

# **SAGRADO UNIVERSAL NA PÓS-MODERNIDADE: O SAGRADO, A ÉTICA E O SIMULACRO NO DISCURSO TELEVISIVO DA IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS.**

BASSO, Nadia Garcia (PUC/SP)<sup>1</sup>

## **INTRODUÇÃO**

Apresentamos nesta comunicação algumas reflexões sobre as mudanças no campo religioso brasileiro. O trabalho configura-se da seguinte forma: breve introdução, o retrato do pentecostalismo no Brasil e o surgimento da Igreja Universal do Reino de Deus. Em seguida, os conceitos que balizam a pesquisa, para apontar os limites e as possibilidades do discurso religioso e responder as indagações propostas.

Nos últimos anos as religiões no Brasil percorrem processos de transformação e reconfiguração da linguagem religiosa. Ocorre a perda da hegemonia católica e crescem as Igrejas pentecostais; paralelamente os grupos da Nova Era, tradições esotéricas, construindo um pluralismo religioso. Nesse processo de ruptura e mutação, há uma cultura veiculada pela mídia cujas imagens, enquanto forma de linguagem ajudam a urdir o tecido da vida, dominando o tempo de lazer, modelando opiniões políticas, culturais, religiosas e sociais. A mídia televisiva divulga os modelos, a visão prevaiente de mundo, mitos e valores. Um dos fenômenos marcantes na sociedade pós-moderna é a proliferação da religiosidade na mídia eletrônica. Os meios de comunicação, além de divulgar, são as principais armas nessa batalha simbólica pelos fiéis e uma condição fundamental de existência e manutenção das atividades religiosas. Portanto, o objeto de estudo dessa pesquisa é a análise da influência, da persuasão, do discurso religioso nos programas televisivos da IURD, no processo de conversão dos fiéis, na reconstrução do sagrado e de valores morais projetados através de simulacros por meio da mídia televisiva.

## **COMO TUDO COMEÇOU**

O processo de mudança social ocorrido na modernidade, acompanhado do aumento das diferenças sociais e dos altos índices de desigualdades, trouxeram seus efeitos para os movimentos religiosos. Ao mesmo tempo em que a sociedade perdia seus referenciais religiosos, a religião se modernizava, adequando-se a nova realidade. Um dos fenômenos ocorridos na América Latina é o surgimento na segunda metade do século XX, de novas igrejas pentecostais enfatizando a teologia da prosperidade e os ministérios de "libertação". Essa nova denominação chamada de "neopentecostal",

uma vertente do pentecostalismo<sup>2</sup>, tem sua fase de maior expansão utilizando o rádio e a televisão como meios de comunicação. Na América Latina o crescimento é rápido levando o catolicismo perder a hegemonia, contudo, Gomes<sup>3</sup> faz uma análise sociológica que questiona o catolicismo brasileiro e que nos faz pensar em uma população flutuante, às vezes sincrética, que procura outras formas de religiosidade, como o pentecostalismo. Paul Freston retrata essa expansão em “três ondas”:

*A Primeira Onda ou Pentecostalismo Clássico* é o período situado entre 1910 e 1950. A implantação da Congregação Cristã no Brasil (1910, São Paulo) e da Assembléia de Deus (1911, Pará). Caracteriza-se pela forte oposição e crítica ao catolicismo, pela ênfase na glossolalia, batismo no Espírito Santo, pelo sectarismo<sup>4</sup> e conduta ascética, ou seja, de negação dos valores considerados seculares, o que denominam “rejeição ao mundo”.

*A Segunda Onda ou Pentecostalismo Neoclássico* teve início com a chegada dos missionários norte-americanos, pertencentes à Igreja Internacional do Evangelho Quadrangular. Criaram a Cruzada Nacional de Evangelização baseados na cura divina e fundaram a Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ, 1951, São Paulo), que conservou a base pentecostal, contudo, sua postura era mais liberal. Neste rastro, surgiram a Igreja Brasil para Cristo (1955, São Paulo), Deus é Amor (1962, São Paulo), Casa da Bênção (1964, Minas Gerais) e outras.

*A Terceira Onda ou Neopentecostal*, na década de 70. Várias denominações surgiram: Igreja Universal do Reino de Deus (1977, Rio de Janeiro), Igreja Internacional da Graça de Deus (1980, Rio de Janeiro), Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra (1976, Goiás) e Renascer em Cristo (1986, São Paulo), todas fundadas por pregadores brasileiros. Caracteriza-se pela acomodação ao mundo (não enfatizando a conduta ascética), pela participação político-partidária e uso intenso da mídia. Pontos fundamentais da doutrina: Teologia da Guerra Espiritual contra o Diabo e seus anjos, representada por outras religiões, principalmente, as afro-brasileiras; e a Teologia da Prosperidade: doutrina que afirma que o cristão tem direito ao melhor “ainda neste mundo”, essa expressão é um elemento-chave para entender, o crescimento da IURD.

Tudo começou em 1977, pelo bispo Edir Macedo no Rio de Janeiro, onde a Igreja Universal do Reino de Deus nasceu do movimento neopentecostal, que se baseia na manifestação carismática do Espírito Santo. As reuniões tiveram início em uma antiga funerária, no bairro da Abolição, Rio de Janeiro. A divulgação era feita por dez obreiros. Eles colavam folhetos de evangelização nos postes e convidavam as

peças a participarem dos cultos. O primeiro nome da igreja foi Cruzada do Caminho Eterno, depois Igreja da Bênção e, finalmente, Igreja Universal do Reino de Deus.

Sua crescente influência política e midiática têm papel fundamental na disseminação da igreja nas principais capitais do Brasil e está presente em 100 países do mundo. Ela apresenta uma concepção do religioso que, imediatamente, leva em consideração os problemas cotidianos de uma população maltratada pelas mutações sociais, políticas e econômicas. Trabalha o processo de conversão, não somente no culto, mas também através da mídia televisiva, construindo um imaginário de que as pessoas que experimentam a religião como parte central em suas vidas, transformam-se obtendo novos valores, comportamento e uma nova visão de mundo.

Para uma maior compreensão é necessário traçar algumas questões a serem trabalhadas: Como a comunicação televisiva da IURD simula e distribui valores éticos na sociedade pós-moderna, converte e manipula o indivíduo a fazer parte desse processo através de simulacros? De que maneira é reconstruído o sagrado na IURD e como esse discurso religioso influencia o comportamento social? As implicações morais de vínculo religioso projetam simulacros que são criados e mantidos pela IURD através da mídia televisiva? Numa sociedade de mídia e consumo, como as pessoas interagem, analisam, interpretam, criticam seus significados, suas mensagens e, que sentido produz em suas vidas o sagrado e a religião representada?

Apresentaremos sinteticamente alguns conceitos principais, focalizando autores que estabelecem reflexões sobre o Sagrado, Pós-modernidade, Ética, Mídia e Simulacro. Nesse contexto a pesquisa se desenvolve na tentativa de esboçar respostas às indagações propostas e apontar os limites do discurso religioso através da mídia televisiva da IURD.

## **O SAGRADO E O PROFANO**

Vários autores estudaram o tema do Sagrado, especialmente a partir do século XIX; dentre eles: G. van der Leeuw, que entendia a experiência religiosa como uma experiência do poder transcendente que busca sua realização; Durkheim, que mostrou que o fato religioso é uma das bases essenciais da sociedade e de modo especial, Rudolf Otto e Mircea Eliade<sup>5</sup>.

No olhar da fenomenologia da religião, o termo “Sagrado” diz respeito ao “*âmbito impregnado de alguma maneira por uma Realidade Transcendente*”<sup>6</sup>. Etimologicamente, percebe-se que em todas as variantes (grego, latim e sânscrito) o

sentido mantém-se o mesmo, sempre denotando algo separado, reservado. Dessa forma, o termo *sagrado* significa “aquilo que pertence a uma ordem de coisas separadas, reservada, inviolável; que deve ser objeto de respeito religioso da parte de um grupo de crentes”<sup>7</sup>.

Segundo Otto, o Sagrado adquire um caráter ambivalente e paradoxal; ele se configura como a *numinosidade* (“*numen*” = divindade), o *misterioso*, a majestade, o fascínio e, também, o medo, o respeito e a reverência. O contato do homem com a realidade do Sagrado através das experiências religiosas, denomina-se de ambivalência do Sagrado, apresentando ao mesmo tempo, temeroso, e fascinante. Otto traduz a experiência religiosa usando a expressão “*mysterium tremendum et fascinans*”.

Para Mircea Eliade o Sagrado ganhou relevância pela introdução do conceito de Profano em oposição ao Sagrado. “Ora, a primeira definição que se pode dar ao Sagrado é que ele se opõe ao Profano”<sup>8</sup>. O *Profano* é o comum, o secular, algo destituído de um significado que remeta à realidade transcendente; o Sagrado, por outro lado, com o seu *status* discriminatório, é o incomum, aquilo que está à parte, que necessariamente, se traduz como uma ponte para a realidade última. O homem, para Eliade, “toma conhecimento do sagrado porque este se ‘manifesta’, mostra-se como qualquer coisa de absolutamente diferente do profano”. A esta manifestação do Sagrado, Eliade dá o nome de “*hierofania*”, isto é, “*algo de sagrado se nos revela*”<sup>9</sup>. O Sagrado, segundo Eliade, em expressão de Piazza,

"não é uma 'idéia', ou seja, uma expressão puramente conceitual do homem que ele faz do mistério da vida e do universo, mas uma 'experiência' de algo que se manifesta e ao mesmo tempo se oculta no mundo sensível. Tanto é assim que o sagrado permanece idêntico a si mesmo, embora assuma vários aspectos fenomenológicos segundo as várias condições de vida do homem (...) Ou, por outra, o homem interpreta a sua experiência do Sagrado segundo as estruturas culturais em que vive, mas a experiência do Sagrado apresenta-se em todas estas culturas como algo que transcende. Assim, o animista interpreta a experiência do sagrado como uma força vital – o mana – enquanto o xamã vê no sagrado a manifestação de potências celestes"<sup>10</sup>.

A expressão “*hierofania*”, manifestação do sagrado, afirma Eliade, que todas as religiões desde as mais primitivas às mais elaboradas descrevem a instauração do Sagrado no mundo a partir da valoração que o homem faz de certos conteúdos de sua vivência no Cosmo, ilustrando seu caráter essencialmente simbólico. A partir da conceituação de sagrado e profano em Eliade, percebe-se que a diferença entre um

objeto e outro é uma questão de posicionamento com relação a este. A própria história demonstra que o sagrado e o profano são duas possibilidades de ser no mundo,

"duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo da sua história. Esses modos de ser no mundo não interessam unicamente à história das religiões ou à sociologia, não constituem apenas o objeto de estudos históricos, sociológicos, etnológicos. Em última instância, os modos de ser 'sagrado e profano' dependem das diferentes posições que o homem conquistou no Cosmo, e, conseqüentemente, interessam não só ao filósofo, mas também a todo investigador desejoso de conhecer as dimensões possíveis da existência humana"<sup>11</sup>.

Nesse sentido, o que torna algo sagrado ou profano é apenas uma maneira de olhar, portanto, o homem religioso demonstra os modos de conceber a religião de acordo com a sua visão e interpretação do mundo que o norteia, repleto de significações nos diversos campos da vida do saber moderno.

## **A SOCIEDADE PÓS-MODERNA**

As transformações recentes nos convidam a pensar sobre as formas de se refletir o homem e sua organização social. Podemos nos referir negativamente à nossa era, como um período de desencanto em relação às promessas do passado; ou ver na pós-modernidade a emergência de um novo tipo de sistema social, como uma sociedade de tecnologia e informação.

O termo "pós-moderno" representa uma reação ou afastamento do "moderno". O prefixo "pós", é ambíguo: pode significar um novo estado de coisas, no sentido do que vem depois; ou pode ser usado como o *post* de *post-mortem*, sugerindo fim, término. Portanto, se faz necessário destacar primeiro as perspectivas fundamentais da "modernidade", para então estabelecermos em que sentido podemos falar de uma "posterioridade" na "pós-modernidade".

O cenário moderno erguido na Renascença levou a humanidade para o centro da realidade, instalando a importância do indivíduo. A perspectiva iluminista para quem a Razão é a luz que guia o trajeto humano supõe que o conhecimento não somente é exato e, portanto racional como também objetivo, conduzindo à certeza de que o progresso é inevitável e que a ciência, associada ao poder da educação, contribuirá para nos libertar de nossa fragilidade ante a natureza, bem como de toda escravidão social. A era moderna traz consigo uma nova lógica social fundamentada na negação da tradição e voltada para o culto da mudança. Compreende-se o período moderno como um tempo histórico de busca da emancipação humana amparada no domínio científico da natureza. Segundo David Harvey, o desenvolvimento de formas e modos

racionais de organização social e de pensamento prometia a libertação da escassez, da necessidade e da incerteza que vinham com as calamidades naturais, bem como a libertação das irracionalidades do mito, da religião, da superstição. As artes iriam contribuir para a compreensão do mundo e do indivíduo, e as ciências iriam promover o controle das forças da natureza.

No transcorrer da modernidade, o indivíduo se apresentou como o criador de seu meio e das relações sociais evidenciando três temas: o progresso incessante, o rompimento com os movimentos de vanguarda e um processo de abolição progressiva da submissão ao peso das tradições e à transcendência religiosa, constituindo-se novos valores éticos e morais. Na contemporaneidade, entretanto, todos sentem que esse projeto civilizatório entra em crise. As bases edificadoras da modernidade não sustentam mais a vida atual e somos obrigados a discutir uma transição ou ruptura entre o moderno e o pós-moderno.

O termo pós-moderno, muito complexo e controverso, é utilizado como sinônimo de sociedade contemporânea, sinalizando as mudanças significativas ocorridas no final do século XX. Algumas correntes de pensamento pós-moderno questionam noções clássicas de verdade, razão, objetividade e identidade; vêem o mundo como instável, diverso, imprevisível, um conjunto de culturas ou interpretações não unificadas, o que gera alto grau de ceticismo com relação à objetividade da verdade, da história e das normas. Os pensadores da nova era apontam algumas características da pós-modernidade: a crise das grandes narrativas e a crise do real, como veremos a seguir.

Para Jameson a pós-modernidade inicia-se nos anos 60, entendida por ele como a lógica cultural do capitalismo tardio. As raízes da discussão encontram-se na crise cultural que se faz sentir, principalmente, a partir do pós-guerra. O desencanto que se instala na cultura é acompanhado da crise de conceitos fundamentais ao pensamento moderno, tais como verdade, razão, legitimidade, universalidade, sujeito, progresso, etc. A desilusão dos sonhos alimentados na modernidade se faz presente nas esferas de valores como: a estética, a ética e a ciência.

*La Condition Postmoderne* publicada por Lyotard em 1979, apresenta o problema da legitimação do conhecimento na cultura contemporânea. Lyotard explica a condição pós-moderna como a crise da ciência moderna e as suas narrativas provocadas pelo impacto das transformações tecnológicas e esboça a ciência pós-moderna como jogo de linguagem, no qual as incertezas prevalecem sobre as certezas. No conceito e na visão de pós-modernidade, podemos considerar que

ocorreu a neutralização dos conflitos de classe, a dispersão do imaginário revolucionário e a apatia política crescente. Instalou-se uma cultura hedonista onde o centro é a realização do eu. Os fatos apontam para o declínio das ideologias, o advento da política como espetáculo e o enfraquecimento das propostas coletivas. Essas mudanças nos remetem a uma sociedade de imensa fragmentação e tecnologias sofisticadas, novos modos de produção cultural, novas formas de vida social e política, onde a aventura humana é dirigida pelo espetáculo, à crise do real. A realidade está se tornando virtual, e já não se distinguem as diferenças entre o fato e a ficção. Essa crise do real se exprime pela “falsificação” generalizada dos dados da existência, cuja desmaterialização se realiza num lugar privilegiado: o mundo das imagens.

O filósofo Francês Jean Baudrillard acredita que o mundo da cultura hoje se apresenta separado de toda base objetiva de concretude e que a vida social é mais um espetáculo que simula a realidade do que a própria realidade. Ele ainda afirma que, os indivíduos obtêm sua realidade quase exclusivamente por intermédio das mídias. Essa ideologia está baseada na realidade das sociedades contemporâneas, marcadas pela intensidade e aceleração da produção de artefatos culturais, ou de signos, que funcionam como mercadorias, e que apontam para a abstração da troca de produtos materiais sob a lei da equivalência geral, que rege a operacionalização de todas as trocas, subordinando-as ao código semiótico unificador que opera na cultura de massa. É uma época em que não existe mais a preocupação de que os signos tenham algum contato verificável com o mundo que representam o que ele chama de domínio do simulacro (falsificação, cópia ou imitação) do real.

Na hiper-realidade, não é mais possível distinguir plenamente o imaginário do real e, ainda menos, o verdadeiro do falso. O hiper-real simulado nos fascina porque é o real intensificado na cor, na forma, nas suas propriedades. Somos levados a esperar da realidade a mesma intensidade do simulacro e aumentamos nossas expectativas, mudando nossa escala de valores, e modelando nossa sensibilidade através das imagens. Portanto, a cultura do simulacro produz tudo em todos os setores da vida humana. A importância crescente das mídias faz com que elas sejam tão essenciais quanto à própria produção de bens duráveis, porém, com todo o avanço tecnológico, o ser humano busca respostas para a vida, pois a sente fragmentada num mundo dividido, onde o efêmero, o vazio e a crise pairam no ar.

## **RELIGIÃO E MÍDIA**

Nesse novo panorama social verifica-se a apropriação de campos midiáticos pelo espaço religioso, isto é, a utilização da mídia como instância da fé. A conseqüência mais imediata é o deslocamento do espaço tradicional dos templos, para um campo aberto e multidimensional, que além de chegar ao fiel atinge também o público anônimo, heterogêneo e disperso. Assim os pastores com sua oratória e desempenho constroem seus discursos religiosos pelas leis da comunicação de massa, principalmente pela televisão. A mensagem religiosa é adaptada às exigências midiáticas para que tenha eficácia, persuasão e atinja as pessoas diretamente em seus sentimentos, em suas necessidades. Uma nova Igreja é criada, universal e virtual. Os lares se transformam em templos; os púlpitos são os aparelhos de televisão; o sinal da pertença ao grupo se expressa no consumo dos bens religiosos que são oferecidos de acordo com a necessidade do indivíduo. Em tudo isso, o mais importante é o espetáculo; o culto reveste-se da transparência da mídia, onde a imagem é o centro de tudo. É a construção de uma sociedade do simulacro.

Portanto as relações entre mídia e religião estruturam-se em uma complexa dialética na qual a compreensão de uma das partes exige o conhecimento da outra. As mudanças nas formas institucionais de religião levam à necessidade do uso da mídia como estratégia de garantia de existência, ao mesmo tempo em que a mídia gera novas formas de linguagem e demandas de trabalho simbólico das instituições religiosas. Assim, as novas dinâmicas do campo religioso criam novas maneiras de conversão e condições de existência de um canal de circulação de bens simbólicos religiosos.

## **CONCLUSÃO**

Diante do que foi pontuado, verificamos que são muitos os aspectos que podem ser enfatizados, ao analisar os limites e as possibilidades do discurso religioso dos programas televisivos iurdianos. Constatamos que as novas tecnologias de mídia e informação permeiam o processo de conversão dos fiéis, a reconstrução do sagrado e de valores morais na pós-modernidade caracterizando uma era dos simulacros, porém, somente após a análise de discurso de um programa televisivo da IURD, que poderemos demonstrar os simulacros na mídia televisiva iurdiana, os processos de construção desse discurso religioso, a recepção das mensagens e os efeitos que produzem na sociedade; destacando a ocupação pela IURD no campo midiático e a construção do imaginário para a conquista religiosa.

## NOTAS

<sup>1</sup> Mestranda do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião da PUC-SP.  
Professora da Universidade Anhembi Morumbi de São Paulo nas áreas de Marketing e Administração.

<sup>2</sup> GALINDO, Florêncio. *O fenômeno das seitas fundamentalistas*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1994. Segundo o autor, o pentecostalismo é um dos movimentos religiosos de maior importância do século XX: "Ele tem raízes imediatas nos movimentos de renovação do protestantismo norte-americano, que por sua vez partem do metodismo de John Wesley. (...) Esse movimento é mais difundido na A. L., (...), pois nele revivem, com características novas, aspectos fundamentais do cristianismo, inclusive, em comunidades católicas: interesse pela vida contemplativa, retorno à Bíblia, cultivo de alguns carismas, com predomínio do elemento afetivo sobre o intelectual, e, conseqüentemente, com uma forte tendência para o sectarismo, ou seja, para se considerar o próprio grupo como o único possuidor da doutrina pura e o único a se manter fiel à mensagem cristã original". p.46.

<sup>3</sup> GOMES, Wilson. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994. p. 256. Segundo o autor "Partamos do pressuposto de que 'ser católicos' significa compartilhar de uma determinada visão de mundo, do homem, da vida, de Deus e das instituições, que se desdobra numa série de comportamentos práticos: atitude litúrgica, ética, institucional etc. (...) todo padrão (particularmente quando se aplica a um número tão grande de indivíduos) contém em si uma gradação de matizes legítimos. Entretanto, todo padrão tem os seus limites, além dos quais começa um outro padrão e este não tem mais validade. Porém, a percepção dos limites nem sempre é muito clara aos grupos, e aquele que se encontra além da fronteira pode acreditar-se ainda integrando um determinado padrão. (...) pareceria que o povo vivencia um padrão de crenças e atitudes já diferente daquele do catolicismo 'teológico' (ortodoxo, controlado institucionalmente etc.), porém continua sempre acreditando vivenciar o padrão católico".

<sup>4</sup> DELUMEAU, Jean. *De religiões e de homens*. São Paulo: Loyola, 2000. Segundo o autor, a palavra seita "vem do latim *sequi* (seguir) e, na Antiguidade, muitas designava uma escola filosófica. Ocorreu então uma contaminação com *secara* (cortar), e a palavra 'seita' veio a caracterizar, principalmente no século XVI, um grupo que se formava à distância de uma Igreja, para sustentar opiniões religiosas particulares. Falou-se da 'seita luterana'. Ainda a partir do século XVI, chamou-se 'sectário' o partidário apaixonado por uma doutrina. Daí veio – no século XIX – a palavra 'sectarismo', que significa intolerância e estreiteza de espírito. (...) Numa perspectiva não-polêmica, o teólogo protestante alemão Troeltsch (1865-1923) procurou distinguir objetivamente 'Igreja' e 'seita' como fenômenos sociais. Definiu a primeira como uma 'instituição de salvação', destinada à massa das pessoas, dotada de importantes estruturas e mantendo relações de acordo, e até de cumplicidade, com o Estado. A segunda, ao contrário, pareceu-lhe um 'agrupamento voluntário de convertidos' que rejeita, pelo menos para eles próprios, os compromissos da Igreja com o mundo. Não há seita sem radicalismo religioso e sem ruptura com a sociedade. (...) não convém chamar de 'seitas' os movimentos pentecostais que florescem atualmente na América Latina. Eles não se cercam de coisas secretas, não constituem contra-sociedades e procuram atingir as massas". p. 353 e 355.

<sup>5</sup> Cf. CROATTO, José S. *As Linguagens da Experiência Religiosa*, 2004, p. 50.

<sup>6</sup> CROATTO, José S., op. cit., p. 50

<sup>7</sup> *Dizionario critico di filosofia* (A. Lalande, ISEDI, Milão, 1971, p. 765, In: MONDIN, Battista, *Quem é Deus?*, São Paulo, Paulus, 1997, p. 31)

<sup>8</sup> Cf. ELIADE, Mircea. *O sagrado e o Profano*. Ed. Martins Fontes. São Paulo, 1992, pp. 16-17.

<sup>9</sup> Cf. ELIADE, Mircea, op. cit., p. 17.

<sup>10</sup> *Introdução à Fenomenologia Religiosa*, (Waldomiro Piazza, Petrópolis, Vozes, 1983, p. 133, apud, JORGE, J. Simões, *Cultura Religiosa*, São Paulo, Edições Loyola, 1994, p. 33).

<sup>11</sup> ELIADE, Mircea, op. cit., p. 20.

---

## BIBLIOGRAFIA

BAUDRILLARD, JEAN. *Tela Total. Mito-ironias da era do virtual e da imagem*. Porto Alegre: Sulina, 1997.

\_\_\_\_\_. *Simulacros e Simulações*. Lisboa: Relógio D'água, 1991.

CAMPOS, Leonildo Silveira. *Teatro, templo e mercado. Organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis: Vozes, 1997.

CROATTO, José Severino. *As Linguagens da Experiência Religiosa. Uma introdução à fenomenologia da religião*. 1ª edição, São Paulo: Paulinas, 2001.

DELUMEAU, Jean. *De religiões e de homens*. São Paulo: Loyola, 2000.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano. A essência das religiões*. 1ª edição, 4ª tiragem, São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. *Tratado da história das religiões*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

GALINDO, Florêncio. *O fenômeno das seitas fundamentalistas*. Petrópolis: Vozes, 1994.

GIDDENS, Anthony. *Modernidade e Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

GOMES, Wilson, et alli. *Nem anjos nem demônios: Interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1996.

JAMESON, Frederic: *Espaço e Imagem: teorias do pós-moderno e outros ensaios*. Rio de Janeiro: UFRJ. 1994.

LYOTARD, JEAN-FRANÇOIS. *A Condição Pós-Moderna*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 2004.

MARIANO, RICARDO. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1999.

QUEIROZ, José, J. *As religiões e o sagrado nas encruzilhadas da pós-modernidade*. In: QUEIROZ, José, J. et ali. *Interfaces do sagrado em véspera do milênio*. São Paulo: Olho d'água, 1996.

SANCHIS, Pierre. "O campo religioso contemporâneo no Brasil". *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.

THOMPSON, B. JOHN. *A Mídia e a Modernidade*. Petrópolis: Vozes, 2004.