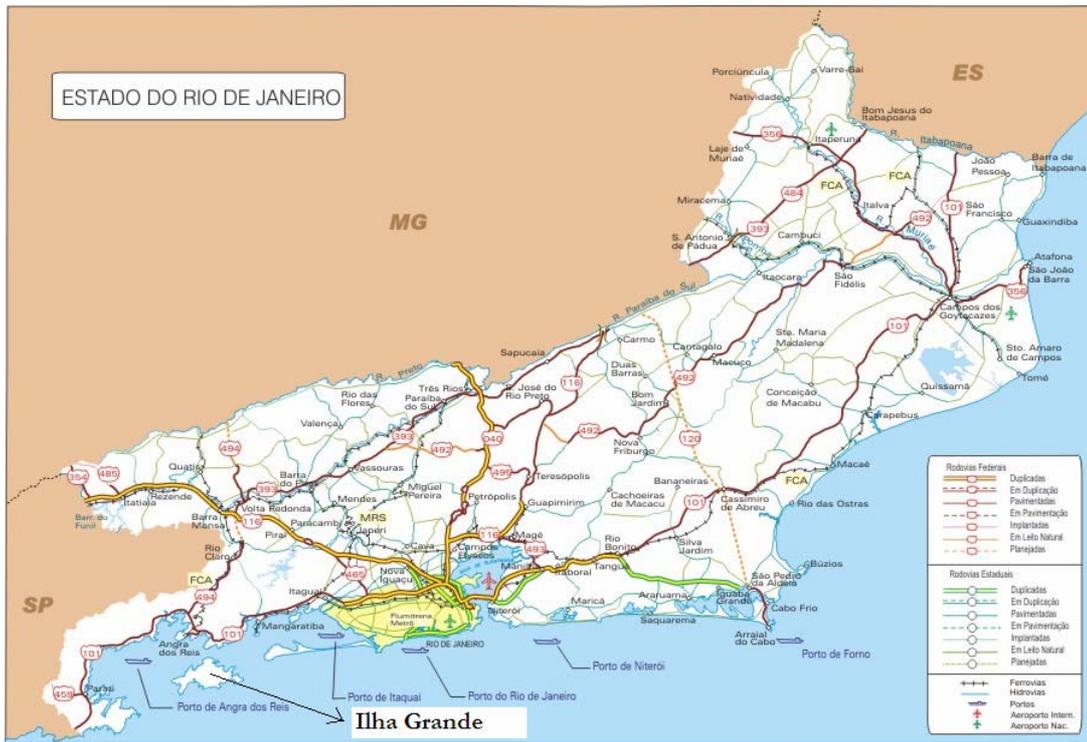


Fig. 1. Mapa do Estado do Rio de Janeiro. Ver seta indicando a Ilha Grande

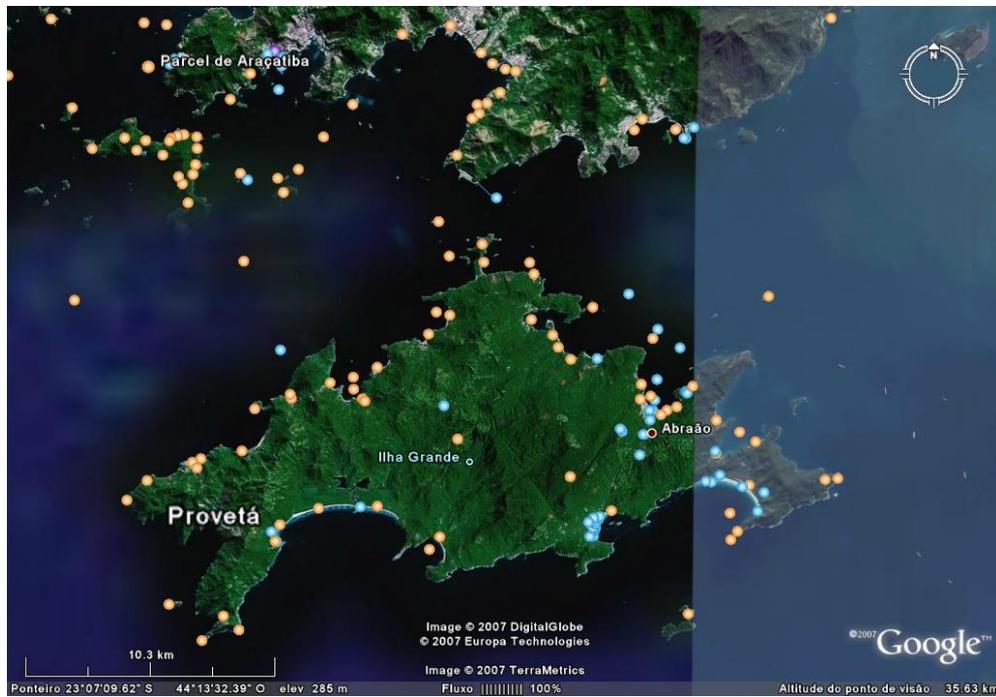


Fig. 2. Imagem de Satélite da Ilha Grande.² Provetá está situada na enseada a Oeste

² Imagem obtida através do programa "Google Earth".



Fig. 3. A Vila de Provetá



Fig. 4. Praça Central de Provetá



Fig. 5. Culto de Avivamento dos Gideões, Assembléia de Deus de Provetá (30/07/05)

Introdução

Esta dissertação é o produto de uma experiência de pesquisa iniciada em Agosto de 2004, quando iniciava o sexto período de minha Graduação em Ciências Sociais na Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Ingressei neste momento, na condição de bolsista de iniciação científica PIBIC/CNPq, na pesquisa “Religião e Política no Rio de Janeiro: imagens da ordem, crenças e confrontos na edificação de um paraíso”, coordenada pela Professora Patrícia Birman. Desde que passei a fazer parte deste estimulante grupo de pesquisadores, realizei várias viagens a uma singular *comunidade evangélica* na Ilha Grande: a vila de Provetá, cenário da presente investigação.

A vila de Provetá é comumente designada – em espaços midiáticos, por turistas, ilhéus, e principalmente, por seus próprios moradores – como uma *comunidade evangélica*. Com efeito, tal designação amplamente naturalizada tanto “dentro” quanto “fora” da vila parece estar longe de ser arbitrária. Como sugeriu Patrícia Birman (2008), a maioria dos moradores de Provetá, bem como seu espaço público, “respiram” essa presença notável da igreja Pentecostal Assembléia de Deus, situada ali desde princípios da década de 1930. Nesses barcos de pesca que realizam a conexão entre Provetá e Angra dos Reis, nomeados e decorados com passagens bíblicas e ocupados quase que exclusivamente por moradores da vila, vê-se nos cabelos longos e discretamente presos, nas saias abaixo dos joelhos das mulheres, nos homens de sapatos, calças e blusas sociais abaixo do sol escaldante de Angra dos Reis, que nosso destino parece ser, de fato, uma *comunidade evangélica*. Ainda no mar, quando o barco se aproxima do cais de Provetá, já é possível vislumbrar o prédio da Igreja que, sendo definitivamente a maior estrutura arquitetônica do local, salta aos olhos de quem observa a paisagem. O(a) visitante torna a se surpreender assim que, ensaiando

seus primeiros passos pela vila, defronta-se com a concentricidade da Igreja e do espaço público provetaense: é no entorno dela que se localizam a praça central, o Posto de Saúde da Família, os telefones públicos, o posto policial, a padaria, lanchonetes, a mercearia e os demais estabelecimentos comerciais.

Após alguns dias de permanência na vila, outros indícios passam a sugerir ao(à) visitante que ele(a) se encontra, efetivamente, em uma singular comunidade de crentes. Se este(a) decide caminhar em trajes de banho ou em outros muito distantes da estética evangélica de seus moradores, os olhares unânimes e hostis que receberá destes lhe informará que, naquele território, tais vestes são impróprias e mal-vindas. Hospedado(a) numa pousada à frente da Igreja ou ainda na outra extremidade da praia, este(a) ouvirá invariavelmente o som dos seus auto-falantes, que levam aos quatro cantos da vila os hinos cantados nos cultos, a pregação entusiástica dos Pastores e seu “falar em línguas estranhas”,¹ bem como seus chamados ordinários para reuniões, orações ou outras atividades a serem realizadas pelos membros da Igreja. Esteja ele(a) tomando um banho, lendo um livro ou caminhando pela praia, tais sons fatalmente chegarão aos seus ouvidos, asseverando-lhe o “caráter evangélico” daquele território.²

Ao longo destas primeiras impressões em torno do cenário e da vida social provetaense, meus interesses de pesquisa caminharam em direções dispersas: as relações entre religião e política; sistemas de parentesco; a organização do espaço social; a atividade pesqueira; memória e processos de construção identitária. Dentre esses tópicos

¹ Denominado formalmente como *glossolalia*, o “falar em línguas estranhas” é o fenômeno, comum nas denominações Pentecostais, que indica a presença do Espírito Santo no corpo daquele que as fala. “Falar em línguas estranhas” significa, segundo meus interlocutores, “falar com Deus em mistério”, em uma linguagem ininteligível para o próprio falante e para todos, exceto para Deus. Só Ele seria capaz de compreender o que o crente lhe diz nesses momentos em que chora compulsivamente e balbucia sua linguagem secreta.

² Para uma exploração aprofundada em torno da gestão político-religiosa do território provetaense, ver Patrícia Birman (2006a, 2006b, 2008). Sobre a construção do “espaço social” provetaense, ver também Vicente Cretton (2007).

ora paralelos, ora divergentes e ora entrecruzados, elegi investigar a relação entre religião e mídia; mais precisamente, a relação entre o Pentecostalismo Cristão da Assembléia de Deus de Provetá e a tecnologia televisiva.

Se a presença da Assembléia de Deus em Provetá data de princípios de 1930, a televisão, em contraste, fora introduzida ali em fins da década de 1980, mais precisamente em 1987, quando a primeira antena parabólica fora instalada no local. Durante basicamente toda a década de 1990, contudo, a televisão permaneceu um bem relativamente inacessível aos provetaenses, visto que o fornecimento de energia elétrica fora inaugurado na vila somente em 2002 – ano, aliás, em que o Governador do Estado do Rio de Janeiro, responsável pela obra e político que proclama publicamente sua orientação religiosa “evangélica”, era Anthony Garotinho.³ O poder singular da religiosidade Pentecostal em Provetá, associada à presença bastante recente da tecnologia televisiva, conduziram, assim, meu interesse para o tema desta dissertação.

Vislumbrei pela primeira vez a intrincada relação entre religião e mídia em Provetá à ocasião de um culto dominical da Assembléia de Deus, no dia 30 de Julho de 2005. Tratava-se de uma situação comemorativa: o “Culto de Avivamento dos Gideões”,⁴ e a

³ Ainda que o escopo deste trabalho não permita uma exploração mais densa do episódio do fornecimento da energia elétrica em Provetá, deve-se destacar a forma apaixonada e entusiástica através da qual os provetaenses narram seu dia de inauguração: dia em que o governador Anthony Garotinho, chegando de helicóptero à vila, fora ovacionado com pétalas de rosa que os presentes jogavam ao chão por onde pisava; este encontrara ainda na praça da igreja um bolo que, diziam, era “quase do tamanho da praça”, e “oito bois” que haviam sido destinados a um memorável churrasco. Os provetaenses concebem o ocorrido como uma autêntica bênção divina, e o governador, como um “anjo”, um homem enviado por Deus para a glória dos provetaenses. A admiração por Garotinho é tão intensa em Provetá que cheguei a ouvir em alguns momentos que uma estátua do ex-governador deveria ser erguida na vila, para que as crianças de hoje saibam no futuro quem foi “o homem que trouxe a luz para Provetá”.

⁴ O pertencimento formal à Assembléia de Deus de Provetá é organizado a partir de diferentes grupos divididos por gênero, idade e estado civil. “Gideões” é o nome do grupo dos membros homens, adultos e casados; o grupo “Heróínas da Fé” é constituído por mulheres mais velhas e solteiras, ao passo que o “Círculo de Oração” é composto por mulheres mais velhas e casadas. O grupo “Estrela da Manhã” é formado por jovens mulheres recém-casadas, enquanto o “Atalaias de Cristo” é composto por jovens meninos e meninas com idades entre 15 e 20 anos. O mesmo aplica-se ao “Eterno Louvor” que, não possuindo distinção de gênero, é constituído por adolescentes de 12 a 14 anos, e o “Jóias de Cristo”, formado por crianças de 3 a 11 anos de idade.

Igreja estava completamente lotada. Um Pastor convidado de Nova Iguaçu tomou em suas mãos o microfone do púlpito e iniciou sua pregação.

O Pastor tomou a palavra agradecendo ao Pastor Presidente da Assembléia de Deus de Provetá, Eliseu Martins, pela oportunidade de conhecer pela primeira vez a “comunidade evangélica” que ele até então só havia visto pela mediação da tela da televisão. No programa *Fantástico*, da Rede Globo, ele fora apresentado a Provetá como uma “comunidade evangélica” na qual 90% de seus moradores eram crentes. Num tom de voz sereno, ele iniciou sua pregação convidando os presentes a inquirirem com ele sobre qual teria sido o “maior dia da história”. Citando datas precisas, ele aludiu ao nascimento do primeiro bebê de proveta; o dia em que o homem pisou na Lua pela primeira vez; a Guerra do Vietnã e a queda das torres gêmeas do *World Trade Center*. Nenhum desses eventos mundialmente midiáticos teria sido, entretanto, o “maior dia da história”.

Com o intuito explicitado de criar uma atmosfera de presença do Espírito Santo no culto, na qual os fiéis são tomados pela emoção que lhes faz *falar línguas estranhas*, dar *glórias a Deus* e *Aleluias*, o Pastor elevou a sua voz e vivificou sua performance discursiva, identificando o “maior dia da história” no nascimento de Jesus Cristo. Descrevendo tal dia com a ortodoxia de um profundo conhecedor da Bíblia, ele observou que, ainda em sua juventude, Jesus já era uma “celebridade”.⁵ À medida que os primeiros crentes começaram a bradar “*Aleluias!*” e “*Glória a Deus!*”, o Pastor fez renascer o silêncio dos presentes, negando que o nascimento de Cristo tenha sido o maior dia da história. Este teria sido o dia de sua morte. Seu primeiro comentário em relação a ele se referiu à precariedade com que o filme de Mel Gibson, *A Paixão de Cristo*, relatou as

⁵ Para transmitir aos presentes a idéia de que Jesus era um sujeito distinto dos demais, um ícone de identificação para um público determinado, o pastor fez uso de uma terminologia coerente com nossa era do espetáculo: Jesus era uma “celebridade”.

penitências sofridas. Refutando veementemente o que o filme narrava, fundava seus argumentos em bases científicas: “os historiadores dizem irmãos, que aquela cruz que Cristo carregou pesava mais de cento e vinte quilos!”; criticava a insuficiência da narrativa, as lacunas do sofrimento não mostrado. Assim, ao cabo da descrição, tornou a refutar o reconhecimento deste dia como o maior dia da história. Passou, em seguida, a identificá-lo no episódio da Ressurreição.

Novamente, descreveu-o emotiva e minuciosamente em cada detalhe, para posteriormente negar-lhe a posição de maior dia da história: “Mas este irmãos, não foi o maior dia da história. O maior dia da história irmãos, o maior dia da história irmãos será quando as câmeras da Rede Globo irmãos, do SBT irmãos, entrarem por aquelas portas irmãos, e não será 60, 70, 80 por cento de crentes não irmãos, será 100%! *E eles não vão encontrar mais ninguém aqui irmãos, não terá ninguém aqui para aparecer na reportagem porque vamos estar todos irmãos, todos nós estaremos ao lado do Senhor, estaremos com ele irmãos! Aleluia! Aleluia! Aleluia!*” (passou a “falar em línguas” em seguida).

E eis que o momento paroxístico da pregação se realizaria quando, sob o foco das luzes do espetáculo, das câmeras da Rede Globo e do SBT, o milagre do *arrebatamento* de Provetá ao Reino dos Céus seria transmitido para o mundo. Ali, onde os heróis anônimos da fé alcançariam a devida celebridade diante das câmeras, únicas testemunhas capazes de cristalizar o evento na história e transmiti-lo para os quatro cantos do mundo. Ali, onde a pequena e desconhecida comunidade de difícil acesso revelaria ao mundo, atônito, seu caráter sagrado.

A descrição deste culto permite-nos avaliar o quanto mídia e religião se relacionam de formas muito mais complexas do que oposições demasiadamente simplificadas entre

“tradição” e “modernidade”, “religião” e “secularismo”, “crença” (religiosa) e “tecnologia”, poderiam sugerir. Ao invés de opor a mídia eletrônica de massa à religião, buscando compreender os supostos “efeitos” engendrados pela entrada da televisão em uma comunidade Pentecostal “tradicional” – tipo de oposição com a qual eu mesmo, com efeito, operei a princípio em meus primeiros olhares sobre o tema –, quero explorar nesta dissertação como a tecnologia televisiva interage com símbolos, rituais e práticas de mediação Pentecostais.⁶ Quero, noutras palavras, compreender como a tecnologia televisiva participa da construção da religiosidade Pentecostal, mediando a relação dos sujeitos religiosos com a realidade transcendental e sendo uma mídia a partir do qual autênticas experiências religiosas podem ser geradas.

1. Problema da Investigação e Estrutura da Dissertação

A questão central que orientará esta dissertação poderia ser formulada do seguinte modo: *Como os moradores de Provetá vêm se relacionando com a tecnologia televisiva?*

A partir deste problema geral, formulei quatro sub-questões:

1. Como a tecnologia televisiva vêm sendo simbolicamente apropriada em Provetá?
2. Como os conteúdos televisivos são atualmente interpretados, avaliados e classificados pelos provetaenses?
3. Como a agência diabólica é identificada na tela?
4. Como a agência divina é identificada na tela?

⁶ Uma exploração mais detalhada acerca do que chamo aqui de “práticas de mediação Pentecostais” será oferecida adiante nesta Introdução.

Esta dissertação está dividida em seis capítulos. Os capítulos 1 e 2 são capítulos introdutórios, nos quais o leitor será apresentado ao contexto histórico e sociológico da Ilha Grande e da vila de Provetá. No Capítulo 1, apresentarei uma breve história da Ilha Grande, discutindo seu passado de cárcere e as dinâmicas sociais atuais em torno do crescimento do turismo e dos projetos ambientalistas nas suas diversas comunidades. Ainda neste capítulo, serão apresentadas uma análise da memória dos provetaenses em torno da chegada da Assembléia de Deus à vila e da construção simbólica de seu espaço social. Procurarei examinar, desse modo, a construção imaginária de Provetá como uma *comunidade evangélica*.

O capítulo 2 será devotado à exploração da religiosidade Pentecostal em Provetá. Introduzindo três categorias locais a partir das quais os provetaenses definem sua relação com a Assembléia de Deus, a saber, *crente*, *afastado* e *desviado*, discutirei uma certa dinâmica circular de afastamento, desvio e retorno à Igreja, que parece marcar a trajetória de vida de muitos provetaenses, principalmente homens. Meu objetivo neste capítulo será demonstrar como a religiosidade Pentecostal em Provetá parece transbordar facilmente o pertencimento formal à Assembléia de Deus, sendo amplamente compartilhada por membros e não-membros da Igreja, e imiscuindo-se profundamente com esse repertório de lugares comuns e certezas inquestionáveis que usualmente caracterizamos como um “senso comum”. Ainda neste capítulo, busco compreender os imaginários, medos e ansiedades, os sonhos e os pesadelos de meus interlocutores em torno do Céu e do Inferno, bem como refletir sobre algumas categorias e relações que julgo serem centrais na cosmologia e no

ethos Pentecostal. Sugiro, nesse sentido, a idéia de um “sistema simbólico Pentecostal” centrado na relação entre as agências de Deus, do Diabo e dos homens.

O capítulo 3 trata do processo histórico e social de inserção da tecnologia televisiva em Provetá a partir do episódio da instalação da primeira antena parabólica na vila, na casa do recém-instalado policial federal vindo do Rio de Janeiro, “João Maia”. O Pastor Presidente da Assembléia de Deus de então, o falecido “Pastor Sales”, advogava enfaticamente nos cultos e no espaço público da vila que a televisão não funcionava nem jamais funcionaria em Provetá por este ser um território abençoado por Deus, protegido por Ele da “cultura mundana” que abundaria na televisão – uma tecnologia diabólica que deveria ser absolutamente evitada por um crente. Maia, em contraste, visava “levar a evolução” para os provetaenses e “demonstrá-los” que a censura de Sales em relação às tecnologias midiáticas “era uma ignorância”. A partir da relação de conflito que se segue entre ambos após a instalação da antena na casa de Maia, busco delinear a trama de um “drama social” (Turner, 1996, 1974) em torno dos significados religiosos da tecnologia televisiva e das negociações normativas relativas à sua utilização.

No capítulo 4, dando continuidade à investigação histórica realizada ao longo do capítulo 3, examino em maior profundidade a forma segundo a qual os líderes religiosos⁷ da Assembléia de Deus de hoje concebem e se relacionam com a tecnologia televisiva, como avaliam e classificam seus diversos conteúdos, como discursam sobre o “uso adequado” da televisão por um crente. Ao invés de proibirem em absoluto o consumo da televisão por um crente, e a conceberem como uma tecnologia essencialmente maléfica, as autoridades religiosas de hoje da Assembléia de Deus parecem *orientar* esse consumo, e

⁷ Por “líderes religiosos”, me refiro aqui àqueles que são formalmente vinculados à hierarquia formal de Pastores e Presbíteros da Assembléia de Deus de Provetá, ou ainda, indivíduos considerados como autoridades religiosas.

conceber a televisão como uma tecnologia profundamente ambivalente, repleta de conteúdos benéficos e maléficos; um instrumento tecnológico através do qual tanto Deus quanto o Diabo seriam capazes de agir. Busco, nesse quadro, compreender como os provetaenses avaliam eticamente a prática de assistir à televisão, como classificam seus conteúdos, o que consideram como “edificante” para um crente e o que identificam como fontes potenciais de sua corrupção: sua exposição à imagens e narrativas diabólicas na tela.

O capítulo 5 explora estas identificações da agência diabólica na tela, centrando-se em uma análise de recepção das telenovelas da Rede Globo e alguns outros gêneros ficcionais na televisão. Elegi as telenovelas para uma análise mais aprofundada por estas terem sido apontadas, praticamente de forma unânime por meus interlocutores, como evidentes artefatos de sedução diabólica, aquilo que haveria de mais nocivo a um crente na televisão. Discuto, desse modo, a relação entre a “ficção” e a agência diabólica a partir da identificação – quase sempre enraivecida, numa espécie de tom acusatório – das “novelas” como “mentiras”, e do Diabo como o “pai da mentira”. A mentira, nesse sentido, não seria simplesmente algo “falso”, “construído”, “inautêntico”, mas um construto que, como toda mentira, tem um autor e uma razão de ser no mundo real: orquestradas pelo Diabo, as novelas seduziriam seus telespectadores, neblinariam suas convicções fundamentais, convenceriam aqueles enredados por suas teias de que o errado pode ser certo, que o absurdo pode ser natural; almejariam, numa palavra, o status de *verdade* através de uma sofisticada arte de sedução.

Por fim, no capítulo 6, realizarei uma análise de recepção do *Jornal Nacional* da Rede Globo. Partindo da profunda convicção dos provetaenses em torno da iminência do fim do mundo, meu objetivo será demonstrar como o noticiário televisivo, amplamente

autorizado pelas lideranças religiosas de Provetá como um programa louvável, visto que traria “informações” valiosas aos crentes relativas ao que estaria “acontecendo no mundo”, fora concebido por eles como um espaço através do qual Deus pode atravessar Suas mensagens entre os homens. Assim, investigarei neste capítulo como certos acontecimentos acessados através do telejornal foram interpretados como concretizações de profecias apocalípticas; como, para indivíduos particulares, a experiência de assistir a essas notícias fora investida de uma aura sagrada de revelação: momentos em que se sentiram tocados pelo Espírito Santo.

2. Fundamentos Teóricos

A produção acadêmica em torno do Pentecostalismo no Brasil é vastíssima, e têm crescido consideravelmente ao longo das duas últimas décadas.⁸ Pode-se sugerir que este crescimento está relacionado à crescente presença dos evangélicos no espaço público, à sua utilização prolífica da mídia eletrônica de massa (Birman & Lehmann 1999, Birman 2003; Fonseca 1997, 2003; Machado & Fernandes, 1998; Mariz 2003; Giumbelli 2003) e sua progressiva inserção no campo político brasileiro (Conrado 2001; Fernandes 1998; Freston 1993, 1996; Novaes 2001, 2002).

Nesse quadro, como sugeriu com pertinência Martijn Oosterbaan (2003), a relação entre Pentecostalismo e mídia de massa no Brasil têm sido referida em geral em termos de proselitismo. A maioria dos estudos nesse campo ainda tende a focalizar a relação entre os

⁸ Para citar apenas a produção de algumas dissertações de mestrado e teses de doutorado recentes: Almeida (1996), Barros (1995), Domingues (1995), Fonseca (1997), Freston (1993), Mafra (1999) e Mariano (1995). Para uma exploração detalhada acerca das tipologias e classificações que vêm sendo utilizadas na produção de conhecimento em torno do Protestantismo brasileiro, ver Giumbelli (2001).

programas evangélicos no rádio e na televisão e os evangélicos que assistem a esses programas (Fonseca, 1997; Campos 1999). Como argumenta Oosterbaan (2003:55): “Isso se deve ao fato de que o ponto de partida da análise é muitas vezes saber o quanto os programas religiosos influenciam seus espectadores; quase nunca a análise começa com o *espectador evangélico* e sua relação com o rádio ou a televisão em geral e com algum programa específico em particular.” Analisando a relação dos Pentecostais da Assembléia de Deus e da Igreja Universal do Reino de Deus do morro do Cantagalo-Pavão-Pavãozinho (Rio de Janeiro) com as telenovelas da Rede Globo, Oosterbaan sugere que ao invés de perguntar apenas se e como os programas religiosos na televisão formam as pessoas, deveríamos também perguntar como a religião constrói certos dispositivos sensoriais e interpretativos que informam a prática e a experiência de assistir à televisão.

Sem pretender realizar uma discussão exaustiva em torno da abundante literatura existente sobre Pentecostalismo, ou mesmo sobre Pentecostalismo e mídia de massa no Brasil, meu objetivo principal nesta dissertação será compreender como o Pentecostalismo – isto é, o Pentecostalismo que é vivido e praticado *na vila de Provetá* – informa um tipo particular de relação com a tecnologia televisiva por meio de suas doutrinas, suas técnicas disciplinares, seus regimes de sensibilidade e suas verdades fundamentais. O foco analítico que proponho aqui é, portanto, o *espectador evangélico* – sujeitos formados no interior deste campo de crenças e práticas doutrinárias Pentecostais – e sua relação com a tecnologia televisiva. Nesta seção, quero me deter brevemente nos fundamentos teóricos que informaram a formulação deste tipo de análise, a produção, a interpretação e a organização dos dados da pesquisa, e introduzir alguns dos conceitos que serão explorados ao longo da dissertação.

2.1 Religião, Mediação e Remediação

Um caminho fecundo para a analisar a relação entre mídia moderna de massa e religião em nossos tempos parece ser encontrado na perspectiva de Hent de Vries (2001), segundo a qual “mídia”, longe de pertencer a um campo ontologicamente distinto da “religião”, seria uma dimensão intrínseca dela. Uma vez que “religião” se refere a uma dimensão transcendental situada além da esfera da vivência ordinária dos sujeitos religiosos, a religião poderia ser concebida como uma *prática de mediação* entre os sujeitos religiosos e a esfera transcendental⁹ (Meyer 2005, 2006a,b,c; Stolow 2005). Concebe-se, assim, que a religião lida fundamentalmente com esse espaço de mediação entre a realidade transcendental e os sujeitos religiosos – uma distância cujo atravessamento depende de certas formas mediadoras (símbolos, objetos, textos, imagens, filmes, sons, cheiros, sabores, substâncias alucinógenas: “mídias”, compreendidas nesse sentido mais amplo) e práticas autorizadas de mediação (batismos, iniciações, casamentos, sepultamentos: “rituais”, compreendidos nesse sentido mais amplo), que organizam o acesso à realidade transcendental e possibilitam a experiência de sua presença imediata. Destarte “mídia”, compreendida como tais formas mediadoras entre os sujeitos religiosos e

⁹ Devo sinalizar que as aspas aqui utilizadas sobre o termo “religião” não são arbitrarias. Estou ciente do caráter problemático de uma definição universalista em torno da religião, e concordo com o argumento de Talal Asad de que a “religião” é, em grande medida, uma “categoria antropológica” (Asad, 2002). Certamente, para algumas tradições religiosas o termo “transcendental” talvez não seja o mais apropriado para designar o campo do “sagrado”, do “espiritual”, ou do “invisível”. Entretanto, penso que, ao menos no que tange a tradição cristã, esta concepção da religião como uma prática de mediação entre os sujeitos religiosos e a esfera do transcendental é um sensato ponto de partida para a análise da imbricação entre religião e mídia. Não obstante, embora tenha me apropriado de tal perspectiva no âmbito de minha análise da relação entre religião e mídia, ela certamente não esgota outras dimensões do “religioso” exploradas ao longo desta dissertação – isto é, a religião como expressão e veículo de construção da coletividade (à perspectiva durkheimiana), como um sistema simbólico que formula e naturaliza um sentido ontológico do mundo e da vida do homem no mundo (à perspectiva geertziana), ou ainda, a religião como um campo de relações de poder no interior do qual certos regimes de verdade e formas de subjetividade são produzidas (à perspectiva foucaultiana).

a realidade transcendental, seria “uma condição inalienável da qual depende toda tentativa de acessar e render presente o divino” (minha tradução;¹⁰ Meyer 2006b:435).

Tal perspectiva da religião como uma prática de mediação oferece um interessante ponto de partida para a análise da crescente imbricação entre organizações religiosas e a mídia moderna de massa em nossos tempos. À medida que igrejas compram espaços cada vez maiores no rádio, na televisão e na Internet, somos invadidos pela sensação de vivermos numa era singular na qual a crescente acessibilidade às tecnologias midiáticas provocara uma inédita interpenetração entre mídia e religião. No entanto, uma vez que se concebe mídia e religião como sendo co-constitutivas, a presença da mídia moderna de massa no campo de práticas e experiências religiosas contemporâneas não constituiria um fenômeno absolutamente original, mas simplesmente uma forma historicamente nova de mediação religiosa através das tecnologias midiáticas. Tal compreensão da religião como mediação, como sugere Meyer, “allows for a critical exploration of how media, as technologies, *produce the divine in particular ways*, involving distinct senses in generating religious experiences, as well as how these technologies are embedded religiously and authorized as able to instigate authentic experiences.” (grifos meus; Meyer 2006b:437).

Precisamente tal processo de *autorização* das tecnologias midiáticas enquanto meios adequados e capazes de realizar essa mediação com o transcendental – viabilizando, através delas, a presença imediata dessa realidade transcendental para os sujeitos religiosos – é o que a noção de *remediação religiosa* alude. Empregado por Birgit Meyer (2005) em sua análise da interface entre filme e Pentecostalismo em Gana, o conceito refere-se a processos de adoção de novas tecnologias midiáticas por parte de tradições religiosas

¹⁰ “An inalienable condition on which any attempt to access and render present the divine ultimately depends.” (2006b:435).

estabelecidas. “In order to function in religious mediation practices”, Meyer argumenta, “such a new technology needs to be authorized as a suitable means to merge with what it sets out to mediate, thereby transforming a mediated representation into an immediate presence.” (2006b:437). Tais processos de adoção de novas tecnologias no contexto de tradições religiosas estabelecidas não seriam, nesse sentido, processos arbitrários de absorção irrestrita, mas seriam modelados e governados por práticas de mediação estabelecidas (Meyer, 2005: 161).

As perspectivas da *religião como mediação* e da *remediação religiosa* tocam centralmente o problema essencial desta dissertação: compreender como as práticas Pentecostais de mediação com o transcendental informam um tipo particular de relação com a tecnologia televisiva, e como esta, sendo apropriada religiosamente, participa da construção de crenças, experiências e imaginários religiosos. Não obstante, devo sublinhar que enquanto muitos pesquisadores têm devotado sua atenção às formas segundo as quais as organizações religiosas de hoje vêm *utilizando* as tecnologias midiáticas como *mídias religiosas* – programas evangélicos no rádio ou na televisão, “ciberespaços” religiosos, rituais espetaculares transmitidos através de espaços midiáticos –, meu objetivo nesta dissertação é investigar como conteúdos midiáticos “seculares” na televisão – programas televisivos que não são produzidos nem organizados por instituições religiosas, e cuja produção não é direcionada para um público “religioso” em particular – adquiriram uma substância religiosa através do olhar de meus interlocutores, de suas experiências de assistir a esses programas. Desse modo, o conceito de *remediação religiosa* que empregarei aqui se referirá a como a experiência de assistir à televisão interage com práticas Pentecostais de mediação com o transcendental centradas na Bíblia; como a

tecnologia televisiva, concebida como um veículo da agência de Deus e do Diabo, fora investida de um profundo significado religioso, mediando a relação dos provetaenses com a realidade transcendental.

2.2 Formas Sensacionais e Estética Religiosa

Em sua aula inaugural na Vrije Universiteit Amsterdam, referindo-se ao trabalho de Marett (1909) que caracteriza a experiência religiosa “inefável” do transcendental através dos sentimentos de “espanto” (“awe”), “maravilhamento” (“wonder”) e etc., Birgit Meyer (2006a) introduz o conceito de “*formas sensoriais*” (“*sensational forms*”) enquanto os meios socialmente autorizados que induzem um sentido do “limite” nos sujeitos religiosos. Precisamente tal sentido do “limite”, do experimentar a “representação impossível” do sublime que de fato possibilitaria – e em certo sentido, *produziria* – a experiência do transcendental. Essas experiências sensíveis do “sublime”, viabilizadas pela mediação de *formas sensoriais*, gerariam nos sujeitos religiosos *objetificações do transcendental*, asseverando-lhes seu poder e sua realidade.

Formas sensoriais, nesse sentido, seriam “os modos relativamente fixos e autorizados de invocar e de organizar o acesso ao transcendental, por meio dos quais são criados e sustentados os vínculos entre os praticantes religiosos no contexto de organizações religiosas particulares” (minha tradução; Meyer, 2006a: 8). A noção de *forma sensorial* seria, assim, relativa tanto aos rituais coletivos quanto aos objetos materiais mediante os quais o acesso ao transcendental, bem como sua experiência sensível, seriam organizados.

O foco da autora nas sensações religiosas se deve a uma compreensão de que a estética constitui uma dimensão fundamental das experiências religiosas. Concordando com Christopher Pinney (2004, 2006) e Jojada Verrips (2006), Meyer sugere relacionar o conceito de “estética” à noção aristotélica de *aisthesis*, que corresponderia àquilo que organizaria “nossa experiência sensorial total do mundo e nosso conhecimento sensível dele” (minha tradução;¹¹ Verrips em Meyer, 2006a: 18). O conceito de “*estética religiosa*”, nesse quadro, se referiria aos “regimes de sensibilidade” que seriam criados no quadro de tradições religiosas específicas, através de suas técnicas e disciplinas corporais características; “gramáticas do sentir” que induziriam os sujeitos religiosos a experimentarem sensações particulares a partir do regime de verdade religioso que, por sua vez, seria objetificado a partir do que é sentido.¹² Ambos conceitos de *formas sensoriais* e *estética religiosa* apontam, desse modo, para a natureza mediada das experiências religiosas: através de formas sensoriais e gramáticas particulares do sentir, a experiência da presença imediata do transcendental seria possibilitada aos sujeitos religiosos.

No contexto provetaense, a *forma sensorial* elementar através do qual o transcendental é mediado seria, segundo penso, a Bíblia – a Palavra, como meus interlocutores costumavam se referir a ela. Ainda que ouvir, cantar ou tocar músicas evangélicas, orar tanto individual quanto coletivamente, fossem práticas seguramente

¹¹ “Our total sensory experience of the world and our sensitive knowledge of it.” (Verrips in Meyer 2006a: 18)

¹² Guardadas as devidas diferenças – fundamentais, aliás –, parecemos encontrar aqui uma perspectiva análoga àquela utilizada por Geertz em sua definição da religião: “um sistema de símbolos que atua para *estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens*, através da formulação de conceitos de uma ordem da existência em geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatalidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas” (grifos meus; Geertz, 1989: 104). O paradigma teórico de Meyer se distancia do paradigma interpretativo da religião de Geertz por este último tender a negligenciar as experiências corporais a favor de uma análise “textual” de sistemas simbólicos. Assim, a concepção do símbolo como um “veículo de significado” que se apresenta numa relação arbitrária com seu referente, “fails to grasp the possible blurring of a representation with what it represents” (Meyer, 2006a: 18), isto é, os contextos nos quais imagens ou representações religiosas adquirem o status de presenças imediatas para os sujeitos religiosos. “Such approaches fail to appreciate religious objects as constitutive elements of the religious life worlds of their beholders, and hence as key to the possibility of ‘authentic’ experience.” (idem: 19).

relevantes de mediação religiosa (entre outras), a “meditação na Palavra” parecia ser a força fundamental subjacente à formação dos sujeitos religiosos em Provetá. Desde sua mais tenra infância (geralmente a partir dos três anos de idade, muito antes de ingressarem no “ensino secular” do colégio), a grande maioria dos provetaenses são iniciados na “Escola Dominical”, onde são introduzidos ao conhecimento bíblico através de materiais didáticos produzidos pela Igreja e divididos segundo seus diversos grupos. Nos cultos, os Pastores provetaenses elaboram seus sermões através de explorações detalhadas de passagens bíblicas; sujeitos religiosos assumem o púlpito e, através da dramatização de versos bíblicos escolhidos cuidadosamente antes do culto, instigam em seus irmãos a eclosão de “Aleluias!” e de “falar em línguas”, manifestações da presença do Espírito Santo em seus corpos. A Palavra de Deus era-lhes, assim, uma objetificação da essência da realidade, o lócus exclusivo da verdade e da autêntica sabedoria, o meio através do qual Deus escolheu revelar-se aos homens; numa palavra, o verdadeiro caminho a Ele.¹³

Dito isto, uma categoria local de fundamental importância para esta dissertação é aquilo que meus interlocutores definiram como “ser estruturado na Palavra”. Sempre que se referiam aos perigos da prática de assistir à televisão, estes sempre se assegurariam de lembrar que, para aqueles que eram “estruturados na Palavra”, tais ameaças eram inofensivas; as maiores vítimas potenciais da sedução diabólica seriam principalmente as crianças e outros que se encontram “inestruturados”, e logo propensos às tentações demoníacas. Ser “estruturado na Palavra” significava possuir um profundo conhecimento da Bíblia, uma formação adquirida a longo prazo, através de um estendido processo de “meditação na Palavra”. Tal conhecimento, contudo, não seria exclusivamente referido a

¹³ Para uma análise mais aprofundada em torno das práticas Pentecostais de mediação centradas na Bíblia e do processo de formação dos sujeitos religiosos em Provetá, ver o capítulo 2 desta dissertação.

uma realidade transcendental apartada da concretude da vida cotidiana; ao contrário, ser “estruturado na Palavra” parecia implicar a posse de uma sabedoria profundamente enraizada no sujeito: um encontro definitivo com a Verdade que seria dificilmente afetado por quaisquer experiências futuras, uma estruturação definitiva do eu do indivíduo, que permanentemente orientaria seus pensamentos e ações cotidianas. Posto em termos teóricos, tal “estruturação” dos sujeitos através da Palavra parece lembrar eloquentemente o entendimento do *habitus* de Pierre Bourdieu – um sistema de disposições profundamente interiorizadas, adquiridas por meio de um longo processo de aprendizado, informando a prática do sujeito (Bourdieu, 1977) – e o conceito de *estética religiosa* proposto por Meyer.

Nesse quadro, o que a noção de *estética religiosa* sugere é uma dialética entre o sentir e o crer, percepção e verdade. Meu argumento, portanto, é o de que os provetaenses experimentam a prática de assistir à televisão através de uma *estética Pentecostal* (fundamentalmente edificada através da *forma sensacional* da Bíblia), na qual aquilo que é visto é sentido através de uma concepção Pentecostal de realidade, e na qual tais sensações corpóreas asseveram a veracidade de tal concepção.

2.3 Verdade e Poder

A relação entre verdade e poder vêm sendo largamente explorada na teoria pós-moderna, tendo em Michel Foucault um de seus fundamentais predecessores. “O importante,” sugere o autor, “é que a verdade não existe fora do poder ou sem poder. [...] A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua “política

geral” de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro.” (Foucault, 1985: 20). O apelo do autor não seria, nesse quadro, argumentar a favor de uma definição essencialista do poder, um poder que poderia ser definido como uma substância trans-histórica; ao contrário, seu caráter conceitual é histórico e relacional, visto que o “poder” é compreendido como uma rede articulada de relações de força historicamente construídas que, não sendo essencialmente fundamentadas a partir de metralhadoras, exércitos e estruturas militares, o são a partir de um “regime de verdade”; um poder que não possui um “sujeito”, mas que *se exerce* através regimes de conhecimento historicamente constituídos.

Visto que a “religião” lida fundamentalmente com o desenhar das fronteiras entre verdade e falsidade, com a autorização de certos discursos e símbolos como “verdadeiros” enquanto nega tal status a outros discursos e símbolos, a religião é inevitavelmente um campo de relações de poder.¹⁴ Nesta dissertação, me deterei em como o processo histórico de inserção da tecnologia televisiva na vila de Provetá é atravessado por relações de poder entre líderes religiosos, sujeitos religiosos e ainda sujeitos “não religiosos”¹⁵ que, a partir de seus discursos e suas performances no espaço público provetaense, passaram a protagonizar um “drama social” (Turner, 1996) em torno do significado da televisão e da

¹⁴ “As we saw”, argumenta Birgit Meyer, “religious aesthetics deploy, affirm and sustain particular sensory perceptions, experiences and thoughts, even granting them the status of truth at the expense of other experiences and thoughts. If closing off other possibilities that may not even have been conceived, and vesting particular sensory perceptions, experiences and thoughts with truth is what power achieves, then religion is power *pur sang*.” (2006a: 26). Para perspectivas análogas, ver Talal Asad (2002) e André Droogers (2006).

¹⁵ No contexto dessa dissertação, por “sujeitos não religiosos” (uma categoria sem dúvida deficiente e problemática, já que dificilmente poderia ser equacionada ao pertencimento formal ou não à Assembléia de Deus) refiro-me àqueles que se auto-definem dessa maneira.

normatização religiosa relativa ao seu consumo; como os discursos acerca da televisão e as experiências de assistir a ela foram estruturados a partir do poder de práticas religiosas de mediação – promovendo a constituição de uma *estética religiosa* que nasce de, enquanto simultaneamente fortifica, regimes de verdade particulares.

3. Metodologia

Desde Agosto de 2004, quando iniciei minha experiência de pesquisa em Provetá, realizei no total sete viagens a campo. Embora esta dissertação seja sem dúvida o produto de todas estas estadias em Provetá, que progressivamente me introduziram às dinâmicas sociais da vila e ao convívio com seus moradores, o trabalho de campo que realizei de Janeiro a Março de 2007 deu origem a grande parte dos dados aqui explorados. Beneficiei-me ainda de dados provenientes de minha Monografia de Graduação (Bakker, 2006), da Monografia de Vicente Cretton (2007) e dos artigos produzidos por Patrícia Birman (2006a, 2006b, 2008), bem como das discussões e do intercâmbio de informações que nosso grupo de pesquisa vêm realizando ao longo destes anos. Como já havia estado em Provetá diversas vezes na companhia dos pesquisadores que compõem nosso grupo de pesquisa, me identifiquei e fui claramente identificado pelos provetaenses como um pesquisador universitário.¹⁶ Em muitas de nossas visitas aos cultos, fomos publicamente

¹⁶ Lembro-me perfeitamente dos olhares hostis que recebi de muitos provetaenses quando eu, meus colegas e minha orientadora Patrícia Birman caminhamos pela primeira vez pelas ruas de Provetá. Aquele que inaugura seus primeiros passos na vila, recebendo esses olhares de estranhamento que exclamam um reconhecimento de que “alguém de fora” está por ali, é facilmente invadido pela sensação de não ser bem vindo no local. Entretanto, após contínuos vais e vens de 2004 a 2007, passei a conhecer cada vez mais os moradores da vila, que passaram a me cumprimentar nas ruas e me reconhecer como “aquele rapaz daquele grupo da UERJ que faz uma pesquisa aqui”. Quanto aos propósitos de minha pesquisa, esses não pareciam ser tão claros aos provetaenses. Muitas pesquisas relacionadas à Biologia e à Oceanografia já foram realizadas na Ilha, visto que ali há vários parques nacionais de preservação ambiental; mas uma pesquisa cujo objeto eram pessoas, ou mais precisamente, *eles próprios*, parecia uma idéia no mínimo nebulosa a muitos de meus interlocutores.

apresentados pelos Pastores como visitantes que estavam realizando uma pesquisa na comunidade.

Os dados presentes nesta dissertação foram originados a partir de três métodos qualitativos: a) observação participante; b) entrevistas semi-estruturadas e informais; e c) análise de imagens e discursos midiáticos. A seguir, apresentarei os principais interlocutores dessa pesquisa e discutirei em detalhe a aplicação de tais métodos qualitativos durante o trabalho de campo.

3.1 Interlocutores

Ao longo de minhas estadias em Provetá, me relacionei com indivíduos de diferentes idades, gêneros e posições sociais na comunidade. Um grupo, entretanto, fora fundamental para o desenvolvimento de minha pesquisa: a família de *Manoelzinho*.

Manoelzinho fora o primeiro morador de Provetá que conhecemos. Ainda no barco, este já certificava-se de garantir-nos que “qualquer coisa é só dizer que vocês estão com o Manoelzinho tá gente?”, e que “qualquer problema é só me procurar”. À ocasião da primeira visita de Helena Guilayn e Angélica Ferrarez a Provetá, Manoelzinho fez questão de abrigá-las em sua própria casa. Em nossas visitas ulteriores, ele intermediaria o aluguel da casa de seu cunhado, Seu Zé Pimenta, onde nos estabelecemos sucessivamente. Toda vez que visitávamos sua casa, éramos recebidos com o típico “café da tarde” provetaense: preparava-se a mesa, comprava-se o pão fresco na padaria, destinavam-nos a cadeira mais confortável, o café mais fresco, o pão mais morno. Desenvolvemos, desse modo, uma estreita relação desde nossa primeira visita à vila.

Manoelzinho é casado com Magna, com quem tem cinco filhos: a mais velha Marcela, de 26 anos; Manoela, de 24 anos; Magnum, de 22 anos; Mayara, de 20 anos e Maitê, de 17 anos. Manoelzinho é primo materno do atual Pastor Presidente da Assembléia de Deus de Provetá, Eliseu Martins, filho do ex-Pastor Presidente da Assembléia, o falecido “Pastor Sales”, e neto de Dioclécio e Helena Neves, os missionários que trouxeram a Assembléia de Deus para Provetá. Sua irmã Marilene, casada com o Pastor Osmar, é muito conhecida na vila por seus fortes dons espirituais, suas diversas visões, curas e profecias mediadas pelo Espírito Santo. Manoelzinho, que há pouco era um Presbítero da Assembléia de Deus de Provetá, tornou-se Pastor. É “proeiro” (cargo mais alto da hierarquia da pesca), ex-presidente da Associação de Moradores de Provetá e candidatou-se a vereador nas eleições de 2004, obtendo amplo apoio dos provetaenses.

Dadas as suas posições eminentes no campo político, nas relações de parentesco, nas hierarquias da Assembléia de Deus e da pesca em Provetá, Manoelzinho parece articular em sua *posição de classe* (Bourdieu, 1989) um poderoso capital simbólico.¹⁷ Como já havia indicado na seção 1 desta Introdução, estabeleci uma distinção analítica entre duas categorias de informantes: líderes religiosos e sujeitos religiosos. Dada minha suposição de que os líderes religiosos são figuras investidas de maior autoridade para discursar sobre a televisão – sendo, desse modo, figuras relevantes na construção de perspectivas compartilhadas sobre ela –, durante minha investigação eu estive particularmente interessado em compreender como esses indivíduos se relacionavam com

¹⁷ No sistema teórico desenhado pelos conceitos de “posição de classe” e “capital simbólico” (Bourdieu, 1989), Pierre Bourdieu sugere que, numa dada estrutura social, os indivíduos que a compõem estariam estruturados hierarquicamente em posições de classe relativas à sua maior ou menor acumulação de “capitais”, cada qual relacionado a “campos” diferenciados e relativamente autônomos de relações sociais (“capital religioso”, “capital social”, “capital político”, “capital intelectual”, “capital econômico”, etc.). “Geralmente chamado prestígio, reputação, fama, status, etc.,” define Bourdieu: “o capital simbólico é a forma percebida e reconhecida como legítima das diferentes classes de capital” (1989: 134-5). O “capital simbólico” do sujeito, nesse sentido, refletiria sua “posição de classe” nessa ordem social: seria a forma condensada, simbolicamente apreendida, da acumulação destes diversos capitais.

essa tecnologia. Como se demonstrará adiante nessa dissertação, as várias gerações da família de Manoelzinho ocupam um posicionamento central no processo histórico e social de inserção da televisão na vila, visto que muitos de seus membros, lideranças religiosas de destaque da Assembléia de Deus de Provetá, foram convocados a partir de vários contextos a estabelecerem um posicionamento em relação a ela: definirem-na enquanto objeto, discursarem sobre seus benefícios e malefícios, estimularem, proibirem ou regularem seu consumo. Assim, procurei explorar em profundidade como membros dessas diferentes gerações da família de Manoelzinho se relacionavam com a tecnologia televisiva.

3.2 Observação Participante

A observação participante foi seguramente um método capital de minha pesquisa. Agora que me ponho a escrever sobre ela, torna-se mesmo difícil definir os momentos em que estava ou não fazendo “observação participante”, já que nos detalhes mais negligenciáveis da vida diária ou nos contextos mais ritualizados dos cultos, emergiram muitas informações valiosas e *insights* fundamentais. Estivesse eu a caminho da padaria para comprar pão pela manhã ou participando de um culto dominical lotado, encontrava-me sempre em um constante aprendizado acerca das dinâmicas sociais e culturais da vila. Retornando à casa, buscava reconstituir, da forma mais acurada possível, os contextos, os cenários e os diálogos que havia presenciado em meu diário de campo. Estas anotações proveram grande parte dos dados presentes nesta dissertação.

Desde minha primeira ida a Provetá, minha observação participante se desenvolveu ao longo de dois eixos complementares: a) participação nos cultos e nos eventos gerais de

interesse público da comunidade, como casamentos, batizados, festas da Igreja, etc.; e b) participação nos contextos gerais da vida cotidiana na vila, como as conversas ao pé da amendoeira nos fins de tarde, as noites de sociabilidade pós-culto na praça da Igreja, as rodas de conversa nos bancos da praça ou na beira da praia. Ambas dimensões interagiram bastante durante minha investigação, já que o comparecimento aos cultos fora progressivamente me introduzindo à cosmologia e categorias Pentecostais fundamentais, e tal conhecimento possibilitara uma melhor compreensão dos dados originados em contextos informais. Ademais, a observação participante manteve ao longo da pesquisa uma estreita relação com as entrevistas semi-estruturadas, já que meus questionários foram se reformulando à medida que passei a identificar certas perspectivas amplamente compartilhadas pelos provetaenses em torno da televisão.

3.3 Entrevistas Semi-Estruturadas

Uma vez que um dos objetivos principais da pesquisa era fazer emergir discursos sobre a televisão, as entrevistas semi-estruturadas foram uma preciosa fonte de dados. No total, conduzi 28 entrevistas em profundidade, a maioria delas tendo uma duração superior a uma hora. Além destas entrevistas conduzidas por mim, pude acessar e explorar entrevistas e descrições etnográficas produzidas pelos outros membros da equipe de pesquisa da qual participei. Embora não as tenha utilizado exaustivamente nesta dissertação, muitas das informações presentes nestas entrevistas e descrições foram essenciais para a formulação de certos problemas e para a compreensão de certas dinâmicas sociológicas da vila.

Seguindo uma distinção entre duas categorias de informantes, isto é, líderes e sujeitos religiosos, decidi por começar minhas entrevistas entre os primeiros, baseando tal decisão na hipótese de que tais indivíduos seriam mais propensos a elaborarem discursos mais formalizados acerca da televisão. Tais entrevistas foram efetivamente iluminadoras, fornecendo-me um desenho primário de certas formas padronizadas de discursar acerca da tecnologia televisiva: os argumentos principais, as metáforas e citações bíblicas utilizadas por eles em suas respostas. Após conduzir 8 entrevistas individuais com líderes religiosos (3 Pastores, 3 Presbíteros, 1 Diácono e 1 Obreiro), entrevistei 20 sujeitos religiosos de diferentes gêneros e idades. Decidi não seguir um questionário de forma estritamente estruturada, permitindo um espaço para dinâmicas contextuais das entrevistas, por vezes fazendo perguntas não contempladas em minha lista e conduzindo a discussão para direções não planejadas. Tal método provou ser frutífero; à medida que passei a dirigir aos entrevistados questões não contempladas previamente no questionário, estes falariam de aspectos até então negligenciados e no entanto fundamentais para minha pesquisa.¹⁸

3.4 Análise de Imagens e Discursos Midiáticos

Dado meu ponto de partida teórico no qual concebe-se a “religião” como uma prática de mediação, por “mídia” me refiro aqui tanto aos conteúdos televisivos quanto às

¹⁸ Esse parece ter sido o caso especialmente no que se refere às identificações da agência divina através da televisão. Em minhas primeiras entrevistas, estava muito mais interessado em compreender as dinâmicas de identificação da agência diabólica do que da divina na televisão, tomando como certa a suposição que essa última seria unanimemente identificada nos programas evangélicos. Para minha surpresa, quando passei a perguntá-los diretamente sobre a agência de Deus através da tela, passei a ouvir diversas referências ao telejornal como um poderoso instrumento de Deus para transmitir Suas mensagens aos homens.

“mídias religiosas”.¹⁹ Desse modo, supondo que a recepção de conteúdos televisivos estaria embebida em certas disposições construídas a longo prazo através de práticas Pentecostais de mediação, realizei uma análise relacionada de ambas categorias de mídia. No que se refere à primeira, busquei examinar a dimensão discursiva das imagens e dos estilos narrativos dos programas cuja recepção elegi investigar. Tal análise fora, contudo, fundamentada a partir do contexto etnográfico da recepção, no qual o olhar dos telespectadores era informado por uma *estética Pentecostal*. Na metodologia que me propus seguir, portanto, o imperativo seria não permanecer cativo de uma análise exclusivamente semiológica, na qual as imagens e discursos midiáticos trariam consigo uma mensagem estrutural universalmente comunicável, nem cativo do contexto etnográfico, como se as interpretações dos provetaenses – sem dúvida, idiossincráticas – não mantivessem qualquer relação com o conteúdo mesmo dos programas que assistiam. Analisando o posicionamento moral e os discursos dos provetaenses em relação a certas imagens e estilos narrativos na televisão, bem como as sensações físicas e experiências religiosas vividas por eles a partir dessas mesmas imagens e narrativas, busquei conciliar uma investigação recíproca entre as dimensões discursivas dos conteúdos televisivos e o contexto etnográfico que informa sua recepção.

¹⁹ Por “mídia religiosa” me refiro à Bíblia, aos livros didáticos produzidos e cujo acesso é organizado pela Assembléia de Deus, às apostilas dadas àqueles que realizam cursos para se tornarem Presbíteros e Pastores, às revistas evangélicas como *Ultimato*, *Eclésia*, e etc. Esse material foi entregue a mim pelos pastores da Assembléia de Deus de Provetá. Agradeço-os aqui por sua gentileza.

Referências Bibliográficas

- ABU-LUGHOD, Lila. 2001 “A interpretação das culturas após a televisão”. In: *Cadernos de Antropologia e Imagem*. Rio de Janeiro, 13(2):103-129.
- 2002. Egyptian Melodrama – Technology of the Modern Subject? In: Faye Ginsburg, Lila Abu-Lughod e Brian Larkin (org) *Media Worlds. Anthropology in a New Terrain*. Berkeley: University of California Press.
- ALMEIDA, Ronaldo. 1996. *A Universalização do Reino de Deus*. Campinas: Dissertação de Mestrado, Departamento de Antropologia Social, IFCH/UNICAMP.
- ANDERSON, Benedict. 1991. *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- APPADURAI, Arjun. 1995. “The Production of Locality”. In: Richard Fardon, ed., *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge*. London: Routledge, pp. 204-225.
- 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- ASAD, Talal. 2002. “The Construction of Religion as an Anthropological Category”. In: Lambeck, M. (org) *A Reader in the Anthropology of Religion*. Oxford: Blackwell Publishing, Pp. 114-132.
- BAKKER, André. 2006. *Entre Telas e Orações: Religião e Mídia em uma comunidade evangélica da Ilha Grande*. Rio de Janeiro: Monografia de Graduação em Ciências Sociais, UERJ.
- 2007. *God, Devil and the Work of Television. Modern Mass Media and Pentecostal Christianity in an Evangelical Community in Brazil*. Dissertação de Mestrado, Departamento de Antropologia Social e Cultural, Vrije Universiteit Amsterdam.
- BAKKER, André & FREIRE-MEDEIROS, Bianca. 2005. “Televisão-Realidade e Metamorfose Identitária em *Extreme Makeover*”. *Cadernos de Antropologia e Imagem*, ISSN 0104 – 9658. Rio de Janeiro: UERJ.
- 2005. “O Espetáculo da Metamorfose Identitária nos Reality Shows de Intervenção”. In: João Freire Filho & Michael Herschmann (org) *Comunicação, Cultura e Consumo: A [des]construção do espetáculo contemporâneo*. Rio de Janeiro: E-papers serviços editoriais. Pp. 101-118.

- BAKTIN, Mikhail. 1987. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento*. São Paulo: Hucitec.
- BARROS, Mônica do Nascimento. 1995. *A Batalha do Armagedon. Uma análise do repertório mágico-religioso proposto pela Igreja Universal do Reino de Deus*. Belo Horizonte: Dissertação de Mestrado, Ciências Sociais, UFMG.
- BAUMAN, Zygmunt. 1998. *O Mal-Estar na Pós-Modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- 1999. *Modernidade e Ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
 - 2003. *Comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- BIRMAN, Patrícia. 2003. “Imagens Religiosas e Projetos para o Futuro”. In: Birman, Patrícia (org) *Religião e Espaço Público*. Rio de Janeiro: CNPq / Pronex, Attar Editorial.
- 2004. “Religião e Política no Rio de Janeiro: ‘crentes’ e confrontos na edificação de um paraíso”. Rio de Janeiro: Projeto de Pesquisa para o CNPq.
 - 2006a. “O Espírito Santo, a Mídia e o Território dos Crentes”. *Ciências Sociais e Religião*, year 8 nº 8.
 - 2006b. “Withcraft, Territories and Marginal Resistances in Rio de Janeiro”. Preparado para o Seminário Internacional, *Sorcery in the Black Atlantic*, Outubro de 2006 (org.) Roger Sansi e Nicolau Parès. Centro de Estudos Afro-Orientais (mimeo).
 - 2008. “Memória, Política e Gestão Religiosa do Espaço: análise da comunidade de crentes de Provetá, na Ilha Grande”. In: Almeida, Ronaldo (orgs) *Religião e Cidades: São Paulo e Rio de Janeiro*. São Paulo: CEBRAP.
- BIRMAN, Patrícia & LEHMANN, David. 1999. “Religion and the Media in a Battle for Ideological Hegemony: the Universal Church of the Kingdom of God and TV Globo in Brazil.” *Bulletin of Latin American Research*, vol. 18 (2): 145-164.
- BOURDIEU, Pierre. 1997. *Sobre a Televisão*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- 1989. *O Poder Simbólico*. Lisboa: Difusão Editorial Ltda.
 - 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BURITY, Joanildo. 2003. “Mídia e Religião: regimes do real entre o mistério, o aparente e o virtual.” *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro 23(2): 53-76.

- CAMPOS, Leonildo Silveira. 1997. *Teatro, templo e mercado: Organização e marketing de um empreendimento Neopentecostal*. Rio de Janeiro: Vozes.
- CANCLINI, Néstor Garcia. 1997. *Consumidores e Cidadãos*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- CASTELLS, Manuel. 1996. *The Rise of Network Society*. Oxford: Blackwell.
- CLIFFORD, James. 1998. "Sobre a alegoria etnográfica". In: Gonçalves, José Reginaldo Santos (org.). *A Experiência Etnográfica. Antropologia e Literatura no século XX*. Rio de Janeiro, Ed. da UFRJ.
- CONRADO, Flávio César. 2001. "Política e Mídia: a Igreja Universal do Reino de Deus nas eleições." *Religião & Sociedade* vol.21, n. 2. Rio de Janeiro: ISER.
- CORTEN, André. 1999. *Pentecostalism in Brazil*. New York: St. Martin's Press.
- COSTA, Gustavo. 2004. *A População do Aventureiro e a Reserva Biológica da Praia do Sul: conflitos e disputas sob tutela ambiental*. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado, PPGAS, Museu Nacional/UFRJ.
- CRETTON, Vicente. 2007. *Território Sagrado: A Geografia das Relações Sociais em uma Comunidade Evangélica da Ilha Grande*. Rio de Janeiro: Monografia de Graduação em Ciências Sociais, UERJ.
- DOMINGUES, Jorge. 1995. *Tempo da Colheita: o crescimento das igrejas evangélicas no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado, PPGS/IFCS/UFRJ.
- DOUGLAS, Mary. 1976. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva.
- DROOGERS, André. 2001. "Globalization and Pentecostal Success." In: André Corten & Ruth Marshall-Fratani (org) *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. London: Hurst & Co.
- 2006. "Het gedwongen huwelijk tussen Vrouwe Religie en Heer Macht." *Afscheidslezing*, Vrije Universiteit Amsterdam, 23 Juni 2006.
- ECO, Umberto. 1974. *Apocalípticos e Integrados*. São Paulo: Perspectiva.
- ELIAS Norbert & SCOTSON, John. 2000. *Os Estabelecidos e Outsiders*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. 2004. *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Editor.

- FERNANDES, Rubem César. 1998. *Novo Nascimento: Os evangélicos em Casa, na Igreja e na Política*. Rio de Janeiro: Mauad.
- FONSECA, Alexandre. 1997. *Evangélicos e a Mídia no Brasil*. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado, IFCS/UFRJ.
- 2003. "Fé na tela: características e ênfases de duas estratégias evangélicas na televisão". *Religião & Sociedade*. vol.23, n.2. Rio de Janeiro: ISER.
- FOUCAULT, Michel. 1984. *História da Sexualidade III: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal.
- 1985. *A Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal.
- 1999. "Pastoral Power and Political Reason." In: Carrette, Jeremy (ed.) *Religion and Culture by Michel Foucault*. Oxford: Manchester University Press.
- FRESTON, Paul. 1993. *Protestantes e Política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment*. Campinas: Tese de Doutorado, IFCH/UNICAMP.
- 1996. "As Igrejas Protestantes nas Eleições Gerais Brasileiras de 1994". *Religião e Sociedade*, 17(1-2): 160-188.
- GEERTZ, Clifford. 1989. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC Editora.
- 1997. *O Saber Local: novos ensaios em Antropologia Interpretativa*. Petrópolis: Vozes.
- 2004. *Observando o Islã*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores.
- GELLNER, Ernest. 1983. *Nations and Nationalism*. Ithaca: Cornell University Press.
- GIUMBELLI, Emerson. 2001. "A Vontade de Saber: Terminologias e Classificações sobre o Protestantismo Brasileiro". *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, 21(1): 87-119.
- 2003. "O Chute na Santa: Blasfêmia e Pluralismo Religioso no Brasil". In: Birman, Patrícia (org) *Religião e Espaço Público*. Rio de Janeiro: CNPq / Pronex, Attar Editorial.
- HOOVER, Stewart. 2006. *Religion in the Media Age*. London & New York: Routledge.
- 2005. *Media, Home and Family*. New York: Routledge.
- HUSSERL, Edmund. 1975. *Investigações Lógicas: Elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento*. (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural.

- LATOUR, Bruno. 2005. *Reassembling the Social: an Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1976. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro.
- 1985. *Mito e Significado*. Lisboa, Edições 70.
- 2005. *O Pensamento Selvagem*. Campinas: Ed. Papirus.
- MACHADO, Maria das Dores & FERNANDES, Sílvia Regina. 1998. “Mídia Pentecostal: saúde feminina e planejamento familiar em perspectiva” in *Cadernos de Antropologia e Imagem* 7(2): 19-39. Rio de Janeiro.
- MAFRA, Clara. 1999. *Na Posse da Palavra: religião, conversão religiosa e liberdade pessoal em dois contextos nacionais*. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado, PPGAS, Museu Nacional/UFRJ.
- MARETT, R. R. 1909. *The Threshold of Religion*. London: Methuen and Co.
- MARIANO, Ricardo. 1995. *Neopentecostalismo: os Pentecostais estão mudando*. São Paulo: Dissertação de Mestrado, Dept de Sociologia/FFLCH/USP.
- MARIZ, Cecília. 1999. “A Teologia da Batalha Espiritual: uma revisão da bibliografia”. *Revista Brasileira de Informação em Ciências Sociais*, n° 47: 33-48.
- 2003. “Comparando a Rede Vida de Televisão com a Vinde TV”. In: Birman, Patrícia (org) *Religião e Espaço Público*. Rio de Janeiro: CNPq / Pronex, Attar Editorial.
- MARKS, Laura. 2000. *The Skin of the Film: Intercultural Cinema Embodiment, and the Senses*. Durham: Duke University Press.
- MEYER, Birgit. 2003. “Pentecostalismo, Prosperidade e Cinema Popular em Gana”. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, 23(2): 11-32.
- 2005. “Religious Remediations. Pentecostal Views in Ghanaian Video-Movies”. In: *Postscripts* 1 (2/3) 155-181.
- 2006a. *Religious Sensations. Why Media, Aesthetics and Power Matter in the Study of Contemporary Religion*. Aula Inaugural na Faculdade de Ciências Sociais, Vrije Universiteit Amsterdam.

- 2006b. "Religious Revelation, Secrecy and the Limits of Visual Representation". *Anthropological Theory* 6 (4): 431-453.

- 2006c. *Modern Mass Media, Religion, and the Dynamics of Distraction and Concentration*.

Apresentação na Conferência Final da Pesquisa Pioneer-Research Program Modern Mass Media, Religion and the Question of Community, Universidade de Amsterdam.

NATIVIDADE, Marcelo. 2003. "Carreiras Homossexuais no Contexto do Pentecostalismo: dilemas e soluções." *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, 23(1): 132-152.

NOVAES, Regina. 2001. "Pentecostalismo, Política, Mídia e Favela". In Valla, Victor Vincent (org) *Religião e Cultura Popular*. Rio de Janeiro: DP&A.

- 2002. "Crenças Religiosas e Convicções Políticas: Fronteiras e Passagens." In: Fridman, Luis Carlos (org) *Política e Cultura: Século XXI*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

ORO, Ari & SEMÁN, Pablo. 1999. "Neopentecostalismo e conflitos éticos". *Religião & Sociedade*. Rio de Janeiro, 20 (1): 39-54.

OOSTERBAAN, Martijn. 2003. "'Escrito pelo Diabo': Interpretações Pentecostais das Telenovelas." *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, 23(2): 53-76.

- 2006. *Divine Mediations. Pentecostalism, Politics and Mass Media in a favela in Rio de Janeiro*. Amsterdam: PhD Dissertation at the Amsterdam School for Social Science Research.

PEREIRA, Eduardo. 2006. *Relatório de Campo*. Rio de Janeiro, mimeo.

PINNEY, Christopher. 2006. "Four Types of Material Culture." In: Ch. Tilley, W. Keane, S. Kuchler, P. Spyer & M. Rowlands (eds.), *Handbook of Material Culture*. London: Sage. Pp. 131-144.

- 2004. *'Photos of the Gods.' The Printed Image and Political Struggle in India*. London: Reaktion Books.

PRADO, Rosane. 2000a. *Do Presídio ao Paraíso Ecológico: Percepção de questões ambientais na Ilha Grande*". Rio de Janeiro, UERJ, mimeo.

- 2000b. *A UERJ e a Comunidade da Vila Dois Rios*. Relatório de Pesquisa. Rio de Janeiro, UERJ, mimeo.

- 2003. "Crentes na Ilha Grande: uma forma de ser nativo." In: Birman, Patrícia (org) *Religião e Espaço Público*, São Paulo: Attar Editorial.

SAHLINS, Marshall. 1985. *Islands of History*. Chicago: University of Chicago Press.

- 1997. "O 'Pessimismo Sentimental' e a Experiência Etnográfica: porque a cultura não é um 'objeto' em vias de extinção." *Mana: Estudos de Antropologia Social*. Volume 3, número 2. ISSN 0104 – 9313. Rio de Janeiro: Museu Nacional.

SANTOS, Myriam Sepúlveda. 2002. *A construção da Violência Carcerária no Brasil: o caso da Ilha Grande*. Rio de Janeiro, mimeo.

- 2002a. *História e Memória: o caso do Ferrugem*. Rio de Janeiro, mimeo.

SCHUTZ, Alfred. 1979. *Fenomenologia e Relações Sociais: Textos Escolhidos de Alfred Schutz*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores.

SIMMEL, Georg. 1997. "A Contribution to the Sociology of Religion". In: G.Simmel. *Essays on Religion*. New Haven and London: Yale University Press.

SOBCHACK, Vivian. 2004. *Carnal Thoughts. Embodiment and Moving Image Culture*. Berkeley: University of California Press.

STOLOW, Jeremy. 2005. "Religion and/as Media", *Theory, Culture & Society* 22 (2): 137-163.

TURNER, Victor. 1974a. "Social dramas and ritual metaphors", in *Dramas, fields and metaphors*. New York: Cornell University.

- 1974b. *O Processo Ritual. Estrutura e Anti-estrutura*. Rio de Janeiro: Vozes.

- 1996. *Schism and Continuity in an African Society*. Oxford: Oxford International Publishers.

VAN DE PORT, Mattijs. 2005. "Circling around the *Really Real*: Spiritual Possession Ceremonies and the Search for Authenticity in Bahian Candomblé", *Ethos*, 33 (2): 149-179.

VRIES, Hent de. 2001. "In Media Res: Global Religions, Public Spheres and the Task of Contemporary Religious Studies." In: Hent de Vries & Samuel Weber (eds) *Religion and Media*. Stanford: Stanford University Press. Pp. 4-42.

VERRIPS, Jojada. 2006. "Aisthesis and An-aesthesia." *Ethnologia Europea* 35 (1/2): 27-33.