

Universidade de Aveiro
Universidade do Minho
2016

Simão Daniel Cristóvão
Fonseca da Silva

Representações do Invisível:
Cartografias da produção da invisibilidade do
Outro no jornal *Público*



Universidade de Aveiro Departamento de Línguas e Culturas



Universidade do Minho

2016

Simão Daniel
Cristóvão Fonseca
da Silva

Representações do Invisível:
Cartografias da produção da invisibilidade do
Outro no jornal *Público*



**Simão Daniel
Cristóvão Fonseca
da Silva**

**Representações do Invisível:
Cartografias da produção da invisibilidade do
Outro no jornal *Público***



**Simão Daniel
Cristóvão Fonseca
Da Silva**

**Representações do invisível:
Cartografias da produção da
invisibilidade do *Outro* no jornal *Público***

Dissertação apresentada à Universidade de Aveiro para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Doutor em Estudos Culturais, realizada sob a orientação científica da Professora Doutora Maria Manuel Rocha Teixeira Baptista, Professora Auxiliar com Provas de Agregação do Departamento de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro e do Professor Doutor José Eduardo Franco Investigador-Coordenador (com equiparação ao professor catedrático) da Universidade Aberta

Este trabalho de investigação foi desenvolvido no âmbito do Programa Doutoral de Estudos Culturais acolhido pelas Universidades de Aveiro e do Minho. O projeto contou com o apoio financeiro da FCT no âmbito do III Quadro Comunitário de Apoio.

Este trabalho é dedicado às três ninfas da minha vida:
mãe, irmã e esposa

o júri

presidente

Doutor **Domingos Moreira Cardoso**, Professor Catedrático da Universidade de Aveiro.

vogais

Doutor **Viriato Soromenho-Marques**, Professor Catedrático da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

Doutor **Moisés Adão Lemos Martins**, Professor Catedrático do Instituto de Ciências Sociais da Universidade do Minho.

Doutor **Fernando Alberto Torres Moreira**, Professor Catedrático do Departamento de Letras, Artes e Comunicação da Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro.

Doutor **José Eduardo Franco**, Investigador Coordenador da Universidade Aberta (**coorientador**).

Doutor **Luís Machado de Abreu**, Professor Catedrático aposentado da Universidade de Aveiro.

Doutora **Maria Manuel Rocha Teixeira Baptista**, Professora Auxiliar com Agregação da Universidade de Aveiro (**orientadora**).

Doutor **João Carlos Relvão Caetano**, Professor Auxiliar da Universidade Aberta (Pró-Reitor da UAb).

agradecimentos

No término deste caminho, que aqui se lavra como alvorada, que me seja consentido, metaforicamente, designar esta jornada como uma realidade profética. Nos limites de uma reflexão que envolve ideias sobre crenças e práticas religiosas, a realização da visão que aqui se cumpriu afigurou-se-nos ser, também ela, um sinal do intangível.

Neste preâmbulo consagrado aos agradecimentos, permitam-me que as primeiras palavras de gratidão sejam dirigidas aos meus excelentíssimos orientadores, retribuindo aqui a sua inexcedível supervisão. Se ao Professor Doutor José Eduardo Franco, devo a arte de sonhar o desenho da investigação, com a Professora Doutora Maria Manuel Baptista aprendi a desenhar o sonho aqui apresentado.

Uma viagem desta natureza, não se faz apenas com alento e orientação. O desconforto estabelecido pelas incertezas – do destino escolhido, das rotas traçadas, das tempestades imprevistas, enfim do desconhecido – só foi suplantado pela inestimável presença de magníficos amigos. Com uns a partilha das lides académicas permitiu que a minha viagem fosse realizada com terra à vista, a presença de outros tornou menos árida a travessia deste oceano revoltoso, que é muitas vezes o exercício da pesquisa. Quais barcas entre mil tormentas comigo navegaram e combateram os meus Adamastores.

Porque, a inexprimível demonstração de amor por parte da minha família foi para mim uma fonte de ajuda e inspiração, não poderia deixar de destacar aqui as minhas três ninfas: mãe, irmã e esposa. Com a minha mãe pude ver como o amor sofre com paciência, através da minha irmã como ele acredita e espera sempre, pela vida da minha mulher experienciei o facto do amor, precisamente, tudo suportar.

Por último, quero registar aqui o meu indizível obrigado ao Deus sem altar. Diante dessa ausência, manifestação do Invisível descodificado, agradeço: o conhecimento como dádiva, a “ciência como vocação” e o “ofício de cientista” como expressão do divino ao serviço da humanidade.

palavras-chave

inexistência social, visibilidade mediática, representações sociais, ideologia e minorias religiosas,

Resumo

Pressupondo as representações sociais e culturais como mapas mentais, que guiam o nosso imaginário coletivo, a investigação aqui apresentada visa sobretudo a sistematização de princípios e procedimentos na produção da invisibilidade mediática das confissões cristãs marginalizadas.

No contexto de uma análise aprofundada a sete anos de um jornal português diário, o *Público*, através de formas simbólicas expressas no discurso mediático, percebemos que a Igreja Universal do Reino de Deus, a Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias e as Testemunhas de Jeová são igrejas cristãs ocultadas como realidades ausentes e excluídas mediante representações sociais e culturais que, além de as posicionar negativamente, ajudam a garantir e a ampliar a hegemonia da dominação cristã católica.

O trabalho de análise aos modos de produção de invisibilidade mediática divide-se em três eixos de significação dos grupos religiosos a que nos referimos: a caracterização da sua presença, a delimitação do enquadramento das referências que encontrámos sobre eles, bem como os mecanismos de racionalização do *Outro* e os processos de ancoragem e objetivação.

Na esteira de um paradigma epistemológico, a Sociologia das Ausências e a Teoria das Representações Sociais apresentam-se como teorias cujos contributos, podem concorrer para renovar a crítica dos Estudos Culturais ao poder e aos significados atribuídos pelos meios de comunicação e sociedade instituída. Além de fornecer subsídios para compreender os *media* como novas arenas onde se travam disputas antigas, também podem ajudar a esclarecer em concreto, os processos de comunicação onde ocorrem as lutas destes grupos marginalizados pelo reconhecimento público (legitimidade social e cultural e visibilidade pública).

keywords

non-existent, media invisibility, social representations, ideology and religious minorities

abstract

Assuming social and cultural representations as mental maps that guide our collective imagination, this present research aims above all to systematize principles and procedures in the production of media invisibility of marginalized Christian denominations.

In the context of an depth analysis of seven years of daily Portuguese newspaper *Público*, through symbolic forms expressed in the media discourse, we realize that the Universal Church of the Kingdom of God, The Church of Jesus Christ of Latter day Saints and Jehovah's Witnesses are hidden Christian churches as missing and excluded realities through social and cultural representations that, in addition to position them negatively, help to ensure and extend the hegemony of the Catholic Christian domination.

The analytical work to media invisibility modes of production is divided into three main topics of related religious groups that we refer: the characterization of its presence, the delimitation of the frame of references founded by us on them, as well as the rationalization mechanisms of the Other and the anchoring and objectification processes.

In the wake of an epistemological paradigm, Sociology of Absences and the Theory of Social Representations are presented as theories whose contributions can apply to renew the criticism of Cultural Studies to the power and meanings attributed by the media and by the established society. In addition to providing subsidies to understand the media as new arenas where ancient disputes still have place, can also help to clarify specifically, communication processes where there are struggles between these marginalized groups by the public recognition (social and cultural legitimacy and public visibility).

ÍNDICE

INTRODUÇÃO.....	21
PARTE I.....	33
1. Estudos Culturais: uma visão «pluriocular».....	35
1.1 Uma epistemologia «profana» – uma transgressão teórica.....	40
1.2 Cultura: <i>Media</i> e grupos marginalizados como eixos herdados.....	43
1.3 Ação cívica: Crítica às «fronteiras» social e culturalmente construídas.....	47
2. Invisibilidade mediática, inexistência social e o contributo das representações sociais	49
2.1 Morte de Deus e o descrédito das meta-narrativas.....	54
2.2 Emergência dos <i>media</i>	57
2.3 Construção da (in)visibilidade mediática.....	58
2.4 Produção de não-existência social.....	62
2.5 Representações Sociais como produção conhecimento prático.....	67
3. Nós e os Outros: O Mito Protestante como perceção marginal.....	75
3.1 O papel social e cultural da religião.....	78
3.2 <i>Nós</i> – «Portugueses, logo Católicos».....	81
3.3 <i>Protestantes e Evangélicos</i> como Representações Sociais.....	85
3.4 O <i>Outro</i> como desvio.....	89
3.4.1 Definição de seita.....	90
3.4.2 A <i>Outra</i> margem de <i>Nós</i> e as condições da sua marginalidade.....	91
3.4.2.1 Estrangeiro.....	91
3.4.2.2 Apóstata, “negação extrema de Nós”.....	93
3.4.2.3 Estranho.....	95

4. Um estudo sobre a invisibilidade das igrejas cristãs não católicas no jornal *Público*..... 101

4.1 A questão, o objeto e a delimitação do estudo..... 102

 4.1.1 Questão de investigação..... 102

 4.1.2 Identificação do objeto de estudo..... 103

 4.1.3 Delimitação da pesquisa..... 104

4.2 Fundamentos da escolha do jornal *Público*..... 107

 4.2.1 Singularidade e a contemporaneidade como critérios..... 107

 4.2.2 Independência política e emancipação editorial, como pressupostos..... 110

4.3 Plano de trabalho empírico - Técnicas e Modelos de análise..... 111

 4.3.1 Composição do *corpus*..... 113

 4.3.2 Definição e justificação dos dispositivos analíticos..... 113

 4.3.2.1 Codificação da presença dos grupos..... 113

 4.3.2.2 Codificação do enquadramento..... 122

 4.3.2.3 Codificação da racionalização..... 126

5. O Outro como contrabandista da fé cristã.....129

5.1 Ocultação dos grupos..... 133

 5.1.1 Presenças residuais 133

 5.1.2 Espaços reduzidos..... 136

 5.1.3 Páginas de menor prestígio..... 137

 5.1.4 “Cristandade” estrangeira 140

 5.1.5 Experiências por interpretar e contextualizar..... 142

 5.1.6 Abordagens constantes e variáveis..... 144

5.2 Enquadramento polémico..... 146

 5.2.1 Etnicização das confissões não católicas..... 146

 5.2.2 Politização dos temas..... 149

 5.2.3 Subordinação da fé marginal..... 151

5.3 Produção simbólica da invisibilidade mediática..... 155

 5.3.1 Inferioridade da fé..... 159

 5.3.2 Crenças e práticas localizadas..... 162

 5.3.3 Ininteligibilidade da fé 163

 5.3.4 Ameaça social..... 164

 5.3.5 Visão arcaica..... 166

5.4	Visibilidade produzida	168
5.4.1	Experiência socialmente produtiva.....	169
5.4.2	Reconhecimento da igualdade.....	169
6.	Modos de Produção de “ausências” e “invisibilidades”.....	175
6.1	Caracterização da presença.....	179
6.1.1	Subnotificadas, assimétricas e ultraperiféricas.....	179
6.1.2	Localização irrelevante.....	186
6.1.3	Descritas e opinadas.....	190
6.2	Identificação, classificação e contextualização.....	197
6.2.1	Etnicização das igrejas marginalizadas.....	198
6.2.2	Negatividade como pauta.....	202
6.2.2.1	Promiscuidade política padronizada.....	203
6.2.2.2	Criminalização, diferenciação e mediatização.....	207
6.2.3	Subalternização das igrejas não católicas.....	213
6.3	“A razão indolente” como lógica operacional mediática.....	222
6.3.1	Invisibilidade produzida.....	222
6.3.1.1	O <i>Residual</i>	223
6.3.1.2	O <i>Ignorante</i>	224
6.3.1.3	O <i>Improdutivo</i>	226
6.3.1.4	O <i>Particular</i>	228
6.3.1.5	O <i>Inferior</i>	232
6.3.2	Visibilidade concedida	238
6.4	Ancoragem e objetivação: um contributo da TRS para a análise da ideologia.....	240
7.	Considerações Finais.....	249
8.	Bibliografia	261
8.1	Referências Gerais.....	261
8.2	Fontes digitais.....	293
8.3	Referências do corpus analisado.....	293
9.	Índice Onomástico.....	298

Introdução

Os *media* assumem-se cada vez mais como um espaço singular de visibilidade pública e de legitimação social. Através das formas simbólicas, presentes nas suas práticas discursivas, sugerem e organizam o nosso quotidiano. Se, por um lado, os meios de comunicação podem ser vistos como um dos pilares para o desenvolvimento da democratização, tanto do conhecimento como da presença de comunidades menos conhecidas do público, por outro lado eles reproduzem e difundem ideias e também exercem práticas excludentes sobre aqueles que nos são estranhos. Ao propor-se como uma forma de *cartografias*¹ simbólicas da produção de ausências do *Outro*, e da respetiva invisibilidade mediática, a investigação que aqui se inicia pressupõe as representações sociais e culturais como mapas² de significado que guiam o nosso imaginário coletivo e tem por objetivo a sistematização de procedimentos e princípios associados aos processos que podem tornar mediaticamente invisíveis os grupos socialmente descredibilizados.

¹ Por cartografia compreenda-se a sistematização de princípios e procedimentos na produção e no uso de mapas.

² Considerando os mapas como ferramentas de representação de uma dada ordenação geográfica, cumpre esclarecer que procuramos aqui articular dois paradigmas sobre as representações como mapas que, enquanto ferramentas conceptuais, refletem processos de identificação. Por um lado, acolhemos o contributo da Psicologia Social que decorre da Teoria das Representações Sociais, na qual as representações enquanto sistema de interpretação da realidade inscrito no pensamento do senso comum são entendidas como um mapa conceitual no sentido em que Moscovici as vê: “ferramentas mentais” que servem “como meios de orientação prática” ([2000] 2010): 345, 356). Por outro lado, partilhando das preocupações com o poder e as desigualdades entre grupos dominantes e dominados, chamamos a atenção para a dimensão política e, procurando dialogar com Hall atendemos para as representações culturais como “mapas de sentidos” ou “da realidade social”, nos quais não só estão inscritos todos os significados e práticas sociais, mas também “a ordem hierárquica do poder e dos interesses e a estrutura das legitimações, restrições e sanções” (2003: 396, 397).

Veron (1995) defende que a existência dos acontecimentos sociais está dependente do envolvimento dos *media* na sua construção. Esta visão da realidade social e mediática, que sublinha a importância da influência dos meios de comunicação na construção da realidade, foi caracterizada por Debord como “a irrealidade da sociedade real” ([1967] 2003: 15) e entendida por Castells como responsável pela “cultura da virtualidade real” (2007: 488). Na esteira das estratégias mediáticas que sugerem processos de produção de cópias em vez da vida real, Baudrillard nos chama a atenção para compreendermos a realidade como simulacro (1991)³. Ao partilhar desta visão crítica, Dennis McQuail afirma: “Os media criam uma simulação da realidade e, com isso, separam-nos da vida real. Perdemos contacto com muitas coisas que foram substituídas” (05/05/2001:21)⁴. É, pois, neste espaço de representação, de produção simbólica não de indivíduos mas entre indivíduos, que o papel dos *media* assume um lugar privilegiado no estudo do imaginário coletivo, dos processos de organização da ordem social ou, dito de outro modo, da categorização do *Nós* e dos *Outros* que nos são estranhos.

No que respeita à construção do quotidiano, ao sublinhar que na linguagem simbólica reside a força dos meios de comunicação, Traquina destaca o facto de eles estruturarem a opinião pública mediante a forma como agendam e tematizam os seus conteúdos (1999). A seu ver, além da informação produzida ser relevante para a construção social da realidade, não podemos ignorar o modo como os conteúdos veiculados nos *media* intervêm e moldam o sentido no nosso quotidiano (2001). Quer isto dizer que a comunicação social não só amplia a divulgação dos factos como, de um modo geral, os meios de comunicação também configuram o modo de ver o mundo que nos rodeia, mediante a produção de significados e a circulação de ideologias nos seus discursos.

A propósito do exame ao poder simbólico dos *media*, não tanto no que concerne à sua influência direta sobre os nossos comportamentos mas pela construção do nosso

³ Realidade descrita também por Umberto Eco como um tempo em que, “para falar de coisas que se querem conotar como verdadeiras, essas coisas devem parecer verdadeiras. O «totalmente verdadeiro» identifica-se com o «totalmente falso». A irrealidade absoluta oferece-se como presença real” (ECO 1986: 10).

⁴ Sobre a relação entre os *media* e a sociedade, embora admita condições de dependência dos *media* em relação aos contextos de cada sociedade, o autor esclarece que “ numa sociedade secular, em questões de valores e de ideias, os media de «massas» tendem a ultrapassar influências anteriores da escola, dos pais, da religião, dos irmãos e dos companheiros. Estamos consequentemente muito dependentes dos media para grande parte do nosso «ambiente simbólico» (as nossas imagens mentais), por muito que sejamos capazes de formar a nossa versão pessoal” (McQUAIL, 2003:67).

imaginário coletivo, mediante imagens e modelos mentais condicionadores, Manuel Barbosa é perentório em afirmar que, no âmbito de uma realidade marcada pela saturação dos meios de comunicação,

“pode-se dizer, tendo em conta os novos outros com os quais nos deparamos, que os padrões estabelecidos pelo discurso mediático se convertem, *hic et nunc*, numa pedra angular da criação e difusão de um imaginário coletivo com fortes repercussões na imagem e nos modelos que nos orientam no trato e no relacionamento com essas novas alteridades, culturalmente diferentes” (BARBOSA, 2012: 234).

A esta luz, e a par das sociedades ditas modernas, a sociedade portuguesa caracteriza-se, entre outros aspetos, pelo crescimento exponencial da comunicação social e do papel estratégico que ela ocupa na estruturação da «sociedade espetáculo» sugerida por Debord ([1967] 2003)⁵, ou da «sociedade transparente» proposta por Vattimo (1992)⁶. Quer isto dizer que, não obstante o processo de secularização que se generalizou mais concretamente nas sociedades ocidentais, assistimos no entanto ao crescimento do fenómeno religioso, à emergência de novos movimentos religiosos e, com eles, acrescentamos e problematizamos nós, às disputas pela legitimidade social e visibilidade mediática que concorrem para o seu reconhecimento público. Assim, admitindo a importância do papel mediador dos meios de comunicação, estamos focados em conhecer quem são os grupos cristãos não católicos mediados e os processos que contribuem para a mediação dos mesmos, isto é, na construção de sentidos e significados a seu respeito.

É nesta conjuntura que, a nosso ver, além do papel enquanto atores culturais, instrumentos privilegiados na construção das identidades e na estruturação do nosso *modus vivendi*, é importante compreender como estas novas alteridades religiosas e os

⁵ Ao denunciar que “tudo o que era diretamente vivido se esvai na fumaça da representação” (DEBORD [1967] 2003: 13) o autor chama a atenção para o esbatimento dos limites entre a realidade e os vários espetáculos. A seu ver, os meios de comunicação muito contribuíram para a “inversão completa da vida”, ou seja, a construção de uma realidade constituída como espetáculo e o espetáculo confundido como realidade ([1967] 2003: 16). Pelas suas palavras “o espetáculo, considerado sob o aspeto restrito dos «meios de comunicação de massa» – sua manifestação superficial mais esmagadora – que aparentemente invade a sociedade como simples instrumentação, está longe da neutralidade, é a instrumentação mais conveniente ao seu automovimento total” ([1967] 2003: 21-22). Por isso, no pensamento debordiano o espetáculo, enquanto “relação social de pessoas, mediatizada por imagens” ([1967] 2003: 14), pode ser compreendido, se bem o entendemos, naquilo que designa como “a organização social da aparência” ([1967] 2003: 149).

⁶ No contexto do desenvolvimento da sociedade de comunicação, Gianni Vattimo responsabiliza os *mass media* pelo facto de, na sequência da disseminação das múltiplas visões do mundo, a seu ver, a conquista da emancipação da pluralidade teve como prejuízo a auto consciência da realidade. Agora, a visão do mundo é como uma fábula, uma fantasmagoria produzida por aquilo que apelida como «sociedade transparente» (cf. VATTIMO, 1992: 7-17).

media se entrelaçam na rede que configura a sociedade tal como a conhecemos. No contexto da relação entre a comunicação social e a construção do imaginário comum, atendendo em concreto para a função dos mapas culturais na produção de informação inteligível ao público (HALL *et al*, 1999: 226), interpelamo-nos sobre o modo como, “na era da visibilidade mediada” (THOMPSON, [1995] 2013: 15), as minorias religiosas ou, concretamente, as confissões cristãs marginalizadas são tratadas e representadas pelos meios de comunicação.

Neste sentido, tendo presente que os *media* são uma importante fonte de representações dos grupos religiosos, questionamo-nos sobre as representações (re)produzidas pela comunicação social e a forma como promovem o fortalecimento ou negação do papel dos grupos religiosos socialmente descredibilizados na sociedade. Em concreto procuraremos responder à pergunta: de que se fala quando se fala, por exemplo, das igrejas cristãs não católicas deslegitimadas?

Frequentemente, nos meios de comunicação as confissões cristãs não católicas, entre elas as deslegitimadas em particular, surgem veiculadas a valores e comportamentos socialmente reprováveis ou desprestigiantes. Porém, encontramos estes atributos indesejáveis, e responsáveis por estereótipos estigmatizantes e representações polémicas, plasmados em outras esferas da sociedade e ancorados em memórias do passado.

No panorama da realidade cultural portuguesa, entre outras condições não menos relevantes, queremos aqui destacar que, apesar de a nossa sociedade ter sido confrontada com o fenómeno da secularização⁷, todavia uma esmagadora maioria dos portugueses professa ou recebeu uma educação cristã católica confinada a uma matriz educacional mais popular e tradicional. Não obstante o seu legado cristão católico, os portugueses em geral revelam uma iliteracia religiosa que não reside apenas na ignorância das crenças que confessam. Ela acentua-se significativamente no que respeita à falta de conhecimentos sobre as crenças e práticas religiosas daqueles que não professam a fé católica.

Atenda-se, por exemplo, ao inquérito da Universidade Lusófona: “*A cultura religiosa em Portugal*”. Os dados apresentam uma significativa iliteracia religiosa dos portugueses quanto ao cristianismo católico: 90% dos inquiridos revelou não saber o 1º

⁷ Para uma discussão da secularização da sociedade portuguesa ver as obras de Eduardo Lourenço (1992), Alfredo Teixeira (1997), Carlos Moreira Azevedo (2000), Boaventura S. Santos (2004), Fernando Catroga (2006), Guilherme d' Oliveira Martins (2007), Manuel Clemente (2008) – cf. índice bibliográfico.

Mandamento e 78% não souberam identificar os elementos da Santíssima Trindade. Entre estes, 20% incluía a Virgem Maria (PINTO (coord), 2007: 5-6). A consulta revela ainda que 80% não sabe identificar as três grandes confissões cristãs e 90% desconhecem quais sejam as três religiões abraâmicas. À pergunta: “o Islão é uma religião monoteísta?”, apenas 21% respondeu afirmativamente. No ano em que Dalai Lama visitou pela segunda vez Portugal (2007), o estudo revelou que 82 % dos inquiridos não soube responder à pergunta: “Qual a religião do Dalai Lama?” (PINTO (coord), 2007: 6-7, 9).

Este desconhecimento também é confirmado pelas lógicas institucionais e científicas e pelas opções didáticas que atravessam o complexo universo dos manuais escolares. Ao estudarem a maneira como estes instrumentos de culto apresentam a história de duas minorias religiosas, enquanto Ester Mucznik verificou a ausência do estudo do fenómeno religioso judaico nos programas escolares, assim como dos referenciais civilizacionais quanto à cultura e respetivos valores (cf. MUCZNIK, 2007), Faranaz Keshavjee aponta incongruências, contradições e descontextualizações no que respeita ao ensino sobre o Islão nos manuais escolares (KESHAVJEE, 2009).

Todavia, segundo esta última investigadora, o maior problema não reside na imprecisão da informação relativa à história dos muçulmanos, mas na produção de conhecimento sobre o mundo muçulmano a partir de uma perspetiva estritamente histórica, que reduz 700 anos da presença islâmica a “conceitos simples, remotos e pouco estimulantes”. Conforme sublinha: “Fica, portanto, por conhecer tudo e mais qualquer coisa sobre uma fé que move milhões de pessoas e que, por acaso da história, esteve bem presente na realidade portuguesa” (KESHAVJEE, 2009: 117-118).

Neste quadro sublinha-se ainda a relevância e o desafio das respetivas teses. Se, por um lado, Mucznik conclui que “num mundo globalizado e aberto, de livre circulação, de coexistência e frequentemente de confronto de culturas e religiões, torna-se indispensável, não apenas o conhecimento da tradição religiosa em que vivemos, mas também o conhecimento das outras grandes tradições religiosas da humanidade” (2007: 33); por outro lado, Keshavjee adverte para a necessidade de “enfrentar a «dança dos demónios», em que o verdadeiro inimigo reside no desconhecimento da alteridade e no consequente choque de ignorâncias” (2009: 121).

Ora, não obstante o processo de secularização e o elevado nível de «analfabetismo» religioso denunciado pelo inquirido e confirmado pelos estudos das

autoras supracitadas, verificamos a constante presença de conteúdos religiosos na imprensa, nos telejornais e nos programas televisivos de ficção. Um facto que, no contexto nacional acima descrito, concorre para a posição estratégica que os *media* ocupam como agentes não só de informação mas também de formação civilizacional no que concerne à alteridade religiosa.

Tendo em conta que, diante da falta de conhecimento do *Outro* (não católico): as opções jornalísticas que não enquadram a religião de forma rigorosa e perceptível podem deturpar e influenciar pejorativamente o modo como os leitores percebem as religiões que os rodeiam; que as leituras ambíguas dos temas de teor religioso podem resvalar para visões do ‘outro’ como estranho; que os juízos de valor no desfavorecimento das religiões podem conduzir a atitudes de intolerância religiosa; que o empobrecimento do papel das religiões em geral pode dificultar a legislação de políticas de inclusão das minorias religiosas, consideramos que o presente trabalho na área dos Estudos Culturais pode ser um contributo relevante para a democratização da presença das confissões religiosas mais ocultadas no espaço público mediático. Neste sentido, uma investigação sobre a perceção das minorias religiosas no mundo dos *media* é necessária e relevante.

Necessária porque, se por um lado os *media* ampliam a divulgação da informação religiosa, por outro lado podem, a partir dos seus discursos de poder, serem responsáveis por construir e difundir representações polémicas e excludentes. Relevante porque, na emergência de uma cultura dependente dos meios de comunicação, poderá problematizar-se o papel que os *media* ocupam como lugar privilegiado para refletir sobre o complexo fenómeno religioso. Nomeadamente aquele cristianismo que sobrevive não só nas margens de uma cultura herdeira do catolicismo como do confronto com a igreja católica que permanece como confissão dominante e referencial para a sociedade portuguesa.

Diante desta conjuntura, e ao propor-se como *cartografias* da produção da invisibilidade do *Outro*, o trabalho por nós levado a cabo apresenta uma dupla relevância. Além da nota acima referida acrescem ainda dois fatores de relevo: o primeiro prende-se com o facto de, pela sua natureza e objeto de estudo, a pesquisa constituir-se um instrumento de combate à estranheza (e desconhecimento) de crenças e ritos religiosos tidos por marginais; o segundo deve-se à novidade da análise tendo em conta que ela

incrementa uma linha de estudo no campo académico nacional no que respeita aos *media*. Trata-se de uma observação que incide tanto nas ignoradas minorias cristãs não católicas – estranhas e concorrentes do catolicismo – como no que concerne à opção de examinar os *media*, tomando-os como uma importante fonte de produção e reprodução de representações dos grupos cristãos não católicos descredibilizados.

Dito de outra maneira, orientámos o nosso estudo para as minorias cristãs não católicas e, procurando nos discursos mediáticos o que é dito a seu respeito, mediante a respetiva identificação, descrição e interpretação dos sentidos reproduzidos nos enunciados, tentámos compreender como foram pensadas, que imagens foram produzidas e a forma como a imprensa as retratou.

Na prossecução deste propósito efetuámos uma vasta pesquisa a um jornal de referência e tentámos realizar uma análise hermenêutica aos conteúdos religiosos veiculados nesse periódico diário. Através dos discursos jornalísticos, observámos como a caracterização da presença (sub-representação e outros procedimentos de ocultação) destas minorias religiosas, os valores associados e as metáforas vinculadas ao ideário cristão não católico revelam conteúdos simbolicamente degradantes e que podem ser responsáveis não só pela construção de perceções enviesadas destes grupos minoritários mas também pelo estímulo de práticas opressivas que violam os direitos destes cidadãos ao exercício da sua fé.

Nos termos acima refletidos, a opção pelo tema da investigação assentou em duas razões: a primeira deve-se à reduzida atenção que o campo académico tem dado à relação entre dois relevantes atores sociais: a comunicação social e as religiões, em particular à análise do fenómeno religioso nos *media* – assunto que desenvolveremos mais adiante; a segunda prende-se com o facto de, enquanto lugar de memórias e evidências culturais, termos como objetivo compreender o modo como a linguagem, os valores, a falta de rigor dos enunciados publicados na imprensa diária, entre outros aspetos, podem constituir um terreno fértil para a reprodução de representações sociais e culturais desprestigiantes das confissões cristãs minoritárias.

Procurando estudar a forma como os conteúdos religiosos (signos e símbolos culturais) são representados no discurso mediático, esta investigação no âmbito dos Estudos Culturais tem por objetivo principal compreender o papel dos *media* na construção de representações sociais e culturais de grupos religiosos marginalizados

mediante a produção de significados a seu respeito. Neste sentido, desenvolvemos uma reflexão que ousa propor um conhecimento mais rigoroso e aprofundado das ideias que circulam, em particular, num diário representativo da imprensa portuguesa contemporânea.

Para saber como são pensadas as igrejas cristãs não católicas no imaginário coletivo reproduzido por um jornal, como objetivo geral da investigação interessou-nos conhecer sobretudo as condições em que são produzidas as presenças dos grupos tornados periféricos. Neste contexto, definimos como questão central da nossa pesquisa, a seguinte pergunta: de que modos o conhecimento e a experiência social das confissões cristãs marginalizadas, veiculadas nos *media*, têm sido socialmente representadas e, como viemos a concluir com o desenvolvimento desta investigação, *ocultados* e *desprestigiados* por meio de representações sociais e culturais que podem gerar o seu descrédito?

Porém, a vastidão e complexidade do tema abre vários caminhos de investigação a desenvolver, os quais poderão esclarecer os múltiplos aspetos que envolvem a relação entre as confissões cristãs marginalizadas e os *media*. Conscientes da impossibilidade de abordarmos todas as questões em torno deste assunto, como objetivos específicos temos como propósito responder às questões que se seguem, as quais também nos servem como itinerário da análise do jornal *Público*: Quais as confissões cristãs protagonistas? Que lugares ocupam no jornal? Em que espaços são referidos? Que assuntos são abordados quando se fala do cristianismo não católico? Que valores veiculam? Para que hierarquização social remetem os padrões encontrados? Que representações estão vinculadas ao modo de racionalizar o *Outro*? Que crenças e conceções constituem o imaginário presente nos discursos jornalísticos no que toca aos cristãos marginalizados? Com efeito, estas e outras questões remetem-nos para uma análise hermenêutica dos conteúdos presentes (ou ausentes) nos discursos mediáticos, inferindo daí os significados socialmente construídos.

Deste modo, para identificar e quantificar a presença das confissões cristãs na imprensa tivemos como objetivo mapear as edições do jornal *Público* entre 2001 e 2008 e recolher toda a informação que faz alusão às igrejas cristãs. Em seguida, pressupondo que as condições em torno dos grupos cristãos periféricos podem ajudar a constituir perfis para compreender as estratégias que suportam a construção da sua ausência, optámos por orientar a nossa atenção para os grupos não católicos marginalizados. Procurando

conhecer em primeiro lugar os processos de ocultamento que dizem respeito à organização da informação sobre os grupos – nomeadamente a sua presença e localização – sistematizámos a informação recolhida com objetivo de caracterizar a presença e a posição que ocuparam no jornal. Persistindo em compreender os processos de ocultação, de acordo com as questões acima descritas, realizámos também um exame às características que serviram de moldura às referências, com o propósito de examinar o modo como o enquadramento noticioso destes grupos pode determinar a sua condição periférica e invisibilidade. A fim de aprofundar o conhecimento dos mecanismos construção de inexistência social, selecionámos também um conjunto de dispositivos analíticos para examinar as formas simbólicas excludentes expressas no discurso mediático com objetivo de caracterizar a invisibilidade mediática que lhes é atribuída.

Por fim, recordamos Cancilini quando observa que, apesar dos jornais enfatizarem o insólito e a novidade, “a maioria termina por concentrar-se no conhecido. Embora se descrevam como informadores de factos atuais e, portanto, como meios que privilegiam o presente, a maioria dos jornais insiste no já habitual, prolongando estereótipos formados historicamente” (2002:45). É, pois, também sob este pressuposto que decidimos investigar nos discursos jornalísticos as representações sociais alusivas às confissões cristãs marginalizadas. Para o efeito analisámos os processos de objetivação e ancoragem (MOSCOVICI [2000] 2010: 60) com o objetivo de perceber como a imagem e as metáforas construídas contribuem para a constituição de um conjunto de ideias e práticas simbólicas que suscitam inferências preconceituosas e podem cristalizar uma imagem negativa dos grupos.

Destarte, no capítulo um, sob o título *Posição da investigação no quadro dos Estudos Culturais*, procurámos apresentar as linhas de força que caracterizam esta área de estudos dentro do contexto particular da nossa investigação. Do compromisso com a perceção da atualidade à análise dos *media* e das relações de poder na disputa da visibilidade mediática, passando pela opção transdisciplinar no que respeita aos modelos teóricos abordados e ao modo de os articular, tivemos como intento situar a pesquisa não só com o interesse dos temas que conduzem os Estudos Culturais, mas sobretudo com a sua disposição política no que concerne à crítica e mudança social.

No capítulo dois, *invisibilidade mediática, inexistência social e o contributo das Representações Sociais*, identificámos os conceitos operativos e procurámos desenvolver

um referencial teórico que, focado na relação entre a reprodução de imagens mediáticas e a produção de ausência na sistematização do quotidiano, nos pudesse ajudar a esclarecer, a partir da descrição dos padrões observáveis, as práticas culturais e os processos de comunicação onde se travam as novas lutas pelo reconhecimento público (legitimidade social e visibilidade mediática).

Conscientes que o enquadramento teórico é determinante não só na escolha do tema, mas também no modo como contribui quer para a definição do foco da investigação, quer para lançar os fundamentos da interpretação e discussão do nosso trabalho empírico, apresentámos uma proposta assente em uma triangulação epistemológica. Trata-se de uma estratégia que pretendeu analisar os modos de produção da invisibilidade mediática partindo das formas simbólicas de visibilidade mediada (THOMPSON, 2008; [1990]2011). Para o efeito, sob as formas que carecem de reconhecimento público, tentámos articular as estratégias de ilegitimidade social quer com os mecanismos de inferiorização social (SANTOS, 2002, 2007b), quer com os processos de classificação excludente inerentes à produção de representações sociais.

No capítulo três, *Nós e os Outros: O Mito Protestante como percepção marginal*, apresentámos uma breve reconstituição histórica, que deve ser entendida como pano de fundo sobre o qual assenta a discussão central da nossa investigação. Ao expor a importância do contexto socio-histórico, observámos, do ponto de vista das representações sociais, como os diferentes contextos socio-históricos, em que subjazem (acontecem ou decorrem) a produção de representações acerca das confissões cristãs não católicas, oferecem os subsídios sem os quais elas não podem ser entendidas.

No capítulo quatro, *Um estudo sobre a produção de invisibilidade dos grupos religiosos minoritários no jornal Público*, apresentámos e justificámos as opções metodológicas. Considerando o propósito da investigação explicámos a nossa opção pela análise de conteúdo, dentro do paradigma qualitativo, para compreender a produção da invisibilidade mediática nos discursos jornalísticos. No caminho percorrido, além da delimitação do estudo, descrevemos não só os procedimentos metodológicos como procurámos clarear os limites e as opções tomadas em virtude do objeto e dos objetivos da investigação. Em seguida, preocupados em adequar os dispositivos de análise que emergiram da resposta à questão de investigação, bem como às indagações que ela suscita, identificámos e explicitámos as razões na construção dos dispositivos analíticos

que, a cada passo dos três eixos de análise, nos auxiliaram numa interpretação profunda e ampla dos dados recolhidos no trabalho de campo.

No capítulo cinco, *O Outro como contrabandista*, prosseguimos para a análise dos dados. Mediante a exposição dos mesmos e, no decorrer da apresentação da respetiva sistematização, tentámos antever alguns pontos cruciais para a discussão dos resultados. Nos limites que os dados nos oferecem cremos que se configurará a perceção que orienta os modos de produção da invisibilidade, tanto na forma como é construída a presença dos grupos como no modo de posicionar e pensar os *Outros* cristãos.

No capítulo seis, *Modos de produção de “ausência” e “invisibilidade”*, prolongámos a análise, concentrando agora a nossa atenção na discussão dos resultados à luz do corpo teórico previamente proposto. Apoiados pelos dados recolhidos no trabalho de campo, tentámos perceber a influência dos processos de ocultação social, na construção da invisibilidade mediática. Focados na compreensão dos procedimentos de ocultação e nas estratégias de classificação dos grupos em estudo, discutimos: a caracterização da presença destas confissões segundo o espaço que ocupam no jornal; a influência que o enquadramento das alusões tende a exercer na construção da imagem destes cristãos marginais; a lógica cultural, social e mediática que suporta o modo de falar e pensar sobre os grupos analisados e ainda o contributo dos processos de ancoragem e objetivação (ORDAZ, Olga & VALA, Jorge 1987) na produção das representações sociais inerentes à Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), à Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias (IJCSUD) e às Testemunhas de Jeová (TJ).

No sétimo e último capítulo, alinhámos as *Considerações Finais*. Conforme é expectável, à apresentação de uma sumula das conclusões juntámos uma breve descrição tanto das dificuldades sentidas ao longo da investigação como dos novos horizontes de pesquisa que este estudo pode suscitar.

PARTE I

CAPÍTULO 1

Os Estudos Culturais – uma visão “*pluriocular*”⁸

A crítica à «ausência» dos grupos marginalizados nos discursos jornalísticos, não nos remete apenas para a esfera mediática e para as condições de produção e organização da informação. Envolve também a observação do imaginário coletivo, da produção simbólica entre os indivíduos e dos respetivos processos de organização da ordem social. Neste sentido, o entendimento da construção de representações e as implicações na produção da invisibilidade do *Outro* nos *media* impõe-nos, na perspetiva cultural aqui assumida, uma convergência: uma análise à construção da realidade à luz, quer das interações entre as condições sociais e culturais, quer dos aspetos hierárquicos que sustentam relações de poder e dominação. Pelo que, no exercício de compreendermos os mecanismos de produção de invisibilidade mediática prestamos atenção às relações entre a comunicação e a cultura. E, a esta luz, partimos de uma ideia de cultura como a propõe Stuart Hall: uma “produção”, como que um processo contínuo. O autor adverte para o facto de que a cultura “não é uma questão do que as tradições fazem de nós, mas daquilo que nós fazemos das nossas tradições” (2003: 44). No contexto deste devir, passagem do “ser” para o “tornar-se”, Moisés Martins apresenta os Estudos Culturais como um campo onde se

⁸ Termo inspirado no conceito “*poliocular*” de Edgar Morin (*apud* SPINK, 1993: 307).

“constroem modelos de descrição e resolução de problemas, elaboram estratégias de abordagem dos dilemas com que os seres humanos se confrontam, individual e coletivamente, e levantam e formulam as questões essenciais sobre os valores, os objetivos e o sentido da ação humana” (MARTINS, 2015: 343)

É, pois, nos termos desta concepção de cultura como atividade humana que, abarcando todos os aspetos da vida social, pretendemos conhecer os modos como os discursos jornalísticos podem tornar mediaticamente invisíveis os grupos socialmente marginalizados. A esta luz, como área de investigação, os Estudos Culturais propõem-nos um campo de investigação privilegiado para acolher uma pesquisa que, teórica e politicamente, articula três aspetos peculiares: cultura, *media* e minorias religiosas. Em primeiro lugar, trata-se de uma reflexão sobre a produção de representações dos diversos cristianismos no espetro de uma cultura marcada historicamente pelo catolicismo. Uma abordagem que visa indagar a visibilidade que os *media* conferem às confissões cristãs não católicas, sabendo que, entre nós, elas subsistem e se cruzam com a cultura cristã dominante numa relação permeada por vínculos de poder e hierarquização. Em segundo lugar, na linha da desmitificação de uma cultura hegemónica, permite-nos abrir o leque de sentidos sobre os cristianismos (subculturas cristãs) que concorrem com a confissão dominante e incorporar como objeto de estudo as novas possibilidades de pensar e praticar a fé cristã – nomeadamente os grupos excluídos da cristandade culturalmente legitimada.

Todavia, antes de posicionarmos a nossa pesquisa em relação a este campo de estudos é necessário traçar aqui um breve percurso histórico sobre as origens e constituição da sua vasta e controversa tradição no espaço académico. Embora, como marco histórico, o Centre for Contemporary Cultural Studies (CCCS) tenha sido fundado em 1964 por Richard Hoggart, este empreendimento crítico foi constituído sobre três textos que resultaram não só do pensamento do próprio, denunciando as mudanças dos valores tradicionais da classe operária britânica, como também de Raymond Williams e E.P. Thompson. Não com uma estratégia de coordenação, mas resultante de preocupações comuns, estes autores complementaram a observação das relações entre a sociedade e a cultura salientando a importância da dimensão cultural para a compreensão, quer da literatura, quer da história social (ESCOSTEGUY, 2010).

Na origem, os estudos começaram por ser não só uma nova proposta de pensar a cultura mas também um espaço interdisciplinar, onde as perspetivas sociológicas,

literárias e históricas faziam confluír as suas inquietações sobre vários aspetos culturais da sociedade. No âmbito da recomposição do conceito, de acordo com Raymond Williams a cultura é “todo um modo de vida” ([1958] 2002: 95). Trata-se, para este teórico da apelidada Escola de Birmingham, de um património comum constituído pelas experiências e práticas sociais de todos, tanto no que respeita aos significados e às formas de fazer como aos respetivos modos de transformação das distintas maneiras de viver. Neste sentido, o autor sugere que observemos, e de forma conjugada, dois aspetos importantes e convergentes: os sentidos tradicionais recebidos e os processos de criação de novos significados, quer do ponto de vista individual, quer coletivo (cf. WILLIAMS [1958] 2002: 92-93). Ao sublinhar que “a cultura é de todos, em todas as sociedades e em todos os modos de pensar [...] e em meio de todas as mudanças” (WILLIAMS [1958] 2002: 93, 94), Williams apresenta-a como uma conceção inclusiva, que impede a redução do conceito à ideia formada pelas elites para integrar as formas de vida das classes populares.

Ao trio fundador do CCCS juntou-se Stuart Hall. Este investigador dirigiu a sua atenção, entre outros temas para o estudo, quer da identidade cultural, quer da influência da hegemonia cultural na sociedade mediática. Todavia, de acordo com o modo como descreve o contributo do seu trabalho intelectual, esclarece que ele não pode deixar de ser visto como um projeto teórico e político. Ao situá-lo no seu contexto histórico específico, o autor afirma:

“Entrei nos estudos culturais pela Nova Esquerda, e ela sempre considerou o marxismo como problema, dificuldade, perigo, e não como solução. Por quê? Nada teve a ver com questões teóricas enquanto tais, ou em isolamento, mas com o fato de que a minha formação política, bem como a da Nova Esquerda, ocorreram num momento historicamente muito semelhante ao atual”.

Pelo que conclui o autor: “neste sentido, entrei no marxismo de costas: como se fosse contra os tanques soviéticos em Budapeste. Com estas palavras, não estou negando que tanto eu quanto os estudos culturais fomos, desde o início, fortemente influenciados pelas questões que o marxismo, como projeto político, colocou na agenda: o “poder, a extensão global e as capacidades de realização histórica do capital; a questão de classe social; os relacionamentos complexos entre o poder — termo esse que é mais fácil integrar aos discursos sobre cultura do que “exploração” — e a exploração; a questão de uma teoria geral que poderia ligar, sob uma reflexão crítica, os domínios distintos da vida política e a teoria, a teoria e a prática, questões económicas, políticas, ideológicas, e assim por diante; a própria noção de conhecimento crítico e a sua produção como prática. Tais questões cruciais referem-se ao que significava trabalhar na vizinhança do marxismo, sobre o marxismo, contra o marxismo, com ele e para tentar desenvolvê-lo” (2003: 202, 203).

De facto, os pioneiros não se inclinaram apenas ao estudo da atualidade, preocuparam-se também com as mudanças sociais. De sorte que, nos primórdios, os Estudos Culturais começaram por se caracterizar tanto pela análise teórica como pela preocupação com uma transformação social e política, examinando assim temas cotidianos tão diversos como “o estudo das classes trabalhadoras, das culturas de juventude, das mulheres, da feminilidade, da raça e etnicidade, das políticas culturais da língua e dos media, entre muitos outros” (Baptista, 2009: 454).

Assim, problematizando o tradicional conceito de cultura, na génese dos Estudos Culturais rompeu-se com os cânones reguladores do que podia ser tido, ou não, como cultural, para dar lugar a uma perspetiva mais ampla, focada no domínio do popular, nas experiências e significados do dia-a-dia. Todavia, Cevalco sugere que, no âmbito deste campo de estudos, não existe interesse em definir o que é cultura popular mas em aproveitar o conceito para expressar “o que é excluído ou posto em oposição às formas consagradas dominantes” (2003:76). Com efeito, o alvo não é procurar e produzir definições, mas olhar para a cultura de uma nova forma, percecionada de um modo abrangente, como um terreno onde: por um lado, a produção de significados e a apreensão dos sentidos produzidos promovem práticas quotidianas; e por outro, as interações entre as várias práticas resultam em novos produtos que podem ser concebidos como culturais (como ideias e símbolos). Como nos faz notar Maria M. Baptista, a cultura é compreendida como “algo que está presente em todas as práticas sociais e é ela própria o resultado daquelas interações” (2009: 455).

Desde a década de oitenta do século XX registou-se um impulso significativo dos Estudos Culturais, quer no que respeita aos temas investigados, quer no que concerne à sua expansão geográfica, estendida por todos os continentes. Para além da relação interdisciplinar e da reivindicação política que marcaram o início dos estudos, tanto a instauração dos mesmos em vários lugares do mundo como a diversidade de temas pesquisados que emergiram das condições particulares desses territórios suscitou uma multiplicidade e complexidade de investigações. No entanto, estes aspetos confluíram para que alguns investigadores caracterizassem esta difusão e profusão intelectual como um campo académico instável, sob o argumento de que a dispersão de objetos de estudos, abordagens e posições teóricas contribui para a ausência de uma unidade teórica e metodológica.

Em resposta a estas afirmações Hall explicita que os Estudos Culturais, apesar de se manifestarem mediante “um número de metodologias e posicionamentos teóricos diferentes, todos em contenção uns com os outros”, não são “um pluralismo simplista” (2003: 201); antes se constituem como um projeto que, a seu ver, tem chamado a atenção “por manter questões políticas e teóricas numa tensão não resolvida e permanente. Os estudos culturais permitem que essas questões se irriem, se perturbem e se incomodem reciprocamente, sem insistir numa clausura teórica final” (2003: 213).

Não obstante estas discórdias internas, além do autoquestionamento e construção permanentes, Maria M. Baptista põe como possibilidade uma coesão centrada na preocupação em “procurar articular e fazer dialogar três nós problemáticos essenciais: cultura, teoria e ação cívica” (2009: 454). Assim, entre esta “tensão” e a possível “coesão” não existe uma síntese, mas uma atitude consciente e vigilante que recusa abdicar de uma prática teórica fluída por uma unidade fixa. Ainda sobre este assunto, vale a pena lembrar o seguinte: embora alguns académicos considerem que o aspeto antidisciplinar possa estar na origem do encerramento dos trabalhos ligados ao CCCS em 2002, ao socorrer-se da ambiguidade do termo, Martino sugere que entendamos a respetiva “dissolução” como uma “disseminação” na medida em que, a seu ver, “algo que se dissolve não deixa de existir, apenas se mistura ao contexto” (2012: 83).

Serviu-nos esta introdução para sublinhar que a nossa pesquisa procura recuperar e apoiar-se em duas dimensões presentes na génese dos Estudos Culturais. A primeira assenta, como ação política, na contestação à perspetiva discursiva que, sob “efeito da naturalização” (HALL, 2003:69), tende a discriminar e a legitimar, às vezes até como discurso científico, as diferenças sociais e culturais excludentes das subculturas marginalizadas. A segunda reside na opção por um corpo teórico transdisciplinar, que tem por objetivo conhecer as condições em que os *media* reproduzem representações sociais e culturais dos grupos cristãos marginalizados e a influência que elas exercem no modo como os tornam invisíveis no espaço mediático.

Mas uma outra dimensão dos Estudos Culturais percorre ainda o nosso trabalho: da pluralidade teórica da nossa proposta, ao problema da exclusão social que produz invisibilidade mediática, abordaremos ainda o carácter político que reclama a inclusão dos grupos marginalizados e a democratização do espaço mediático.

1.1 Uma epistemologia «profana» - uma transgressão teórica

Antes de avançarmos é mister esclarecer que, por epistemologia “profana” entenda-se a pretensão em apresentarmos um enquadramento teórico e metodológico metaforicamente transgressor. Trata-se de um duplo rompimento. Em primeiro lugar uma rotura com a “sagrada” homogeneidade da tradição científica que pensa a religião como experiência (social e cultural) periférica, para prestarmos atenção às confissões que ocupam posições “profanas” no espaço mediático. O segundo corte assenta no facto de apresentarmos uma proposta teórica que, para compreender os modos de produção da invisibilidade do *outro* não visa explicar apenas o problema, mas em fornecer subsídios teóricos adequados à complexidade do nosso objeto e objetivos de estudo. Quer isto dizer que, reconhecendo a importância da teoria, na linha de rumo dos Estudos Culturais procurámos um corpo teórico comprometido não apenas em compreender a questão em estudo mas em desenvolver estratégias para pensar e articular os dilemas sociais e políticos que estas questões colocam.

A esta luz, e partilhando as preocupações em torno da influência da ideologia dominante (HALL, *et al.*, 1999), para além de podermos articular a questão da hegemonia cultural (GRAMSCI, [1931] 2011) com o entendimento da religião como Aparelho de Estado para o controlo social (ALTHUSSER [1971] 1992), procuramos desenvolver uma análise e discussão teórica da Cultura, aproximando ao campo de investigação dos Estudos Culturais outros conceitos teóricos emergentes. Mediante uma proposta que visa articular diferentes perspectivas de análise, assumimos a matriz interdisciplinar que, entre outras, orientam os Estudos Culturais.

O facto de as tradições de investigação nesta área não adotarem uma epistemologia própria mas antes um politeísmo teórico e metodológico (MARTINS, 2011) permite à nossa investigação assumir uma abordagem textual quanto ao método, e recorrer a um universo conceptual que visa fazer confluir diversas disciplinas. Assim, e em respeito à trajetória teórica, trata-se de uma abordagem que apesar de fazer fronteira entre a Sociologia do Conhecimento, a Psicologia Social e as Ciências da Comunicação, não procura elaborar uma síntese das três disciplinas, mas propor uma visão *pluriocular*, um olhar sobre o mesmo objeto à luz de várias e distintas lentes.

A esta luz, o nosso estudo sobre a produção da invisibilidade do *Outro* no espaço mediático abarca um quadro teórico que, para além dos conceitos de inexistência social e

de representações sociais, procura articulá-los com as formas simbólicas de legitimidade social e de visibilidade pública usadas pelos meios de comunicação, situando-as no contexto sociocultural da atual conjuntura de emergência dos *media*. Neste complexo território de análise à realidade quotidiana, a opção pelos discursos mediáticos leva-nos para o campo da hermenêutica e para uma abordagem em conformidade com as práticas dos estudos qualitativos. Em linha com o domínio de investigação dos Estudos Culturais, assumimos como propósito o “papel desmistificante em face de textos culturalmente construídos e dos mitos e ideologias que lhes subjazem” (BAPTISTA, 2009: 459). Neste sentido, colocamo-nos no horizonte da perspectiva teórica foucaultiana para perscrutar, entre aquilo que é dito e não dito no discurso, a possibilidade de sentidos produzidos.

Na base do nosso triângulo teórico reside uma análise social à linguagem simbólica presente nos meios de comunicação. Atentamos, quer para o modo como os *media* tematizam os seus conteúdos (TRAQUINA, 1999), quer para o aparato crítico proposto por Thompson no âmbito da sua crítica à relação entre a ideologia e a cultura. A par desta perspectiva tentaremos, tanto quanto possível, fazer dialogar e convergir mais duas propostas teóricas. Admitindo que a vida quotidiana é uma construção social, “uma realidade interpretada pelos homens” (BERGER & LUCKMANN [1996] 2011:35) e que o poder do instituído determina a atribuição de significados (CASTORIADIS, 1982), partimos das preocupações inerentes ao controlo social com o objetivo de vincular, às noções de reconhecimento social e visibilidade mediática, os conceitos configuradores de identidades que estão inerentes tanto aos processos de inferiorização social como aos de difusão e reprodução de representações sociais. Neste quadro concetual, a Sociologia das Ausências e a Teoria das Representações Sociais apresentam-se como teorias cujos contributos podem renovar o olhar crítico dos Estudos Culturais à sociedade instituída. Em particular, elas podem ajudar a esclarecer os processos de comunicação onde se travam as novas lutas pelo reconhecimento público em forma de legitimidade social e visibilidade mediática.

Não obstante as diferenças entre as duas propostas teóricas, cremos que além da possibilidade em fazê-las convergir em um interesse comum – por exemplo compreender os mecanismos de construção da realidade social – ambas podem ser constituídas como grelhas de análise para tentarmos perceber o imaginário difundido nos discursos dominantes. Através delas, procuramos encontrar nos textos jornalísticos estratégias de controlo social, tanto por via dos procedimentos e mecanismos de ocultação como por meio dos processos de categorização que possam ser discriminatórios e excludentes.

Porém, no que respeita às diferenças, entendemos que a desigualdade entre os pontos de vista em que cada paradigma está focado pode propiciar uma profícua complementaridade de olhares sobre o mesmo objeto de estudo.

O caráter denunciador das formas de inferiorização social inerente à *Sociologia das Ausências* está mais comprometido com a dimensão política, isto é, pretende-se compreender os mecanismos de produção de ausência e de subalternização dos grupos marginalizados para aspirar à transformação das relações de dominação. Tendo a sociedade e a cultura como objeto do pensamento crítico de onde emergiram os Estudos Culturais, visamos em particular a crítica à racionalidade “indolente e preguiçosa” (SANTOS, 2000)⁹ que pode estar presente nos discursos mediáticos e, em consequência disso, ocultar e «marginalizar» a diversidade de visões do mundo. Nomeadamente, das confissões cristãs que rivalizam com a fé católica dominante. No que concerne à Teoria das Representações Sociais, a preocupação está focada em compreender o papel que o senso comum ocupa nos processos de construção do imaginário social. À luz dos Estudos Culturais, ela pode ajudar-nos na análise e discussão teórica da Cultura, tanto na descodificação do modo como organizamos a realidade como a compreender os procedimentos inerentes à construção do saber cotidiano.

Deste modo, o enquadramento teórico aqui exposto apresenta-se como uma proposta epistemológica que, partilhando da disposição dos Estudos Culturais, está comprometida em estudar, nos discursos jornalísticos, as representações sociais e culturais das minorias cristãs não católicas veiculadas em particular na imprensa portuguesa diária. Neste sentido, esboçamos aqui um paradigma conceptual assente numa triangulação epistemológica cujos vetores pretendem traduzir um cruzamento de olhares entre a Sociologia do Conhecimento, a Psicologia Social e as Ciências da Comunicação. Mediante esta tríade de recursos teóricos que orientam o nosso estudo, procuramos articular diferentes conceitos a fim de aprofundar: em primeiro lugar, a compreensão das

⁹ Crítica que traduz, entre outros aspetos, a discussão de alguns paradigmas que fundaram a ciência moderna. Enquanto Featherstone interpreta a pós-modernidade como uma “consciencialização da fragilidade das premissas que sustentaram a modernidade (1997: 85), Boaventura de Sousa Santos caracteriza-a como contestação da “racionalidade irracional” mediante a transgressão epistemológica e metodológica. Apesar da sua análise sobre a tripla crise da universidade (hegemonia, legitimidade e institucionalidade) ser relevante, no âmbito dos Estudos Culturais destacamos em particular as observações feitas à dicotomia teórico-prática. Embora sublinhe a postura absolutista, que faz prevalecer a teoria sobre a prática, “o carácter único e exclusivo do saber que produz e transmite” (SANTOS 1995: 194), assinala também o predomínio da medição como critério de rigor científico sobre a análise qualitativa intrínseca a um objeto e, em consequência disso, tudo o que não seja quantificável tornou-se irrelevante para a comunidade científica (cf. SANTOS, 2000: 60).

dinâmicas de construção do conhecimento quotidiano; em segundo lugar, o carácter excludente associado aos processos de percepção e figuração da realidade social.

Embora tenhamos consciência das fragilidades de um empreendimento teórico «transgressor», seguimos na esteira de uma disposição transdisciplinar, no sentido daquilo que Martins e Baptista formulam como postura académica dos Estudos Culturais: uma “área ‘pós-disciplinar’, porque interdisciplinar, intradisciplinar, não disciplinar e sobretudo não disciplinadora mas, pelo contrário, instabilizadora e até indisciplinar” (BAPTISTA & MARTINS, 2013: 4). De sorte que, além de pretender construir um novo paradigma científico para antigos problemas, ambicionamos desenvolver também, em relação às minorias religiosas, uma nova forma de mediação e compreensão social da realidade fabricada pelos *media*. É neste sentido que assumimos sua natureza política da pesquisa ao constituir-se como um instrumento para a democratização da visibilidade das minorias religiosas no espaço público mediático. Em suma, trata-se de articular uma posição teórica que, apoiada nos resultados que despontaram do contexto discursivo mediático, tem por objetivo uma intervenção política no que respeita à democratização dos grupos cristãos socialmente excluídos no espaço mediático.

1.2 Cultura: *Media* e grupos marginalizados como eixos herdados

Ao propor-se como um exercício de mapeamento da invisibilidade do *Outro*, como legado a nossa investigação recebe, por um lado, as questões culturais da sociedade enquanto objeto do pensamento crítico de onde emergiram os Estudos Culturais, e por outro lado, a vocação desta área de estudos como um campo de investigação que tem como objetivo principal a inclusão dos grupos marginalizados e que, entre outros aspetos, têm dificuldade em aceder aos meios de produção da cultura.

Em primeiro lugar salientamos que a discussão do papel hegemónico dos *media* e a sua relação com a cultura dominante assumiram ao longo do tempo um lugar privilegiado nos Estudos Culturais. Como resposta ao determinismo da escola de Frankfurt, a qual afirmava que os meios de comunicação não eram apenas veículos de ideologia mas eles mesmos uma ideologia, os pioneiros dos Estudos Culturais contrapuseram com a possibilidade do livre arbítrio dos destinatários das mensagens ideológicas dos meios de comunicação. Para estes teóricos, independentemente dos

conteúdos difundidos pelos *media*, o contexto de cada público faz variar a preocupação dos mesmos. Trata-se de uma mudança epistemológica que, se bem entendemos, a nosso ver pode ser ilustrada pela formulação de Eco quando sugere: “a batalha pela sobrevivência do homem como ser responsável na Era da Comunicação não se vence lá de onde a comunicação parte mas lá onde chega” (ECO, [1977] 1986: 127).

Desde o início, Hoggart, Williams, Thompson e Hall defenderam o papel ativo dos recetores na transformação dos conteúdos veiculados nas mensagens mediáticas, e propuseram que os meios de comunicação não fossem entendidos como instrumentos de dominação ao serviço daqueles que detêm o poder, mas um produto que resulta das relações de poder entre as várias culturas. Não quer isto dizer que se tenha rejeitado as preocupações ideológicas. Bem pelo contrário! Mas a abertura ao papel de resistência tanto dos recetores como das culturas dominadas propicia a possibilidade de haver espaço para interações, para processos de negociação na produção dos sentidos. No entanto, reconhece-se que, quem possa deter os meios de comunicação, ou a arte de saber posicionar-se face a eles, esteja em melhores condições de fazer prevalecer os seus interesses, mensagens, valores, crenças e cultura. Nesta perspetiva cabe salientar a convicção de Hall *et al.* quando escrevem:

“a transmissão de «ideias dominantes» depende mais dos mecanismos não coercivos para a sua reprodução. As estruturas hierárquicas de comando e de revisão, a socialização informal em papéis institucionais, a sedimentação de ideias dominantes na «ideologia profissional» – todos ajudam a garantir, nos *media*, a sua reprodução continuada na forma dominante” (1999: 231).

Assim, o estudo que aqui se apresenta partilha do interesse dos Estudos Culturais em compreender as estratégias na luta pela hegemonia e contra-hegemonia (GRAMSCI, 1978). Em particular as disputas que ocorrem no espaço mediático e que conferem visibilidade aos grupos que aí conquistam a legitimidade social (THOMPSON, [1990]2011).

Na esteira desta reflexão a nossa investigação alinha-se na crítica aos discursos dominantes e ao papel ocupado atualmente pelos discursos mediáticos como arena onde se disputa a luta pela legitimidade social e visibilidade mediática. Sobre a influência dos meios de comunicação no que respeita à produção de representações, Woodward sublinha o papel dos *media* quando nos dizem “como devemos ocupar uma posição-de-sujeito particular – o adolescente 'esperto', o trabalhador em ascensão ou a mãe sensível” ([2000] 2012: 17).

Em segundo lugar, considerando a tradição dos Estudos Culturais nas abordagens à cultura, como um lugar onde são naturalizadas as desigualdades sociais, a identidade e a diferença constituem dois eixos centrais para analisar, na ótica proposta por Moisés Martins, a relação da cultura com o poder mediante as apropriações que faz no quotidiano (2011). Empenhados em satisfazer este compromisso, e perante a emergência de novos movimentos religiosos, com Hall reconhecemos que as identidades, embora sejam construídas “no interior de formações e práticas discursivas”, derivam das relações de poder como resultado “da marcação da diferença” ([2000] 2012: 109). Deste modo, numa perspectiva contra-hegemónica, procuramos entender o papel hegemónico dos *media* na naturalização das desigualdades quando se faz referência aos grupos cristãos marginalizados.

O nosso estudo tentará apreender quer os mecanismos que envolvem a racionalização do *Outro*, quer os processos inerentes à produção e difusão de representações sociais a seu respeito, procurando compreender como são configuradas, na atualidade e nos discursos mediáticos, as identidades subordinadas. A propósito deste assunto, colocamo-nos novamente em sintonia com Stuart Hall quando sublinha que “o que importa *não* são os objetos culturais, intrínseca ou historicamente determinados, mas o estado do jogo das relações culturais: cruamente falando e de uma forma bem simplificada, o que conta é a luta de classes na cultura ou em torno dela” (2003:258). É, pois, importante salientar que este trabalho não está interessado na questão religiosa, tão pouco no discurso religioso, mas sobre a luta de ideias que, presentes nos discursos, imaginam ser as diferentes realidades religiosas, em concreto as igrejas cristãs não católicas. Trata-se de analisar nos discursos mediáticos tanto as formas simbólicas de inferiorização destas minorias cristãs marginalizadas como as representações sociais excludentes a seu respeito ou, nas palavras de Edward Said, as “ficções ideológicas – algemas forjadas pela mente” ([1978]1990:332).

A propósito do foco nas práticas cotidianas, Martino lembra-nos que, os Estudos Culturais permitiram a articulação da pesquisa universitária com várias formas de experiências contemporâneas que, de outra maneira, continuariam fora dos circuitos legítimos de produção intelectual” (2012: 98). Perfilhamos, pois, deste contexto quando optámos por abordar a presença das minorias religiosas nos meios de comunicação. Ao seleccionar a presença das experiências cristãs não católicas nos *media*, além da compreensão das imagens produzidas a seu respeito, pensamos em trazer para o meio académico uma reflexão teórica e prática sobre a cultura das margens.

Cumpramos finalmente salientar que, em Portugal, não abundam estudos sobre a religião e os meios de comunicação. Por ocasião do encontro “*Entre a vertigem e o silêncio – Porque (não) há espaço nos media para o religioso*”, entre os convidados a debater o tema, enquanto José António Santos (secretário Geral da Lusa) e Manuel Pinto (investigador da Universidade do Minho) chamaram a atenção para falta de estudos nesta área, Jorge Wemans (diretor de programas RTP 2) acrescentou que: “o estatuto público do religioso em Portugal é de menoridade – não só na investigação universitária, mas também no debate público. Há uma profunda ignorância e uma profunda inconsciência dessa ignorância, indicadora da incapacidade generalizada de pensar o fenómeno religioso” (*apud* MARUJO, 2009: 17). Se, por um lado, entre outros aspetos este fator foi determinante na decisão de orientar o nosso estudo para investigar as representações do fenómeno religioso nos meios de comunicação, por outro lado, a novidade da pesquisa que aqui se apresenta reside no facto de, em função dos resultados do trabalho de campo, a nossa atenção ter sido dirigida para os grupos cristãos não católicos mais marginalizados a saber, a IURD, a IJCSUD e as TJ. Além da sua subnotificação, registamos ainda as formas como estes grupos são caracterizados na imprensa. Nomeadamente o facto de serem mediaticamente visíveis apenas enquanto “problema” político, social e moral.

Vale a pena elucidar que não estão em causa as críticas que a atividade discursiva mediática possa fazer à atuação da religião nos meandros da esfera política, social ou judicial. A nossa preocupação consiste em discutir a construção de uma representação social e cultural assente, exclusivamente, numa imagem negativa de grupos específicos – nem sempre feita de uma forma séria. Concomitantemente, mais do que colmatar uma lacuna, é nosso desejo que este estudo precursor possa impulsionar uma linha de investigação com mais e melhores análises à presença destas e outras confissões emergentes e marginalizadas no quotidiano mediático.

Neste sentido, e considerando o predomínio do catolicismo no contexto cultural português, na prossecução do nosso objetivo impôs-se-nos uma indagação: que representações são elaboradas quando os *media* abordam as confissões cristãs não católicas? As respostas provisórias a esta interrogação, suscitadas a partir de uma observação inicial a algumas peças de informação, permitiu-nos propor a hipótese de que os *media*, generalizadamente, reproduzem representações sociais e culturais destas igrejas que lhes são desfavoráveis.

1.3 Ação cívica: Crítica às «fronteiras» social e culturalmente construídas

Na prossecução dos argumentos acima expostos pretendemos, nas palavras de Moisés Martins, “salvar o quotidiano. Salvar a possibilidade de vivermos as nossas vidas. Salvar a nossa historicidade” (2003: 103). Dito de outro modo, a nossa proposta deve ser entendida como uma renovação da crítica social e política. A corroborar a relevância desta perspetiva, Maria M. Baptista sublinha que “se algum ‘método’ há nos Estudos Culturais ele consiste na contestação dos limites socialmente construídos (por exemplo, de classe, género, raça, etc.) nas mais diversas realidades humanas” (BAPTISTA, 2009: 452). Deste modo, uma das características desta área de conhecimento é sua atuação no campo político-social, uma vocação política que procura transformar as condições sociais.

A esta luz, considerando que a experiência social inerente às confissões cristãs minoritárias é muito mais vasta e variada do que aquilo que os *media* retratam e consideram importante; que a condição de abandono e descrédito das meta-narrativas (LYOTARD, 1987) pode promover a ocultação e desperdício da riqueza social¹⁰ a elas associada e que, deste desperdício, pode-se construir e nutrir representações sociais que, ora ocultam, ora desacreditam o fenómeno religioso (HUNTINGTON, [1996] 2009; GAUCHET 1985, 2008)¹¹, cremos que para combater a dissipação destas experiências sociais é preciso uma racionalidade comprometida com a emancipação e transformação social (SANTOS, 2007b)¹² de forma a tornar possível a experiência (MARTINS, 2004) dos movimentos religiosos marginalizados.

Neste contexto, a opção pela escolha destas minorias cristãs como objeto de estudo é, a nosso ver, em si mesmo um ato político. Geralmente estas comunidades ora são esquecidas ora estigmatizadas por uma construção social negativa. Ao focar neles a nossa atenção, significa, por um lado, romper o silêncio académico e reivindicar a sua presença como objeto de estudo, por outro lado, a análise aos modos de produção de “ausências” e “invisibilidades” visa questionar e transformar o controlo hegemónico dos *media* na reprodução das representações sociais e culturais construídas a seu respeito.

¹⁰ Enquanto em Santos a ideia de desperdício social significa desaproveitamento de capital social (2007), Fukuyama traduz o conceito por “declínio da vida comunitária” ([1992] 2011: 313-314).

¹¹ Embora reconheça a sua necessidade e admita a presença na mente humana, Marcel Gauchet considera a religião como responsável pela alienação da responsabilidade humana na transformação social e propõe a substituição ou “saída da religião” como agente determinante na vida coletiva das sociedades (1985; 2008).

¹² Retomamos a análise crítica de Sousa Santos à crise da universidade moderna, o tradicional totalitarismo das ciências naturais e a rigidez funcional e organizacional das ciências sociais e com ele renovamos a proposta de criar um modelo científico, inter-relacional, entre ambas (2000).

Ao admitirmos a imaginação sociológica e política defendida por Boaventura de Sousa Santos (1999), não podemos deixar de sublinhar que, entre outros aspetos, a relevância deste projeto de investigação na área dos Estudos Culturais reside na elaboração de uma proposta tanto epistemológica quanto política e social. Uma produção de conhecimento que, como afirma Baptista, “articula inquietações simultaneamente teóricas e preocupações concretas com a pólis” (2009: 453). Por outras palavras, que questiona a hegemonia dos saberes institucionais (académico e católico) e estabelecidos (mediático). Trata-se de uma atitude reivindicatória que, se por um lado intenta perceber os mecanismos de produção de invisibilidade do *Outro*, por outro lado tem por objetivo chamar a atenção para a responsabilidade de essa construção não contemplar uma cidadania inclusiva.

De sorte que, para além de estarmos comprometidos com a compreensão da contemporaneidade que, para Moisés Martins, significa “presente e quotidiano” (2015: 347) também nos colocamos ao abrigo da mesma atitude política que, Edward Said confessa quando denuncia o trato subalterno da *Outredade* árabe e muçulmana: “fui capaz de utilizar os meus interesses políticos e humanísticos na análise e na descrição de uma questão bem terrena, a ascensão, desenvolvimento e consolidação do orientalismo” ([1978] 1990: 39). As teses do autor sobre o orientalismo, que não cabe aqui discutir, não são apenas históricas mas afiguram-se cada vez mais atuais e, como tal, inspiradoras mesmo quando aplicadas a outros grupos. Pelo que, nos apraz recordar a crítica de Said no que diz respeito, tanto à influência dos *media* como à atitude académica:

“Um aspeto do mundo eletrónico pós-moderno é que houve um reforço dos estereótipos pelos quais o Oriente é visto. A televisão, os filmes e todos os recursos da mídia forçaram a informação para dentro de moldes cada vez mais padronizados. No que diz respeito ao Oriente, a padronização e a estereotipação cultural intensificaram o domínio da demonologia académica e imaginativa do "Oriente misterioso". Em lugar algum isso é mais verdadeiro que nos modos como o Oriente Próximo é compreendido” (SAID [1978] 1990: 38).

Por todo o contexto acima exposto, ao estarmos particularmente atentos às relações excludentes, o nosso estudo tem como propósito contribuir para a democratização dos princípios e práticas jornalísticas no que respeita à possibilidade de informar (pensar e falar) sem deformar a imagem das igrejas cristãs não católicas em Portugal.

CAPÍTULO 2

Invisibilidade mediática, inexistência social e o contributo das Representações Sociais

Se, por um lado, Castells sublinha que os meios de comunicação ao representarem “o tecido simbólico da nossa vida” ([1996] 2007: 443) afetam ideias e comportamentos¹³ e, nesse sentido, podem ser entendidos como produtores de representações sociais e culturais que determinam o modo como vemos os *Outros*; por outro lado, Rodrigues (1997) desafia-nos a pensar os *media* como esfera de visibilidade pública que adquiriu um papel determinante no âmbito do reconhecimento social. A esta luz, e para aprofundarmos a relação entre a comunicação social e a construção do

¹³ No sentido em que, escreve o autor, os “*media* são a expressão da nossa cultura e a nossa cultura funciona, principalmente, por intermédio dos materiais proporcionados pelos *media*” (CASTELLS, [1986] 2007: 443)

imaginário comum, não podemos deixar de lado a compreensão da forma como os processos de identificação e contextualização, enquanto mapas culturais, tornam a informação inteligível ao público (HALL *et al.*, 1999: 226).

Serve-nos este enquadramento para apontar a consolidação dos *media* enquanto instrumento privilegiado, quer na construção das identidades e na estruturação da sociedade, quer como um espaço singular de visibilidade e conseqüente legitimação social. No decorrer desta emergência, e de a racionalidade moderna ter anunciado a morte de Deus, assiste-se a um ressurgimento da dimensão religiosa do ser humano. Independentemente das razões deste retorno, que não abordamos aqui, é importante salientar que a ocorrência deste *reencantamento do mundo* (BERGER, 1985) decorre em simultâneo com o desenvolvimento da *hegemonia cultural*, que em Gramsci significa a conquista do consenso e da liderança cultural de um grupo sobre outro(s) ([1931] 2011) e que está patente nos meios de comunicação. À época o autor dá como exemplo a imprensa do seu tempo, a seu ver, responsável por “injetar no espírito do leitor os modos de sentir e de julgar os factos da atualidade política que mais convêm aos produtores e vendedores de papel impresso” (GRAMSCI [1916] 2005: s\p).

Considerando que esta hegemonia resulta quer da ação predominante dos *media* na difusão de culturas¹⁴, quer na veiculação das ideologias dominantes (HALL, *et al.*, 1999: 228-231)¹⁵ interpelamo-nos sobre o modo como, “na era da visibilidade mediada” (THOMPSON, [1995] 2013: 15), religião e *media* se interlaçam na rede que configura a sociedade tal como a conhecemos. Em particular, pretendemos compreender, enquanto saber cotidiano ou senso comum, quais sejam as representações sociais e como são pensadas as confissões cristãs não católicas reproduzidas e difundidas nos *media*.

Cumpramos aqui ressaltar que, do mesmo modo que não pretendemos analisar o jornalismo em si, salvaguarde-se que ao tratarmos das confissões cristãs não católicas no discurso impresso também não estamos interessados na questão religiosa mas apenas nos processos de construção das imagens produzidas pelos discursos jornalísticos, os quais projetam e posicionam os grupos religiosos no contexto mediático.

¹⁴ Para explicar o papel central da comunicação na sociedade contemporânea, os sociólogos Breton e Proulx socorrem-se da metáfora da “explosão da comunicação”. Assim, assinalam a emergência do tema mas também “a importância da ideologia em matéria de recursos às técnicas de comunicação” (BRETON e PROULX, 2000:23)

¹⁵ Conscientes da abundante literatura das tradições de investigação que tratam a dialética entre a influência dos *media* e o papel ativo do recetor, embora não tratemos aqui a questão do poder efetivo dos *media* sublinhamos a relevância dos estudos sobre a função social, simbólica e ideológica dos *media* propostos por Horkheimer & Adorno ([1947] 1997), Althusser (1998) consolidados por Stuart Hall (1980) e seguidos por Martin-Barbero ([1987] 1997) e Guareschi (2000).

Para o efeito, partindo da premissa que os meios de comunicação constroem a realidade (GUARESCHI, 2000); que “fabricam coletivamente uma representação social, que, mesmo estando distante da realidade, perdura apesar dos desmentidos ou das retificações posteriores” (CHAMPAGNE, 2008: 64)¹⁶, e que a respetiva comunicação, realizando-se sob formas sociais que geram inferiorização pode forjar a não-existência social (SANTOS, 2002, 2007b), colocámos como assunto da nossa pesquisa a resposta à seguinte indagação: de que modos o conhecimento e a experiência social das confissões cristãs marginalizadas veiculadas nos *media*, têm sido socialmente *ocultados* e *desprestigiados* por meio de representações sociais e culturais que podem gerar o seu descrédito?

Para responder a esta questão, tentaremos enunciar as condições que ligam o ocultamento social e o saber quotidiano expresso no discurso mediático. Para refletir sobre as respetivas relações convocámos vários olhares, entre eles, a conceção de uma Sociologia do Conhecimento cujo papel central não são as formulações teóricas mas o conhecimento da vida quotidiana, do senso comum (BERGER & LUCKMANN [1996] 2011: 29) e a Psicologia Social conforme a concebe Moscovici, ou seja, uma abordagem sociológica e não psicológica, “que vê os fenómenos psicológicos do ponto de vista da vida social e cultural” ([1994] 2012: 7). Nesta convergência interdisciplinar, ao partirmos do pressuposto que o imaginário pode ser entendido como um espaço imaterial entre indivíduos onde ocorrem produções simbólicas (CASTORIADIS, 1982), temos como objetivo principal estudar em particular o papel dos *media* como produtores, mediadores e difusores de representações sociais e culturais. Mediante os contributos do paradigma epistemológico denominado por Sociologia das Ausências (SANTOS, 2002) e da Teoria das Representações Sociais, argumentamos que as representações culturais e sociais que circulam nos *media* sob uma *racionalidade metonímica*, produzem a *não-existência social* (SANTOS, 2007b), as quais, como formas simbólicas mediadas, contribuem para a construção da respetiva invisibilidade mediática (THOMPSON, 2008, [1990] 2011).

Neste capítulo em primeiro lugar discutimos, no contexto da “*Morte de Deus*” e do descrédito das meta-narrativas, o aspeto social e político da nossa proposta epistemológica. De seguida propomos três etapas de reflexão: (1) a emergência dos meios de comunicação e a (in)visibilidade produzida e mediada pelos *media*; (2) a produção de

¹⁶ Sobre esta produção mediática Champagne acrescenta ainda que “ela nada mais faz, na maioria das vezes, que reforçar as interpretações espontâneas e mobiliza, portanto, os prejuízos e tende, por isso, a redobrá-los” (2008:64).

não-existência na construção da realidade e, finalmente, (3) abordaremos as Representações Sociais como produção de conhecimento prático.

Ao apresentarmos a síntese das linhas de força que sustentam os respectivos campos teóricos, explicamos como os mecanismos sociocognitivos de comunicação, *Ancoragem* e *Objetivação*, inerentes à *Teoria das Representações Sociais*, se articulam e reforçam os processos de ocultamento e desprestígio social promovidos pela lógica das *monoculturas racionais* afetas à *Sociologia das Ausências*. Trata-se de formas simbólicas que podem ajudar-nos a aprofundar e compreender o processo de produção da (in)visibilidade mediática¹⁷.

Além de ampliarem a divulgação dos factos, a produção de significados e a circulação de ideologias nos discursos jornalísticos fazem dos *media* uma importante fonte de representações sociais (GUARESCHI, 1991; 1998, 2000). Guareschi é perentório em afirmar que não se trata apenas da construção da realidade e da conquista do poder. Para ele, “os que tem a comunicação chegam até a definir os outros. É isso mesmo. Os que usam a palavra dão uma definição do outro como sendo esses outros menos importantes, mais ignorantes, menos honestos, até piores que os demais” (GUARESCHI, 2008: 139).

Descortinamos entre nós exemplos desta denúncia quando verificamos nos discursos difundidos significados que são produzidos sob uma visão de grupos religiosos apresentados de forma negativa, sensacionalista ou polémica. Como paradigma veja-se alguns títulos recolhidos na nossa amostra, nos quais observamos a opção pelo uso de expressões como: “Novas cruzadas”, “fundamentalismo”, “extremismo religioso”, “guerra santa”, “fanatismo”, “conflito religioso”, “guerra de religiões”. Além de alguns grupos cristãos não católicos surgirem como responsáveis pelos conflitos, eles são ainda acusados de cumplicidade com o poder político. Neste sentido, verificamos alusões ao protestantismo como “o mal da América”, (VALENTE, 06/11/04, 52) e “um atraso de vida para todo o mundo” (DOMINGUES, 7/11/04, 12). Dos polémicos pastores de Obama (HEITOR, 16/03/08, 19) e McCain (SIZA, 24/05/08, 20) às suspeitas de fraude (02/03/04, 32) e extorsão financeira (GOMES, 12/08/02, 2-3) é sugerido um perfil do agente protestante como adversário da paz (RODRIGUES, 07/11/01, 25) e violento (SIZA, 25/08/05, 15).

¹⁷ Embora abordamos mais adiante o conceito, por hora entenda-se invisibilidade como uma questão que não se reduz a uma presença visível, mas essencialmente à tónica de valoração negativa como contributo para a sua desqualificação social.

Enquanto símbolos religiosos, recorrentemente estes líderes são objeto de associações polémicas. Veja-se em particular os 9 títulos que mencionam estes ministros de culto, não católicos: “Evangelista condenado por importar Bíblias” (11/02/02, 19); “pastor Protestante diz que o pai matou Luther King (RIBEIRO, 06/04/02, 19); “Pastor evangélico suspeito de tráfico de urânio” (MESQUITA, 01/05/02; 22); “Pastor protestante acusado de matar seis familiares” (CUNHA, 24/02/02, 33); “Pastor afastado por entrar em fotos porno” (02/06/02, 25); Pastor condenado a 45 anos prisão por abuso sexual (04/08/02, 20); “Pastor «milagreiro» acusado de tráfico de crianças” (SILVA, 06/09/04, 20); Pastor luterano ateu (DOMINGUES, 19/09/04, 7) e “Evangelista pede desculpa por instintos assassinos contra Chávez” (26/08/05, 14).

A esta luz, podemos questionar qual o interesse, para as notícias em causa, destes indivíduos ou instituições serem identificados ora como protestantes ora como evangélicos? Alinhando na crítica de Joaquim Fidalgo, consideramos que a respetiva identificação apenas contribui para definir estes grupos apenas pela sua negatividade (FIDALGO, 15/11/06,6)¹⁸. Estas imagens parecem construir uma representação das confissões cristãs não católicas que circunscreve as experiências a características negativas e excêntricas, a juízos de valor pejorativos e a contextos desprovidos dos valores defendidos pelas próprias religiões.

Justificada a nossa proposta de trabalho, salientamos que, perante o papel dos *media* na atual cultura da “irrealidade quotidiana” (ECO, 1986) ou, no dizer de Castells “da virtualidade real” (2007: 488), identificar e compreender o processo de construção de representações no discurso jornalístico pode ajudar-nos a perspetivar, de forma mais ampla e construtiva, a realidade (quicá a virtualidade) que acontece no nosso território de culturas, sem perder de vista o seu imaginário plural. Ao identificar e compreender a produção de representações das minorias cristãs não católicas nos *media* corroboramos o interesse dos Estudos Culturais em “procurar revelar os discursos marginais, não-oficiais, ou daqueles que propriamente não têm voz” (BATISTA, 2009: 455).

¹⁸ A propósito das notícias que, entre outros fatores, tratam desigualmente as pessoas em função da sua religião, Joaquim Fidalgo afirma: “não faltam notícias que, metendo-se nesses atalhos, não acrescentam nada de relevante à matéria noticiada mas, em contrapartida, ajudam a perpetuar estereótipos negativos ou a encarar com ligeireza as violações da privacidade” (FIDALGO, 15/11/06, 6). Uma reflexão transformada em apelo pela Comissão para a Igualdade contra a Discriminação no que respeita à informação religiosa vinculada nos documentos oficiais, nomeadamente, os relatórios de Segurança Interna (FELNER e SANCHES, 16/07/08, 7).

2.1 “Morte de Deus” e o descrédito das meta-narrativas

Ao propor a autonomia do sujeito racional, a modernidade, delimitada entre outras correntes de pensamento, pelo empirismo de Hume ([1748] 1989)¹⁹, a decadência das religiões em Feuerbach ([1841] 2002), a condição narcotizante da religião em Marx ([1844] 2008:6)²⁰ e a crise instalada pelo niilismo de Nietzsche ([1887]1987)²¹, não secularizou apenas o sujeito autónomo. O «fim» da religião como decreto da modernidade científica não admite referências a Deus fora da esfera da religiosa. Embora elas sejam aceites na condição de experiências remetidas à dimensão privada, a religião deixou de ser objeto de discussão académica, política ou social. À exceção de algumas disciplinas particulares, no campo das ciências em geral tem prevalecido uma interpretação do fenómeno religioso que o inscreve no desenvolvimento da humanidade, como um conjunto de mitos e alegorias que indiciam a infância da civilização. Entendida como uma ilusão, lembranças de instintos primitivos, na tradição freudiana as ideias religiosas são comparadas às crises da fase infantil, ensejos superados pelo processo que torna a criança em adulto (FREUD, [1927]). Por outro lado, a exclusão de Deus como critério de validação do conhecimento teórico deu lugar à “Morte de Deus” como uma representação social produzida pela racionalidade moderna. Uma representação, ou produção intelectual, que Weber percebeu como *desencantamento do mundo* ([1917] 2002: 67). Além da reprodução, mediação e difusão social do ocultamento e descrédito das grandes narrativas na atual cultura mediática de simulações (BAUDRILLARD,1991), denuncia-se a segunda morte de Deus na medida em que, deixando de ser real (desprovido de significado), também ele não escapa ao simulacro, à substituição pela sua cópia (BAUDRILLARD, 2002).

Tomando a investigação académica como objeto de um brevíssimo levantamento, começámos por nos interrogar sobre a relação da comunidade científica (em particular nas áreas disciplinares que fundamentam a nossa investigação) face ao

¹⁹ Além da crítica à religião como superstição, em defesa do conhecimento como um projeto delimitado pela experiência, Hume afirma: “Se pegarmos num volume de teologia ou de metafísica escolástica, por exemplo, perguntemos: Contém algum raciocínio acerca da quantidade ou do número? Não. Contém ele algum raciocínio relativo à questão de fato e a existência? Não. Lançai-o às chamas, porque só pode conter sofisma e ilusão” (HUME, [1748] 1989: 156).

²⁰ Embora Marx não tenha sido o primeiro a afirmar que a religião “é o ópio do povo” (2008 [1844]: 6) na esteira da crítica de Feuerbach à essência da religião cristã, esta expressão é personificada nele.

²¹ Eternizado no aforismo 125 da obra *Gaia Ciência* no qual o filósofo afirma que “Deus está morto”.

religioso como tema de estudo²². Neste sentido, atidos à lista de temas das investigações na área da Psicologia Social apresentada por Vala & Castro, dos 70 contributos listados nos últimos 20 anos, verificamos que a religião está ausente, pelo menos entre os 33 assuntos mais abordados (2013: 592). Do ponto de vista sociológico, registamos com apreensão o testemunho da investigadora Helena Vilaça ao sublinhar que o estudo das realidades minoritárias

“constitui uma matéria deficitária no seio da comunidade científica portuguesa e, por tal facto, a carecer de alargamento e visibilidade. Tão pouco se encontra difundida a apetência pela pesquisa no campo da religião em geral e dos fenómenos de mudança que tem afetado, principalmente ao longo das últimas décadas a confissão maioritária e o perfil religioso do país. (VILAÇA, 1997: 31)

Por fim, numa breve observação sobre o estudo das relações entre a religião e os meios de comunicação no contexto nacional, verificámos duas vertentes: os *media* religiosos e a religião nos *media*. No que diz respeito aos primeiros já se deram alguns passos²³, em contrapartida a pesquisa sobre a difusão do religioso nos *media* vive em fase embrionária²⁴.

Analisando uma parte da literatura científica (nacional) na área de Ciências da Comunicação, entre as 67 edições académicas investigadas (*Anuário de Comunicação Lusófona; Revista Media e Jornalismo; Revista Comunicando; Revista Comunicação e*

²² Considerando que o saber científico e a sua capacidade de produção permanecerem como uma das características das sociedades modernas, seria relevante analisar as RS da religião entre alunos e professores do meio académico e aferir se a experiência religiosa representa uma marginalização do mundo intelectual ou social e que lugar ela ocupa na vida académica – Esfera privada, pública e objeto de estudo. Embora estejam circunscritos à condição peculiar da sociedade e cultura brasileira, cujo processo de secularização diferem substancialmente do contexto europeu, enquanto o estudo de Paiva (1999) revela que não existe um conflito entre ciência e religião, Silva & Micheloto (2008) observam que o desencantamento está mais associado ao afastamento das instituições religiosas, não se assumindo como uma decisão definitiva mas provisória. Embora fosse relevante averiguar a atitude da comunidade científica em termos de apoio ou crítica, consolidação ou transformação, aproximação ou marginalização, de momento detivemo-nos apenas na verificação da religião como tema ou assunto de estudo.

²³ Destacamos a análise ao mítico Programa 70x7 (católico) como exemplo de articulação do simbólico com o discurso televisivo (Carlos Capucho, 1995); o contributo da imprensa católica (José Eduardo Franco, 1999) e a análise da Igreja como fonte de produção e de distribuição cultural (Manuel Braga da Cruz, 2001). Porém, é notória a ausência de estudos sobre os *media* religiosos não católicos. Nomeadamente quanto ao reforço da pluralidade e ao papel dos seus programas nos *media* seculares como elemento integrador e construtor de pontes entre a religião e a sociedade.

²⁴ Nesta área encontramos duas investigações: na primeira Catarina Valdigem sublinha a reconstrução identitária das minorias religiosas a partir da receção da telenovela, *O Clone* (2005); na segunda Sónia Martins esclarece, a partir de três casos de estudo, a forma como imprensa portuguesa constrói a identidade da mulher muçulmana (2007). Todavia ambas estão confinadas à fé islâmica. Embora no campo antropológico, não queremos deixar de sublinhar ainda o estudo sobre a relevância social das minorias religiosas da autoria de Gabriel Bastos e Susana Bastos (2006) e titulado *Filhos diferentes de Deuses diferentes*.

Sociedade; Revista Comunicação e Linguagens; Revista Comunicação e Cultura – publicadas entre 1999/2012) verificámos a existência de 3 artigos que, apenas por razões linguísticas, fazem alusão à religião. Deste modo, nas publicações académicas observadas não encontramos investigação relativamente ao estudo das representações dos grupos religiosos minoritários, patenteadas nos discursos jornalísticos. Tendo em conta a amplitude de temas nos estudos nacionais sobre os *media*, que valorizam sobretudo as representações sociais de crianças, imigrantes, minorias étnicas e sexuais²⁵, consideramos que o campo das Ciências da Comunicação tem relativizado a análise do fenómeno religioso marginalizado.

Ainda que parciais, perante estes dados vale a pena prestar atenção à relevância da tese: “a ciência não somente completa o afastamento da forma sagrada em relação ao mundo da vida cotidiana, mas retira desse mundo o conhecimento conservador do universo como tal” (BERGER & LUCKMANN, [1996] 2011: 146). Esta lacuna académica mereceu a nossa atenção e também foi determinante na decisão de orientar o estudo para entender os grupos religiosos marginalizados e excluídos do conhecimento aí produzido.

Considerando que a atitude do meio académico em ignorar as religiões como objeto de estudo das disciplinas científicas supra citadas possa ilustrar, entre outros aspetos, o descrédito das meta-narrativas; que a representação social é “um instrumento para analisar como se modifica o senso comum ao ser alimentado pelas inovações científicas, e para analisar como as representações de certos objetos – como a infância, a doença mental ou a sexualidade – se vão modificando por influência de determinadas ideias científicas” (VALA & CASTRO 2013: 582), não podemos deixar de considerar como, a *morte de Deus* ou «*fim*» das religiões enquanto paradigma científico em circulação nos meios de comunicação, possa alimentar o senso comum no que toca à representação deste desencantamento académico.

Embora pretendamos desenvolver uma análise à elaboração da representação social de grupos religiosos face às comunicações quotidianas e não a qualquer teoria científica²⁶, será relevante no futuro indagar o facto de algumas ideias que circulam nos

²⁵ Atenda-se, entre outros exemplos, os autores que têm estudado as crianças (PONTE, 2005, 2006, 2009), os imigrantes (CÁDIMA (org.), 2003; CUNHA & SANTOS, 2008), as minorias étnicas (AMARO & MARINHO, 2003; CUNHA, 2005) e as minorias sexuais (CALDEIRA, 2006).

²⁶ Além da *fase científica*, que estabelece a relação da produção de uma representação face a uma teoria, Moscovici apresenta-nos ainda a *fase representativa*, que corresponde à sua difusão na sociedade e a *fase ideológica*, como o momento em que a mesma é apropriada e reconstruída por outras entidades a fim de ser legitimada pelo senso comum ([2000] 2010: 96).

discursos mediáticos sobre as minorias religiosas estarem ancoradas em posições tidas por académicas.

Entre este imaginário de investigação universitária e académica da *Morte de Deus* e o descrédito das religiões (meta-narrativas) na imaginação comum, sublinhamos o repto de Sousa Santos: “Em nossas ciências sociais não somos capazes de ver a espiritualidade porque não há indicadores para isso, [...] mas necessitamos de uma epistemologia que dê conta disso” (2007: 48). Em resposta, procuramos um novo paradigma assente numa dupla rutura epistemológica. Por uma lado, saber repensar as prioridades dos Estudos Culturais sem que o carácter instrumental da investigação teórica prevaleça sobre a dimensão social, sabendo integrar e articular a dimensão sociocultural da religião como tema de estudo. Por outro lado, saber convergir criativamente as várias disciplinas e cultivar uma proximidade com as respetivas comunidades interpretativas. Neste sentido a presente investigação poderá tornar-se relevante, quer na resolução dos problemas socioculturais, quer suscitando novas perspetivas de investigações sobre a presença e as representações das minorias religiosas no espaço público mediático.

2.2 Emergência dos *media*

Na obra *Galáxia de Gutemberg*, McLuhan referiu-se à invenção da imprensa como o advento de Gutemberg (1977). Entre a Idade Média, marcada pelo ambiente do manuscrito e do papiro, e a Modernidade, o autor identifica “o advento da tecnologia de Gutemberg” como uma zona de fronteira que demarcou “a diferença entre o homem da palavra impressa e o homem da palavra manuscrita” (1977: 133). Um marco que, a seu ver, assinala a divisão do universo manuscrito do universo tipográfico (1977: 181). Porém, do mesmo modo que a cultura manuscrita deu lugar à cultura tipográfica, McLuhan intuiu a eminência de uma nova mudança de paradigma cultural: “A galáxia elétrica” (1977: 371). Os meios de comunicação provenientes da idade da eletricidade introduziram, também, as suas transformações. Para uma identificação do paradigma cultural contemporâneo destas tecnologias de comunicação, Castells apelida-o de “Galáxia de McLuhan” (2007: 443).

Todavia, a velocidade das transformações tecnológicas operadas entre a última década do século XX e a primeira do século XXI, não só favoreceu uma multiplicidade de

novos suportes de comunicação, como também o desenvolvimento de mecanismos de interação entre si, e permitiu um potencial de comunicação sem precedentes na história. A diferença de cinco séculos que separou a galáxia de Gutemberg da sua sucessora, está agora na iminência de ser reduzida a duas décadas pela emergência de novos suportes de comunicação como elementos que, ao transformarem a sociedade, tornam-se marcos que podem delimitar o início e o fim de diferentes épocas.

Sublinhando o papel determinante das técnicas no desenvolvimento da comunicação e, conseqüentemente, da construção cultural, os sociólogos Breton e Proulx afirmam: “o século XIX tinha sido o século da imprensa escrita, o século XX seria o da comunicação em todos os sentidos” (2000: 79)²⁷. Ao salientar o papel vital das técnicas de comunicação na construção da cultura contemporânea destacam o seu envolvimento com as ideologias dominantes: as telecomunicações com o poder económico, a informática com o poder industrial e os *media* com o poder político (2000: 121-122)²⁸.

2.3 Construção da *(in)visibilidade mediática*

Neste ambiente de relações sociais complexas, ao desempenhar “um papel de ligação e de mediação crítica na formação da opinião pública” (HALL *et al.*, 1999: 234) os *media* destacam-se como um lugar privilegiado de visibilidade onde os demais agentes sociais lutam pela presença e legitimação. Na emergência dos *media*, enquanto Rodrigues sublinha a visibilidade mediática, como uma esfera obrigatória para obter legitimidade social (1997), Thompson esclarece que: “obter visibilidade nos *media* é ganhar uma

²⁷ Sobre esta mudança Breton e Proulx revelam: “Nos anos 60, a imprensa escrita era a principal fonte de informação quotidiana do público americano, que a considerava a mais credível e a que fornecia cobertura mais completa dos acontecimentos. A partir de 1970, esta tendência inverte-se: a televisão torna-se a primeira fonte de informação quotidiana embora cerca de 25% dos americanos pensem que a informação televisiva é distorcida, a maioria considera-a a fonte de informação mais credível e mais completa. Ao mesmo tempo, é forçoso constatar que a imprensa escrita continua a ser um *media* importante, privilegiado enquanto meio de informação pelas elites e as categorias mais escolarizadas da população” (Breton & Proulx, 2000:152). Mais do que um instrumento técnico de comunicação, ela assume-se como um novo agente cultural da sociedade, onde emergiram novos valores de uma política consumista onde as escolhas são manipuladas subversivamente mediante coações ideológicas (2000: 132-135, 138-143).

²⁸ Ramonet salienta a necessidade de reformular a classificação de Montesquieu que atribui aos *media* o 4º poder. A seu ver, embora a economia predomine sobre os demais, dela é cúmplice o poder mediático, e neste sentido o poder político fica confinado ao terceiro lugar (cf. Ramonet, 2003/1999: 40).

espécie de presença ou reconhecimento no espaço público (...) A visibilidade mediada não é apenas o veículo pelo qual os aspetos da vida social e política passam a ser foco da atenção dos demais: ela se transformou em um meio principal para a articulação e realização das principais lutas sociais e políticas de nossa época” ([1995] 2013: 19-20)²⁹. Além destas tensões, Correia salienta ainda a contaminação do jornalismo com as várias identidades à procura de visibilidade para a sua legitimação cultural (2007).

Considerando a comunicação como criadora e construtora de visibilidade e invisibilidade, embora não rejeitemos a importância dos aspetos técnicos, todavia a nossa investigação ocupar-se-á em particular dos mecanismos de construção de sentido que potenciam maior ou menor visibilidade, na medida em que, como afirma Guareschi, “uma coisa passa a existir, sociologicamente falando, quando é veiculada (...), algo “existe” no momento em que é mostrado nos media” (GUARESCHI *et al.*, 2000: 28).

Reconhecendo que a comunicação social não é apenas construtora e difusora da ação cultural (signos) mas também mediadora, Martin-Barbero chama a nossa atenção para a sua dimensão social, ou seja, da mediação que atua nas práticas de comunicação (1997). Ela torna-se um lugar privilegiado de legitimação social no espaço público, onde a imagem e a voz das minorias dependem dos critérios que definem a agenda de assuntos que podem captar, ou não, a atenção do público (ESTEVES, 2002, 2005). Todavia, além da *priorização* das matérias informativas, os *media* têm um papel importante na *interpretação* da realidade. Segundo Walter Lippmann, eles tendem a generalizar os factos mediante representações da realidade que funcionam como ‘mapas’ e ‘defesas’. A seu ver, elas têm a função de guiar os indivíduos e proteger os seus valores, interesses e ideologias. O autor sublinha ainda que estas representações são seletivas e parciais na medida em que operam, cognitiva ou socialmente, segundo os interesses dos mesmos. Com efeito, não são neutras (LIPPMANN, [1922] 2008).

Na confluência da teoria da Agenda (McCOMBS, 2004) e do conceito de enquadramento (GOFFMAN, [1974]1986) como uma generalização que permite classificar e categorizar (CORREIA, 2012), Traquina considera que os *media* não são o espelho da sociedade, a agenda dos temas e os conteúdos a divulgar são uma realidade construída através dos óculos dos jornalistas (1999: 176), tornando-os “de facto participantes ativos na construção da realidade” (2001: 86). Neste sentido, encara-os

²⁹ Enquanto McLuhan denunciou a importância da mediação dos meios de comunicação como questão técnica ([1967] 2007), sobre a função de mediador e das técnicas de comunicação ver ainda Breton (1994).

como produtores de visibilidades e invisibilidades (2000, 2001, 2002). Tendo em consideração que o ato de narrar um acontecimento é sempre um ponto de vista – tese que Barthes denuncia como: a passagem do acontecimento ao testemunho do acontecimento (1968) – Traquina responsabiliza ainda o jornalismo pela influência que exerce na opinião pública, o modo como se relatam os factos e a forma de interpretá-los (2000). No decurso desse processo de mediação, além da interpretação dos assuntos abordados, no que respeita ao processo de seleção das matérias noticiáveis, Traquina discute ainda a importância dos critérios de noticiabilidade como contributos para a construção social da realidade (TRAQUINA, 2002)³⁰.

Em linha com os autores acima referidos Correia responsabiliza ainda a linguagem jornalística quer pelas conceções do mundo quer pela determinação da experiência identitária. Num mundo onde prolifera uma diversidade de culturas detentoras de uma linguagem própria, a seu ver cabe ao jornalismo a responsabilidade de ultrapassar as barreiras semânticas, “familiarizando” os leitores comuns com as diversas lógicas e gramáticas específicas de cada uma (2007)³¹. Com relevância sublinhamos em primeiro lugar a convicção de Vilas-Boas ao considerar que essa lacuna da linguagem “talvez constitua maior ruído quando se aborda a coisa religiosa” (2002: 120). Em segundo lugar, destacamos a apologia de Mesquita ao afirmar que “o rigor do jornalismo constrói-se através da linguagem utilizada” (1998: 40)³².

Considerando que a não familiaridade de uma realidade religiosa possa desencadear processos em que a religião do outro é figurada como uma “ameaça”, foi-nos

³⁰ Por noticiabilidade Traquina entende “o conjunto de critérios e operações que fornecem a aptidão de merecer um tratamento jornalístico, isto é, de possuir valor como notícia. Assim, os critérios de noticiabilidade são o conjunto de valores-notícia que determinam se um acontecimento, ou um assunto, são suscetíveis de se tornar notícia, isto é, serem julgados como transformáveis em matéria noticiável, por isso, possuindo “valor-notícia” (2002: 173) Perante a lista de critérios elencados pelo autor – a morte; a notoriedade; a proximidade; a relevância, a novidade; a atualidade; a notabilidade (insólito e surpresa); o conflito; a infração (escândalo) (2002: 187-196) é relevante a crítica de Martins à ausência de escatologia nos *media*. A seu ver, “o discurso dos *media* não é um discurso crítico, mas um discurso melancólico, possuído por um imaginário trágico, que nenhum horizonte de redenção finaliza.” (MARTINS, 2002: 78). Nomeadamente, se nos ativermos aos assuntos que por morte, conflito, infração e escândalo são veiculados na comunicação social.

³¹ Com relevância o autor escreve: “Ora, a potencialidade democrática dos *media* e dos enunciados jornalísticos reside na sua ambição de ultrapassarem as barreiras semânticas familiarizando o cidadão comum com outros cidadãos comuns que usam uma lógica e uma gramática próprias da sua tradição ou com outras províncias de significado cujas lógica e gramática são precisamente distintas da do homem comum” (CORREIA, 2007:7)

³² Note-se que o autor situa esta construção “na confluência entre a informação e o passatempo” (MESQUITA, 1998: 59). Ainda sobre a transformação da informação, Ramonet afirma: “o telejornal, estruturado como uma ficção, não é feito para informar, mas para entreter. Depois, porque a rápida sucessão de notícias breves e fragmentadas (cerca de vinte por telejornal) produz um duplo efeito negativo e de sobre-informação e de desinformação (há notícias em excesso mas demasiado pouco tempo dedicado a cada uma delas)” ([1999]2003:137).

dito por Correia que os outros, embora não sejam vistos necessariamente como inimigos, são sempre objeto de exclusão como aqueles que “não nos pertencem” (2007: 9). Pelo que, com relevância escreve:

“A busca de legitimidade cultural por parte de camadas sociais que finalmente ascendem à visibilidade pública e a mistura de elementos de cultura dita erudita com elementos de cultura popular contaminou o jornalismo, contribuindo para a generalização das notícias centradas no rosto humano e para a alteração de prioridades e critérios de noticiabilidade. Desde logo, a generalização de valores-notícia menos centrados na atenção ao destino coletivo, tornou possível outros olhares sobre as identidades minoritárias: espreita-se o ridículo, a inversão, a falha ou o excesso, a curiosidade divertida ou um fascínio vagamente antropológico. Há uma espécie de desejo oculto de olhar o outro lado da “normalidade”, aquilo que não é percebido pela atitude natural.” (CORREIA, 2007:13)

Neste contexto, o autor salienta a necessidade de a comunicação social ser sensível à “estranheza” e, evitando as formas de exclusão, assumir a responsabilidade do seu papel socializador. Por outras palavras, ser rigorosa perante a cultura e a história da experiência que narra, e ser capaz de enquadrá-la de forma relevante e perceptível no dia-a-dia do seu público (CORREIA, 2007)³³. Considerando que, além de ser lugar social de acesso ao conhecimento quotidiano a mediatização é, também, um processo de construção da legitimidade que resulta do reforço das representações do mundo predominantes.

Ao estabelecer uma ligação entre a construção do discurso mediático e a visibilidade das confissões cristãs não católicas, levantamos as seguintes questões: porque falam os *media* de umas confissões cristãs e de outras não? Quando é que os grupos cristão, não católicos, são assunto? Que temas e valores estão associados à informação sobre eles? Como a comunicação social processa e comunica ideias e práticas não familiares inerentes a estas confissões minoritárias? Que representações são atribuídas pelos *media* aos seus «estranhos» significados? Que mapas de significado *tornam inteligível* a informação sobre as confissões cristãs não católicas?

³³ Acerca desta mediação do jornalismo Mário Mesquita acrescenta que a “opção coloca-se entre o recurso a uma linguagem de rigor e o apelo a recursos retóricos capazes de gerar uma relação forte com os leitores” (1998:166).

2.4 Produção de *não-existência* social

Até aqui tratámos do conceito de invisibilidade mediática. Agora queremos chamar a atenção para a produção de *não-existência*. Para compreender a produção de (in)visibilidade das minorias religiosas nos *media*, além da Teoria das Representações Sociais que, desenvolveremos mais adiante, fundamentamos o nosso quadro teórico em articulação com a proposta epistemológica da Sociologia das Ausências de Boaventura de Sousa Santos. Este autor reconhece a emancipação social como uma característica da modernidade ocidental, porém, regista algumas impossibilidades de concretização na atual conjuntura contemporânea. A seu ver, estes aspetos só poderão ser superados mediante um novo paradigma de racionalidade que combata a preguiça da “razão indolente” (SANTOS, 2000). Neste sentido, a nossa pesquisa procura nos discursos, não só os elementos negligenciados ou esquecidos, mas também os elementos produzidos como ausentes ou que podem tender a ocultar as alteridades.

Alinhada com esta mudança paradigmática, o autor elabora uma crítica ao pensamento hegemónico cuja predominância apelida de *monocultura racional* por ele não contemplar a diversidade epistemológica. No seu empreendimento crítico propõe três procedimentos sociológicos: “Sociologia das ausências, a sociologia das emergências e o trabalho de tradução” (SANTOS, 2002:239). Embora a sua proposta epistemológica não se reduza a tornar visíveis os silêncios, as ocultações ou as desqualificações sociais, para o propósito da nossa estratégia teórica e metodológica, os modos de produção de ausência, concentramo-nos apenas na *Sociologia das Ausências*.

Com efeito, mediante uma disposição de resistência, esta epistemologia procura explicar como, “o que não existe é, na verdade, ativamente produzido como não-existente, isto é, como uma alternativa não-crível, como uma alternativa desqualificada e tornada invisível, ininteligível ou descartável” (SANTOS, 2002: 28-29). No contexto da realidade hegemónica do mundo (inclusive mediático), o sociólogo denuncia e desconstrói o poder da produção da não-existência ou, por outras palavras, da produção de ausências por parte de uma sociologia que torna inexistente aquilo que não é reconhecido ou legitimado mediante a absolutização de critérios, nomeadamente dos *media*. Apelidando-as de *monoculturas*, assinala cinco formas sociais de inferiorização que representam a produção da não-existência (ocultamento) ou do desprestígio de

experiências sociais: a monocultura do saber, a monocultura do tempo linear, a monocultura da naturalização das diferenças, a monocultura da escala dominante e a monocultura da produtividade capitalista (SANTOS, 2007: 29-32).

Mediante a primeira forma de inferiorização social, denominada monocultura do saber, Santos descreve a atitude de se considerar a ciência (moderna) ou a alta cultura como o único ou legítimo espaço de conhecimento válido (2007: 29). Destarte, todo o saber para além desta fronteira deverá ser considerado *ignorante* e, como tal, deve ser censurado. Ou seja, sem legitimidade científica não deverá ser reconhecido, tornando-se socialmente inexistente. Considerando a relação da comunicação social como potenciadora de uma cultura hegemónica (MCLUHAN, ([1967] 2007); MARTIN-BARBERO, ([1987] 1997) e no contexto de uma racionalidade (moderna) cuja verdade é única e prevalece sobre as demais visões do mundo (SANTOS, 2000) coloca-se a seguinte interrogação: de que modo o espaço mediático pode ocultar a pluralidade da realidade religiosa cristã, ou desacreditar a experiência das confissões minoritárias ao classificar o seu saber como ignorante ou cientificamente ilegítimo? A análise das representações sociais e culturais no discurso jornalístico pode ajudar-nos a compreender como se estabelece a monocultura dos saberes³⁴, como as confissões são legitimadas pela sua articulação com o saber científico ou desacreditadas quando o contestam. O estudo das representações nos discursos mediáticos procurará confirmar, ou não, se existem considerações cientificamente ancoradas, enquanto critério único de verdade, para legitimar o (des)crédito do saber religioso. Trata-se de identificar classificações, comparações sobre o modo como as confissões cristãs não católicas vêem o mundo e forma como os seus mitos e rituais são figurados enquanto sinais de ignorância.

A segunda forma de inferiorização social é nomeada de monocultura do tempo linear. Ela traduz o pensamento filosófico, que compreende a história como uma evolução, orientada linearmente em um só sentido. Com efeito, sob a égide do tempo, como sinónimo de progresso e modernização, elaboram-se representações de culturas, sociedades, grupos ou indivíduos como desenvolvidos ou subdesenvolvidos, modernos ou

³⁴ Embora Gianni Vattimo responsabilize os *mass media* pela disseminação das múltiplas visões do mundo ao darem voz às minorias e respetivas peculiaridades culturais. A seu ver, a conquista da emancipação da pluralidade teve como prejuízo a auto consciência da realidade. Agora, a visão do mundo é como uma fábula, uma fantasmagoria produzida por aquilo que apelida como «sociedade transparente» (1992: 7-17). Sem subestimar o papel interpretativo do leitor, diante da pluralidade de ofertas importa ainda compreender quem controla a respetiva difusão, quais as perspetivas ideológicas ou linhas programáticas e como são disponibilizados tempo ou espaço para as respetivas vozes.

atrasados. Deste modo, como símbolo do progresso, o que é desenvolvido torna-se objeto de representações sociais que dão sentido àquilo que está no centro e na vanguarda da sociedade como avançado ou moderno (SANTOS, 2007: 29-30). Por sua vez, o que é subdesenvolvido é socialmente representado como periférico ou em termos de primitivo ou obsoleto. Considerando a ancestralidade do catolicismo face aos novos movimentos e os discursos jornalísticos como uma construção de sentido ou significado, (TRAQUINA, 2002) de que forma, ancoradas numa monocultura do tempo linear, as representações dos grupos cristãos não católicos produzem figurações que apoiam ou descredibilizam estas confissões? Em resposta a esta interrogação, a análise das representações pode ajudar-nos a verificar como a ancoragem em ideias progressistas ou modernas reproduzem imagens liberais de algumas confissões, enquanto outras são conotadas como arcaicas ou civilizacionalmente retrógradas, devido às suas práticas ou hermenêuticas tradicionais. Do mesmo modo, comparadas à confissão católica, entendida como um dos centros da coesão da sociedade, as restantes confissões cristãs podem ser consideradas socialmente periféricas e, como tal, serem *residualmente* representadas no espaço e no discurso mediático.

A terceira forma de inferiorização, classificada de monocultura da naturalização das diferenças, visa denunciar a produção de não-existência patente em processos culturais e ideológicos que naturalizam as relações hierárquicas. Para o autor, naturalização significa aceitar a diferença como uma consequência e não como uma causa (SANTOS, 2007: 30). Tendo em conta que os *media* além de reproduzir as ideias dominantes, favorecem formas de exposição e mantêm silêncios cúmplices, e que “estas formas estruturadas de comunicação são tão comuns, tão naturais, tão dadas como adquiridas, tão profundamente embutidas nas próprias formas de comunicação que são utilizadas” (HALL *et al.*, 1999: 236) importa indagar, sobre o modo como, socialmente, a naturalização da dominação ou força de uns sobre outros (ex. maioria/minoria) pode ser atestada por meio de representações que atribuem, uma naturalidade à superioridade de uns bem como à inferioridade dos outros? A observação das representações sociais e culturais pode contribuir para entendermos como a naturalização das diferenças enquanto forma de inferiorização social, pode ser responsável pela naturalização, quer da presença da maioria, quer da ausência das minorias no espaço mediático, bem como da produção de representações de uma confissão que, ora como vítima, ora como réu, promove a não-existência por via da naturalização da respetiva *inferiorização* da mesma. Atenda-se ainda para o facto de Santos salientar que, “embora em todas as lógicas de produção de

ausência a desqualificação das práticas vá a par com a desqualificação dos agentes, é nesta lógica que a desqualificação incide prioritariamente sobre os agentes e só derivadamente sobre a experiência social (prática e saber) de que eles são protagonistas” (2002: 252).

A quarta forma de inferiorização social é identificada como monocultura do universal e do global. Para Santos, seja pela elevação de uma realidade à condição universal, superando assim qualquer conjuntura particular, seja pela classificação da mesma numa escala global, que supera a limitação do contexto local, a não-existência é produzida pela representação da realidade a partir de uma escala onde o universal é visto como superior ao particular e o global é melhor que o local. Deste modo, não sendo consideradas alternativas credíveis, as realidades particulares e localizadas são inferiorizadas e aprisionadas na lógica da inexistência (2007: 31). Considerando o poder dos *media* na capacidade de dar uma moldura particular a um assunto (TRAQUINA, 2001), perguntamo-nos, de que forma o discurso jornalístico pode fomentar uma monocultura do universal e global? Ao estudar as representações presentes num discurso podemos verificar se, ao tratar as diferentes religiões, elas são representadas em função de um quadro de referência cuja escala superioriza uns em função do universalismo e globalismo que os caracteriza e inferioriza outros pela sua condição de particular e local (ex. A visibilidade dada pela imprensa portuguesa à universalidade do catolicismo por ocasião da visita do Papa ao Brasil contrasta com a ausência de informação sobre o congresso nacional (local) das Testemunhas de Jeová em Lisboa)³⁵.

Finalmente, a última forma de inferiorização social é descrita como monocultura da produtividade capitalista. Trata-se de uma atitude fundamentada em critérios que valorizam aquilo que é produtivo e lucrativo. Por oposição, qualquer outra realidade, nesta ótica é socialmente representada como preguiçosa, improdutiva, estéril ou até mesmo como desqualificada (SANTOS, 2002: 31). Considerando o paradigma que sustenta a monocultura da produtividade capitalista reinante nos *media*, a análise das representações sociais pode ajudar-nos a identificar elementos economicistas nos discursos mediáticos. De que modo os critérios «mercantis»: 1) produzem representações com base numa análise da produtividade social, financeira e económica dos grupos cristãos não católicos?; 2) interpretam os valores associados a uma atividade religiosa desqualificada? 3) satisfazem a necessidade de informação da maioria religiosa e ocultam

³⁵ Ver edições do jornal *Público* 19, 20 e 21 Julho de 2013

as experiências e saberes não hegemônicos destas confissões minoritárias? 4) percebem as confissões cristãs não católicas como produto mercadológico?

Enquanto Gramsci pressupôs os *media* como um dos órgãos de formação de consensos (GRAMSCI [1916] 2005), McLuhan chamou a atenção para a importância de serem instrumentos de construção e fortalecimento da cultura dominante ([1964] 2007). Além do papel que a imprensa ocupa nessa construção, com relevância Cabecinha e Évora acrescentam que “na avaliação da capacidade dos meios de comunicação social na criação de um consenso alargado das representações sociais, não é possível ignorar os fluxos de informação, a nível global, as desigualdades na distribuição entre o Centro e a Periferia” (2008: 2686). Mediante a diária e imensurável quantidade de discursos produzidos, os *media* apresentam-se como um espaço privilegiado onde as pessoas acedem ao mundo e onde, por meio das regras que orientam as respetivas linhas editoriais, a complexa realidade do quotidiano é, segundo Bourdieu, descontextualizada e recontextualizada (1997).

Deste modo, podemos conceber o discurso mediático como uma construção da realidade e sublinhar o papel dos *media* como (re)produtor e difusor de representações sociais e culturais. Com efeito, partilhando da crítica de Santos ao pensamento hegemónico e à monocultura racional que o sustenta, pensamos ser relevante aplicar o seu empreendimento crítico para refletirmos, no quadro da nossa cultura hegemónica, a produção e difusão de representações das confissões cristãs não católicas nos *media*.

Além de difundirem bens simbólicos, eles apresentam-se também como mediadores. Intermediários entre os acontecimentos e o público, o papel de mediação que os *media* desempenham constitui-os também como produtores privilegiados de significados sobre a realidade e como tal, na elaboração de representações. Através dos processos de (re)elaboração de representações sociais, que visam a preservação de um grupo perante aquilo que não lhe é familiar, os *media* podem forjar a sua visão dos acontecimentos de um modo socialmente aceitável, ou seja, de acordo com a coletânea de representações desse mesmo público. Destarte, pretendemos identificar modos de produção de ausências através da análise às formas sociais que as constituem – ameaça, ignorância, primitividade, excentricidade, inferioridade ou desperdício – a fim de compreender em que medida elas contribuem, ou não, para a invisibilidade social e mediática dos grupos.

Neste sentido, a nossa proposta epistemológica visa criticar o funcionamento monocultural dos *media* discutindo e renovando o exame às formas de mediação das minorias cristãs marginalizadas como uma não-existência produzida.

2.5 Representações Sociais como produção de conhecimento prático

Até agora discutimos o conceito de *invisibilidade mediática* e a possibilidade dos *media* produzirem a *não-existência* mediante formas sociais desqualificadoras. Porém, a par da identificação e descrição do que é dito bem como a interpretação do respetivo sentido, decorrem processos que contribuem para entendermos a forma como os *media* representam as minorias cristãs não católicas.

Concomitantemente à produção de não-existência, responsável por promover a invisibilidade mediática, a Teoria das Representações Sociais pode contribuir para a explicitação de outros processos de significação concorrentes. Ora, para tentarmos perceber o imaginário difundido nos discursos dominantes, ou na ótica de Castoriadis, os significados que são atribuídos pela sociedade instituída (1982), cremos que a noção das Representações Sociais enquanto prática simbólica e social, pode ser entendida como um conceito operativo que, por via dos seus processos de classificação, ajuda-nos a entender como se materializa, no imaginário coletivo, a produção dos sentidos que conduzem, por exemplo, à descredibilização social que promove a invisibilidade mediática.

Berger afirma que a sociedade é uma construção (1985) e, em conjunto com Luckmann, embora reconheçam a importância da religião nesse empreendimento, consideram que a construção da vida quotidiana decorre acima de tudo da linguagem como um instrumento de organização da realidade, individual (interior) e social (exterior) na medida em que a entendem como “uma facticidade externa a mim, exercendo efeitos coercivos sobre mim” (BERGER & LUCKMANN, [1996] 2011: 57). Partindo de uma correlação entre linguagem e conhecimento da vida quotidiana, os sociólogos Berger e Luckmann afirmam que o homem constrói-se a si mesmo e estrutura o seu quotidiano a partir da utilização que faz da linguagem. Mediante os processos de socialização (numa primeira fase a família e respetivos valores, numa segunda fase as instituições sociais com as suas crenças e ideologias) a sociedade (re)constrói-se como um produto humano, o homem transforma-se num produto social e, do mesmo modo, a sociedade assume-se

como uma realidade objetiva (BERGER & LUCKMANN, [1996] 2011: 85). Para estes autores a realidade é socialmente construída pelo que, evitando um enfoque sociologista e psicologista, propõem uma psicologia sociológica, isto é, uma psicologia que deriva suas perspectivas fundamentais da compreensão sociológica da condição humana” (BERGER & LUCKMANN, [1996] 2011: 236).

Sob o legado de Durkheim (1898) no campo da Sociologia das Religiões, Serge Moscovici (1961) e Denise Jodelet (2002) desenvolveram a Teoria das Representações Sociais, no âmbito da Psicologia Social. Enquanto o termo representação revela a influência e uma continuidade com o pensamento de Durkheim, a opção de substituir o conceito de *coletivas* por *sociais* declara também a ruptura com aquele fundador da sociologia moderna. Em contraponto com a conceptualização pré-concebida e estática das representações *coletivas*, Moscovici propõe a diversidade e o dinamismo na capacidade de transformação das representações *sociais*. Ao criticar o behaviorismo e a psicologia cognitivista, o autor elabora uma epistemologia psicossocial que aborda, entre outros aspetos, a relação dos meios de comunicação e a construção do senso comum. Ao investigar como, no decorrer dos processos de comunicação se constroem e difundem as explicações sobre o quotidiano, Moscovici considera que as representações sociais “devem ser vistas como uma maneira específica de compreender e comunicar o que nós já sabemos” ([2000] 2010: 46). Ao corroborar da relevância que as representações sociais ocupam na vida cotidiana, Jodelet é contundente quando escreve que, através delas somos guiados: “no modo de nomear e de definir conjuntamente os diferentes aspetos da realidade diária, no modo de interpretar esses aspetos, tomar decisões e, eventualmente, posicionar-se frente a eles de forma defensiva” (2001: 17). A seu ver trata-se de organizar os elementos “sob a aparência de um saber que diz algo sobre o estado da realidade” (JODELET, 2001:21).

Contudo Vala acrescenta que “as representações sociais não são meros enunciados sobre a realidade, mas teorias sociais práticas sobre objetos relevantes na vida dos grupos. Enquanto teorias, são organizações de crenças, atitudes e explicações; enquanto teorias práticas, são organizadores da ação” (VALA 1993: 913). Sob formas de pensamento social (consciência subjetiva no espaço comum) as representações sociais são construções que resultam das experiências e crenças de um grupo e a partir delas estabelecem percepções, as quais, segundo Bauer, enquanto produção cultural de uma

comunidade, têm a função de “resistir a conceitos, conhecimentos e atividades que ameaçam destruir sua identidade” ([1994] 2012: 183).

Estas percepções derivam de num processo de apropriação e transformação (re-significação) que permite classificar, nomear e comparar pessoas ou objetos e cuja finalidade é, dentro no nosso contexto social, tornar familiar algo não familiar (MOSCOVICI [2000] 2010: 54). Conforme afirma Moscovici: “as representações que nós fabricamos – duma teoria científica, de uma nação, de um objeto etc. – são sempre resultado de um esforço constante de tornar comum e real algo que é incomum (não familiar)” ([2000] 2010: 58). Além de conhecermos como funcionam os mecanismos básicos (*objetivação* e *ancoragem*) que facilitam a compreensão e tornam familiar o sentimento de não-familiaridade, a seu ver não devemos perder de vista que “ao estudar uma representação, nós devemos sempre tentar descobrir a característica não familiar que a motivou, que esta absorveu” ([2000] 2010: 59).

Assim, enquanto mediadoras entre conceito e percepção, as representações estabelecem uma intermediação entre o sistema cognitivo e a realidade social (ARRUDA, 2002: 128, 137). Conforme explicita Cabecinhas: “enquanto fenómenos cognitivos, as representações sociais são consideradas como um produto duma atividade de apropriação da realidade exterior e, simultaneamente, como processo de elaboração psicológica e social da realidade” (2009: 4).

No que respeita aos mecanismos que produzem as representações sociais, Moscovici afirma que ancorar e objetivar é um “processo de pensamento baseado na memória e em conclusões passadas” ([2000] 2010: 60). Como formas de agir com a memória, a ancoragem traduz as operações de, *classificação* e a *nomeação* ([2000] 2010: 61), enquanto a objetivação reproduz o procedimento de *comparação*, uma ação que visa a transformação de um conceito em uma ideia ([2000] 2010: 71-72). Castro e Vala explicitam que se trata de “um processo que permite tornar real um esquema conceptual” ([1993] 2013: 586) e acrescentam que ele pode subdividir-se em subprocessos de *personificação*, *figuração* e *ontologização* (cf. [1993] 2013: 586)³⁶. Ao encarar a classificação como uma operação fundamental para a criação de qualquer representação, e por meio da qual, avaliamos e rotulamos pessoas ou objetos, Moscovici defende que a

³⁶ Com o objetivo de explicitar uma ideia complexa, a personificação corresponde à associação de um personagem, a figuração refere-se ao recurso de metáforas, enquanto a ontologização à atribuição de qualidades (VALA & CASTRO, [1993] 2013: 588).

“neutralidade é proibida, pela mesma lógica do sistema, onde cada objeto e ser devem possuir um valor positivo ou negativo e assumir um determinado lugar em clara escala hierárquica” ([2000] 2010: 62).

Ao aprofundar o estudo do processo de ancoragem, isto é, o modo de transformação do não-familiar em familiar mediante a articulação de pontos de referências existentes e a organização, Jodelet reforçou a função prática das representações sociais como uma forma de compreender e agir no mundo que nos rodeia (2002). Para a autora, “as representações sociais são uma forma de conhecimento socialmente elaborado e compartilhado, com um objetivo prático, e que contribui para a construção de uma realidade comum a um conjunto social” (2002: 22)³⁷. Assim entendidas, Vala e Castro propõem que o estudo das representações sociais possa constituir-se um “instrumento” para examinar o senso comum, não só no que respeita à influência que as ideias e inovações científicas exercem na sua transformação mas, conforme escrevem, como ele é modificado “por todos os outros sistemas sociais; e analisar como tudo isto ocorre por meio da comunicação, que põe as novas ideias ou propostas em circulação na sociedade e, ao mesmo tempo, as vai alterando” (VALA & CASTRO, [1993] 2013: 582).

Perante este quadro conceptual, e considerando que o “processo de «tornar um acontecimento inteligível» é um processo social (HALL *et al.*, 1999: 226), a *Teoria das Representações Sociais* torna-se relevante para ajudar-nos a identificar e a conhecer o modo como os *media* interpretam e constroem a realidade social. Partindo da premissa que as representações sociais e a comunicação são indissociáveis na medida em que “não podemos comunicar sem que partilhemos determinadas representações” (MOSCOVICI [2000] 2010: 372), reconhecemos em particular a importância social dos processos comunicação. De sorte que, ao estudarmos as representações das confissões cristãs não católicas, pretendemos compreender o que elas podem explicar sobre os processos de comunicação na construção social da realidade, em especial num contexto histórico e social onde a fé católica é a confissão cristã dominante.

³⁷ Sobre este saber coletivo Berger e Lukmann explicitam que “o conhecimento do senso comum é o conhecimento que eu partilho com os outros nas rotinas normais, evidentes da vida cotidiana.” ([1996] 2011:40). *Senso comum* que McLuhan sublinhou e caracterizou considerando que “por muitos séculos foi tido como o poder especificamente humano de traduzir a experiência de um sentido isolado para todos os demais sentidos, de modo a apresentar à mente uma imagem continuamente unificada da experiência” ([1964] 2007: 81).

Em suma, mediante a análise dos processos cognitivos coletivos, Ancoragem e Objetivação, pretendemos compreender o papel que os discursos jornalísticos ocuparam na consolidação do consenso social. Em primeiro lugar, por via do modo como se apropriaram do conhecimento e fundamentaram a compreensão da IURD, da IJCSUD e das TJ, e em segundo lugar como orientam ou sugerem a sua integração no imaginário social.

A esta luz procuraremos saber: quais as características não familiares que motivam e são absorvidas pelas representações sociais associadas às confissões cristãs não católicas? De que modo o mecanismo de *ancoragem* presente no discurso jornalístico, mediante os procedimentos de categorização, que implicam escolhas, podem explicar a seleção de temas e conteúdos em detrimento de outros, bem como o ângulo ou forma de interpretar um acontecimento ou realidade religiosa? De que modo o mecanismo de *objetivação* presente no discurso jornalístico, mediante o procedimento de comparação (*personificação, figuração e ontologização*), pode explicar a conceptualização de ideias inerentes aos grupos cristãos marginalizados?

Resumindo, neste capítulo analisámos os conceitos operativos que nos pareceram adequados para compreender e aprofundar os dados empíricos sobre os quais nos debruçamos na segunda parte deste trabalho. Começámos por colocar neste estudo um requisito social ou, nas palavras de Denis McQuail, a consciência de que “a formação de teorias não segue um padrão lógico e sistemático mas responde a problemas da vida real e a circunstâncias históricas” (2003:71). Nesse sentido, além de uma reflexão epistemológica, que pretende apresentar um paradigma que tenha significado para o meio académico, ao identificar e compreender o processo de ocultamento e desqualificação social, acreditamos que, no âmbito dos Estudos Culturais, a proposta apresentada também poderá contribuir para aprofundar o debate sobre o modo como os meios de comunicação, como espaço de reconhecimento e legitimação social, (in)visibilizam e (des)valorizam a pluralidade dos saberes religiosos marginalizados.

Os discursos jornalísticos apresentam-se como um campo privilegiado para compreendermos as *representações sociais* no complexo processo de comunicação (GUARESCHI, 2000). Encarando os *media* como um repositório privilegiado, mediante uma abordagem aos processos de comunicação, decidimos estudar as ideias ali produzidas, mediadas e difundidas. O desafio de identificar e compreender as representações sociais construídas pelos *media* constitui uma pesquisa que permitirá

enquadrar os estudos sobre confissões cristãs não católicas, analisando a forma como elas são pensadas coletivamente no espaço mediático.

Se as representações têm a função social de nos estruturar e os *media* são um instrumento de produção de representações, podemos inferir que eles são responsáveis por configurar socialmente o que as religiões são, querem ser ou devem ser. Além da atribuição de significado e da difusão dessa versão da realidade, esta função de mediador do real potencia a ilusão de que os factos se fundem na narrativa dos mesmos. Com efeito, aquilo que não é relatado pelos *media* é considerado como não existente.

Considerando a forma como os *media* interpretam e selecionam os factos que relatam, podemos admitir que a presença ou ausência, a credibilidade ou desqualificação social de algumas minorias cristãs é realizada sob a *racionalidade metonímica* denunciada por Boaventura de Sousa Santos. Deste modo, as formas de *monoculturas* expostas propostas por este investigador ajudam-nos a aprofundar o nosso conhecimento sobre processos de seleção e interpretação que podem marginalizar sujeitos e grupos religiosos. Esta chave de interpretação pode ser ainda testada mediante a análise das representações sociais, as quais, como produção de conhecimento prático, podem produzir o ocultamento e a desqualificação social das confissões cristãs minoritárias, e ajudar-nos a compreender a sua invisibilidade mediática.

Além da seleção dos acontecimentos poder condicionar a perceção sobre qualquer assunto ou entidade religiosa, a linguagem usada nos discursos e os significados atribuídos à religião em referência podem deturpar também o modo como as pessoas percebem o fenómeno religioso que as rodeia. Com efeito, os discursos jornalísticos assumem-se como um objeto de análise empírica privilegiado, oferecendo compreensão sobre atitudes e crenças que contribuem para a construção das mais diversas representações sociais e culturais das confissões cristãs não católicas. Através deles procuramos saber: como são representadas? Qual a imagem veiculada pelos líderes religiosos representados? Qual a relação dos grupos com a esfera pública e privada? Para que domínio simbólico remetem os temas em correlação com as estas confissões cristãs? Comparando as representações sociais e culturais das diferentes confissões, que diferenças de conteúdo podem ser identificadas?

Além de responder a estas questões, acreditamos que a *Teoria das Representações Sociais* poderá contribuir: primeiro, para aprofundar a questão teórica, nomeadamente, a articulação dos conceitos de produção de *não-existência* e invisibilidade mediática e alargar o diálogo entre os respetivos quadros teóricos; segundo,

compreender a dimensão cultural, explicitando a relação ideologia e *media* e em terceiro transformar a realidade social, contribuindo para a democratização dos processos de mediação.

Assim, partindo da premissa de que as representações sociais são “formas de conhecimento prático” (JODELET, 2002), que através delas construímos socialmente a realidade, isto é, atribuímos significados ao mundo e aos outros (VALA & CASTRO, [1993] 2013), procuraremos entender como, sob a lógica do funcionamento das monoculturas (formas sociais de inferiorização) denunciadas pela *Sociologia das Ausências* e os processos de ancoragem e objetivação utilizados pelos discursos jornalísticos, podem promover a inexistência social e produzir invisibilidade mediática.

Além de produzirem a familiaridade associada à estranheza doutrinária, institucional ou ritual de entidades e sujeitos religiosos, os mecanismos de ancoragem e a objetivação podem traduzir a avaliação positiva ou negativa que deles se faz, o lugar de (in) visibilidade social que ocupam e o paradigma figurativo que lhe atribui qualidade icônica, “imagens que se tornam elementos da realidade” (MOSCOVICI [2000] 2010:74). Para o escopo da nossa investigação sublinhamos a relevância das operações de *classificação*, *nomeação* e *comparação* na medida em que através delas podemos compreender como o discurso jornalístico promove as cinco formas sociais de inferiorização. A categorização do *ignorante*, do *residual*, do *inferior*, do *local/particular* e do *improdutivo* constitui-se como categorias que revelam produção da não-existência, ocultamento e desprestígio da experiência social das minorias religiosas.

Uma análise à construção de representações sociais das minorias cristãs nos discursos jornalísticos deverá permitir-nos observar o modo como elas são conhecidas no espaço público mediático, compreender o processo de produção da sua não-existência e explicar a sua invisibilidade social. Admitindo que a realidade é uma construção social, queremos compreender a influência concreta das estratégias de configuração de realidades produzidas como ausentes, bem como os processos que envolvem a produção e difusão de representações sociais, a fim de denunciar e transformar as existências invisíveis em presenças social e mediaticamente visíveis.

Concomitantemente, cabe-nos produzir uma investigação que, verificando o acervo das nossas indagações, possa contribuir para a dignificação da condição humana. Em particular, como subsídio para renovar teoria crítica e social dos *media* no que

respeita à democratização dos processos de mediação que, socialmente, podem marginalizar entidades religiosas e os sujeitos que elas congregam.

CAPÍTULO 3

Nós e os Outros: O Mito Protestante como percepção marginal³⁸

Como sublinhámos no capítulo anterior, estamos focados na comunicação enquanto campo privilegiado para a criação e legitimação de formas de pensar o *Outro* a fim de compreendermos o modo como o inscrevemos no discurso quotidiano. Nomeadamente, no horizonte da dimensão simbólica do discurso mediático (impresso) enquanto produtor de capital figurativo. Se por um lado a comunicação é um fenómeno socialmente contextualizado na vida quotidiana (THOMPSON [1995] 2013: 36-37), por outro lado não podemos deixar de atender às condições socio-históricas que ajudam a interpretar os conteúdos simbólicos.

Segundo Moscovici as representações “não estão nunca limitadas a uma simples descrição de seus conteúdos” (2010: 223). Neste sentido, seria redutor afirmarmos o carácter social das representações, levando apenas em conta a relação do sujeito com o

³⁸ Por marginal desejamos dar nota da condição socialmente ameaçadora e periférica do protestantismo, embora seja o grupo com mais representatividade entre as confissões cristãs não católicas.

Outro, sem localizá-la historicamente. As representações sociais, como produção de conhecimento complexas, não podem ser compreendidas sem atenção ao papel dos próprios atores, à relação de uns para com outros e ao seu contexto histórico específico (VALA & CASTRO, 2013: 590-594). Em consequência destas afirmações falar do *Outro* (não-familiar) implica falar também do *Nós* (familiar) e dos *Outros* (estranhos), da realidade social e histórica que Martín Buber propôs como “Encontros entre um eu e um tu” (BUBER, [1923] 2012)³⁹.

No âmbito da nossa investigação achamos por bem tecer aqui alguns esclarecimentos prévios. Em primeiro lugar, não obstante a tipologia das representações sociais se dividir em hegemónicas, emancipadas e polémicas, Vala e Castro sublinham que ao ampliar a consensualidade das representações polémicas, afetas ao conflito entre grupos, os *media* promovem a respetiva hegemonia ([2000] 2013). Sobre esta produção hegemónica Rosa Cabecinhas e Silvino Évora destacam “o papel da própria imprensa na construção e no fortalecimento da cultura dominante” (2008: 2686-2687).

A esta luz e considerando a realidade social e histórica portuguesa, propomo-nos analisar as representações sociais polémicas alusivas à relação entre o grupo cristão católico dominante e as minorias cristãs não católicas, na medida em que expressam o conflito entre duas cosmovisões distintas na forma como dão significado ao mundo. Assim sendo, procuraremos compreender a maneira como o discurso mediático promove a visibilidade (hegemonia) destas representações polémicas e, posteriormente, daremos especial atenção ao papel da imprensa na produção dessa mesma hegemonia.

Em segundo lugar, perante a panóplia de definições do termo minoria⁴⁰, para o escopo da nossa reflexão inclinamo-nos à noção sugerida por Moscovici quando escreve: “a situação de uma minoria é a situação de um grupo ao qual foi negada autonomia e responsabilidade, que não tem a confiança nem é reconhecido por outros grupos, tanto porque ele é dominado, ou devido à sua posição dissidente ou herética etc.” ([2000]

³⁹ O Eu e do Tu como um lugar de fronteira pode, na problematização de Tolentino Mendonça, traduzir tanto a linha de fim como a de começo (2011). A fronteira como metáfora reflete distintos pontos de vista que, embora antagónicos, convergem numa mesma zona de contacto. Assim a vemos em Moreira que a traduz no seguinte paradigma: “o axioma camoniano «Aqui onde a terra acaba e o mar começa» merece a reequação invertida que lhe formulou Saramago, «Aqui o mar acaba e a terra principia» ” (MOREIRA, 2006: 5). Boaventura Santos vê-a como zona híbrida, onde “são imensas as possibilidades de identificação e de criação cultural, todas igualmente superficiais e igualmente subvertíveis” (1994: 48-49).

⁴⁰ Para uma breve discussão das definições do conceito, bem como a sua aplicação ao fenómeno religioso, consulte-se a obra *Compreender os Direitos Humanos: Manual de educação para os direitos humanos*, coordenada por Vital Moreira e Carla Gomes (2013: 251-274, 467-500).

2010:349). Vista a esta luz, consideramos aqui o termo minoria religiosa como conceito similar ao de confissão ou de comunidade devota que é entendida como um grupo religioso distinto (não familiar) do grupo religioso dominante (familiar) e em desigualdade de condições sociais em relação àquele. Pois a questão que aqui se discute não é tanto a inferioridade em número, mas a discriminação que pode decorrer das tensões entre os grupos: entre a condição dominante de um e a condição de reprimidos de outros, e a produção de representações onde uma identidade se vê nacional e as outras identidades são tidas por estranhas. As quais, percebidas como marginais ou fundamentalistas, se podem tornar vítimas de representações sociais preconceituosas. De sorte que, arbitrariamente, usamos o termo minorias para designar, também, as confissões cristãs marginalizadas.

Neste contexto, e sem a pretensão de apresentar uma investigação exaustiva do passado recente que instou e motivou a elaboração de ideias sobre as confissões religiosas cristãs não católicas em Portugal, tentaremos esboçar aqui, de forma sintética, uma breve análise socio-histórica das relações entre catolicismo e protestantismo. Ao explorarmos o contexto sociocultural onde emergem tanto os processos de produção de ocultação como os processos de ancoragem e objetivação na produção de representações sociais, procuramos expor e compreender alguns condicionamentos sociais e históricos que enformaram o modo de pensar o *Outro*, cristão não católico.

Neste capítulo não se pretende fornecer uma narrativa histórica mas atender para algumas condições socio-históricas que tornam inteligível as representações sociais presentes no discurso mediático. Assim, e pela sua relevância, iniciaremos o nosso périplo explicitando o valor social do fenómeno religioso e o seu significado cultural. Em seguida ambicionamos mapear alguns temas que, numa leitura *espiritualista-nacionalista*, ao ajudarem a modelar a identidade coletiva podem ter contribuído para a construção da ideia de um *Portugal Católico*. Por último, tentamos identificar as principais confissões cristãs não católicas entre nós e elaborar uma breve análise às suas origens no território nacional. Concomitantemente, arriscamos uma definição dos conceitos associados às representações, *Protestantes* e *Evangélicos* e, tendo presente o contexto histórico e social, ensaiamos uma compreensão dos elementos que podem caracterizar a *marginalidade* associada à construção de ideias sobre estes grupos religiosos.

3.1 O papel social e cultural da religião

Embora a natureza ou os conteúdos da religião não sejam objeto do nosso estudo, não podemos deixar de sublinhar que o tema não é fácil, tão pouco consensual. Veja-se a própria dificuldade em tentar articular os múltiplos conceitos que ajudem a definir o que é a religião. De novo, importa referir que, no alcance dos objetivos que nos propusemos, não é importante escrutinar o discurso das confissões cristãs não católicas como remetentes ou destinatários, mas como referentes do discurso jornalístico. Dito de outro modo, não nos interessa o discurso do religioso no discurso mediático nem a recepção dos grupos às mensagens que, veiculadas nos *media*, os envolve. Apesar da relevância, tão pouco pretendemos discernir sobre a influência da cultura mediática nas novas formas de catolicismo e protestantismo presentes nos meios de comunicação. Estamos focados unicamente nos grupos religiosos como conteúdo dos discursos jornalísticos, como representações produzidas e difundidas.

Contudo, a análise das respetivas representações sociais nos *media*, obriga-nos, ao menos, a contextualizar o fenómeno religioso enquanto ator social. Nesse sentido, parece-nos necessário traçar aqui duas anotações sobre a natureza sociocultural da religião. Aléxis de Tocqueville ([1848] 1987) e Emile Durkheim ([1912] 2000) entre outros⁴¹, investigaram o papel da religião na sociedade. Estes autores compreenderam a religião na sua funcionalidade, como comportamento social. Numa perspetiva sociológica, entenderam-na como uma cosmologia de Deus, do homem e do mundo, que influencia a sociedade enquanto produto cultural e experiência social dos seus membros⁴².

Sobre esta relação da religião com a sociedade, Tocqueville ([1848] 1987) observou, entre outros pontos, a importância da religião como: «construtora» do tecido social, génese do espírito associativo e «educadora» do futuro. Na qualidade de

⁴¹ Embora não se tenha dedicado à essência da religião mas aos seus efeitos, porém não podemos deixar de assinalar a importância do conceito desenvolvido por Max Weber. Ao compreender a realidade social, o sociólogo distancia-se da racionalidade funcional (durkheimiana) e em seu lugar propõe uma racionalização das imagens do mundo introduzindo o contributo da dimensão ética associada às religiões. Como chave de interpretação, a seu ver ela ajuda a ler a influência da religião na construção social da realidade. Para aprofundar, quer a importância atribuída às causas históricas, quer a teoria weberiana no que respeita ao papel da religião na transformação das condições sociais vejam-se *A Ética protestante e Espírito do Capitalismo* ([1904] 2001) e *Sociologia das Religiões* (2006).

⁴² Para um maior aprofundamento sobre a forma como a representação do cosmos modelou a sociedade e o papel das representações religiosas na conceção do pensamento ocidental moderno atenda-se à obra *A Grande Separação*. Entre vários exemplos, Mark Lilla assinala: “Durante mais de um milénio, o destino do Ocidente foi moldado pela imagem cristã de um deus trino e uno governando um cosmos criado e guiando o homem através da revelação, da convicção íntima e da ordem natural” (2010:59).

«construtora» do tecido social, o autor afirma que ela, mediante crenças semelhantes estruturou e deu consistência à formação daquilo que podemos considerar um corpo social, com vida organizada e autónoma (TOCQUEVILLE [1848] 1987: 324). Em particular nos Estados Unidos da América, verificou que a religião foi responsável por desenvolver uma educação de igualdade sem que os indivíduos se tornassem iguais. A liberdade proclamada pelos americanos superou o despotismo de uma liberdade individualista (TOCQUEVILLE [1848] 1987:388-389)⁴³.

A seu ver, este espírito suscita o desenvolvimento de uma cultura de convivência que, quando transferida para a sociedade civil, leva o autor a considerar a religião como génese do espírito associativo. Tocqueville, reconhece-a como a “ciência mãe”, da qual imanam todas as outras, responsáveis pelo progresso. Para ele, na cultura democrática, o progresso não consiste apenas na igualdade de condições entre os indivíduos, mas numa educação civilizacional que advém da arte associativa, e esta, com origem nas denominações religiosas ([1848] 1987:394).

Por fim, no que respeita à religião como educadora para o futuro, Tocqueville faz referência à forma como a experiência religiosa, mediante os conceitos de eternidade e preocupação pelos tempos vindouros, educa os homens a pensar no futuro ([1848] 1987: 418-419). Enquanto alicerce que estrutura a nossa cosmovisão, a fé desafia os homens a compreender que não existem como se fosse o último dia e que, na vida, há processos de médio e longo prazo. Mesmo secularizados, os horizontes de esperança inerentes à religião são a condição de possibilidade de construir coisas grandes ou impedir que desprezemos o futuro.

⁴³ Ao apresentar o conceito do “interesse bem definido”, Tocqueville afirma que a diferença entre a França e a América, a respeito do egoísmo, não assenta na quantidade mas na qualidade. Se os americanos revelavam os seus interesses os franceses omitiam-nos. Contudo, pela sua educação, sabem sacrificar parte dos seus interesses privados em função do público. Para o pensamento cultural francês é difícil conceber o espírito utilitário americano como honesto. Porém, para os americanos, é uma questão de ser-se honesto perante a compreensão do útil ([1848]1987: 402). Pelo que, são distintas as histórias da religião nos EUA e na Europa. Enquanto na primeira foi veículo de estabilidade social, no segundo o seu mapa geopolítico foi redesenhado a partir de interesses onde, ao serviço do poder político, a religião delineou fronteiras entre católicos, ortodoxos e protestantes. Para Tocqueville a cultura religiosa é o ponto crucial que distingue estes dois sistemas políticos ([1848]1987). Fernando Catroga sublinha esta diferença considerando que, enquanto a Revolução Francesa se tornou uma religião política, um patriotismo sacralizado, em contrapartida, na América o paradigma bíblico inspirou uma religião interiorizada (2006). Em consequência destas diferentes culturas religiosas, os EUA promovem a expressão pública da fé e a Europa legisla os limites da liberdade religiosa no espaço público. Eduardo Lourenço sublinha que a diferença reside na conceção da liberdade como dom ou uma conquista. Na “democracia «à europeia»” ela foi “uma conquista, sempre inacabada, sempre ameaçada e a reformular em termos cada vez mais complexos e, em última análise, imprevisíveis” (1994: 161).

Para o sociólogo Emile Durkheim “a religião é uma coisa eminentemente social” ([1912] 2000: XVI). Ao estudar o fenômeno religioso numa concepção social, a sua reflexão reproduz uma visão da religião assente na sua funcionalidade, na sua capacidade instrutiva ([1912] 2000: 4). Mediante a observação das formas mais elementares da vida social, nomeadamente as crenças totêmicas das tribos australianas, verifica como os membros de uma comunidade religiosa reconhecem o seu dever moral, uns para com os outros, e explica como o fenômeno religioso se constitui fonte da vida moral da sociedade. Pelo que conclui: a verdadeira essência da religião consiste na sua natureza coletiva ([1912] 2000: 32).

Para compreender a natureza religiosa do homem, o autor investiga a religião que se apresenta na forma mais simples de organização. A fim de entender as mais recentes e complexas religiões – não necessariamente superiores ou mais verdadeiras⁴⁴ – considera que é preciso analisar a respetiva evolução a partir da forma religiosa mais primitiva e verificar “de que maneira ela, gradativamente, se desenvolveu e complicou” ([1912] 2000: VI-VIII). Durkheim classifica assim os fenômenos religiosos em duas categorias fundamentais: crenças e ritos. Enquanto representações as crenças expressam a natureza das coisas sagradas. Por sua vez, na qualidade de “modos de ação”, os ritos “são regras de conduta que prescrevem como o homem deve comportar-se com as coisas sagradas” ([1912] 2000: 24)⁴⁵.

No contexto destas prescrições desenvolveram-se, coletivamente, entre outras, as noções do tempo e do espaço que, segundo o autor, “nasceram na religião e da religião, são um produto do pensamento religioso (DURKHEIM [1912] 2000: XVI). Estas categorias de origem religiosa são também coisas sociais, produto do pensamento coletivo que favorece a organização social e a possibilidade da sociedade subsistir. Sobre a relevância da religião como expressão e fundamento da sociedade, o autor é perentório em afirmar que:

⁴⁴ Para o autor “não há religiões falsas. Todas são verdadeiras a seu modo: todas correspondem, ainda que de maneiras diferentes, a condições da existência humana.” (DURKHEIM [1912] 2000:VII)

⁴⁵ Durkheim também identifica na magia crenças e ritos. Todavia, distingue magia de religião tendo em conta a oposição que existe entre ambas. A seu ver a magia profana as coisas religiosas e como tal, seus ritos são proibidos ([1912] 2000:26-27). Para além da proibição da prática de rituais mágicos, em Durkheim o conceito de religião é “inseparável da ideia de igreja”. Consiste numa “sociedade cujos membros são unidos por representarem da mesma maneira o mundo sagrado e as suas relações com o mundo profano, e por traduzirem essa representação comum em práticas idênticas” ([1912] 2000:28). Enquanto a religião é sempre representada por um povo ou grupo minoritário, apesar de poder contar com grande número de praticantes, a magia não consegue ligá-los entre si de forma a obter o corpo praticante. Para Durkheim o mágico nunca terá uma igreja mas uma carteira de clientes que muito provavelmente não têm quaisquer relações entre si ([1912] 2000:29).

“há muito que se sabe que, até um momento relativamente avançado da evolução, as regras da moral e do direito não se distinguiram das prescrições. Pode-se portanto dizer, que as grandes instituições sociais nasceram da religião. Ora, para que os principais aspetos da vida coletiva tenham começado por ser apenas aspetos diversos da vida religiosa, é preciso evidentemente que a vida religiosa seja a forma eminente e como que uma expressão resumida da vida coletiva inteira. Se a religião engendrou tudo o que há de essencial na sociedade, é que a ideia da sociedade é a alma da religião” ([1912] 2000:462)

Sucintamente ventilada a natureza e o valor social do fenómeno religioso e o seu significado cultural, assinalamos doravante alguns elementos⁴⁶ que, ao ajudarem a modelar a identidade coletiva, “como cimento ideológico da nação”⁴⁷ podem ter contribuído para a construção da ideia de um *Portugal Católico*.

3.2 Nós, «Portugueses, logo Católicos»

Conforme já afirmámos, falar do *Outro* (não-familiar) implica falar também do *Nós* (familiar). Cremos, portanto, que aquilo que imaginamos do *Outro* não poderá ser devidamente apreendido sem que façamos uma revisão daquilo que imaginamos de *Nós* outros. Se atendermos ao facto de que a génese da nação, como um território político e religioso independente, foi decretada pelo reconhecimento do Papa Alexandre III, mediante a Bula “*Manifestis Probatum*” (1179), seguido por uma declaração de vassalagem do reino à Igreja Romana (LEITE, 1991), teremos de admitir a influência quase milenar da fé católica entre *nós* e em *nós*.

Em sentido inverso, em 1646 as cortes de Lisboa aclamaram Nossa Senhora da Conceição, Rainha e Padroeira de Portugal, sendo desde então assumida como símbolo fundador e protetor da nação⁴⁸. Neste processo de organização política e religiosa do povo

⁴⁶ As restrições e o âmbito do estudo não nos permitem estender a reflexão. Serve esta nota para relevar as comemorações nacionais dos feriados religiosos católicos como exemplo da articulação dos conceitos de Fé com o de Nação. Conforme lembra Fernando Catroga, a memória tanto serve como construção e estabelecimento da identidade como exercício do poder, na medida em que a seleção das celebrações pressupõe remeter ao esquecimento outros temas (CATROGA, 2001: 55).

⁴⁷ Expressão emprestada de Lages (2002: 212).

⁴⁸ Se nos ativermos ao facto de que “os símbolos têm como função produzir a dimensão coletiva da existência” (MARTINS, 1999: 154), como símbolo, a padroeira de Portugal tem a função de reproduzir a segurança coletiva da nação.

e da sua pátria, o paradigma da sacralização da nação ficou eternizado no célebre silogismo salazarista “Português, logo Católico” (*apud* MARTINS, 1990:164).

Ao evocar as correlações entre o político e o religioso⁴⁹, tanto na legitimação como na sacralização das nacionalidades por via dos mitos fundadores e do aspeto salvífico das narrativas escatológicas, Machado de Abreu considera que “o movimento pelo qual se reforçava a sociabilidade interna e a vontade de diferenciação com o universo exterior recorreu à valorização religiosa dos vínculos unificadores da coletividade” (ABREU, 2013:84)⁵⁰. Neste sentido, se atendermos aos atores e ao contexto histórico onde se (re)construíram e propagaram representações sociais do *Outro* cristão *não-católico*, não podemos escamotear que elas foram elaboradas por um *Nós*, como cristãos *católicos*. Com efeito, para compreender a realidade social inerente às tensões e ao desenvolvimento das representações do *Outro* que é percecionado por *Nós*, vejamos pois, previamente e de passagem, uma curta cartografia do combate simbólico⁵¹ onde se forjou o conceito *católico* como identidade nacional dominante.

Além da influência da Igreja Católica na formação política de Portugal, Manuel Martins esclarece como, durante o período da expansão portuguesa, a Santa Sé influenciou na formação e na sustentação do Padroado Português (2000)⁵². A fusão das convicções patrióticas com as crenças religiosas revelar-se-á ainda no âmbito do pedido do Rei D. João III ao Papa Paulo III para, em defesa da fé católica contra os crimes de heresia, instituir a *Inquisição* em Portugal (1536-1821).

Neste sentido, inspirada na ideologia militante da Contra-Reforma e com o auxílio da Companhia de Jesus (1540-1756)⁵³ a Igreja Católica portuguesa conduziu, de

⁴⁹ Além dos exemplos já referidos podemos verificar ainda que, a fé cristã, católica apostólica romana, foi declarada como religião oficial da nação no artigo 17 da constituição de 1822. Embora a Constituição de 1933 tenha consagrado o princípio da liberdade de culto e de religião, aquele afirma que a Igreja Católica é a religião da nação portuguesa. Reconhecendo-a como a religião tradicional do país, em 1940, Salazar celebra a *Concordata* e o *Acordo Missionário* com a Igreja Católica Portuguesa e o Vaticano.

⁵⁰ Para mais desenvolvimentos sobre os pressupostos da configuração religiosa das nacionalidades veja-se a grelha de leitura e interpretação proposta por Luís Machado de Abreu, na reflexão “A Nação como Religião” (2013)

⁵¹ Entendemos combate simbólico no sentido de Moisés Martins, como combate por uma determinada visão da identidade nacional, “como luta por uma específica ordenação simbólica do país” (MARTINS, 1998: 68).

⁵² No que respeita à ligação umbilical da fé católica com a expansão ultramarina, repare-se nos apelos à vocação evangélica e civilizadora da nação para legitimar a presença portuguesa nos territórios ultramarinos (CESARE, s/d: 108) Por ocasião da assinatura do Acordo Missionário se depreende o seu contributo no cumprimento dos destinos de Portugal quando, na justificação da “nacionalização da obra missionária” Salazar afirma que ela “se integra definitivamente na ação colonizadora portuguesa” (*apud* CRUZ, 1997: 844)

⁵³ Primeiro de quatro períodos de presença ativa em Portugal. Para aprofundar a influência que os padres jesuítas exerceram na Igreja, na sociedade, na política e na cultura portuguesas consulte-se, entre outros

perto e por quase dois séculos, a vida religiosa nacional. Uma realidade traduzida por Eduardo Lourenço como: “defensores – com os Espanhóis – da Igreja Romana e ser portugueses era a mesma escolha” (1994: 148)⁵⁴.

No complexo universo das relações entre o Estado e a Igreja Católica, mesmo no período mais controverso, Matos Ferreira sublinha que “o catolicismo romano era a religião da Carta Constitucional, fazendo do Estado português oficialmente um Estado confessional” (FERREIRA, 2002: 37). Por sua vez, António de Araújo explica com particular acerto o dinamismo do catolicismo nacional na era da crise entre ambas as instituições. Veja-se, pois, a aturada análise ao papel desenvolvido pela ação da União Católica, do Centro Académico da Democracia Cristã, do Centro Católico, dos vários congressos, do retorno das ordens, das associações de leigos, de médicos, da juventude e da imprensa católica (2009)⁵⁵.

Entendendo-se a nação como uma representação, além das figuras dos santos populares, dos quais se destaca o emblemático Santo António⁵⁶, são várias as reflexões sobre o impacto das aparições em Fátima na produção da cultura religiosa portuguesa: no âmbito do revivalismo católico, como “sinal escatológico da ressurreição da pátria decadente” (SARDICA, 1999:48-49), enquanto fenómeno religioso que define a arte de ser católico português (DOMINGUES, 1988) ou ainda, no olhar de Moisés Martins ao enquadrá-lo na reconquista católica, considera-o um movimento de fé que, “por um lado, assumiu-se como o símbolo por excelência da reconciliação da nação consigo mesma. Por outro lado, aceitou que dela fizessem o baluarte da nação conservadora em que Portugal

autores de referência, José E. Franco (2006, 2007) e também a síntese de várias reflexões onde o autor escarpaliza o antijesuitismo como tema de estudo (2009).

⁵⁴ Em particular, o ensaísta acrescenta ainda que “Mesmo com o protestantismo, realidade religiosa longínqua e abstrata, nós nunca tivemos as querelas que a França de Bossuet, ou mesmo a Espanha de Graciano, conheceram. Antes do século XIX, nunca a nossa cultura sentiu necessidade, mesmo que de forma alusiva, de polemizar a propósito das relações do catolicismo e do protestantismo, como a Espanha sob a pena de Balmes ou Donoso Cortes. No plano doutrinário, o protestantismo foi para nós um mero fantasma” (LOURENÇO, 1994: 151) Neste sentido, torna-se relevante a crítica de Frei Bento Domingues ao facto de, em Portugal, a teologia ter sido sacrificada pela apologética (1985).

⁵⁵ Para aprofundar a força e o entusiasmo católico neste período atenda-se ainda para o estudo de Manuel Clemente, *A Vitalidade do Catolicismo Português nos séculos XIX e XX*. Ainda neste período António de Araújo dá conta da presença da religiosidade católica nos discursos políticos, militares e literários portugueses por ocasião da participação nacional na Grande Guerra (2009: 613-629). Contudo, Moisés Martins denuncia este dinamismo afirmando que: “a vontade de fazer reinar a ordem católica era, no fundo, uma forma de contornar a legalidade política laica e anticlerical” (1988:109).

⁵⁶ Sobre o papel deste santo popular como um ícone português veja-se João Medina, (2006) *Portuguesismo(s)*, Lisboa: Centro de História da Faculdade de Lisboa

entretanto viria a converter-se” (MARTINS, 1999: 154)⁵⁷. Um desiderato que, segundo Dix, transformou “o catolicismo popular português numa espécie de religiosidade nacional, que não pode ser comparada com outras formas de catolicismo” (2010: 15).

Ao transpormos as vicissitudes político-religiosas e observarmos o que é que a literatura nacional, como narrativas da nação enquanto comunidade imaginada, diz acerca daquilo que *nós* somos, encontramos logo na epopeia de Camões uma divinização da nacionalidade ao apresentar os portugueses como cristãos (cf. Canto VII, 69). Ao construírem uma ponte entre as identidades dos indivíduos e a da nação, os Impérios sonhados tanto por António Vieira como por Fernando Pessoa atribuem uma dimensão religiosa à identidade nacional. Na linha desta entidade sacral como ideário, Almeida Garrett denuncia a profanação da natureza sagrada da nação (GARRETT, 1993: 92, 212). Não obstante, Alexandre Herculano pensa-a questionando a sacralidade do mito de Ourique. Refutando a aparição de Cristo ao Rei na Batalha de Ourique, Herculano propõe dessacralizar não apenas a história nacional mas também o clero português e a igreja católica afirmando que “a maioria do clero português não é a maioria do clero católico: a maioria do clero católico não constitui por si a igreja de Deus” (1876: 42). Pelo que, aos “corsários da palavra de Deus” (1876: 12) que em defesa do mito o acusavam “de ser traidor à santa causa da pátria” (1876: 64) o autor responde: “Peço a V. se persuadam de que o homem que não admite certas narrativas infundadas, nem por isso deixa de ser bom português, e que, se não está excessivamente inclinado a adorar o Deus de Ourique, nem por isso deixa de crer em Deus” (1876: 66)⁵⁸.

Por fim, o lugar que a Igreja Católica ocupa no espaço sociopolítico como entidade produtora e reprodutora de narrativas identitárias permitiu-lhe, também, promover no ideário de Portugal o conceito de nação católica *fidelíssima*. Dos muitos exemplos destacamos, pela sua relevância política e religiosa, algumas representações nos discursos dos Sumos Pontífices. Ao longo da nossa História, Portugal foi distinguido sob o título ou cognome de “Nação Fidelíssima” por Urbano VI, Bento XIV (cf. JOÃO PAULO II, 1982)⁵⁹ e Pio XII (1951)⁶⁰.

⁵⁷ Em *O Olho de Deus no Discurso Salazarista* (1990) Moisés Martins volta a problematizar o ser português e o ser católico no discurso político à época, refletindo agora sobre o modo como este catolicismo legitimou o salazarismo.

⁵⁸ Sobre o criticismo patriótico e a dessacralização (como descatalização) da narrativa histórica portuguesa veja-se ainda, entre outros autores da sua geração, as críticas elaboradas por Antero de Quental no célebre discurso *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares* ([1871]2008).

⁵⁹ Citados na saudação dirigida ao Presidente da Republica Portuguesa General António Ramalho Eanes. (disponível em https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/1982/may/documents/hf_jp-ii_spe_19820512_pres-repubblica-lisbona.html acedido a 05/11/2015).

Acrescente-se, na contemporaneidade, o reconhecimento do Papa João Paulo II, no que respeita aos:

“marcos, que continuam a ser compromisso e apelo constante para os filhos de Portugal de hoje e para a inteira grei nacional: ao sentido de responsabilidade e à coerência com a própria identidade de detentores de glorioso património cristão e missionário, frente ao Senhor da história, também Senhor da história da Nação «fidelíssima»” (JOÃO PAULO II, 1983)

Não obstante a interpretação dos números recolhidos nos últimos censos revele um enfraquecimento da hegemonia da fé católica⁶¹, à luz da cartografia fragmentada e incompleta acima exposta, não podemos deixar de atender aos quase “mil anos de memórias”⁶² e à supremacia da realidade histórica e sociológica, de matriz Católica Apostólica Romana, que se consagrou entre *Nós* como narrativa identitária nacional.

3.3 *Protestantes e Evangélicos como Representações Sociais*

Com a chegada dos primeiros cristãos não católicos ao país foi-se estabelecendo, paulatina e gradualmente, um campo concorrente no espaço da fé cristã. Perante a pulverização de crenças ditas cristãs, a igreja católica perdeu o monopólio do cristianismo. Embora nunca tenha posto em causa a hegemonia católica, o protestantismo foi conquistando fiéis ao grupo dominante. Histórica e socialmente, o movimento ocupou lugares marginais, conviveu com estigmas e foi excluído do mercado dos valores simbólicos que «quotizou» a sociedade em primário e secundário. Razões de ordem geográfico-social (periferia da Europa) bem como do domínio político-religioso (Tribunal da Inquisição) ajudam a explicar, entre outros aspetos, as dificuldades na divulgação e no crédito do pensamento reformado entre nós⁶³.

⁶⁰ Mensagem radiofónica por ocasião da inauguração da Igreja de Santo Egidio.

⁶¹ Números disponíveis em <http://censos.ine.pt/xportal/xmain?xpid=CENSOS&xpgid=censos2011>. Para conferir e aprofundar a interpretação destes dados atenda-se também para o estudo *Identidades Religiosas em Portugal* (2012), realizado pelo Centro de Estudos de Religiões e Culturas da Universidade Católica Portuguesa sob a coordenação do Prof. Alfredo Teixeira (síntese do estudo está disponível em: http://www.agencia.ecclesia.pt/dlds/bo/NOTADEIMPrensa_IRP_RegiesAutonmas.pdf).

⁶² A expressão e dos Sétima Legião conforme o poema dos *Sete Mares*.

⁶³ Em *Portugal na Balança da Europa*, Almeida Garrett ([1830] 2005) faz referência ao prejuízo sofrido por não termos tido maior conhecimento e influência da Reforma.

Neste sentido pretendemos elaborar aqui uma breve análise às origens das confissões cristãs não católicas em Portugal e, à luz do seu enquadramento histórico e social, daremos especial atenção às crenças que o senso comum estabeleceu no que respeita a este campo religioso. Em primeiro lugar arriscamos uma definição dos conceitos associados às representações, *Protestantes* e *Evangélicos*, e lembramos os casos paradigmáticos – objeto do nosso estudo empírico – que podem ajudar-nos a estruturar as suas fronteiras. Tendo presente a realidade social, em seguida tentamos compreender a *marginalidade* associada às representações sociais destas comunidades religiosas como uma característica identitária.

Antes de avançarmos na análise importa sublinhar que não é nosso propósito desenvolver aqui qualquer proposta de arrumação ou classificação do cristianismo protestante⁶⁴. Reconhecendo o contributo da teoria das representações sociais no estudo dos discursos e nas construções de conhecimento, propormos que os conceitos *Protestantes* e *Evangélicos* sejam aqui entendidos como representações. Pois que, socorremo-nos de um paradigma epistemológico que, como modo particular de conhecimento, segundo Moscovici, resulta das crenças de um grupo sobre outro e, a partir delas, estabelecem perceções desse *outro* ([2000] 2010). Vala e Castro acrescentam que elas atribuem significado ao mundo e aos outros ([2000] 2013). Não se trata de perceções de um indivíduo mas de um grupo, cuja função é “resistir a conceitos, conhecimentos e atividades que ameaçam destruir a sua identidade” (Bauer [1994] 2012: 183).

Neste sentido, sugerimos que o termo *Protestante* seja aqui compreendido como uma representação social na medida em que o conceito foi forjado pelo grupo dominante para atribuir significado a um grupo minoritário que, na dieta de Espira em 1529,

⁶⁴ Embora não tenhamos a pretensão de resolver aqui a complexa definição das identidades protestantes e evangélicas, considerando como uma possibilidade, entre outras, o modelo de governo da igreja como um elemento diferenciador, Luís Aguiar Santos propõe uma distinção do campo protestante sob classificação de igrejas episcopais e denominações anti-hierárquicas (2001). Por sua vez, considerando o seu enquadramento institucional, Helena Vilaça propõe que elas sejam definidas pelo facto de as igrejas pioneiras protestantes terem aderido ao movimento ecuménico internacional e integrado o Conselho Mundial de Igrejas, em contrapartida sugere que as igrejas associadas na Aliança Evangélica (1921) possam ser identificadas pela rejeição tanto do ecumenismo como de participarem daquela organização (Vilaça, 1997:38). Todavia, lembramos que a reação ao liberalismo teológico remonta aos finais do séc. XIX e às novas correntes cristãs no seio do protestantismo. Estas, caracterizaram-se pelo regresso às origens, aos fundamentos da fé, nomeadamente à doutrina da revelação contida no texto bíblico e à infalibilidade do mesmo, questionada pela teologia liberal. Para mais desenvolvimentos veja-se Alfredo Teixeira (1997: 110-111) e Gundry (1983: 27).

protestaram pela liberdade de ideias e culto reformados⁶⁵. Ancorada num contexto histórico e social, específico da história do cristianismo, esta representação passou a ser difundida não só para qualificar os seguidores do luteranismo mas também todos os outros grupos classificados como seitas dissidentes do catolicismo⁶⁶.

Se o termo *Protestante* nasce de uma classificação elaborada pelos seus opositores, em contrapartida a designação *Evangélico* surge como uma autoimagem, um aprofundamento identitário, um conceito que deverá refletir a consciência evangélica. Em consequência do apelo de retorno aos Evangelhos, desde os primórdios, luteranos e calvinistas se autorrepresentam como cristãos *evangélicos*. Dado que nos escusamos a apresentar aqui qualquer argumentação doutrinária, atenda-se ao menos, do ponto de vista indiciário, à autodenominação dos movimentos pioneiros do protestantismo português.

A igreja luterana, que já celebrou 250 anos de presença em Portugal, designa-se por *Igreja Evangélica Alemã*. Também os calvinistas, cujas origens entre nós remontam a 1838, denominam-se *Igreja Evangélica Presbiteriana de Portugal*.⁶⁷ São ainda exemplo, as centenárias *Igreja Evangélica Metodista Portuguesa* (1873) e a *Igreja Católica Evangélica Lusitana* (1880)⁶⁸.

Além de estas igrejas protestantes se identificarem como evangélicas, demarcando-se e distinguindo-se assim do cristianismo católico, um outro conjunto de reformadores também se reclamaram herdeiros da «herança evangélica». Inconformados com a reduzida amplitude das críticas realizadas aos dogmas e práticas católicas, empreenderam uma reforma mais profunda. Uma divergência que ficou conhecida como reforma ou protestantismo radical (Olson, 2001:425-426)⁶⁹. Esta vaga de reformadores

⁶⁵ Protesto que se enquadra quer no seguimento das reivindicações de Lutero, celebrizadas pela afixação das 95 teses em Wittenberg (1517) contra a comercialização das indulgências papais e a legitimidade de alguns dogmas, quer pela tensão política vivida entre o imperador Carlos V e os príncipes alemães protestantes (1546-1555) e a divisão do seu império em estados protestantes e católicos.

⁶⁶ Ao identificar recorrentemente o delito de luteranismo, Braga chama a atenção para o facto do Tribunal da Inquisição não destrinçar os diferentes protestantismos (BRAGA, 2002: 238). Não obstante a primeira acusação elaborada em 1563 nos autos pela inquisição, a João Rodrigues Mandagrão, ser designada por heresia de luteranismo (SILVA, 1995: 986), mais tarde serão então referidos também os crimes de anglicanismo e calvinismo (SILVA, 1995: 989).

⁶⁷ Todavia, recordamos que atualmente, a *Igreja Evangélica Presbiteriana de Portugal* é uma “igreja unida” (congregacionais e presbiterianos) que surge em 1952.

⁶⁸ A respeito de esta obra, iniciada em 1838 por sacerdotes e leigos em rotura com o catolicismo, veja-se Silva (1998).

⁶⁹ Sobre este propósito não podemos deixar de considerar como precursores da reforma os movimentos de contestação à Igreja Católica protagonizados por John Wycliffe, Pedro Valdo (valdenses), Valter Lollard (lollardismo) e João Huss (hussismo) como também outros movimentos reformadores que, a par de

afirmou a sua identidade mediante a crítica a outros aspetos como: a união das igrejas com os estados, o batismo infantil, e destacaram-se ainda pela ênfase na experiência da regeneração.

Em Portugal os «descendentes» desta disposição religiosa, que aqui anotamos como *segunda vaga evangélica*, têm expressão nas *Igrejas Evangélicas dos Irmãos* (1877) nas *Igrejas Evangélicas Congregacionais* (1879), nas *Igrejas Evangélicas Batistas* (1888), nas *Igrejas Evangélicas Assembleias de Deus* (1913) e nas *Igrejas Adventistas do Sétimo Dia* (1904), bem como nas respetivas dissidências ocorridas em cada grupo.

Na atualidade, a constituição da *Federação de Igrejas Evangélicas Portuguesas* é paradigmática de um novo movimento de evangélicos. Em consequência do fluxo de emigração sentido entre nós no final do século passado, nomeadamente de origem brasileira, assistiu-se à profusão de novas comunidades. Reconhecidos como movimentos neopentecostais, entre eles salientamos os mais representativos: a *Igreja Universal do Reino de Deus* e a *Igreja Mundial do Poder de Deus*, *Igreja Evangélica Assembleia de Deus Pentecostal* e ainda a *Igreja Maná* – uma comunidade nacional.

Com efeito, se por um lado a realidade protestante revela uma pluralidade de vozes que são várias e distintas, por outro, essa polifonia caracteriza-se pela recorrência a um tema comum: a legitimação e afirmação de uma identidade evangélica. Em síntese, *protestantes* e *evangélicos*, enquanto conceitos gerais, designam um processo religioso que, começou por se caracterizar, em grande medida, quer pela contestação ao cristianismo católico quer como fonte identitária e legitimadora das doutrinas e práticas reformadas.

Embora no início a expressão *Protestantes* tenha tido a pretensão de descrever os movimentos hereges, dissidentes do campo católico à época, atual e frequentemente ela é usada para classificar o complexo e fraturado universo cristão não católico – à exceção do cristianismo ortodoxo. Nesta perspetiva, tentámos identificar os conceitos *Protestantes* e *Evangélicos* como uma *hetero-representação* e uma *auto-representação* que resultam de crenças sociais estabelecidas entre grupos cristãos distintos.

luteranos e calvinistas, se desenvolveram por toda a Europa, como são exemplo os anabatistas e os menonitas (séc. XVI), os puritanos e os batistas (séc. XVII).

Assim sendo, independentemente do seu corpo dogmático – que aqui não estamos em condições de avaliar – a nossa investigação abrange os movimentos religiosos que se reconhecem cristãos mas se distinguem do catolicismo, inclusive as representações sociais das *Testemunhas de Jeová* e a *Igreja dos Santos dos Últimos Dias*. Não obstante a natureza cristã destes movimentos seja problematizada, rejeitada e entendidas como seitas pelas várias confissões que se reconhecem como religião cristã⁷⁰, a respetiva literatura sagrada e confessional atestam a fé cristã como sua matriz⁷¹.

3.4 O *Outro* como *desvio*⁷²

Antes de avançarmos é importante sublinhar que, do ponto de vista conceitual, a ideia de herege ou seita não é consensual. Mais do que a discussão científica sobre os conceitos interessa-nos conhecer, a partir de uma construção teológica, a prática social apropriada pelo senso comum, na medida em que, sobre ela se organizou um conjunto de princípios e práticas excludentes. Na cultura ocidental, de raiz judaico-cristã, o conceito de seita é frequentemente utilizado para definir um grupo dissidente de uma confissão estabelecida e dominante (MOREIRA & GOMES, 2013: 263). Isso mesmo pode verificar-se na literatura confessional onde o termo seita é usado para classificar o *Outro* religioso cujas ideias ou conteúdos ameaçam a ortodoxia do grupo. Do mesmo modo que o catolicismo categorizou os primeiros grupos protestantes como seitas, os movimentos

⁷⁰ Estes aspetos podem ser consultados, em língua portuguesa, entre outras obras apologéticas tais como: *Testemunhas de Jeová* (Soares, 2008) *As Novas Seitas Cristãs e a Bíblia* (Neves, 1998) *As novas Seitas, parasitas de Deus* (SEMEDO, 1988)

⁷¹ “Sim. Nós somos cristãos pelos seguintes motivos: Procuramos seguir de perto os ensinamentos e o modo de agir de Jesus Cristo — 1 Pedro 2:21. Acreditamos que não existe salvação sem Jesus, pois “não há outro nome debaixo do céu, que tenha sido dado entre os homens, pelo qual tenhamos de ser salvos” — Atos 4:12. Quando alguém se torna Testemunha de Jeová, ele é batizado em nome de Jesus. — Mateus 28:18, 19. Fazemos nossas orações em nome de Jesus — João 15:16. Acreditamos que Jesus é o Cabeça, ou seja, ele recebeu autoridade sobre todos os homens — 1 Coríntios 11:3. No entanto, de muitas maneiras, somos diferentes de outros grupos religiosos chamados cristãos. Por exemplo, acreditamos que a Bíblia ensina que Jesus é o Filho de Deus, não parte de uma Trindade. (Mateus 16:16; Marcos 12:29) Acreditamos que a alma não é imortal e que não existe nenhuma base bíblica para dizer que Deus tortura as pessoas eternamente num inferno. Também acreditamos que aqueles que têm responsabilidades na congregação não devem receber títulos que os coloquem acima dos outros. —Eclesiastes 9:5; Ezequiel 18:4; Mateus 23:8-10.” Esta afirmação do reconhecimento da autoidentidade cristã pode ser conferida em <http://www.jw.org/pt/testemunhas-de-jeova/perguntas-frequentes/testemunhas-de-jeova-sao-cristas/>

⁷² Para analisar o conceito de desvio como um processo de categorização social e aprofundar a sua construção mediática veja-se Paula Guerra (2002). Mecanismo de dominação que a autora entende “dentro de uma estrutura de oposições sociais regida pelas categorias dos «normais» e dos «desviantes»” (GUERRA, 2002: 129)

protestantes mais recentes foram também classificados pelos tradicionais como seitas⁷³. Nos discursos mediáticos, não raramente encontramos o uso de expressões “culto evangélico” ou “seita protestante” para designar alguns grupos cristãos não católicos. Não obstante a ambiguidade dos conceitos *culto* e *seita*, que aqui não cabe explicar, pretendemos no entanto sublinhar o sentido pejorativo que lhe é atribuído enquanto *desvio* do catolicismo, na medida em que a fé católica é reconhecida como a norma religiosa da nação.

3.4.1 Definição de seita

Para o escopo do nosso trabalho não nos interessa aqui enveredar pelo complexo caminho que pretende descrever o conceito de seita. Entre muitas definições antropológicas e sociológicas, do ponto de vista académico, sugerimos o enquadramento epistemológico exposto por Mário Lages: o conceito de seita deve ser procurado no sentido mais comum da palavra, ou seja, na referência “a agrupamentos religiosos minoritários na fase de desenvolvimento das suas estruturas organizativas, o que faz com que se definam como instâncias de diferenciação ou contestação em relação à cultura dominante” (Lages, 2002: 202). No entanto, Lages repara que a “representação social das seitas é, pois, tanto mais negativa quanto os seus quadros simbólicos e valorativos se afastam da cultura dominante, sendo esta distanciação determinante da sua marginalização” (2002: 204).

Para o interesse da nossa investigação importa o uso do senso comum, no qual o conceito de seita é frequentemente utilizado por um grupo dominante para classificar um outro grupo que o precede, ou que não observa as mesmas crenças e práticas da confissão dominante, associando-o a conotações pejorativas. Adiante teremos oportunidade de desenvolver como, entre nós, as primeiras comunidades cristãs não católicas foram definidas como seitas pela igreja Católica. No período da implantação da fé reformada entre portugueses, os grupos pioneiros foram rotulados de seitas no que concerne àquilo que consideravam ser a propaganda calvinista (Silva & Menezes, [1921] 1978).

⁷³ No que respeita ao catolicismo, veja-se a reflexão intitulada “As seitas protestantes, o comunismo e a maçonaria” (Veloso, 1948), no que concerne à tradição protestante atenda-se para a obra, *Seitas Neopentecostais* (FILHO, 1994). Não obstante estas posições, no decorrer da história as ex-seitas luteranas, calvinistas e anglicanas não só são agora reconhecidas pela Igreja Católica como igrejas cristãs, como, tenuemente, promovem entre si ações de diálogo ecuménico. Semelhantemente, batistas e pentecostais, como seitas derivadas dos pioneiros da reforma são, atualmente, reconhecidas como igrejas protestantes.

Na contemporaneidade, as igrejas cristãs não católicas, nomeadamente as que não são reconhecidas entre pares, são entendidas pela sociedade instituída (outras igrejas cristãs, imprensa, etc.) como dissensões resultantes de heresias, de falsificações do cristianismo e, na medida em que se diferenciam dos padrões culturais legitimados são classificadas como seitas. Deste modo, são colocadas social e culturalmente a par de outros grupos que, em nome da fé desenvolvem práticas que incluem o suicídio coletivo. Considerando que o nosso objeto de estudo incide sobre os meios de comunicação, e que temos como objetivo conhecer nos discursos jornalísticos os modos de produção de “ausências” e “invisibilidades”, interessa-nos saber como o sentido pejorativo da categorização usada pelo senso comum remete as igrejas cristãs não católicas para representações sociais e culturais discriminatórias e excludentes.

3.4.2 A *Outra* margem de *Nós* e as condições da sua marginalidade.

Antes de avançarmos importa referir que na difícil e extensa caminhada da tolerância à legalização a maioria dos grupos cristãos não católicos só foram oficializados após o 25 de Abril. A esta luz, cremos poder admitir a existência de uma condição *clandestina* como modo de marginalização das igrejas cristãs não católicas que, por longo tempo, subsistiram mediante uma legitimidade, jurídica, social e cultural, precárias⁷⁴.

3.4.2.1 Estrangeiro

Foi na relação com os povos que passaram a residir no nosso território, que ao longo dos últimos séculos os portugueses foram confrontados com outros grupos cristãos. Antecipadamente à avaliação feita às suas crenças e práticas, tratou-se quase sempre da religião dos forasteiros, daqueles que nos são alheios e estranhos.

Prosseguindo, Mário Lages começa por sublinhar que as sociedades onde as seitas “se iniciam ou são introduzidas exogenamente consideram-nas frequentemente como formas culturais estranhas ou contrárias ao bom ordenamento social” (Lages, 2002: 202). Pelo que, o cristianismo não católico necessita ser visto para além de uma prática de

⁷⁴ Clandestinidade traduzida por Bruno Vieira Amaral ao assinalar a invisibilidade da sinagoga de Lisboa, construída em 1904, como “uma imagem perfeita da liberdade religiosa à portuguesa: «Existe, mas não te mostres»” (2015:77).

fé distinta do catolicismo. Precisa ser entendido como uma experiência estrangeira e como tal uma representação marginal à tradição autóctone. Antes de estranhar-se as suas crenças e práticas, elas começaram por ser apreendidas como crenças e práticas religiosas exógenas. Na obstante “a religião dos ingleses” tenha sido, à época, a mais conhecida entre nós, Eduardo Moreira recorda que ninguém tinha “a menor ideia do que era a Reforma” (MOREIRA 1935: 83, 88)

Aquém da estranheza associada à novidade dos seus dogmas e ritos, o cristianismo não católico, nomeadamente o protestantismo, foi entendido como um *estrangeirismo*, um fenómeno importado. Embora a presença protestante entre nós possa remontar aos 33 franceses (missionários calvinistas) presos pela inquisição em 1561 (Marques, 2009:208), na sua expressão coletiva a fé protestante começou por ser estabelecida em 1641 por holandeses huguenotes. Sucederam-se-lhes os alemães, depois ingleses e escoceses, seguidos por suecos e suíços e mais recentemente brasileiros⁷⁵. Apesar da Constituição em 1822 permitir aos estrangeiros os seus cultos, em contrapartida reafirma a religião Católica Apostólica Romana como Religião da Nação. Conforme expressa Rita Leite: “o cristianismo não-católico era entendido como uma religião estrangeira, na medida em que só os cidadãos não-portugueses tinham o direito de exercer qualquer outro tipo de culto que não o católico” (LEITE, 2007/2008: 100).

Considerando o lugar que a Igreja Católica ocupa no espaço sociopolítico como entidade produtora e reprodutora de narrativas identitárias, destacamos as várias cartas pastorais, como documentos que denunciam o protestantismo como uma heresia estrangeira⁷⁶. Além de frisar o intento da epístola – preservar o clero do contágio das falsas doutrinas divulgadas por estrangeiros – Marques salienta a advertência do Bispo ao Estado na medida em que, a seu ver, a “política da rutura desta unidade de todos os espíritos pela crença não respeita só à religião, mas também ao Estado, pois «a ambos presta relevante serviço quem concorre para que os filhos da mesma pátria o sejam também da mesma Igreja», (MARQUES, 1998: 287).

⁷⁵ A história protestante em território português também pode ser entendida pelo estudo das acusações do Santo Ofício dirigidas aos estrangeiros residentes entre nós. Para uma análise das nacionalidades dos acusados veja-se, por exemplo, Isabel Braga (2002: 243-244). Ainda sobre a origem do protestantismo como movimento estrangeiro atenda-se à obra de Helena Vilaça (1997).

⁷⁶ Atenda-se para a reação católica à presença protestante assinalada nas “pastorais contra o protestantismo dos bispos das dioceses de Lisboa, Braga, Coimbra, Viseu, Guarda, Beja e, posteriormente, do Porto (SILVA, 1998: 271). A esta lista acresce ainda a Carta Pastoral sobre o protestantismo Bispo de Angra do Heroísmo (PIMENTEL, 1883). Para uma historiografia das controvérsias entre Católicos e Protestantes veja-se ainda outros subsídios propostos por Paulo Branco (2006).

Finalmente, a representação da fé reformada como um empreendimento antipatriótico também pode ser atestado nos discursos políticos que acusam o protestantismo de ser uma religião desfavorável aos interesses nacionais. Em sessão do Parlamento Português, Carlos Testa chamou a atenção dos pares contra a propaganda protestante por via do trabalho das Sociedades Bíblicas. Embora esse serviço fosse publicitado como um “depósito britânico de Bíblias” o deputado recorda o artigo do Código Penal e propõe como interpretação: “a ilegalidade de tal procedimento pois são por este proibidas debaixo de severas penas as tentativas de fazer proselitismo contra a religião do Estado” (*apud* MOREIRA 1935: 216).

3.4.2.2 Apóstata, “negação extrema de Nós”⁷⁷

À marginalização social acima descrita segue-se-lhe a religiosa. Marginalidade que pode ser entendida no sentido em que o protestantismo foi compreendido como uma experiência dissidente e cuja divergência de natureza separatista figura como negação do *Nós* (católico). A esta luz, a ameaça protestante tanto foi explicitada em termos de crime de apostasia (heresia), como lhe foi atribuída uma causalidade diabólica.

Conotados como “propaganda anti-católica” (Silva & Meneses, [1921] 1978: 400, vol.2) os calvinistas foram considerados uma seita socialmente perturbadora e desordeira (Silva & Meneses, 1978: 278, vol.3). Por ocasião da diáspora protestante madeirense para o Brasil e EUA (1846) – vítimas da animosidade do clero católico e das perseguições populares – sublinhe-se a pastoral do Bispo regozijando-se pela libertação da heresia (Marques, 2009: 225). Todavia, no caso da Madeira, esta marginalidade deve ser percebida ainda antes da presença da fé reformada na ilha. O sentimento de ameaça começa por desenvolver-se sob várias crenças e atitudes populares, entre elas a convicção de que o ato de sepultar os hereges (não católicos, anglicanos) amaldiçoaria a ilha. Para evitar a profanação da terra os corpos eram lançados ao mar (Silva, 1995: 993; Silva & Meneses, [1921] 1978: 512, vol.1). Embora a portaria que autoriza o enterro de cadáveres estrangeiros não católicos no Funchal (1761) denote uma reformulação da crença,

⁷⁷ Valemo-nos aqui da expressão de José E. Franco para descrever o modo como, na ideografia do mito antijesuíta, se desenvolveu a figuração do Jesuíta como o *Outro* (2000: 122)

subsiste ainda, à imagem de outros lugares à época, a necessidade de separar dos restantes os defuntos cristãos católicos⁷⁸.

Além deste isolamento, a marginalização religiosa das comunidades protestantes também foi traduzida pelas reiteradas orientações pastorais advertindo contra a distribuição das suas falsas Bíblias. Valerá a pena mencionar que não se tratava apenas da problematização de “dizer a Bíblia em português”⁷⁹ mas em distribuí-la⁸⁰. Recorde-se que as acusações aos protestantes como *falsificadores* da Bíblia não ficaram circunscritas às cartas pastorais dos Bispos. A polémica também foi disseminada na imprensa confessional, protestante e católica, e estendeu-se aos periódicos da época (Marques 2009:225). Estas controvérsias assumiram a sua forma radical quer na prisão de colportores (distribuidores e vendedores de Bíblias) quer, simbolicamente, na queima de Bíblias protestantes em algumas praças públicas como se se tratasse de um auto de fé (Marques 2009: 240). Por fim, acrescida à condição dissidente, a imagem protestante foi também construída enquanto uma crença associada ao conceito de crime. Um delito cuja gravidade era punível, em última instância, com a morte. Além do judaísmo repare-se nas acusações elaboradas pelo Santo Ofício como crimes de anglicanismo, luteranismo e calvinismo⁸¹. Sobre a criminalização do cristianismo não católico António Silva lembra que esta atitude foi corroborada pelo Código Penal (1852) ao registar os seguintes crimes contra a Religião do Reino: “a atuação injuriosa, por palavras ou escritos, aos dogmas, atos ou objetos do culto católico – a propagação de doutrinas contrárias às da Igreja de Roma – a ação proselitista – a celebração de atos públicos de culto não-católico” (Silva, 1998: 270). No cumprimento desta legislação o deputado Carlos Testa advertiu os pares para “os funestos efeitos” da venda das Bíblias protestantes como um mal e conclui o seu discurso no parlamento insistindo na necessidade de “não permitir que o lobo entre no redil, ou o milhafre no pombal” (MOREIRA, 1935: 216, 218).

⁷⁸ Sobre as dificuldades dos protestantes em sepultar os seus defuntos, veja-se as episódicas reivindicações registadas por Moreira (1935). Ver também Marques (2009)

⁷⁹ A expressão é de Aires Nascimento (2010: 7)

⁸⁰ Para aferir as reações eclesiais e civis à difusão da Bíblia vejam-se as notas dos investigadores Rita Leite (2009), Rita Leite & Timóteo Cavaco (2010)

⁸¹ Não obstante as duas visitas do Tribunal da Inquisição à Madeira (OLIVAL, 1990), desde a primeira missão dos padres jesuítas (1566), cedo se instalou na ilha a Companhia de Jesus, instituição criada pela Igreja para desenvolver a Contra-Reforma em prol da pureza da fé católica (SOUSA, 2003). Sobre as heresias e os processos inquisitórios consulte-se os estudos de Anita Novinski (1986) e Maria do Carmo Farinha (1986). Para este assunto veja-se ainda a obra *Os arquivos secretos do Vaticano* (COUTO, 2013) bem como uma lista dos autos de fé disponibilizada por Mendonça & Moreira (1980).

O combate à perturbação da ordem cristã estabelecida extravasou o domínio do ordenamento social vigente. Bento Domingues declara que no século XVI “quando se queria insultar gravemente alguém bastava chamar-lhe Lutero” e lembra como exemplo que “D. Frei Bartolomeu dos Mártires aguentou muitas insolências de alguns cónegos, mas protestou vivamente quando o apelidaram de Lutero” (DOMINGUES, 2011).

Ao aprofundarmos a nossa análise verificamos prolongamentos da classificação do protestantismo, quer como uma *enfermidade*, quer como resultado de um processo de *demonização*. Na análise do primeiro caso conferimos que o protestantismo foi socialmente percecionado como um *germe*. Um exemplo deste tipo de significação é a pastoral do Bispo de Coimbra, D. Manuel da Silva, *Instrução Pastoral contra o Protestantismo*. Contra a “invasão” protestante, a missiva do bispo tem como finalidade “preservar do contágio os católicos” advertindo que o protestantismo é “um grande mal” na medida em que se constitui “um verme corrosivo de desordem intelectual e religiosa” (*apud* MARQUES, 2009: 248). No exame à demonização, disseminada nas cartas ou instruções pastorais, observamos que o protestantismo foi representado como uma religião vinda do Inferno (MARQUES 2009: 240).

Além da difusão patente nestes documentos diocesanos, na carta à rainha de Inglaterra, D. Jerónimo Osório não denuncia apenas o carácter antissocial dos protestantes, associando-os ao mal, conclui que o protestantismo é um plano anticristão, demoníaco, realizado por dissidentes que fomentam “a missão do diabo” (*apud* SOUSA, 1988: 207, 217)⁸². Diabolização que se prolonga na expressão da crença do sacerdote que classificou um vendedor de Bíblias protestante como um “emissário do diabo a vender falsos livros” (MOREIRA, 1935: 320)⁸³.

3.4.2.3 Estranho

⁸² Para uma compreensão mais profunda das representações do protestantismo atenda-se também à análise desenvolvida por Ivo de Sousa (1988) à Carta de Jerónimo Osório a Isabel de Inglaterra. Este tema também pode ser examinado entre as polémicas relações do catolicismo com o protestantismo aprofundadas por António Pinto (2006).

⁸³ Simbologia usada por um sacerdote católico para atribuir significado ao colportor Manuel Vieira por ocasião do seu linchamento popular e respetiva prisão.

Em terceiro lugar é culturalmente marginal no sentido de, ao contrário do cristianismo católico, ser uma experiência estranhamente fraturante. A divisão é estranha à cosmovisão católica que compreende o protestantismo como “mil pequenas seitas que se anatematizam umas às outras, e só concordando em seu ódio à Igreja Católica” (*apud* MARQUES 2009: 239). Veja-se, pois, que enquanto o catolicismo conseguiu na figura do Papa agregar, paulatinamente, correntes doutrinárias distintas e unir diferentes congregações⁸⁴, a família protestante caracteriza-se pela cissiparidade.

Embora o combate teológico e político tenha conduzido a uma extraordinária pluralidade doutrinária ela manteve-se dispersa. Trata-se de um processo fraturante. Se, por um lado, uma análise comparada dos reformadores tradicionais com os movimentos neopentecostais poria em evidencia uma acentuada discrepância⁸⁵; por outro lado, não obstante a «proximidade» no que concerne à interpretação do advento do Pentecostes, as disparidades entre os diversos pentecostalismos revelam muitas heterodoxias religiosas. A propósito destas significativas divergências, alguns aventam propostas para necessidade de falar-se em *Pós-pentecostalismo* (SIEPIERSKI, 1997)⁸⁶.

Deste modo, os *Protestantes* destacam-se tanto pelo espírito de permanente dúvida e crítica como pela afirmação da pluralidade e a legitimidade da diversidade que resultam, frequentemente, em fracturações sucessivas, estranhas à coesão revelada pelo cristianismo católico. Acusando as crenças protestantes de serem “tão variadas quanto variável é a razão humana”, Carlos Testa considerava que “uma das melhores vantagens de um país é a unidade de crenças”. Pelo que, concluía o deputado: “não se deve pois autorizar tudo o que seja tendente a ilegalmente destruí-la” (*apud* MOREIRA, 1935: 217, 218).

Resumidamente, a construção da imagem das atuais confissões cristãs não católicas necessita de ser compreendida à luz do contexto histórico, social e cultural que as precedeu e que foi responsável por configurar a presença dos primeiros cristãos não católicos no nosso território. O tema é por demais extenso e complexo para se esgotar em

⁸⁴ Recorde-se, por exemplo, as tensões e dificuldades entre a ordem dos frades menores e a Igreja Católica. Esta ordem esteve para ser banida como herética. Veja-se as considerações elaboradas nas Bulas dos Papas Clemente V e João XXII no que respeita à pobreza (SILVA, 2010: 170).

⁸⁵ Para aprofundar as práticas polémicas e os diferentes pontos de vista teológicos consulte-se Carlos Cavalcanti (2008).

⁸⁶ Ao distinguir o pensamento pentecostal histórico e as doutrinas associadas ao neopentecostalismo, o bispo anglicano Robinson Cavalcanti (2008) lembra que Washington Franco prefere identificá-los como pseudo-pentecostalismo.

tão breve apontamento. Com efeito, os elementos aqui descritos não visam propor uma leitura das identidades mas traduzir o ambiente onde católicos e protestantes se afirmaram em mútuo contraste e engendraram representações sociais polémicas. Com o objetivo de assegurar a sua estabilidade no ordenamento social, o grupo dominante (católico) criou e difundiu orientações práticas (representações sociais) em relação ao grupo rival (protestante).

A esta luz, e compreendendo-os como dois termos divergentes, que carecem de interpretações distintas, propusemos *Protestantes* como um conceito forjado pelo grupo cristão dominante (católico) para designar aqueles que protestaram pela liberdade das ideias e das práticas reformadas. Em contrapartida, sugerimos que o conceito *Evangélico* designe a fonte identitária onde se desenvolveu e desenvolve a autoimagem dos reformadores (históricos, radicais, episcopais ou não hierárquicos, etc.) e nela legitimam a representação que fazem de si mesmos.

Sublinhando que foi nossa pretensão contrariar a redução destes conceitos à condição doutrinária ou institucional, propusemos aqui uma compreensão como representações sociais, considerando-os como resultado de um amplo processo de contestação e legitimação social. Contestação na medida em que manifesta uma atitude que se exprimiu e exprime por via de crises, reivindicações, conflitos e divisões que geraram uma pluralidade de denominações protestantes. Neste sentido o protestantismo corresponde ao processo de rotura da homogeneidade cristã católica garantida não só pela sua dimensão maioritária mas também pela sua relação com o poder político. Legitimação, porque ela também expressou e expressa, a reforma, a renovação e a regeneração da fé cristã justificada pela fonte originária: os textos bíblicos em geral e os evangelhos em particular.

Falar do *Outro* protestante – como que ao espelho – implica falar do *Nós* como católicos. Necessariamente elencámos alguns elementos que, ao longo da nossa história, alimentaram o *lusocaticismo*⁸⁷ inspirada na ideia de sermos: primeiro um reino, depois um império e por fim uma nação com uma *vocação* cristã católica. Nesta autocompreensão, não estão em causa apenas as vicissitudes histórico-políticas entre “a

⁸⁷ Conceito assim lido em Eduardo Moreira para caracterizar a lusitanidade cristã (1935: 134)

espada e a *cruz*”⁸⁸ mas também as construções de sentido elaboradas por distintas personalidades religiosas, políticas e da literatura nacional.

No que respeita à sua natureza marginal do protestantismo, destacámos três características elementares: 1) foi percebida como uma prática religiosa exógena, entendida como a religião dos estrangeiros; 2) foi percecionada como uma ameaça, uma heresia que intimidou a sacralidade da religião portuguesa; 3) finalmente, a sua natureza plural e híbrida produziu aturados debates e polémicas que conduziram a uma estranha realidade religiosa, em permanente fragmentação em novas, complexas e distintas instituições religiosas. “Cissiparidade” que Rita Leite afirma se apresentar “como uma verdadeira dinâmica sociológica, presente também na expansão do protestantismo em Portugal” (LEITE, 2007/2008: 98).

A história dos protestantes em Portugal não pode ser compreendida sem reconhecemos o controverso contexto das relações entre *Nós* e os *Outros* e a dicotómica construção das respetivas representações sociais: *Nós*, portugueses (Cristãos Católicos) versus *Outros*, Estrangeiros (cristãos não-católicos); *Nós* detentores da Ortodoxia (divina) versus os *Outros*, heterodoxia (impia); *Nós* Igreja (santa), versus os *Outros* seita (diabólica). Trata-se de uma história marcada tanto pela herança social da sua condição de *Outro*, dissidente de *Nós*, como pela sua essência: ser a *Outra* margem de *Nós*.

⁸⁸ A expressão visa apenas descrever os mútuos interesses nas relações entre o Estado e a Igreja Católica.

PARTE II

CAPÍTULO 4

Um estudo sobre a invisibilidade das igrejas cristãs não católicas no jornal *Público*

No desenvolvimento deste projeto de investigação fomos «assaltados» por uma dúvida que é comum a todo o pesquisador: como compreender o fenómeno que se estuda, tendo em conta a sua complexidade, situação peculiar e contexto específico? Por outras palavras, que chaves hermenêuticas nos podem ajudar a responder à nossa questão de investigação? No caso aqui estudado, que contribuam para escrutinar o sentido do discurso a fim de compreendermos os modos produção da invisibilidade das confissões cristãs não católicas no espaço mediático.

Não obstante a inexistência de uma metodologia definida no âmbito dos Estudos Culturais permitir-nos articular diferentes métodos de análise provenientes de diversos campos disciplinares, considerando as Hermenêuticas Culturais como área de especialização do nosso programa doutoral, reputámos como essencial observar dois aspetos teórico-metodológicos.

O primeiro refere-se ao estudo das representações sociais como teorias do senso comum. Cónscios da problemática teórica, empreendemos uma abordagem fenomenológica-hermenêutica a qual não se limita a descrever os dados enunciados nas

unidades de texto mas propõe uma interpretação, socialmente enquadrada dos mesmos. Esta opção impõe-nos uma vigilância metodológica constante com a contextualização dos momentos históricos referidos nos dados recolhidos. O segundo assenta na crítica aos processos socioculturais. Cientes que ela se ergue perante a observação dos processos de produção dos discursos mediáticos, optámos aqui por uma análise documental recorrendo exclusivamente ao material literário exposto na imprensa escrita.

Neste capítulo temos por objetivo propor as principais linhas metodológicas para identificar e descrever as categorias que sustentam tanto a codificação alusiva às representações das confissões religiosas como as inferências no que toca à (in)existência social de cada uma. Como ponto de partida para a ordenação e sistematização da matéria em observação, começaremos por retomar o problema da investigação, traduzido na pergunta central que orienta a nossa tese. Identificaremos o objeto de estudo e delinaremos os limites do dispositivo empírico. Num segundo momento, justificaremos a escolha do jornal *Público* como fonte privilegiada do estudo apresentando e os argumentos que a fundamentam. Por último, descreveremos os procedimentos de recolha dos dados, explicitaremos os critérios de análise e os pressupostos teóricos na interpretação dos dados.

4.1 A questão, o objeto e a delimitação do estudo

4.1.1 Questão de investigação

Numa prévia e breve observação aos títulos usados na imprensa, encontramos expressões como: “novas cruzadas”, “fundamentalismo”, “extremismo religioso”, “guerra santa”, “fanatismo”, “conflito religioso”. Frequentemente as religiões surgem como responsáveis por conflitos (“guerra de religiões no Egito”), associadas a ideologias políticas (“o véu da separação”), com cumplicidades económicas (“Dalai Lama rende meio milhão”) ou excentricidades (“igreja *on-line*” e “igreja *drive-in*”). Perante estas «imagens» e considerando o contexto histórico-social português no qual predomina a presença e a influência da igreja católica, o propósito principal do estudo consiste em identificar e interpretar as construções de sentido a respeito das confissões cristãs não

católicas, compreendendo em particular a forma e o processo como a imprensa reproduz as respetivas representações.

No segundo capítulo procurámos problematizar e formular uma estrutura conceptual para responder à questão de investigação em estudo: de que modo o conhecimento e a experiência social das minorias religiosas veiculadas nos *media* têm sido socialmente produzidos como não-existentes (ocultados e desprestigiados)? Como possibilidade, argumentámos que as representações que circulam nos *media*, quer pelo modo como são enquadradas, quer sob a lógica de uma *racionalidade metonímica* (SANTOS, 2002, 2007), podem produzir a *não-existência social*. Por sua vez, sob formas simbólicas de não reconhecimento público, a ausência produzida contribuiu para a construção da invisibilidade mediática (THOMPSON, [1990] 2011, 2008). Sustentados neste quadro teórico, de seguida registamos e justificamos as opções metodológicas do trabalho empírico que visa responder à questão central da nossa investigação.

4.1.2 Identificação do objeto de estudo

O estudo que aqui se inicia tem como objeto de observação a imprensa portuguesa. Além da informação generalista ou de uma especialidade (economia, política, desporto, cultura) entendemos que os seus discursos constituem-se, também, como documentos que registam as formas de pensar e atuar dos indivíduos em cada época fazendo dela um relevante instrumento de cidadania. Acompanhando a diversidade de informação quotidiana ou temas de especialidade, a imprensa destaca-se de outros meios de comunicação pela diversidade de leituras, comentários e opiniões sobre o mesmo assunto.

Com efeito, a opção pelo jornal como fonte principal desta investigação teve quatro razões subjacentes: (1) a sua relevância como instrumento de cidadania (Traquina & Mesquita, 2003); (2) a amplitude da sua difusão (a sua informação é representativa da informação que se difunde nos restantes meios de comunicação)⁸⁹; (3) a cobertura e leitura do quotidiano é realizada por uma diversidade de intérpretes e opiniões que

⁸⁹ A este respeito concordamos com Gustavo Cardoso quando observa que o “sistema de mídia atual parece estar organizado não em torno da ideia de convergência tornada possível pelas tecnologias digitais, mas em torno da articulação em rede” (2010: 27).

refletem e promovem o debate e, por último (4), a contemporaneidade das reflexões e notícias, em relação aos respectivos assuntos ou acontecimentos em estudo, fazem das páginas dos jornais uma fonte documental por excelência.

Neste sentido, enquanto fonte de produção de representações sociais e espaço de debate e legitimação na esfera pública, a imprensa põe em circulação, direta ou indiretamente, matérias que contribuem para construir teorias do senso comum sobre as religiões. Assim, os jornais apresentam-se como um meio privilegiado para compreender as representações sociais acerca das minorias religiosas.

Embora o objetivo principal seja a compreensão dos modos como a imprensa (re)produz representações sociais das confissões cristãs não católicas, importa sublinhar que este trabalho, apesar de incidir sobre o discurso jornalístico, não pretende ser um estudo sobre o jornalismo. Quer isto dizer que nos apropriamos do termo discurso de um modo generalizado. Mais interessados nas relações de poder dentro do discurso, tentaremos perceber os processos de produção e difusão de sentidos. Em concreto, a investigação decorrerá numa perspetiva cartográfica e interpretativa do modo como o fenómeno religioso marginalizado é pensado ou socialmente produzido nos periódicos diários.

4.1.3 Delimitação da pesquisa

A opção em delimitar o nosso campo empírico à primeira década do século XXI, também designada pela “Década do 11 de Setembro” (Lorena, 11/09/2011:1,26), concretamente as edições publicadas entre o dia 12 de setembro de 2001 e o dia 11 setembro de 2008, resultou de uma convicção e de uma crítica.

Em primeiro lugar, resultou da convicção de que a conjuntura política e religiosa subjacente ao 11 de setembro facilita uma divisão da história contemporânea entre o que aconteceu antes e depois desse dia. Timothy Ash expressa-a com maior relevo quando afirma: “Se a queda do Muro foi o autêntico final do século XX, temos boas razões para afirmar que o ataque ao World Trade Center foi o verdadeiro início do século XXI” (ASH, 17/09/2001: 9). Neste sentido, e na emergência de uma cultura dependente dos meios de comunicação, a mediatização das correlações feitas tanto com o fanatismo religioso islâmico, por ocasião dos atentados ocorridos no dia 11 de Setembro de 2001

contra as duas torres do World Trade Center e o Pentágono como, posteriormente, com o protestantismo americano – na medida em que a respetiva resposta ao fundamentalismo foi considerada “religiosa e messiânica” (Editorial, 11/09/2011:3) – serve-nos como zona de fronteira que pode demarcar a relação dos *media* com as religiões⁹⁰.

Em segundo lugar, resultou de uma análise crítica, preambular e longitudinal, à primeira década do terceiro milénio. Esta «pré-pesquisa» permitiu-nos traçar, ao longo da década em estudo, a linha dos temas que, genericamente, revelaram a presença mediatizada do fenómeno religioso na imprensa diária: o Islão e os atentados do 11 de setembro (2001), a primeira visita do Dalai Lama a Portugal (novembro 2001), o protestantismo americano na intervenção militar da aliança transatlântica no Iraque e o primeiro aniversário do 11 Setembro (2002), a discussão sobre a menção do Cristianismo no preâmbulo da Constituição Europeia (2003) a morte de João Paulo II (2005), as representações polémicas do profeta Maomé na imprensa dinamarquesa (2006), a segunda visita do Dalai Lama a Portugal (2007), a visita de Bento XVI aos EUA (2008), o discurso do cardeal Patriarca sobre os casamentos mistos entre cristãos e muçulmanos (2009), a pedofilia na igreja católica e a visita de Bento XVI a Portugal (2010) e a beatificação de João Paulo II (2011).

Quanto às fontes, inicialmente era nosso desejo analisar a informação publicada em três jornais diários (*Público*, *Diário de Notícias*, *Jornal de Notícias*). Contudo, em consequência da quantidade de unidades de informação coletadas num só jornal durante a fase de recolha (aproximadamente 10000 textos), impôs-nos a redução do *corpus* empírico nos limites desta investigação. Seria temporalmente moroso e tecnicamente inviável estudar um *corpus* tão volumoso. Com efeito, deparámo-nos com as opções de reduzir o tempo ou as fontes. Poderíamos colocar como hipótese estudar um período curto (1 ano) mantendo a diversidade de fontes. Todavia, em termos de temporalidade, argumentamos que o modo de produção de representações sociais não é um processo instantâneo. Elas resultam de “esquemas intelectuais” que, dependendo dos contextos históricos e sociais, ao longo do tempo são incorporados de forma a ler a realidade.

⁹⁰ Note-se o número exponencial de artigos que, na imprensa portuguesa, no dia 12 de setembro e seguintes retrataram o Islão, os respetivos valores e contributos para o desenvolvimento civilizacional.

Neste sentido, considerámos ser necessário pesquisar um período alargado⁹¹ permitindo a possibilidade de estudarmos os diferentes contextos e perceber a possibilidade de formação tanto de reactualizações das antigas representações como das possíveis mudanças. A esta luz, entendemos que a opção por manter um período alargado permite-nos observar tendências de reforço ou ruturas na construção de teorias sobre as confissões cristãs que pretendemos estudar.

Ainda que reconheçamos a relevância do estudo comparado e da triangulação de fontes, assumimos também que não é nosso propósito contrastar periódicos, aferindo posicionamentos entre si e polarizá-los à luz de eventuais diferenças. Ao estudarmos as representações sociais presentes nos discursos mediáticos, procuramos aprofundar o nosso conhecimento sobre o processo de (re)produção das teorias do *senso comum*, em particular o seu papel na construção do descrédito social e consequente invisibilidade mediática.

Deste modo, considerando os aspetos teóricos e metodológicos inerentes aos processos de ancoragem e objetivação associados às representações sociais, optámos por manter uma abordagem longitudinal e reduzir a observação a um único jornal diário⁹². Acreditamos que a decisão por uma análise alargada no tempo pode conferir subsídios para entendermos os processos de cristalização, de ruturas e/ou de construção de novas representações. A preferência pelo estudo longitudinal permitirá examinar as práticas discursivas que, ao longo de uma época, formaram o seu imaginário cultural. Ao pretendermos estudar uma década temos em mente apreender os vários repertórios de significados e ressignificações que, historicamente, deram origem aos conceitos que hoje usamos para ler e dar sentido ao nosso mundo⁹³.

Tendo em conta a natureza do estudo e os limites próprios desta investigação, perante a impossibilidade de estudar um número tão elevado de textos abnegámos de uma etnografia comparativa dos três jornais. Em seu lugar, focámo-nos na hermenêutica dos discursos e dos contextos expressos em um periódico generalista de referência. A razão

⁹¹ Conforme a opção metodológica levada a cabo por Valence & Roussiau a propósito do estudo das representações sociais da emigração e dos direitos humanos nos jornais franceses *Libération* e *Le Figaro* entre 2002 e 2007 (2009:50).

⁹² A redução das fontes não implica necessariamente uma redução nas categorias, cuja análise contribuiu para alcançar os objetivos da investigação. Atenda-se, entre outros aspetos, à influência ideológica na representação das religiões.

⁹³ Como um exemplo destas mudanças podemos dar conta que, na informação alusiva a casos de terrorismo islâmico, o termo “mártir” foi paulatinamente substituído pela expressão “bombista suicida”.

da opção pelo jornal *Público* centra-se em esteios teóricos relacionados com a investigação e na natureza do próprio periódico.

4.2 Fundamentos da escolha do jornal *Público*

Antes de elaborarmos a argumentação em prol da escolha do jornal *Público* como fonte única do nosso estudo, convém fazer aqui uma reserva e esclarecer o sentido da nossa opção no âmbito do seu apuramento. Em nosso entender, o periódico selecionado não representa toda a realidade da imprensa portuguesa tão pouco a «verdade» do jornalismo nacional. Deste modo, assumimos que estamos a escolher apenas uma parcela das ideias e interpretações reproduzidas pela imprensa do país.

Todavia, pela sua peculiaridade, julgamos que é uma parte relevante na medida em que a presença de jornalistas e colunistas especializados e sensíveis a matérias religiosas faz este diário ocupar, na realidade do jornalismo português, um lugar privilegiado para estudar tais temáticas. Com efeito, decidimos observá-lo como um paradigma no que respeita à apreensão de uma realidade mais abrangente: a questão das representações sociais e culturais das confissões religiosas não católicas na imprensa portuguesa.

4.2.1 Singularidade e a contemporaneidade, como critérios

A opção pelo estudo do *Público* prende-se ainda, entre outros motivos, pela particularidade e contemporaneidade, associadas ao diário. No que respeita à singularidade do jornal *Público* atenda-se pois para os seguintes aspetos.

Em primeiro lugar, se tivermos presente que o nosso estudo está focado no âmbito das teorias do quotidiano, atenda-se para o facto de que o jornal *Público* não é apenas um dos jornais mais estudados (TRAQUINA, 2001). Os estudos revelam-no como o jornal mais “envolvido” nos acontecimentos e na sociedade (cf. SOUSA, 2003; 2004) e, em alguns casos, com características editoriais que o aproxima dos semanários (cf. REBELO (*org*); MENDES & BRITES, 2010:224). Tendo em consideração a

«proximidade» com a sociedade civil, que inclui em particular a cobertura da realidade religiosa, cremos que as múltiplas práticas discursivas do *Público* garantem-nos material suficiente e relevante para analisar e debater. De sorte que o jornal constitui-se um objeto privilegiado no interesse do nosso estudo.

Em segundo lugar, além da qualidade do trabalho jornalístico – distinguido com mais de 200 prémios a nível nacional e internacional⁹⁴ – a imagem do jornal foi consolidada pela presença de conceituados colunistas. Entre eles, salientamos a quantidade de produção de sentido que emerge regularmente dos discursos dos jornalistas e colunistas especializados em religião, na medida em que nos garante também mais informação e detalhes sobre as representações que nos propomos analisar.

Em terceiro lugar, durante a década estudada, a tiragem e circulação do *Público* destacou-se entre os diários de referência. Embora seja suplantado apenas pelo *Jornal de Notícias*⁹⁵, em contrapartida assume-se como o diário de maior amplitude, na medida em que, ao contrário daquele, cobre todo o território nacional. Quer no que respeita ao impacto da visibilidade mediática, quer no que concerne ao estudo das representações sociais como formas de pensamento coletivo, a amplitude do jornal faz dele um instrumento privilegiado no processo mediação.

Em quarto e último lugar, destacamos a consolidação do seu projeto editorial e o facto de ser um jornal de elite. Em duas décadas de formação do imaginário cultural, o jornal manteve por 10 anos – período que coincide com a nossa amostra – a mesma direção⁹⁶. Ao longo deste período as suas páginas concentraram a opinião e a atenção da elite intelectual que, em larga medida, é responsável por moldar a nossa cultura. A opinião emitida nos discursos de colunistas (especializados ou não), a análise dos editores e a difusão de informação dos jornalistas, diariamente pôs em circulação uma diversidade de matérias que, direta ou indiretamente, privilegiam a produção e a mediação de representações sobre o fenómeno religioso não católico.

⁹⁴ Veja-se <http://www.publico.pt/opiniao/jornal/publico-sem-limites-e-com-novas-regras-27401958>. Tendo em conta o objeto do nosso estudo destacamos aqui o trabalho do jornalista António Marujo, distinguido em 1995 e 2006 com o Prémio de "Jornalista Europeu de Religião, do Ano".

⁹⁵ Atenda-se para os dados apresentados pela Associação Portuguesa Para o Controle da Tiragem disponíveis em: http://www.apct.pt/Analise_simples.php.

⁹⁶ Note-se que, durante a década analisada, no decurso da direção editorial de José M. Fernandes no *Público*, simultaneamente, o *Diário de Notícias* conheceu 4 diretores: Mário B. Resendes (2001/2003), Fernando Lima (2003/2005), António J. Teixeira (2005/2007) e João Marcelino (2007/2011).

A primeira edição do *Público* surge no dia 5 de Março de 1990. Como diário de referência no panorama nacional contemporâneo, sob propriedade da Sonae, o *Público* gozou de um tecido socio-histórico específico. Por um lado, no contexto da sua fundação o país vivia num período de profundas mudanças no que respeita aos esforços de modernização. Por outro lado, no que concerne à conjuntura da imprensa periódica portuguesa à época, importa sublinhar que, enquanto projeto jornalístico, o *Público* surge no momento em que se consolida a privatização dos meios de comunicação em Portugal⁹⁷.

Mais do que a rotura e novidade no campo jornalístico, as repercussões da sua entrada na cena do jornalismo nacional relevam-se na sua filosofia editorial. A par da cobertura do dia, reúne também uma profunda reflexão (SOUSA, 05/03/2010: 91), cuja diversidade procurou abarcar tanto a opinião política como a cívica (GOMES, 05/03/2010: 91)⁹⁸, onde se inclui a confrontação dos próprios leitores. Aliando à inovação a exigência, à informação o seu aprofundamento, na convicção do seu ex-diretor não se tratava apenas em ser “mais profundo, mais bem escrito, mais bem apresentado e mais amigável para os seus leitores, mas também por ser incómodo” (FERNANDES, 05/03/2010: 90). E neste sentido, não podemos deixar de salientar a reflexão plural como uma matriz do seu grupo fundador: Vicente Jorge Silva, Jorge Wemans, Henrique Cayatte, José Manuel Fernandes, Nuno Pacheco, José Vítor Malheiros, Augusto M. Seabra, José Queirós, Joaquim Fidalgo e Acácio Gomes (AZEVEDO, 05/03/2010: 85)⁹⁹.

⁹⁷ A propósito da liberalização dos *media* lembramos que o jornal *Público* (1990) desenvolve-se na emergência dos processos de privatização da televisão portuguesa – SIC (1992) e TVI (1993).

⁹⁸ Sobre o perfil do leitor do *Público*, talvez seja interessante começar por referir a recente caracterização do seu ex-provedor José Queirós: "A de um leitor culto e exigente, que aprecia o rigor, a isenção e a profundidade das notícias, que valoriza a qualidade da informação e da opinião, que é pouco tolerante face a erros e falhas profissionais" (QUEIRÓS, 24/02/2013). Atenda-se, também, ao estudo do Observatório para a Comunicação o qual revela um universo preferencialmente masculino (56,3%). Como jornal dito de referência, destaca-se entre os diários como o mais lido entre leitores com o ensino superior (38,8%). Quanto à sua caracterização profissional é de referir que 25,2% dos leitores são técnicos e profissionais científicos e liberais. O jornal acolhe ainda a atenção de técnicos e profissionais de apoio (14,6%), empregados administrativos (13,5%), trabalhadores de serviços e vendedores (13,5%) e entre dirigentes de empresas públicas e privadas (12,6%). O estudo revela ainda que a leitura regular é residual entre os profissionais da pesca e da agricultura, os trabalhadores não qualificados e as domésticas (cf. CARDOSO, 2004/2005).

⁹⁹ Nomes indicados pelo acionista fundador, Belmiro de Azevedo, por ocasião da edição publicada no dia do 20º aniversário do jornal (05/03/2010: 85).

4.2.2 Independência política e emancipação editorial como pressupostos¹⁰⁰

Refletindo em primeiro lugar a autonomia política, a posição do *Público* em relação ao campo do poder revela uma dupla independência: do acionista e do poder político. Sobre o proprietário, enquanto Francisco S. Cabral defende que “desde o primeiro número até hoje nunca foi beliscada a autonomia editorial do jornal, nomeadamente em relação ao seu acionista, o eng.º Belmiro de Azevedo” (CABRAL, 05/03/10: 90), António Barreto declara que o sucesso do periódico é devedor do mesmo na medida em “que garantiu, com elevados custos financeiros e políticos, meios e independência durante duas décadas” (BARRETO, 05/03/10: 88)¹⁰¹.

Se, no que respeita ao poder político, ao contrário do jornal que rivaliza no espaço dos diários *generalistas*¹⁰², o periódico estudado está menos sujeito à suposição de pressões partidárias (ideológicas) na sua orientação editorial¹⁰³. Já no que concerne à emancipação editorial centramos a nossa atenção nos três seguintes aspetos.

O primeiro prende-se com o campo social. Um olhar à estrutura interna do jornal, revela que o *Público* abraça a religião em geral como um tema relevante. Ao trabalho de informação realizado por uma redação que envolve jornalistas especializados em abordar matérias de índole religiosa (e.g. António Marujo), acresce as colunas de opinião assinadas quer por líderes religiosos, quer por académicos que, regularmente explicam e traduzem o complexo fenómeno religioso.

O segundo reporta-se ao âmbito das religiões. O elenco de articulistas reconhecidos permite-nos considerar o jornal como produtor e difusor de representações religiosas diversas. Uma análise individual destes «atores» mostra a relação de cada um face aos diferentes grupos religiosos. Durante uma década, a crónica semanal assinada

¹⁰⁰ Por independência e emancipação entenda-se, tanto quanto possível, um projeto editorial de referência que não estivesse sujeito às relações com o Estado e as religiões e cujo elenco de vozes, traduzisse uma polissemia de ideias sobre o lugar que a religião pode ocupar no espaço público

¹⁰¹ Sobre a importância da independência da comunicação o autor sublinha ainda: “Poderes públicos e grupos privados têm ao seu alcance um inacreditável arsenal de meios e instrumentos para condicionar, dosear e embalar os factos, para já não dizer disfarçar e alterar a verdade. Uma vez mais, a grande arma de defesa dos cidadãos é a independência da informação (BARRETO, 05/03/2010: 88).

¹⁰² O concorrente *Diário de Notícias* pertence ao grupo económico (Lusomundo/PT Multimédia) onde o Estado é acionista.

¹⁰³ Preste-se também atenção ao facto de, por ocasião do governo de coligação PSD/CDS, Fernando Lima ter deixado o cargo de assessor no Ministério dos Negócios Estrangeiros para aceitar a direção do jornal *Diário de Notícias*. Veja-se também, por ocasião da sua polémica demissão, os interesses políticos denunciados no artigo publicado no *Diário de Notícias* 05/11/2004. Em contrapartida, no caso das escutas de Belém o provedor do *Público* à data especulou a existência de uma agenda política oculta (cf. VIEIRA 20/09/2009: 39).

pelo sacerdote Frei Bento Domingues¹⁰⁴ foi acompanhada pelas opiniões de Graça Franco (desde 2003)¹⁰⁵, Esther Mucznik (2002 a 2011)¹⁰⁶ e Faranaz Keshavjee (julho de 2006 a abril de 2007)¹⁰⁷ as quais, conferiram à maioria católica e às minorias judaica e islâmica, respetivamente, um lugar reservado e uma presença regular.

O terceiro e último aspeto diz respeito ao campo ideológico. O elenco de articulistas promove um debate político abrangente. Semanalmente, o jornal reúne reflexões de agnósticos e de religiosos, afetas tanto a ideologias políticas de esquerda como de direita, onde é possível encontrar diferentes posicionamentos face à relação do Estado com a religião¹⁰⁸.

4.3 Plano de trabalho empírico – Técnicas e Modelos de análise

Tendo presente que os objetivos da investigação residem na identificação das confissões cristãs na imprensa e na caracterização dos processos de produção de *invisibilidade* mediática a eles associada, nos enunciados não procuramos apenas analisar as palavras usadas no texto mas buscar significados de natureza psicológica, social, política, ou histórica. Concomitantemente foi preciso pôr em evidência a frequência das temáticas que são transversais às unidades de texto recolhidas e ponderar a influência que exercem na construção dos sentidos. Daí que os temas se tenham constituído como indicadores naturais para a construção de dispositivos analíticos.

¹⁰⁴ Além do lugar que ocupa na vida religiosa da comunidade dominicana, Frei Bento Domingues foi também o primeiro Diretor da Licenciatura em Ciência das Religiões oferecida pela Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias. Segundo Marujo, entre 1992 e 2011 o autor escreveu mais de novecentas crónicas no jornal *Público* (09/12/2012).

¹⁰⁵ Jornalista da Rádio Renascença, Emissora Católica Portuguesa, desde 1997 ocupa o cargo de diretora-adjunta da direção de informação.

¹⁰⁶ Fundadora da Associação Portuguesa de Estudo Judaicos e Vice-Presidente da Comunidade Israelita de Lisboa.

¹⁰⁷ Docente do 2º Ciclo de Ciência das Religiões da Universidade Lusófona, e da pós-graduação em Estudos Islâmicos do Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas.

¹⁰⁸ Além dos nomes supracitados note-se a diversidade e pluralidade ideológica que grassa num corpo de redatores constituído pelos seguintes nomes (alfabeticamente ordenados): Constância Cunha e Sá; Eduardo Prado Coelho; Fernando Rosas; Francisco Teixeira da Mota; Francisco Sarsfield Cabral, Graça Barbosa Ribeiro; Helena Matos; João Bénard da Costa; José Manuel Meirim; José Pacheco Pereira; José Vítor Malheiros; Helena Matos; Leonete Botelho; Luís Fernandes; Luís Salgado de Matos; Maria Filomena Mónica; Mário Mesquita; Mário Pinto; Miguel Esteves Cardoso, Miguel Sousa Tavares; Pedro Lomba; Pedro Magalhães; Pedro Strecht; Rui Baptista; Rui Moreira; Santana Castilho; São José Almeida; Teresa de Sousa; Vasco Pulido Valente, Vital Moreira.

Perante as características dos dados a tratar, optámos pela análise de conteúdo. Neste quadro analítico, recorreremos tanto a uma metodologia quantitativa, assistida pela base de dados desenvolvida por nós, quanto a métodos qualitativos. Tendo em conta que estamos orientados para a compreensão de processos, o paradigma qualitativo mereceu mais atenção na medida em que a natureza do trabalho inclina-se a uma análise mais temática, à observação das formas de comunicação presentes nos discursos jornalísticos e que, implícitas nos enunciados, podem influenciar na interpretação dos respetivos significados sociais e culturais. No entanto não deixámos de prestar atenção à relevância da informação fornecida pela enumeração dos temas. Neste trabalho a contagem foi reveladora de aspetos importantes que de outro modo poderíamos não nos aperceber. Assim, na persecução dos objetivos partimos de dois procedimentos: enumerar e inferir. A primeira ação consiste, após a leitura, na divisão de cada texto segundo as categorias de análise predefinidas na codificação, cujos critérios orientadores da sua seleção adiante fundamentaremos. Na sequência desta ação segue-se, por meio da descrição dos conteúdos, a interpretação dos resultados apoiada por correlações válidas que ajudarão na atribuição de significados às características encontradas. Embora para indagar as características mais elementares e os temas mais influentes associados às confissões representadas nas unidades de texto recorramos à enumeração, sublinhe-se que a quantificação não visa apenas medir. Ela também contribui para a possível compreensão, nomeadamente, do processo de construção de significados. As possíveis confrontações e comparações de regularidades ou irregularidades podem ajudar a encontrar padrões e a propor inferências sobre as condições de produção das representações presentes nos discursos.

Neste sentido, cabe salientar que, por um lado, para conhecer a conceção global do processo de produção de representações sociais, empreendemos por uma análise de conteúdos privilegiando a descrição e interpretação analítica, por outro lado, considerando que o nosso objeto de estudo incide sobre os enunciados, conjugámos diferentes modelos de análise em cada momento da pesquisa. Enquanto na recolha de dados predominou a análise semântica, a interpretação dos mesmos decorreu de uma análise hermenêutica-fenomenológica. Sem ignorar o contexto do enunciado e a sua relação com aquele que é mencionado no discurso, a inferência exige uma análise dos conteúdos que tenha em consideração o contexto socio-histórico na produção e nos condicionalismos de construção de sentido.

4.3.1 Constituição do *corpus*

Como um primeiro crivo na seleção das unidades de texto para análise, inicialmente, procurámos recolher toda a informação publicada no jornal *Público* durante a primeira década do século XXI com referência ao cristianismo. Porém, a limitação temporal para conferir e interpretar a gigantesca quantidade de informação recolhida impôs-nos necessariamente uma redução do número de edições escrutinadas. Em favor do rigor, optámos por confinar a investigação aos primeiros sete anos. Deste modo, os textos seleccionados correspondem às edições publicadas entre 12 de Setembro de 2001 e 11 Setembro de 2008 num total de, aproximadamente 2562 edições¹⁰⁹.

Como procedimento na recolha e seleção da informação usámos a observação das edições acima descritas mediante uma análise semântica. Como critério de seleção, nesta fase apenas tivemos em conta os elementos expressos no texto que nos pudessem remeter, de forma explícita, para a fé cristã, com particular atenção na identificação das confissões cristãs. Ainda assim, pelo volume analisado, a seleção do *corpus* foi uma tarefa cuidadosa e uma etapa muito longa.

4.3.2 Definição e justificação dos dispositivos analíticos

4.3.2.1 Codificação da presença dos grupos

Encontrado o *corpus* empírico procedemos em seguida à fase de seleção dos textos segundo grelhas de análise constituídas por categorias e subcategorias. Estes dispositivos têm por objetivo responder ao problema central da investigação e às questões secundárias segundo os objetivos do estudo. Quando justificada a sua relevância, cada categoria foi dividida em subcategorias correspondentes.

¹⁰⁹ À exceção das 29 edições que, à data, não nos foi possível o acesso e a respetiva consulta. Trata-se das edições publicadas nos dias: 12/11/2001; 30/01/2003; 04/10/2003; 03/11/2003; 27/11/2003; entre os dias 02/12/2003 e 22/12/2003 (inclusive); 31/07/2006; 04/03/2007 e 23/12/2007. Porém, acreditamos que, considerando a vastidão de material recolhido no período abrangido pela amostra, a não observação destes números não põem em risco os resultados da pesquisa.

Após apresentarmos os descritores analíticos para a identificação e caracterização das representações sociais das minorias cristãs não católicas, passamos a enunciar os mecanismos que nos ajudaram na análise e discussão da respectiva visibilidade mediante a caracterização das referências presentes nos discursos do jornal *Público*.

Reconhecendo a relevância de analisar a visibilidade em três dimensões, estruturámos as categorias em três grupos de análise. Num primeiro momento de análise desenvolvemos categorias que contribuem para uma caracterização elementar da visibilidade procurando saber: Quais são as confissões cristãs representadas? Que espaço lhes foi reservado? Que proeminência lhes é atribuída pelo lugar ocupado? Em que secção foram publicadas as referências? Qual o género jornalístico que faz mais alusões aos referentes? Num segundo momento, ampliámos a compreensão dando lugar à construção de categorias que, avaliam a visibilidade mediante o exame dos temas que dão enquadramento aos textos – do que se fala e como se fala quando se fazem referências a estas confissões? Por fim, mediante o último momento de análise, definimos as categorias que aprofundam e esclarecem o modo de produção da inexistência social do *Outro*, ou seja, procurámos responder à indagação: como são pensadas as confissões cristãs? Vale a pena referir que, no alcance da resposta a estes temas, elaborámos uma análise que, como sugere Bardin “consiste em descobrir os «núcleos de sentido» que compõem a comunicação e cuja presença, ou frequência de aparição podem significar alguma coisa para o objetivo analítico escolhido” ([1977] 2004:99).

Assim, a primeira tabela com as respectivas categorias têm por objetivo codificar os discursos mediáticos segundo as confissões socialmente representadas e caracterizar a respectiva presença de acordo com o número de unidades de análise. No contexto do interesse pela quantificação revelado pela autora supracitada, desta análise podemos ver, subsidiariamente, como se configurou a presença ou a ausência das denominações cristãs no jornal *Público*. Ela visa responder ao primeiro objetivo da investigação: saber quem é representado e como se caracteriza a sua presença, ou ausência, segundo a frequência registada nos textos que compõem o corpo empírico da nossa pesquisa.

Assim, na Tabela I apresentamos o primeiro conjunto de sete categorias, a saber: Católica, Anglicana, Ortodoxa, Protestante, IURD, IJCSUD, Testemunhas de Jeová. A seleção destas categorias teve dois intuitos: em primeiro lugar procuramos identificar as confissões representadas nos discursos do periódico permitindo-nos fazer uma divisão do

universo cristão segundo as confissões cristãs reconhecidas no *corpus* empírico, e em segundo lugar, mediante a quantificação do número de referências encontradas nas peças publicadas, pretendemos medir a presença e caracterizar a ausência de cada grupo.

Tabela I – Categorias segundo as confissões cristãs identificadas nas unidades de texto

Confissão cristã
Católica
Protestante
Ortodoxa
Anglicana
Igreja Universal do Reino de Deus
Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias
Testemunhas de Jeová

Diante do elevado número de textos recolhidos, impôs-se-nos uma segunda redução do *corpus* empírico. Na impossibilidade de analisar com rigor científico e profundidade todas as confissões estabelecendo entre elas uma análise comparada, optámos por focalizar a nossa atenção nas representações sociais das confissões cristãs não católicas menos representadas. Além da justificação de natureza histórico-social já apresentada no capítulo dois, esta escolha deve-se também à possibilidade de estes grupos serem vistos pela sociedade e em particular pela igreja dominante com uma ameaça, como concorrentes ou problematizantes do *statu quo* e da sua hegemonia.

Justificamos esta opção pelos grupos menos representados pelo facto de, segundo alguns estudos, ser “recorrente a comunicação social, a polícia e a comunicação quotidiana informal associarem os membros de grupos minoritários a comportamentos delinquentes” (VALA & CASTRO, 2013: 572). Esta escolha concorda também, conforme já sublinhámos, com Mário Lages quando afirma que “representação social das seitas é, pois, tanto mais negativa quanto os seus quadros simbólicos e valorativos se afastam da cultura dominante, sendo esta distanciação determinante da sua marginalização” (LAGES, 2002: 204).

A possibilidade das confissões cristãs menos representadas serem olhadas como seitas, como uma categorização do *Outro* cristão enquanto desviante, além da ameaça,

admitimos também que a polémica rivalidade pode favorecer a elaboração de explicações e crenças que contribuam para análise da produção da respetiva deslegitimidade social. Se, por um lado, o papel das representações sociais tem por fundamento a defesa do grupo contra uma ameaça, por outro lado, a condição de seita, além da denúncia do desvio, pode suscitar a produção de teorias sobre o dissidente.

Neste sentido, tidas como seitas, algumas confissões cristãs não católicas são entendidas como movimentos religiosos desviantes, que vivem, social e culturalmente, sem legitimidade cristã, e podem oferecer-nos mais e relevantes matérias para o estudo e compreensão das explicações do quotidiano. Doravante a análise dos dados focou-se exclusivamente nos grupos que agruparam menos unidades de análise. Em resultado desta opção prosseguimos na identificação, quantificação e qualificação do ocultamento da IURD, da IJCSUD e das TJ nos discursos do jornal.

Assim, a segunda grelha de análise visa conhecer a exposição mediática das confissões menos referidas, tendo em conta que o tamanho do discurso que lhes faz referência pode constituir-se como um dos elementos que influi no grau de exposição e visibilidade dos grupos. Além do número de unidades de texto, que permite verificar a quantidade de informação sobre as minorias religiosas, e da análise à qualidade do lugar que ocupa no jornal, como aprofundamento da reflexão sobre a respetiva visibilidade, esta grelha, ao examinar a dimensão do espaço consagrado às minorias religiosas permitirá medir, quantitativamente, a visibilidade que o jornal lhes reservou.

Tabela II – Categorização das referências segundo o tamanho da peça onde foram encontradas

Dimensão ocupada
1 - 2 parágrafos
1/8 de página
1/4 de página
até 1/2 página
até 3/4 página
até 1 página
até 3/2 páginas

Ainda em linha com as questões associadas ao espaço ocupado, em terceiro lugar damos atenção às referências segundo a proeminência das páginas do jornal. A Tabela III tem por objetivo denunciar a categorização da visibilidade atribuída às três igrejas cristãs selecionadas mediante a divisão das unidades de texto de acordo com a proeminência do lugar onde foram publicadas as respectivas referências religiosas.

Reconhecendo a primeira página como o lugar mais nobre de um jornal, na medida em que sintetiza e apela aos leitores para os conteúdos mais relevantes no seu interior, o exame das manchetes ou chamadas permite identificar e caracterizar as minorias religiosas como matéria de primeira página. Tal como a primeira página, as secções de destaque, as páginas do editorial, as centrais ou a última página, ao emprestar o seu prestígio, pode revelar o lugar de relevo que a direção editorial atribui aos conteúdos publicados.

Deste modo, consideramos que a correlação da presença das religiões com a hierarquização das secções permite identificar a visibilidade que o jornal lhes confere. As categorias que o analisam permitem mapear as representações dentro do jornal e avaliar a visibilidade dada a cada religião segundo o «valor» das páginas que ocupa no jornal.

Tabela III – Categorias segundo a tipologia das páginas

Tipo de página
1ª Página
Destaque
Espaço Público
Última Página
Outras

Na conclusão da codificação das características de acordo com os espaços ocupados pelas alusões às igrejas deslegitimadas, focamos a nossa atenção nas secções onde foram publicadas as referências aos grupos em estudo. A classificação selecionada na Tabela IV tem por objetivo ponderar a presença dos protagonistas em conformidade com a classificação que o jornal atribui à informação que publica. Considerando que as secções podem ser entendidas como formas do próprio jornal ordenar e classificar o

quotidiano, através delas, desejamos entender em que medida a percepção dos grupos pode ser influenciada pelas secções onde encontramos as alusões.

Tabela IV – Categorização segundo a secção do jornal

Secções
Economia
Pessoas
Desporto
Nacional
Cultura
Media
Destaque/capa
Mundo
Espaço Público
Sociedade

Finalmente, a Tabela V corresponde à análise do modo como os grupos podem ser caracterizados segundo as várias formas discursivas. A identificação dos protagonistas do estudo segundo os diversos géneros jornalísticos (reportagens, entrevistas, notícias, breves, editorial, opinião e cartoons, etc.) permite-nos estudar, em primeiro lugar, o respetivo processo de produção em três níveis distintos, segundo o livro de estilo do jornal *Público*: informação, interpretação e opinião¹¹⁰.

Neste sentido, constituindo-os como dispositivos de análise, o primeiro reúne unidades de texto onde predominam¹¹¹ a apresentação e a descrição de factos que fazem alusão às confissões religiosas. O segundo distingue-se por agregar textos que correlacionam as confissões religiosas com outros factos ou contextos e o último caracteriza-se pela potencial formação de juízos de valor sobre as minorias religiosas.

¹¹⁰ Informação disponível em http://www.publico.elix.pt/nos/livro_estilo/16e-palavras.html

¹¹¹ Essencialmente porque ao optarmos por distribuir os textos de acordo com uma categorização que, de uma forma ampla, distinga a natureza objetiva da informação da subjetividade subjacente à interpretação e opinião, não deixamos de reconhecer que apesar da sua índole noticiosa, um texto poderá conter considerações interpretativas ou até matéria de opinião.

Em segundo lugar, os géneros opinativos destacam-se em particular pela sua influência na formação da opinião pública. Se, por um lado, estes textos gozam do prestígio das páginas que ocupam, em contrapartida, o seu valor social ou poder simbólico advém ora da filiação dos seus autores a um grupo religioso ou partidário, ora da sua pertença a uma área académica ou órgão de comunicação. Segundo Barriga, além da generosidade do espaço que gozam, na imprensa verifica-se ainda o aumento do número das colunas de opinião (2007: 170)¹¹².

Estes lugares de debate são identificados no diário em estudo como “*Espaço Público*” e pressupõe tanto a polifonia de discursos como a dissonância de ideias. Neste sentido, a observação dos comentários desenvolvidos, as explicações sugeridas, a realidade reconstruída constitui-o como um espaço polémico¹¹³ e, conseqüentemente, pelo seu poder ou capital simbólico (BOURDIEU, 1997) torna-se objeto de interesse da nossa investigação.

Além destes aspetos, pensamos que a categorização proposta permite-nos ainda distinguir e aprofundar as diferenças entre a construção social do *Outro* cristão não católico que é expressa no editorial, daquela que é veiculada nas colunas de opinião. Enquanto o “*Espaço Público*” se apresenta como um lugar de vozes e conflitos, a natureza política e social associada ao editorial destaca-o entre os demais. Ao interpretar os factos, atribuir significado à atualidade e enquadrar a realidade, o editorial pode veicular representações sociais e culturais que visam orientar não só o debate público como a formação de opinião dos leitores.

Embora o espaço reservado seja mais reduzido que as colunas, as cartas dos leitores constituem-se também como um palco privilegiado para observar, na arena mediática, a participação dos leitores do jornal em estudo¹¹⁴. Nelas, os participantes não

¹¹² A propósito, veja-se, a evolução do espaço de opinião do jornal *Público* traçada na tese de doutoramento da autora (Barriga, 2007: 172-173), bem como a crítica que o ex-provedor Joaquim Vieira faz a esta matriz intelectualizante quando afirma: “Muitas das suas matérias e da sua linguagem são elaboradas em função da superioridade intelectual que os seus jornalistas julgam de bom tom manter, mas será que se interrogam por um momento sobre se estão a comunicar para o público generalista que é o conjunto de leitores do jornal (e que desejavelmente deveria alargar-se a camadas mais vastas)? [...] Percebo que os fundadores do jornal tenham querido inscrever na sua matriz uma atitude vanguardista, capaz de se distinguir do convencionalismo de outra imprensa e de contribuir para o desenvolvimento cultural da sociedade portuguesa (e concordo até que esse seja um dos mais nobres objetivos dos *media*), mas será que uma vanguarda não acompanhada pela massa cumpre a sua missão?” (grifo nosso) (Vieira, 29/12/2009:27)

¹¹³ Por polémico entenda-se o sentido de disputa ou controvérsia.

¹¹⁴ Uma participação que, tendo em conta a habitual publicação de duas cartas por edição, no período analisado, representa mais de 5000 mil cartas publicadas.

expressam apenas a sua reação às leituras, mas manifestam também as suas preocupações quotidianas, alimentando assim o debate com as suas opiniões sobre a realidade. Sem perder de vista os critérios que norteiam o processo de seleção das mesmas, para além de se constituir um *fórum de leitores*¹¹⁵, a sua importância ganha cada vez mais reconhecimento público. Atenda-se, pois, à semelhança dos colunistas mais carismáticos¹¹⁶, a crescente disseminação de coletâneas (re)publicadas¹¹⁷.

Por último, não podemos deixar de incluir, e explicar, o discurso imagético mediado e mediatizado pelos cartoonistas. Optámos por observar este género jornalístico como uma categoria na medida em que a satirização também se constitui uma leitura, um saber ou representação do quotidiano. Diariamente, o país e o mundo, as pessoas e as instituições, as ideias e as crenças são, singularmente, objeto de crítica e comentário que se plasmam de forma particular através do cartoon. Pelo que o estudo destes discursos permitirá identificar e discutir a construção de teorias ou representações acerca das confissões cristãs aqui expostas. Justificados os pressupostos da escolha dos dispositivos analíticos, os textos foram distribuídos de acordo com as seguintes categorias e subcategorias.

¹¹⁵ Admitindo a possibilidade do público ser portador de opinião pública, seguimos o sentido de Habermas que, ao discutir o termo “esfera pública”, inclui a imprensa entre outros órgãos que “servem para que o público se comunique” (Habermas, 1984: 15).

¹¹⁶ Chamamos a atenção para o facto de, na esteira das coletâneas, “*Em Nome do Leitor – As Colunas do Provedor do Público*” (FIDALGO, 2004), “*Frei Bento Domingues uma incómoda coerência*” (DIAS & PINTO, 2012) e “*Crónicas dos Dias do Lixo*” (PEREIRA, 2013), a publicação “*Os leitores também escrevem*” assinala o reconhecimento dos leitores como escritores/jornalistas no espaço concedido pela imprensa (CATITA, *et al.*, 2013).

¹¹⁷ Para aprofundar a relevância das cartas como um género jornalístico particular e o lugar que ocupam no jornal estudado, veja-se a investigação realizada por Marisa Torres da Silva (2007).

Tabela V – Caracterização das confissões segundo os géneros jornalísticos

Géneros Jornalísticos	
Interpretação	Entrevista
	Reportagem
	Artigo
Opinião	Colunas
	Editorial
	Cartoons
Informação	Breve
	Caixa
	Notícias

Concluimos a codificação que examina as características da presença de cada grupo mediante uma análise às referências tendo em consideração a sua distribuição pelos anos que constituem o corpus da pesquisa. A nosso ver, ao tratarmos de representações, a temporalidade torna-se um elemento importante na medida em que a construção de representações não é um processo instantâneo.

As representações resultam de “esquemas intelectuais” que não traduzem percepções momentâneas mas que estão dependentes dos contextos histórico e social. De sorte que, incorporados nos discursos, desvelando o modo como a realidade foi sendo entendida ao longo dos tempos, a análise longitudinal permite-nos observar quer as tendências de reforço quer as eventuais ruturas na construção de teorias sobre as confissões cristãs que pretendemos estudar.

Neste sentido, as categorias apresentadas na Tabela VI visam apresentar uma sistematização dos dados através da qual, a partir da tipologia das frequências, possa ser possível deduzir padrões de regularidade ou de pontualidade. Quer isto dizer que o estudo da frequência das alusões ao longo do período investigado pode apontar várias pistas sobre a existência de épocas ou anos em que, tanto o ‘silêncio’ como as referências às igrejas cristãs deslegitimadas foram mais salientes; assim como no que respeita aos contextos que possam determinar, quer o reforço, quer as mudanças no modo como os grupos possam ser representados. O fator tempo assume-se assim como um elemento de análise para percebermos a forma, mediante a qual, os grupos podem ser percecionados em função da sua presença ou ausência face a determinadas épocas ou períodos.

Tabela VI – Caracterização das confissões segundo os anos pesquisados

Anos
De 12/09/2001
2002
2003
2004
2005
2006
2007
Até 11/09/2008

4.3.2.2 Codificação do enquadramento

Terminada a proposta de codificação para o primeiro eixo de análise da nossa investigação, partimos para um segundo momento, onde procuramos responder a outros objetivos da investigação. Cientes que a simples seleção de um enunciado em detrimento de outro constitui em si mesmo um processo de interpretação, aceitamos que a compreensão e interpretação dos dados exigem uma organização e sistematização que não seja apenas perceptível mas válida. Aliada à dimensão criativa na produção das categorias, a análise qualitativa impõe a dimensão técnica. Dito de outro modo, se por um lado, o processo de desvelamento dos sentidos nos permite definir categorias que disponham de flexibilidade axiológica, por outro lado, precisamos de salvaguardar o rigor da resposta ao tema central do estudo. Além da análise da mensuração precisamos de ferramentas que nos ajudem a compreender o processo de construção dos significados.

Doravante daremos especial atenção aos temas que, presentes nos discursos, oferecem o enquadramento das unidades de texto. Para o efeito prosseguimos na resposta às seguintes indagações: que conteúdos são abordados quando se fala de religiões? Que sistemas de valoração estão veiculados? Para que domínios simbólicos remetem as regiões ou focos geográficos mencionados e correlacionados com estas igrejas cristãs? No próximo quadro atentamos para um conjunto de categorias que sistematizam os textos de acordo com a região sugerida. Esta classificação permite-nos observar a existência, ou não, de uma perceção em termos das regiões a que são associados.

Tabela VII – Categorização segundo as regiões mencionadas nas unidades de texto

Regiões Associadas
África
América do Norte
América do Sul
Ásia
Europa
Portugal
Sem foco

Tendo em linha de conta que é recorrente circular na informação quotidiana uma associação dos grupos minoritários a condutas delinquentes (cf. VALA & CASTRO, 2013: 572) e que reconhecemos o poder dos *media* na capacidade dar uma moldura particular a um assunto (TRAQUINA, 2001), embora sejam muito vastas as matérias que colocam a religião nas páginas dos jornais, dada a sua natureza complexa e multifacetada, a nossa análise codificou os textos em categorias e subcategorias de acordo com os assuntos que, pela sua intensidade e significância, ora carregaram os textos de atitudes e crenças sobre estes grupos, ora foram norteados por critérios de noticiabilidade. Neste sentido as categorias expostas no próximo quadro têm a finalidade de identificar os temas que deram enquadramento na abordagem às confissões religiosas observadas.

Tabela VIII – Categorização segundo os temas recenseados

Temas
Militar
Estatística
Artes
Dinheiro
História
Personalidades
Justiça
Religião
<i>Media</i>
Política

Em terceiro e último lugar a análise dos dados prolonga-se na tentativa de responder à pergunta: nos discursos jornalísticos, as crenças e as práticas destes *Outros Cristãos* são discutidas como tema central ou complementar, subordinadas a outros conteúdos? Dito de outro modo, de que maneira os discursos naturalizam ou justificam a subordinação dos grupos dominados, quer aos temas que os envolvem, quer ao próprio grupo dominante? Em síntese trata-se de analisar como as confissões não católicas são hierarquizadas.

Para conhecermos o primado de uns sobre os outros, começamos por selecionar duas categorias que designamos por *Papel Principal* e *Papel Secundário*. Através delas interessa-nos saber que prioridade foi dada aos grupos como protagonistas, seja mediante as referências às suas crenças e experiências religiosas, seja no que toca ao modo como a sua participação social foi posicionada na interpretação que os discursos fazem do quotidiano. Com efeito, enquanto a primeira categoria inclui os discursos onde os grupos, crenças e práticas foram o tema principal, os protagonistas da narrativa, por sua vez a segunda categoria escrutina os discursos que remetem os grupos a uma subordinação que tanto pode ser a temas tidos por mais relevantes como pode ser expressa na relação com a confissão dominante.

Servem-nos as categorias apresentadas no Tabela IX para tentarmos perceber a influência da hierarquização como um processo que pode contribuir para o ocultamento simbólico do cristianismo marginalizado.

Tabela IX – Categorização dos protagonistas segundo a condição hierárquica

Hierarquia
Papel Principal
Papel Secundário

No exame à subordinação das confissões cristãs tentámos compreender se existe mais do que uma forma simbólica de hierarquização e, confirmando-se, procurámos identificar quais sejam as mais influentes neste processo de secundarização dos grupos. Posto isso, propomos subdividir a categoria alusiva à secundarização dos grupos numa codificação constituída por três subcategorias, as quais emergiram da leitura das unidades agregadas.

Na Tabela X apresentamos a sistematização das unidades de texto segundo três tipos de hierarquização: relativização, restrição e instrumentalização. A *relativização* reúne as referências associadas a situações acidentais (textos onde prevalece o insólito) e a circunstâncias pontuais (textos onde prevalece a informação casual). A *restrição* agrupa enunciados onde as alusões são delimitadas por questões políticas, ilícitos criminais e polémicas sociais (textos onde dominam temas como: a recusa de transfusões de sangue pelas TJ e críticas à programação da Emissora da IURD). A *instrumentalização* congrega os discursos que, num sentido utilitário, referem as igrejas como um paradigma [textos onde a referência aos grupos serviram como um exemplo].

Tabela X – Categorias de análise segundo a tipologia da subordinação

Tipos de Subordinação
Relativização
Restrição
Instrumentalização

4.3.2.2 Codificação da Racionalização

Ao considerarmos as formas sociais inferiorizadoras que, enquanto formas simbólicas mediaticamente deslegitimadas produzem invisibilidade mediática de um lado, e as formas sociais que conferem reconhecimento e visibilidade mediática, de outro lado, antes de enunciarmos os dispositivos que nos ajudaram na análise e discussão da produção de inexistência social, importa sublinhar que a validação dos nossos dados depende de uma análise de conteúdo teórica e metodologicamente fundadas. Com efeito, antes de avançarmos na explicação das próximas categorias, é mister recordar aqui as condições que especificam e determinam a sua existência. Com base na teoria da *Sociologia das Ausências* (SANTOS, 2006), exposta no segundo capítulo, apresentamos a seguinte categorização: ao nomear a primeira categoria de *Ignorante*, procuraremos examinar o modo como as práticas discursivas mediáticas, ao classificar o saber religioso de ilegítimo, pode ocultar a pluralidade da realidade religiosa, ou desacreditar a experiência religiosa minoritária. Mediante a segunda categoria, definida como *Residual*, consideramos como as conotações da ancestralidade das religiões, enquanto sinónimo de caducidade, podem produzir figurações que descredibilizam as minorias. Denominada de *Inferior*, a terceira categoria tem por objetivo discutir as representações sociais que naturalizam as relações desiguais. A quarta categoria é designada por *Particular* e visa identificar o descrédito das realidades que não contemplam a dimensão universal. Por último, a quinta categoria, definida como *Improdutivo*, esmiúça a produção de representações que, ancoradas em critérios «mercantis», sustentam uma visão das confissões religiosas baseada nos «prejuízos» (económicos, mas também sociais e culturais) que delas podem advir.

Ao nos propormos examinar os mecanismos de produção da inexistência social (invisibilidade) e existência social (visibilidade) das minorias religiosas, tivemos como critério apresentar uma avaliação bipolar dos dispositivos analíticos. A nossa opção visa salientar a respetiva contraposição e tem como objetivo analisar a tendência das referências ao situá-las entre os dois polos. Acreditamos que este exercício dicotómico facilita o entendimento de ambas as partes, contribuindo para uma perceção mais clara das diferenças entre as diversas representações minoritárias. Assim, tendo em conta os indicadores sugeridos para analisar a invisibilidade social, optámos pelas categorias que permitem assinalar o ocultamento ou desvalorização social e, por oposição, considerámos também aquelas que podem expor ou valorizar a experiência social das religiões.

Mediante a organização do discurso, elas podem revelar a direção da construção de significados. Uma construção do discurso que, face às confissões religiosas, pode sugerir uma orientação negativa, que vai em direção à produção de inexistência social, ou uma orientação positiva, que contribui para afirmar a existência social. Ambos os casos serão determinantes na produção simbólica de invisibilidade e visibilidade mediática dos grupos no espaço do jornal.

Considerando que as categorias do ignorante, do residual, do inferior, do particular e do improdutivo se constituem como indicadores que revelam produção da não-existência, a categorização exposta na próxima grelha tem como objetivo analisar e discutir o ocultamento e desprestígio da experiência social das minorias religiosas. Em contraposição, as categorias da credibilização do saber religioso, a valorização de sua realidade histórica concreta, o reconhecimento da igualdade entre maioria e minoria, a emergência da localidade e a produtividade associada a eventuais benefícios sociais, constituem-se como indicadores que revelam representações sociais cujo capital simbólico qualifica e amplia a existência social e a visibilidade mediática. Tendo em consideração as categorias de análise que orientam o discurso para a valorização das confissões como um fenómeno social enriquecedor, a codificação exposta na segunda metade da Tabela XI tem como objetivo analisar e discutir a experiência das minorias religiosas como uma possibilidade de reconhecimento público e de legitimação social.

Tabela XI – Categorias para analisar a criação de existência e inexistência social

Codificação da racionalização	
Inexistência social	Ignorante
	Residual
	Inferior
	Particular
	Improdutivo
Existência social	Científico
	Avançado
	Superior
	Universal
	Produtivo

Resumidamente, as representações sociais são crenças, relativamente estáveis e estruturadas, de um grupo como reação de defesa a uma ameaça (outro grupo, objeto ou doença). Nesta investigação procuramos identificar os mecanismos que, por trás dos enunciados, sustentam representações que podem determinar, ou não, a existência social e a visibilidade mediática das confissões cristãs não católicas e deslegitimadas. O caminho que aqui percorremos teve como objetivo a exposição e a justificação das opções metodológicas neste estudo. Identificámos a análise de conteúdo, dentro do paradigma qualitativo, como a opção privilegiada e adequada para compreender a produção da visibilidade mediática nas representações sociais e culturais das confissões cristãs não católicas na imprensa portuguesa. Embora inicialmente fosse nosso desejo delimitar o estudo à designada “Década do 11 de Setembro” (LORENA, 2011:26), justificando a seleção da amostra entre o dia 12 de Setembro de 2001 e o 11 de Setembro de 2011, contudo, perante a vastidão do *corpus* que se nos apresentava, tivemos a necessidade de reduzir os seus limites por uma questão de exequibilidade da investigação. Ativemo-nos então às edições publicadas entre os anos de 2001 e 2008.

Do mesmo modo, ao invés de analisar e comparar vários periódicos, pareceu-nos elucidativa e tecnicamente viável a escolha do jornal *Público* como um estudo representativo do panorama que atravessa a imprensa portuguesa contemporânea. Argumentámos a nossa preferência sob quatro fundamentos. Enquanto a singularidade e a contemporaneidade do jornal foram dois critérios considerados, especialmente no âmbito do fenómeno religioso, a independência política e emancipação editorial forneceram dois pressupostos convincentes. Por último, identificámos e explicitámos as razões da construção dos dispositivos analíticos que nos auxiliarão na interpretação dos dados recenseados.

CAPÍTULO 5

O *Outro* como *contrabandista* da fé cristã:

Análise das representações cristãs não católicas no jornal *Público*

“As outras religiões e os seus praticantes são sempre parte do *Outro*, e não de nós todos; sempre representantes de um outro mundo, normalmente não-civilizado.”
Faranaz Keshavjee (*Público* 20/04/08:46)

Antes de nos ocuparmos com a análise dos resultados, importa referir que, apoiados nos dados recolhidos, o conceito de contrabando que dá título ao presente capítulo é aqui usado para sublinhar, do ponto de vista político e simbólico, a marginalização que caracterizou a presença da IURD, da IJCSUD e das TJ nas práticas discursivas do jornal *Público*. A nosso ver, trata-se de um termo que, metaforicamente, não só o seu campo de significação remete-nos para experiências periféricas, nomeadamente, para o imaginário quotidiano das zonas fronteiriças, como, nesse contexto, faz ainda referência a uma realidade social tida por ilegal. Assim, por «contrabandistas» pretendemos destacar, política e simbolicamente, o modo geral como foram retratadas as experiências e as visões cristãs do mundo, entendidas como subversivas, não autorizadas e desacreditadas pelo discurso instituído. Com efeito, cremos que se trata de uma metáfora que ajuda a traduzir o modo como são vistos estes grupos: realidades que, do ponto de vista sociocultural, vivem ilegalmente à margem das fronteiras cristãs estabelecidas.

No cumprimento do objetivo deste capítulo prosseguimos procurando, em primeiro lugar, descrever não só os procedimentos metodológicos e clarear os limites e as opções tomadas em virtude do objeto e dos objetivos da investigação, mas também em adequar os dispositivos de análise de modo a promovermos uma interpretação rigorosa e ampla dos dados recolhidos no trabalho de campo. Em seguida, faremos uma exposição dos mesmos e, no decorrer da respetiva sistematização, antevemos alguns pontos cruciais para a discussão dos resultados, nos limites dos quais cremos que se configurará a percepção que orienta tanto a forma de pensar como de posicionar os *Outros* cristãos.

Tendo em conta que o tema principal desta pesquisa reside na análise das imagens produzidas mediante os imaginários instituídos pela sociedade e isto no que respeita às comunidades excluídas do espaço legitimado como cristão, a problemática deste estudo assenta nas representações sociais e culturais que, como mapas simbólicos, traduzem as teorias do senso comum relativas à forma como devem ser pensados e posicionados estes grupos deslegitimados em relação à tradição cristã hegemónica.

Comprometidos em saber quais e como são produzidas, as imagens que projetamos destes *Outros*, focámos o nosso olhar em particular nas leituras do mundo veiculadas na comunicação social. Neste sentido, relembramos que, como tese orientadora do estudo definimos a seguinte questão: de que modo as crenças e a experiência social das novas minorias cristãs não católicas têm sido socialmente produzidos como não-existentes (ocultados e desprestigiados) por meio de representações sociais veiculadas nos *media*?

Considerando que o propósito desta investigação reside na identificação das confissões cristãs não católicas e na caracterização da visibilidade mediática que lhes é atribuída, temos como objetivos responder às seguintes questões: de que confissões cristãs se fala nos discursos mediáticos? Quais as igrejas cristãs menos referidas? Qual a dimensão dos espaços e o prestígio das páginas onde as referências a estas comunidades se tornaram legíveis? Em que secções são publicadas? Que géneros jornalísticos enformam a representação dessas denominações?

Ao reconhecermos que os fatores étnicos, polémicos e hierárquicos podem ser percecionados como elementos resistentes, quisemos perceber se estas associações podem desenvolver representações desqualificantes. Com efeito, procuramos responder à pergunta: que associações ou conteúdos críticos estão implícitos nas alusões a estes grupos? Por último, que mapas de significado tornam inteligível a informação sobre as igrejas cristãs marginalizadas?

Nesta opção por aceder ao contexto e às condições de uma práxis quotidiana, instituída e dominante, seleccionámos a imprensa diária como fonte privilegiada. Embora reconheçamos que os seus discursos estejam saturados de subjetividades, próprias dos autores que elaboram as respetivas narrativas à luz da sua experiência e cosmovisão pessoal, esta abordagem por ser extensa (2001-2008) – numa primeira fase incluiu 544 redatores além dos autores institucionais (*Público*, *LUSA*, *AFP*, *Gabinete de Imprensa PCP*, *Reuters* e *Financial Times Deutschland*) entre os 6175 textos identificados – permite-nos, contudo, encontrar determinadas correspondências nos discursos e, ao caracterizar as representações presentes, compreender as interligações entre a cultura dominante e a produção e difusão das mesmas. A esta luz importa sublinhar que não procuramos averiguar se as afirmações sobre os grupos cristãos em estudo são verdadeiras ou falsas ou se as descrições são objetivas ou subjetivas. Do mesmo modo não se trata de aferir se os valores intrínsecos aos grupos são bons ou verdadeiros. Antes, queremos apreender o modo como, através dos discursos expressos no jornal diário que estudámos, se olha e posiciona o *Outro* no nosso mundo. Por outras palavras, como são pensados em referência às representações produzidas, às relações sociais subjacentes. Assim, estamos focados em aprofundar o conhecimento de grelhas de interpretação que nos podem ajudar a esclarecer os processos de produção do imaginário social no que respeita à inexistência e invisibilidade mediática dos grupos cristãos minoritários que são objeto da presente pesquisa. Para o propósito da nossa investigação interessa-nos captar as formas de “racionalização” e “produção” mediática do *Outro* que estão presentes nos discursos jornalísticos dominantes e instituídos.

Considerando que, para além de entidades religiosas, os cristãos não católicos são identidades imaginadas¹¹⁸ também pela restante sociedade e que se trata de comunidades cuja alteridade está sujeita à construção de teorias sobre si, procurámos no discurso do jornal *Público* a produção ou difusão dessas representações sociais. Mediante os dados contidos nas notícias, nas negociações de sentido veiculadas na opinião e na informação contextualizada em artigos, reportagens e entrevistas, tentámos organizar os dados recolhidos e analisar como se desenvolve o processo de naturalização das realidades construídas sobre a alteridade católica, afirmadas como verdade.

¹¹⁸ Ou inventadas, no sentido em que Silva a traduz como construção necessária “de laços imaginários que ligam pessoas” (SILVA, 2000 [2012]: 85).

Apoiados na análise de conteúdo, empreendemos a nossa reflexão em dois níveis. Enquanto numa primeira fase, a metodologia permitiu-nos quantificar a presença das minorias cristãs mediante a identificação das confissões reconhecidas como cristãs, em seguida, e a nível qualitativo, tentaremos discutir a produção simbólica da ausência, mediante uma abordagem hermenêutica aos temas e termos que organizam o discurso. Em ambos, a exploração sistemática das unidades de texto foi estruturada por categorias que emergiram a partir dos dados obtidos no trabalho de campo. Concentrados nos elementos que podem influir no processo de ocultação, procedemos à identificação de três aspetos fundamentais para interpretar e analisar os discursos; a caracterização da presença, os conteúdos críticos associados e a racionalização metonímica. Após a recolha do material, optámos em primeiro lugar por abordar os discursos reunindo as unidades de texto segundo dispositivos de análise que pudessem identificar as confissões representadas, e caracterizar a informação segundo categorias que ponham em evidência: o espaço ocupado, o destaque atribuído, as secções e os géneros jornalísticos mais utilizados e a periodicidade das referências.

Considerando o papel que os conteúdos críticos associados podem ocupar nos processos de produção de sentidos, numa segunda linha de sistematização, dividimos categorialmente os discursos de acordo com as temáticas que emergiram do texto e entre elas identificámos três fatores elementares: etnicidade, tematização polémica e questões de hierarquização. Especificando, a etnicidade refere-se a conteúdos relacionados com o local de origem dos acontecimentos referidos nos discursos. Ao dividir os discursos que remetem para o contexto nacional daqueles que traduzem o teor internacional, além de constatar representações de pendor endógeno ou exógeno, na caracterização dos grupos em estudo pretendemos identificar quais sejam as matrizes além-fronteiras mais influentes. Quanto à tematização polémica, centra-se na correlação entre controvérsias relacionadas com os grupos e assuntos apurados pelos discursos. Segundo as matérias recenseadas procedemos à classificação dos textos integrando várias dimensões do quotidiano, a saber: justiça, política, história, religião, saúde, *media*, sociedade, personalidades e economia. Finalmente, as questões de hierarquização dizem respeito ao modo como os grupos foram subalternizados por aspetos tidos como prioritários ou superiores. A análise desta secundarização assenta numa sistematização dos dados recolhidos de acordo com três formas simbólicas que emergiram da leitura dos enunciados: relativização (textos que assinalam referências numéricas, referências a

insólitos e referências acidentais ou casuais.), restrição (textos que sugerem uma subordinação das referências aos temas que ditam o respetivo enquadramento) e instrumentalização (textos que apontam para referências associativas, referências irónicas e referências paradigmáticas).

A terceira e última etapa do processo de categorização tem como objetivo escrutinar o desprestígio social (ocultamento simbólico) que torna a experiência das minorias cristãs mediaticamente invisível. Socorrendo-nos da proposta de Sousa Santos (2002), dividimos os discursos de acordo com duas classificações categoriais. De um lado, as formas sociais que pressupõem a promoção e a legitimação do ocultamento dos grupos mediante as categorias: *o ignorante* (textos que sugerem a ilegitimidade do conhecimento dos grupos), *o residual* (textos que remetem para uma linearização do tempo que intui a primitividade dos grupos), *o inferior* (textos que desvelam uma naturalização das diferenças através da declaração ou insinuação da inferioridade dos grupos), *o particular* (textos que sugerem escalas dominantes, que propõem os grupos religiosos como realidades locais ou particulares) e o improdutivo (textos que apontam para índices de inutilidade dos grupos). De outro lado, procurando identificar o prestígio, o reconhecimento social que tornam a experiência das confissões cristãs socialmente existente e que conferem visibilidade no espaço mediático, distribuámos os textos considerando uma segunda sistematização mediante as categorias: *o científico*, (textos que admitem a credibilidade do saber religioso), *o avançado* (textos que validam a atualidade da experiência religiosa), o superior (textos que propõem a superioridade ou paridade dos grupos entre as outras confissões cristãs), *o global*, (textos que admitem a condição universal e global dos grupos) e *o produtivo* (textos que reconhecem a produtividade ou a riqueza social produzida pelos grupos)

5.1 Ocultação dos grupos

5.1.1 Presenças residuais

Antes de iniciar a apresentação dos resultados, importa ainda referir que, por “ocultação” entenda-se o processo de encobrimento focado numa dimensão substantiva oposta à simbólica, cuja análise será adiante desenvolvida. Como exemplo considere-se, entre outros, o exame das referências registadas em enunciados mais pequenos, colocados

nas páginas de menor notoriedade, nas secções menos relevantes, ou ainda padronizados por algum género jornalístico. Trata-se de elementos que nos podem ajudar a avaliar a presença das minorias cristãs no diário em estudo.

Procurando perceber como se configurou a presença ou a ausência das confissões cristãs, começámos por assinalar e seleccionar do periódico, que nos serve de fonte, e pelo período justificado, todas as referências feitas às confissões cristãs. Em seguida procurámos responder ao primeiro objetivo da investigação: por um lado, saber quais as confissões cristãs com representação (presença) nos discursos e, por outro lado, quais os grupos menos visíveis. O Quadro I e o Gráfico I apresentam o primeiro conjunto de unidades de texto segundo sete categorias: Católica, Anglicana, Ortodoxa, Protestante, IURD, IJCSUD, Testemunhas de Jeová. As categorias aqui seleccionadas tiveram dois intuitos: identificar as confissões representadas nos discursos do periódico permitindo-nos fazer uma divisão do universo cristão segundo as confissões cristãs reconhecidas no *corpus* empírico, e caracterizar a respetiva presença mediante o número de referências encontradas nas peças publicadas pelo jornal.

Quadro I – Descrição das confissões cristãs identificadas no jornal¹¹⁹

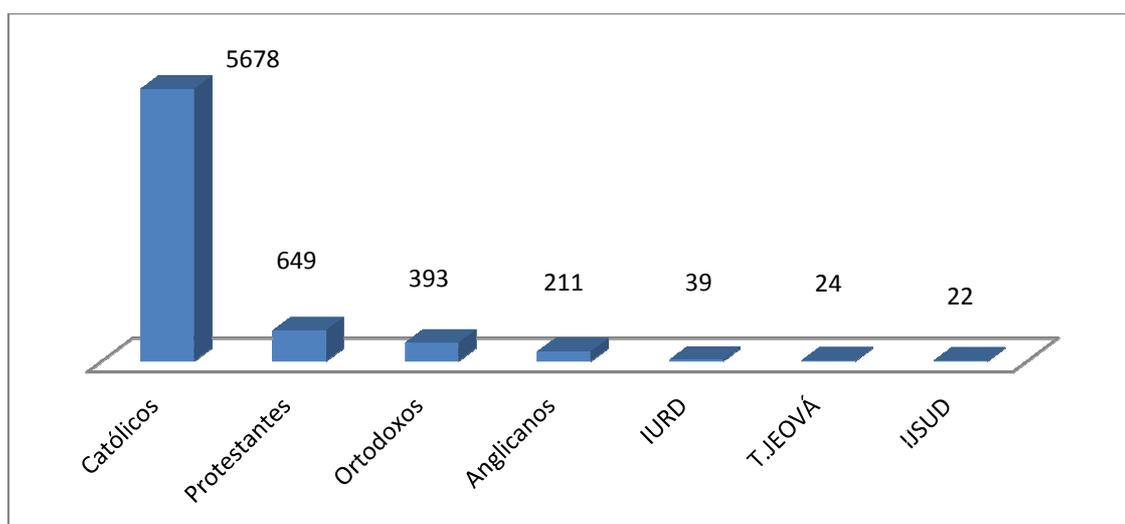
Confissão cristã	Nº de referências	Percentagem
Católica	5678	80,93%
Protestante & Evangélica	649	9,25%
Ortodoxa	393	5,60%
Anglicana	211	3,01%
Igreja Universal do Reino de Deus (IURD)	39	0,56%
Testemunhas de Jeová	24	0,34%
Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias (IJCSUD)	22	0,31%
Total	7016	100%

Os resultados revelam que a Igreja Católica é a confissão cristã com maior número de referências no jornal (81%). Neste universo de alusões ao cristianismo, o grupo protestante é, entre as minorias cristãs não católicas, a mais referida (9,2%). Por sua vez, tendo respetivamente 0,56%, 0,34% e 0,31% das menções, a IURD, as Testemunhas de Jeová e a IJCSUD são as comunidades que detêm a menor exposição no *corpus* empírico.

¹¹⁹ Todos os quadros têm como fonte a base de dados por nós desenvolvida para apoio à pesquisa.

Além do escalonamento dos diferentes grupos religiosos podemos notar uma grande desproporcionalidade do número de menções que existe entre as igrejas cristãs tradicionais (Católica, Protestante, Ortodoxa e Anglicana) e as confissões cristãs não legitimadas (Testemunhas de Jeová, IJCSUD e a IURD). O diagrama 1 visa traduzir os resultados numa imagem que possa ajudar na explicitação da assimetria em causa.

Gráfico I – Caracterização das igrejas cristãs segundo o número de referências



Repare-se ainda no Gráfico I e veja-se como a visibilidade dos grupos não católicos diminui tanto quanto o seu quadro de crenças se afasta do tradicional e dominante cristianismo católico. A presença da IURD, da IJCSUD e das Testemunhas de Jeová além de residual é ultraperiférica em relação à posição central do catolicismo. Perante estes dados somos levados a supor que a visibilidade católica e a invisibilidade das restantes confissões cristãs podem resultar de numa estratégia que convém à venda do jornal na medida em que a produção de conteúdos, inequivocamente, é dirigida ao grupo maioritário que lidera o consenso cultural.

Apesar da sistematização dos dados revelar a pluralidade da realidade cristã, ela nega contudo a sua multiplicidade e aponta para uma relação entre a redução da visibilidade e o afastamento da confissão dominante. Em consequência destes resultados procurámos atender, no âmbito dos Estudos Culturais aos grupos desviantes do cristianismo católico e optámos por concentrar a nossa análise nas confissões de menor

presença e que, simultaneamente constituem o grupo de igrejas cristãs dissidentes das denominações comumente legitimadas e aceites na família cristã.

Neste sentido, recortámos do primeiro *corpus* empírico os discursos que mencionam a IURD, a IJCSUD e as Testemunhas de Jeová e cuja presença no jornal pode ser, segundo o número residual de referências encontradas, percecionada como inexistente.

5.1.2 Espaços reduzidos

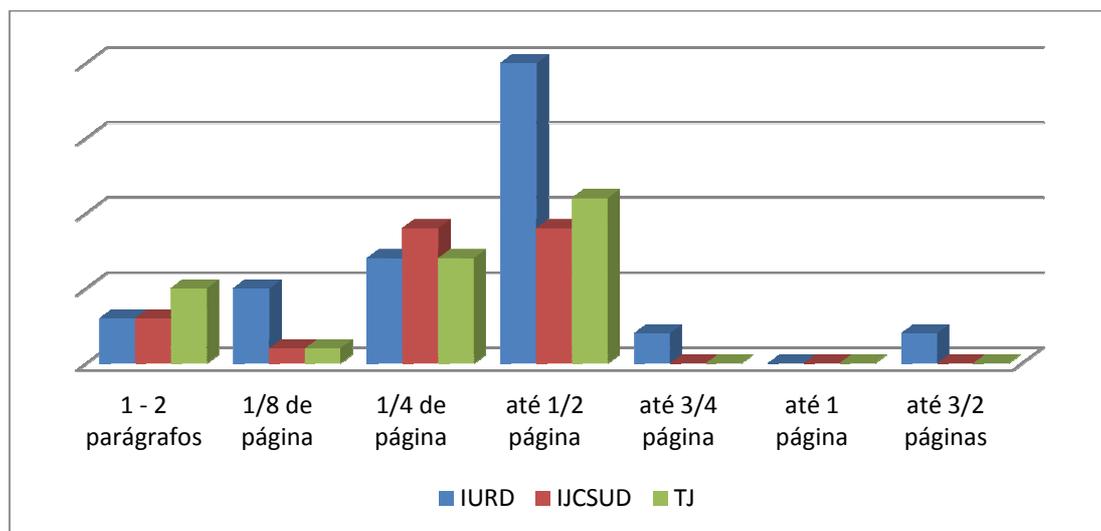
Perante o novo *corpus*, constituído pelas 85 unidades de texto que fazem referência à IURD, à IJCSUD e às TJ, prosseguimos na caracterização destes grupos tendo agora como propósito conhecer os processos que podem configurar o ocultamento destas confissões. Trata-se de responder à pergunta: onde (*espaço, página e secção*) se fala quando se fala destas confissões cristãs não católicas, sem existência mediática?

Assim, o próximo conjunto de categorias tem por objetivo conhecer as dimensões dos discursos na construção da visibilidade das minorias referidas. Ao examinar o tamanho dos textos, a grelha de categorias apresentadas no Quadro II propõe-se compreender a influência da área ocupada como uma das várias formas de visibilidade concedidas às minorias cristãs mencionadas.

Quadro II – Caracterização da IURD, IJCSUD e TJ segundo a área ocupada

	1 a 2 parágrafos	1/8 Página	1/4 Página	até 1/2 Página	até 3/4 Página	até 1 Página	até 3/2 Páginas	Total
IURD	3	5	7	20	2	0	2	39
IJCSUD	3	1	9	9	0	0	0	22
TJ	5	1	7	11	0	0	0	24
Total	11	7	23	40	2	0	3	85
Percentagem	12,94%	8,24%	27,06%	47,06%	2,35%	0%	2,35%	100%

Gráfico II – Caracterização da IURD, IJCSUD e TJ segundo a área ocupada



A avaliar pelo espaço ocupado pelos discursos, metade das alusões às comunidades em discussão situam-se em enunciados que têm menos de 1/4 de página (48,24%). Um padrão reforçado tanto pelos textos de 1/8 de página como de um ou dois parágrafos. No Quadro II sobressai ainda a ausência de discursos de página inteira, bem como o facto da IJCSUD e as Testemunhas de Jeová não possuírem quaisquer referências em textos nas três categorias acima da 1/2 Página. Sublinhe-se ainda que as unidades identificadas na categoria até 3/2 de página dizem respeito à reportagem realizada por ocasião do 25.º aniversário da IURD em Portugal. Importa realçar que, a visibilidade emprestada pelos discursos de 1/2 página (47,06%) deve-se à influência das colunas de opinião. Note-se que, das 31 alusões identificadas nesta categoria, 12 provêm deste espaço cuja área é, prévia e semanalmente, reservada aos respetivos autores.

Considerando que área atribuída pode traduzir a relevância que um assunto ocupa na respetiva edição, os resultados sugerem uma tendência para a menor visibilidade das referências aos grupos em estudo dado que, maioritariamente, elas foram elaboradas em espaços de tamanho reduzido.

5.1.3 Páginas de menor prestígio

Concluída a descrição das minorias cristãs segundo a área ocupada pelos discursos que produziram alusões aos sujeitos da nossa investigação, avançamos para a

apresentação dos dados no que respeita à distribuição das unidades de texto conforme a notoriedade das páginas onde foram encontradas as referências às comunidades cristãs aqui investigadas.

Para compreender a proeminência que lhe foi atribuída, construímos um modo de organização do material que, ao sistematizar as unidades segundo a “notoriedade” das páginas do jornal, permite-nos pesquisar uma das formas de visibilidade atribuídas aos grupos religiosos. Inspirámo-nos no valor comercial¹²⁰ das páginas do diário em estudo, atribuímos uma classificação quantitativa às categorias para examinar o valor da notoriedade de acordo com as páginas onde as referências são elaboradas.

Assim, numa escala de 1 a 5, o nível 1 traduz as unidades publicadas em páginas de menor valor ou notoriedade mais baixa e 5 as páginas de maior valor e notoriedade. Por exemplo, classificamos de 5 as unidades de texto publicadas na categoria *Primeira Página*, na medida em que ela se apresenta como o lugar mais nobre de um jornal. O valor da visibilidade da última página emerge da importância de se tratar precisamente da contracapa e pode ser classificada como nível 4. Considerada a montra onde os editores colocam os conteúdos mais relevantes, a categoria de *Destaque*, traduz aquilo que, quotidianamente, a direção editorial entendeu distinguir como o assunto principal da edição, e que aqui classificamos como nível 3. Por gozarem do prestígio académico, político, social ou jornalístico dos respetivos autores, encaramos o *Espaço Público* (onde se inclui as *Colunas de Opinião*) como espaços de valor acrescentado entre a informação publicada e classificamo-lo de nível 2. Por fim, a categoria *Outras* visa reunir as unidades de texto encontradas nas restantes páginas de consideração inferior e cuja menor notoriedade classificamos aqui de nível 1.

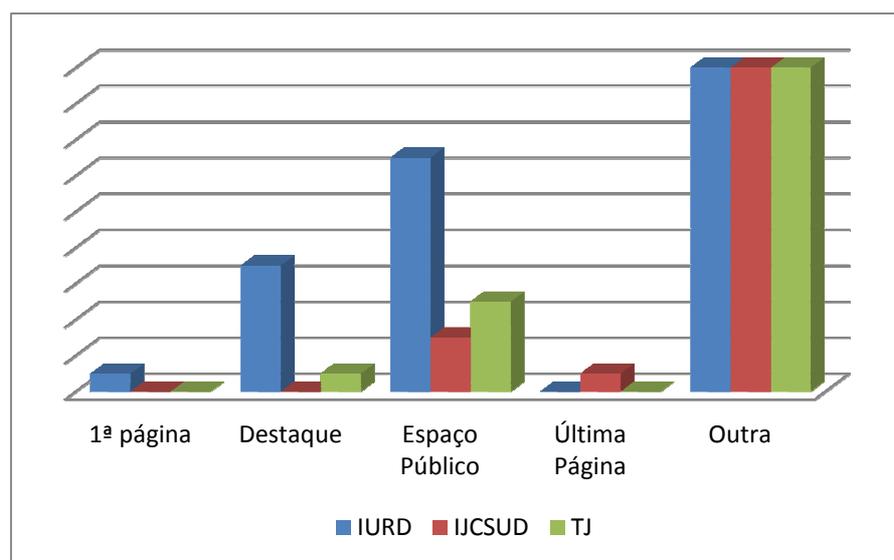
Ao relacionar as alusões religiosas com o prestígio da página onde são referidas, a seleção de categorias expostas no Quadro III dispõe-se a classificar a visibilidade concedida às minorias cristãs mencionadas de acordo com o valor e notoriedade atribuída às páginas.

¹²⁰ A tabela de preços usada pelo jornal Público para fins publicitários pode parecer um referencial não adequado para o escopo desta investigação. Todavia, o custo comercial das páginas do jornal pode oferecer-nos uma perceção primária dos valores que respeitam às diferentes dimensões do espaço ocupado como do valor acrescentado no que concerne às páginas mais distintas. Neste sentido, destaca-se a maior valorização da: primeira página, páginas centrais, contracapa e páginas de abertura (2, 3, e 5 que coincide com a secção DESTAQUE). Deixando de lado a valorização das páginas par ou ímpar, das meias páginas na horizontal ou vertical, uma página vale mais que ½ página, do mesmo modo que ¼ página possui mais valor do que 1/8 página. http://sattic.publico.pt/publicidade/online/files/Tabela_de_Publicidade_2014_12MAR.pdf

Quadro III – Caracterização da IURD, IJCSUD e TJ segundo o prestígio das páginas

	Primeira Página (5)	Destaque (3)	Espaço Público (2)	Contracapa (4)	Outras (1)	Total
IURD	1	7	13	0	18	39
IJCSUD	0	0	3	1	18	22
TJ	0	1	5	0	18	24
Total	1	8	21	1	54	85
Percentagem	1,2%	9,4%	24,7%	1,2%	63,5%	100%

Gráfico III – Caracterização da IURD, IJCSUD e TJ segundo o prestígio das páginas



Quando examinamos o número de unidades que fazem alusão aos grupos em estudo e a notoriedade das páginas onde foram publicadas, destaca-se os 63,5% de referências elaboradas nas páginas de menor relevância (nível 1) designada pela categoria *Outras*. É interessante notar que, quando comparado, este número contrasta significativamente com as unidades de texto encontradas nos lugares mais nobres: tanto na *Primeira Página* (1,2%) (nível 5) como na *Contracapa* (1,2%) (nível 4).

Apesar de 9,4% das menções publicadas nas páginas de *Destaque* gozarem do prestígio que lhes é atribuído (nível 3), no período investigado (2001/2008) são

expressivos os 24,7% das referências aos sujeitos da nossa investigação que encontramos no *Espaço Público* (nível 2).

É de relevar que raramente os grupos religiosos em análise foram matéria de primeira página. Este facto é particularmente relevante no que respeita à IJCSUD e às Testemunhas de Jeová, que ao longo dos sete anos não tem quaisquer referências. Na continuação da observação dos dados, não deixa de ser significativa a ausência das Testemunhas de Jeová da *Primeira Página* e da *Contracapa*, bem como da IURD nesta última. Tendo como critério o prestígio associado às páginas do jornal, os resultados apontam para uma ausência destas minorias cristãs marginais nas páginas mais prestigiantes. Maioritariamente, encontramos as referências a estes grupos em páginas de menor notoriedade.

5.1.4 “Cristandade” estrangeira

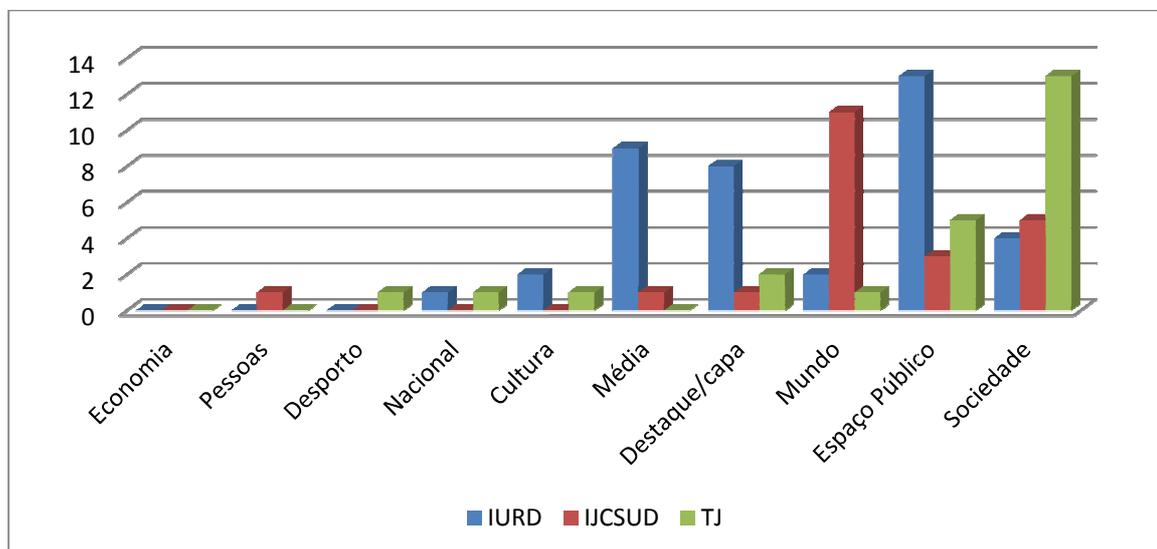
Terminada a descrição das confissões cristãs de acordo com o valor atribuído às páginas onde encontrámos as referências às minorias religiosas aqui investigadas, avançamos para a apresentação dos resultados no que respeita à distribuição das unidades de texto segundo os tipos de secção onde os discursos jornalísticos foram publicados.

A classificação apresentada no Quadro IV emerge da divisão que o próprio jornal faz das matérias que trata. Através dela, desejamos entender em que medida a percepção dos grupos religiosos pode ser influenciada pelas secções onde encontramos as alusões.

Quadro IV – Caracterização das referências às minorias cristãs segundo as secções do jornal

	Economia	Pessoas	Desporto	Nacional	Cultura	Média	Destaque/capa	Mundo	Espaço Público	Sociedade	total
IURD	0	0	0	1	2	9	8	2	13	4	39
IJCSUD	0	1	0	0	0	1	1	11	3	5	22
TJ	0	0	1	1	1	0	2	1	5	13	24
Total	0	1	1	2	3	10	11	14	21	22	85

Gráfico IV – Caracterização das referências às minorias cristãs segundo as secções do jornal



Os resultados apresentados no Quadro IV revelam várias discrepâncias que podem ser relevantes para futura discussão. Em primeiro lugar observamos que o número de referências às três confissões cristãs na categoria nacional é diminuto (2,4%) e, em contrapartida, têm maior expressão no «segmento» relativo à informação internacional (16,5%). Em segundo lugar, nota-se que a presença das comunidades como matéria editada na secção *Espaço Público* (24,7%) e no segmento *Sociedade* (25,9%)¹²¹, contrastam com o reduzido número de menções enquanto assunto associado às categorias *Pessoas* (1,2%), *Desporto* (1,2%) e *Cultura* (3,5%). Esbatida a disparidade, destaca-se, em terceiro e último lugar, a proximidade entre as referências recolhidas na secção de *Destaque e Capas* (12,9%), e a secção *Media* (11,8%).

Perante os resultados expostos salienta-se ainda o facto de a IJCSUD ser uma confissão proeminentemente referida na secção *Mundo*, enquanto as Testemunhas de Jeová são tidas como assunto que respeita à *Sociedade*. Por sua vez a atenção sobre a IURD é distribuída pelas secções *Espaço Público*, *Destques* e *Media*.

Note-se, nesta última categoria, as nove unidades seleccionadas em referência à IURD contrastam com a ausência das Testemunhas de Jeová como assunto dos *media*.

¹²¹ Sublinhe-se que entre 22 alusões editadas na secção *Sociedade*, são mais as que reportam assuntos de natureza estatística do que aqueles que dizem respeito ao fenómeno religioso em si mesmo.

Segundo os dados apurados importará ainda discutir a importância da IURD poder ser vista como uma concorrente que disputa o campo mediático, na medida em que este grupo religioso é proprietário de uma vasta rede de órgãos de comunicação social (televisão, rádios e jornais).

5.1.5 Experiências por interpretar e contextualizar

Concluída a apresentação dos resultados que podem traduzir a relação entre o ocultamento e a secção onde foram publicados os discursos que fazem referência aos grupos cristãos em estudo, segue-se a exposição dos dados no que concerne à distribuição das respectivas referências, agora, segundo o género jornalístico onde foram produzidas.

Através de três categorias distintas – informação, interpretação e opinião – interessa-nos saber se existe um padrão nos procedimentos jornalísticos que enformam os discursos quando falam das confissões cristãs, a saber: a apresentação e descrição de factos, a interpretação e contextualização dos acontecimentos ou a opinião sobre o fenómeno religioso. Mediante as respectivas subcategorias queremos observar quais os géneros jornalísticos que, concretamente, mais influenciam a forma como se faz alusão à IURD, à IJCSUD e às Testemunhas de Jeová.

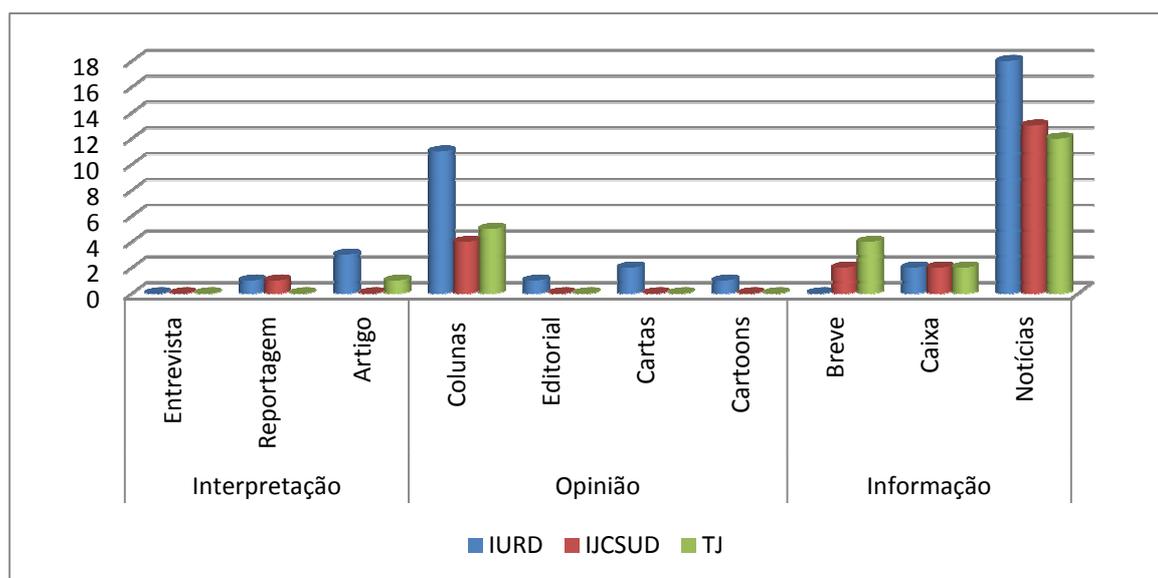
Enquanto modo privilegiado na formação e difusão das ideias e crenças públicas, a categoria *Opinião*, dividida aqui em 3 subcategorias (editorial, colunas e cartoon), permite-nos escrutinar em particular a formação de juízos de valor sobre as minorias cristãs. Por último, reconhecendo a importância quer das cartas, entre as quais podemos notar a percepção dos leitores, quer da sátira – enquanto instrumento de difusão do saber quotidiano expresso pelo discurso imagético dos cartoonistas – ambos apresentam-se como dispositivos relevantes para entendermos o modo como, diariamente, os líderes e as instituições, as ideias e as crenças podem ser representadas.

Ao relacionar as referências religiosas com os diferentes propósitos e estilos de textos publicados no jornal, a sistematização apresentada no Quadro IV tem como propósito perceber a influência dos diversos géneros jornalísticos na construção da imagem das comunidades em análise.

Quadro IV – Caracterização das confissões segundo os géneros jornalísticos

	Interpretação			Opinião				Informação			total
	Entrevista	Reportagem	Artigo	Colunas	Editorial	Cartas	Cartoons	Breve	Caixa	Notícias	
IURD	0	1	3	11	1	2	1	0	2	18	39
IJCSUD	0	1	0	4	0	0	0	2	2	13	22
TJ	0	0	1	5	0	0	0	4	2	12	24
Total	0	2	4	20	1	2	1	6	6	43	85

Gráfico V – Caracterização das confissões segundo os géneros jornalísticos



Em termos gerais os resultados apontam para uma padronização na forma de construir o olhar sobre as três minorias: o jornal *Público* realizou uma cobertura essencialmente informativa (64,7%)¹²². Em contrapartida, são reduzidas as alusões veiculada a uma vertente jornalística interpretativa (7,1%)¹²³. Ao contrário do que inicialmente poderia ser expectável, é significativo o número de unidades que, reunidas

¹²² Somatório das unidades classificadas como: Breve (7,1%), Caixa (7,1%) e Notícias (50,6%).

¹²³ Somatório das unidades classificadas como: Entrevista (0%), Reportagem (2,4%) e Artigo (4,7%).

na categoria *Opinião* (28,2%)¹²⁴, fazem apreciações das crenças e das práticas cristãs minoritárias.

Com efeito, presume-se uma visão do jornal que, confinada à informação genérica sobre estas comunidades religiosas, com ênfase numa descrição sumária e generalista dos factos que as envolvem, descarta a análise interpretativa do fenómeno religioso à luz dos seus contextos e respetivas implicações. Uma ótica corroborada pela inexistência de quaisquer entrevistas e pela publicação de apenas duas reportagens e dois artigos que visam elucidar saberes e práticas da IURD e da IJCSUD. No que toca à opinião, é ainda de notar a inexistência de quaisquer referências à IJCSUD e às TJ. Em contrapartida, embora sejam parcas as referências à IURD, esta igreja desfruta de uma nota no editorial, uma nota nos *cartoons* e duas alusões no lugar reservado à participação dos leitores.

5.1.6 Abordagens constantes e variáveis

Considerando que uma observação longitudinal pode contribuir para a identificação de possíveis mudanças de perceção, e que o exame à regularidade das referências aos grupos pode ainda ajudar a desvelar o interesse e o desinteresse dos articulistas do *Público* pelos grupos, detemo-nos, ainda que brevemente, numa análise elementar à evolução das mesmas ao longo dos anos que constituem a nossa amostra.

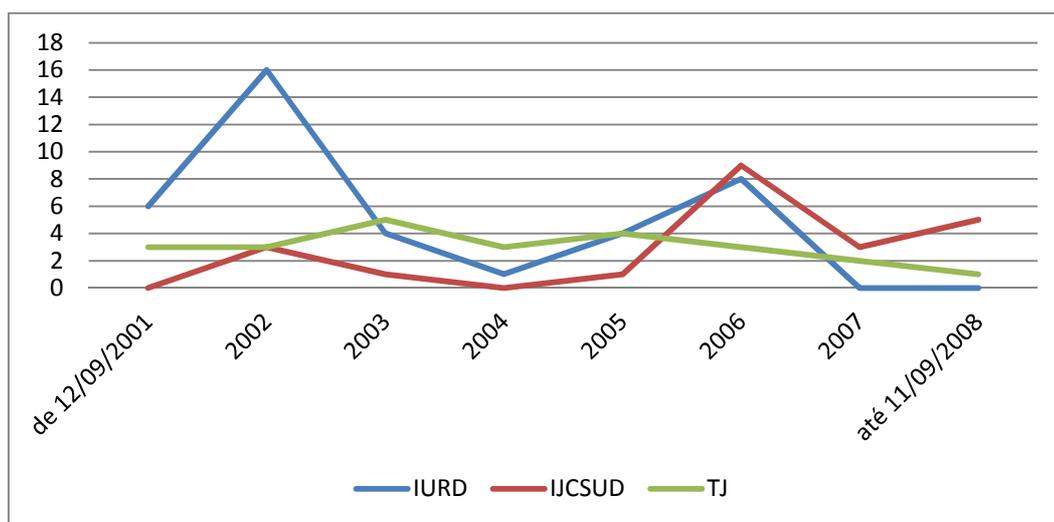
Desta feita, o quadro VI apresenta a sistematização dos dados em função dos anos investigados. Através da quantificação das unidades por cada ano e dos temas associados procurámos compreender a tipologia da frequência. Saber se é regular ou esporádica pode ajudar a perceber como os grupos são percecionados. Se, do carácter regular, podemos suspeitar a existência de elementos que podem sustentar a repetição das referências na narrativa do jornal. Em contrapartida, do carácter esporádico, também podemos conjecturar a existência de fatores que, rompendo o “silêncio” para o qual as igrejas cristãs são remetidas, podem ser responsáveis pelo ressurgimento dos grupos após o período da sua ausência das páginas do jornal.

¹²⁴ Somatório das unidades classificadas como: Editorial (25,9%), Colunas (1,2%) e Cartoon (1,2%).

Quadro VI – Caracterização das confissões segundo os anos pesquisados

	de 12/09/2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	até 11/09/2008	Total
IURD	6	16	4	1	4	8	0	0	39
IJCSUD	0	3	1	0	1	9	3	5	22
TJ	3	3	5	3	4	3	2	1	24
Total	9	22	10	4	9	20	5	6	85

Gráfico VI – Caracterização das confissões segundo os anos



Dos dados apurados temos a registrar duas notas: a regularidade das referências às TJ e a casualidade das alusões à IURD e à IJCSUD. Se quanto às primeiras podemos verificar a existência de referências em todos os anos recenseados, no que concerne aos segundos, não encontramos quaisquer alusões quer à IURD, em 2007 e 2008, quer à IJCSUD, em 2001 e 2004. Em contrapartida, assinala-se em 2002 e 2006 um aumento notável e irregular destas igrejas face à frequência registada nos restantes anos. Tendo em conta os resultados, supomos que tanto a constância da TJ como as oscilações que

caracterizam a presença da IURD e da IJCSUD revelam dois padrões que merecem ser discutidos no próximo capítulo.

5.2 Enquadramento polémico

Completada a primeira fase de análise, abordámos a primeira área-chave da pesquisa procurando, por meio da sistematização realizada, caracterizar o tipo de visibilidade conferida às confissões cristãs aqui observadas. Prosseguimos, pois, para uma nova área que acreditamos ser fundamental à compreensão dos processos de racionalização dos cristãos não católicos deslegitimados.

Nesta segunda fase, através da observação dos conteúdos associados às unidades de texto, temos como objetivo responder à seguinte interrogação: do que se fala quando se fala de grupos cristãos socialmente descredibilizados, tais como a IURD, IJCSUD e Testemunhas de Jeová? Uma indagação que desdobramos em três questões específicas: Existe uma perceção geográfica dos grupos referidos? Para que domínio simbólico remetem, concretamente, os temas associados a estas minorias cristãs não católicas? Nos discursos jornalísticos, as crenças e as práticas destes Outros Cristãos são discutidas como tema central ou complementar – são, ou não, subordinadas a outros conteúdos? A codificação por meio de categorias que visam responder a estas perguntas podem apresentar diferenças significativas em relação a cada um dos grupos. Entre elas cremos ser possível deduzir padrões assentes em três fatores: etnicidade, hierarquização e tematização.

5.2.1 Etnicização das confissões não católicas

Perseguindo o segundo objetivo da investigação, esmiuçar a produção simbólica mediante os temas e os termos que organizam o discurso, começamos por tentar responder à primeira pergunta analisando os resultados no que respeita à distribuição das unidades de texto segundo a informação sobre os locais de origem dos acontecimentos. Considerando o elevado número de referências a estas minorias religiosas na secção dedicada a tratar os assuntos de índole internacional, somos levados a interrogar se, na produção simbólica destes *Outros* Cristãos, existe uma relação entre as minorias em

estudo e as diferentes regiões do globo. Para o efeito, adotámos categorias que emergiram das matérias que constituem o *corpus* empírico. Através delas desejamos saber se a localização dos acontecimentos associados aos grupos e às atividades cristãs mencionadas podem influenciar a percepção endógena ou exógena que deles fazemos.

O Quadro VII apresenta a sistematização das unidades de texto segundo seis categorias: Portugal, Europa, América do Norte, América do Sul, África, Ásia, Sem localização. Além de identificar geograficamente os lugares para onde o texto remete as comunidades religiosas referidas, estes dispositivos analíticos, mediante o número de referências encontradas, ajudam a caracterizar a influência que a percepção de uma determinada região do globo pode exercer na forma como são compreendidos os diferentes grupos religiosos.

Quadro VII – Caracterização das confissões segundo as regiões mencionadas

	África	Ásia	Europa	sem foco	América do Sul	América do Norte	Portugal	total
IURD	0	0	0	8	17	1	13	39
IJCSUD	0	0	0	1	1	17	3	22
TJ	1	2	3	6	1	3	8	24
Total	1	2	3	15	19	21	24	85

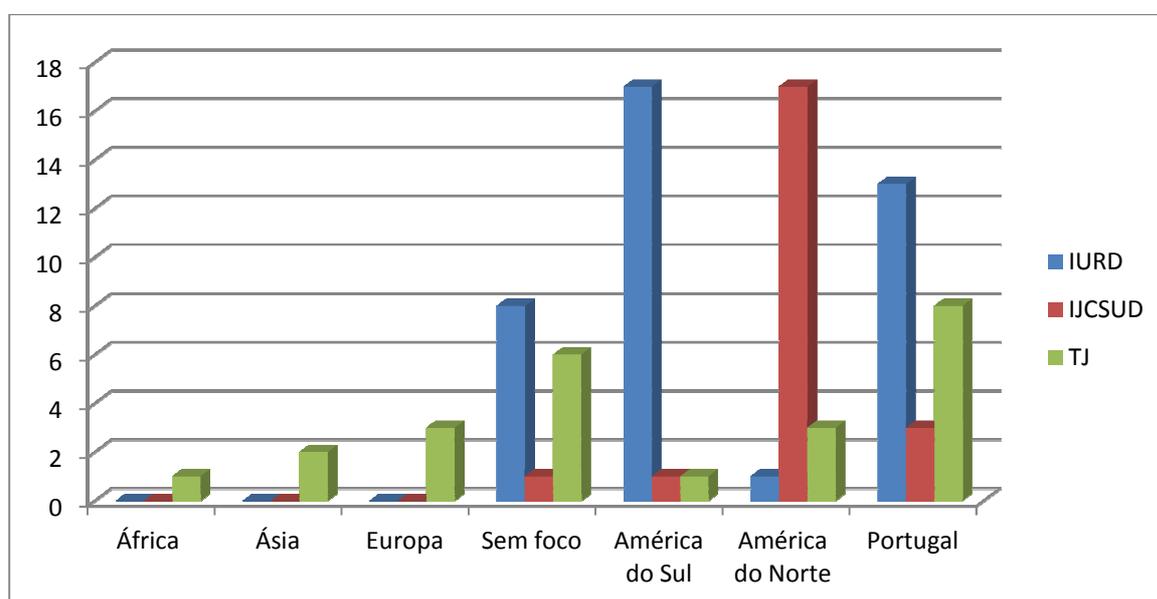
Na caracterização dos grupos segundo a distribuição geográfica observamos que as referências difundidas nos discursos elaboraram, maioritariamente e em termos gerais, uma representação das minorias como uma realidade do quotidiano internacional (54,1%) – somatório das unidades selecionadas nas subcategorias: Europa (3,5%), América do Norte (27,4%), América do Sul (22,4%), África (1,2%) e Ásia (2,2%).

Menos significativo é o número de unidades que fazem alusão a acontecimentos e atores com base no dia-a-dia da realidade portuguesa (28,2%). Destaque-se ainda o número de unidades sem referência a qualquer localização geográfica (17,6%). Perante os resultados, a análise do Quadro VII reforça as conclusões extraídas do Quadro IV. Em concreto, mostram que estas confissões cristãs são frequentemente abordadas como um tema internacional.

Aprofundando o olhar sobre os dados é possível observar a acentuada assimetria que remete a IJCSUD como uma experiência eminentemente, americana (77,3%). Note-se que, das 22 referências à IJCSUD, 17 estão focadas no quotidiano americano. Embora seja significativo o número de unidades que fazem alusão à presença da IURD em território nacional, não deixa de ser relevante a quantidade de unidades que ainda associam este grupo religioso ao continente latino-americano. Entre as 39 referências à IURD recenseadas pela amostra, encontramos 13 alusões (33,3%) que dizem respeito à realidade portuguesa e 17 (43,5%) que se reportam à América do Sul, em concreto o Brasil.

Quanto às Testemunhas de Jeová, os resultados permitem concluir que a exposição deste grupo à realidade internacional é menor. O gráfico que se segue visa traduzir os resultados numa imagem que explicita as diferenças segundo os territórios identificados.

Gráfico VII – Caracterização das minorias segundo as regiões mencionadas



Não obstante a reduzida presença da IJCSUD e da IURD no jornal, dos resultados depreende-se que os discursos jornalísticos tendem a promover um entendimento destes grupos como tratando-se de crenças estrangeiras. Nomeadamente, nas referências à IJCSUD é significativa a associação aos EUA. Considerando a

interpretação da fé católica como uma expressão da cultura nacional, esta produção simbólica pode reforçar a ideia que se faz da IJCSUD e influenciar a construção de uma percepção exógena desta confissão cristã, não católica.

5.2.2 Politização dos temas

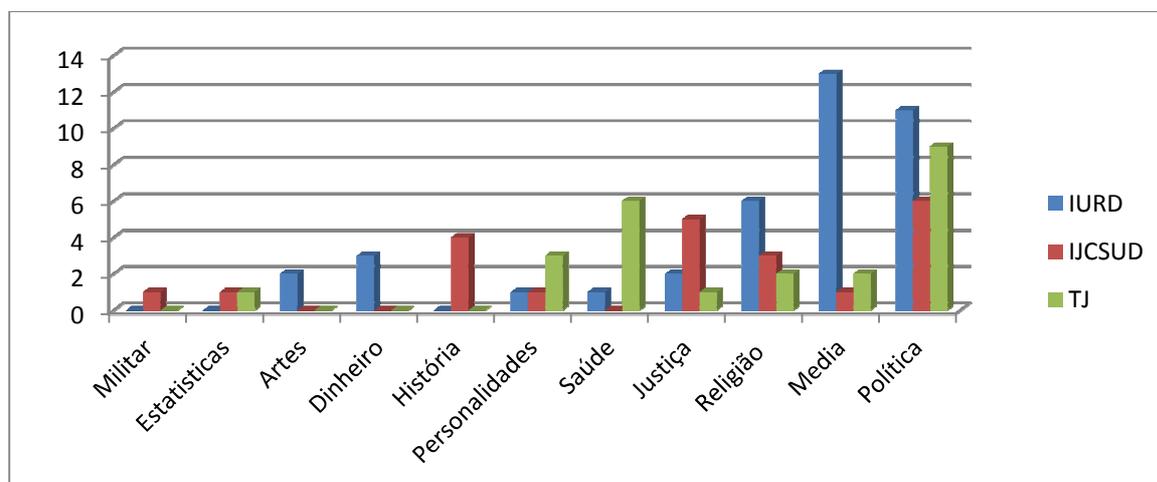
Concluída a descrição das minorias cristãs segundo o foco geográfico, de seguida propomo-nos responder à segunda pergunta: para que domínio simbólico remetem, concretamente, os temas associados a estas minorias cristãs não católicas? Embora sejam diversas e multifacetadas as matérias que colocam as minorias nos discursos do jornal, tentámos congregar as unidades em setores que, emergindo da leitura dos textos, têm a finalidade de identificar os distintos assuntos que serviram de enquadramento às minorias mencionadas.

Neste sentido, o Quadro VIII descreve a divisão das unidades de texto segundo os onze temas\categorias encontrados, a saber: Justiça, Sociedade, Personalidades, Economia, Política, História, Religião, Saúde e *Media*. Além de identificar os temas principais, os setores escolhidos permitem-nos caracterizar, mediante o número de referências encontradas, qual seja a imagem das três minorias projetada de acordo com os assuntos em discussão. Com estes dispositivos analíticos aspiramos conhecer a influência do enquadramento temático na construção da imagem mediática da marginalidade cristã.

Quadro VIII – Caracterização das minorias segundo os temas identificados

	Militar	Estatísticas	Artes	Dinheiro	História	Personalidades	Saúde	Justiça	Religião	<i>Media</i>	Política	Total
IURD	0	0	2	3	0	1	1	2	6	13	11	39
IJCSUD	1	1	0	0	4	1	0	5	3	1	6	22
TJ	0	1	0	0	0	3	6	1	2	2	9	24
Total	1	2	2	3	4	5	7	8	11	16	26	85

Gráfico VIII – Caracterização das minorias segundo os temas identificados



De um modo geral, nos resultados apresentados no Quadro VIII sobressai, em primeiro lugar, a predominância e o acentuado pendor que os assuntos políticos usufruem quando se fala destas três minorias (30,6%). Em segundo lugar, temas que versam o cotidiano militar (1,2%), as artes (2,4%) e as estatísticas (2,4%) são as matérias que menos enquadramento temático oferece aos grupos referidos. Em terceiro lugar, observamos uma equidistância entre as categorias Religião (12,9%), Justiça (9,4%) e *Media* (18,8%). Próxima destas, e similares entre si, encontra-se as categorias Saúde (8,2%) e Personalidades (5,9%).

Numa perspectiva de leitura individualizada, os resultados apresentados no Quadro VIII mostram que a IURD e as Testemunhas de Jeová são as igrejas mais comprometidas com as questões políticas, enquanto a IJCSUD é a confissão mais exposta às suspeitas associadas ao campo da justiça. As Testemunhas de Jeová são o grupo, manifestamente, mais envolvido com questões que atravessam o universo da crença e da saúde. Em contrapartida, se por um lado, nas referências à IURD e às Testemunhas de Jeová não encontramos matérias articuladas com a História (fruto da sua contemporaneidade?), por outro lado, a IJCSUD e as Testemunhas de Jeová não foram abrangidas por alusões a assuntos financeiros. Repare-se ainda que, a IURD e a IJCSUD não gozam de ligação com o tema da saúde e as TJ, ao contrário do que inicialmente suspeitávamos – considerando a possibilidade de conflitos jurídicos devido à recusa de

tratamentos com transfusão sanguínea defendida por este grupo cristão – não foram associadas a matérias atidas à justiça.

Sumariamente, os resultados revelam a importância distinta dos assuntos políticos na produção da imagem das três minorias. Todavia, enquanto nas referências à IJCSUD encontramos também um pendor significativo quanto a suspeitas criminais, nas alusões às Testemunhas de Jeová verificamos que são os constrangimentos na temática da saúde que lhes confere visibilidade mediática. Ora, pelo significado que os temas mencionados sugerem, a política para a promiscuidade da IURD com o poder, a justiça para a suspeição da IJCSUD da prática de crimes ou delitos e a saúde para a problemática recusa das Testemunhas de Jeová a serem tratadas com sangue, podemos intuir a influência que o enquadramento destes temas podem ter na construção do ocultamento simbólico e representação social destes grupos marginais ao cristianismo tradicional.

5.2.3 A Subordinação da fé marginal

Além da caracterização das três entidades cristãs segundo os temas identificados nos discursos, desejamos compreender ainda a influência dos modos de classificação, elaborados mediante a forma como os mesmos discursos podem hierarquizar estas confissões encarando-as como um tema essencial ou acessório. No desenvolvimento deste assunto procuramos responder à terceira pergunta: nos discursos jornalísticos, as crenças e as práticas destes *Outros* cristãos são discutidas como tema central ou complementar, subordinadas a outros conteúdos?

Para percebermos a ascendência que tem os diversos assuntos da realidade quotidiana – tais como: a política, o direito, a saúde, o desporto, outras religiões, etc. – sobre as doutrinas e os costumes destes grupos, elegemos dois dispositivos de análise que visam conhecer o primado que lhes foi atribuído. Através de duas categorias, que aqui designamos por *Papel Principal* e *Papel Secundário*, interessa-nos saber que prioridade foi concedida aos conteúdos e à experiência religiosa destas minorias cristãs.

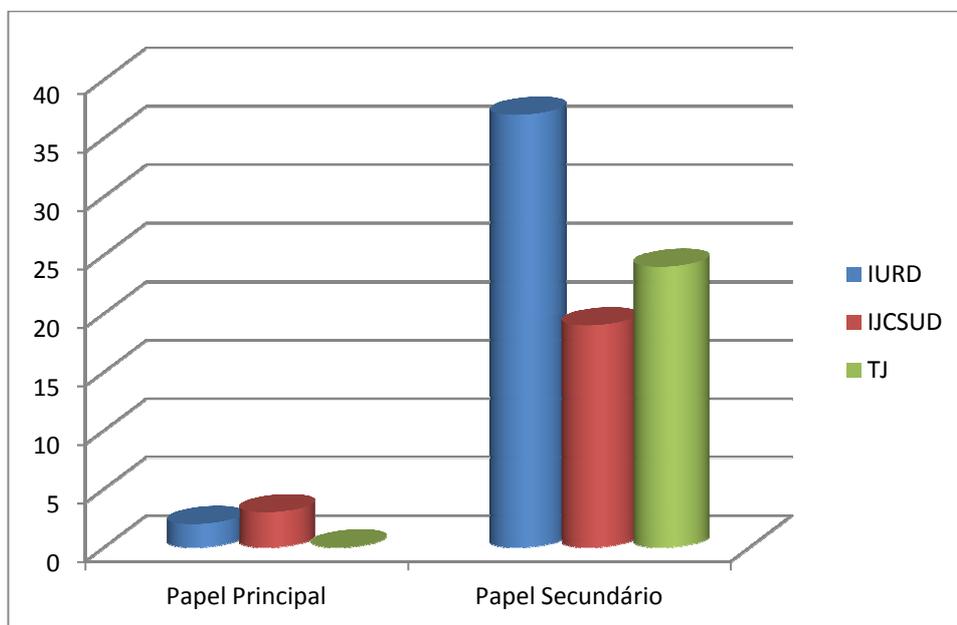
Assim, a primeira categoria reúne as unidades cujos discursos concederam às crenças e às práticas destes grupos cristãos o protagonismo da discussão. A segunda categoria permite-nos escrutinar as unidades cujos discursos mencionaram as minorias

como um exemplo, ou um apêndice que, subordinado ao tema principal, serviu como complemento de outros temas. Mediante as categorias apresentadas no Quadro IX tentamos compreender a influência da hierarquização dos temas como um processo que pode contribuir para o ocultamento, simbólico, dos grupos aqui estudados.

Quadro IX - Caracterização das minorias cristãs segundo o primado das suas crenças e práticas

	Papel Principal	Papel Secundário	Total
IURD	2	37	39
IJCSUD	3	19	22
TJ	0	24	24
Total	5	80	85
Percentagem	11%	89%	100%

Gráfico IX - Caracterização das minorias cristãs segundo o primado das suas crenças e práticas



Dos resultados apresentados no Quadro IX se conclui que as referências às comunidades cristãs em análise foram produzidas num contexto que as sujeita,

esmagadoramente, ao papel secundário (89%). Subordinadas aos mais diversos temas do imaginário quotidiano, as crenças e as práticas destas minorias conseguiram ter protagonismo apenas em 11% dos discursos jornalísticos. Note-se ainda como, nos dados expostos, sobressai a ausência de referências às Testemunhas de Jeová como protagonistas dos discursos.

Diante destes resultados, podemos considerar a relevância da secundarização como uma forma particular de ocultamento simbólico destes grupos religiosos, e sugerir a hierarquia dos temas como um processo influente na construção da ideia da inferioridade destas tradições cristãs. Para discussão caberá ressaltar não apenas o “subtratamento” destas comunidades como novos movimentos cristãos e o “sobretreatamento” no que respeita ao que se deve pensar sobre o fenómeno, mas também a dificuldade destes grupos cristãos periféricos em se posicionarem, ou serem posicionados, no espaço mediático onde a ordem hierárquica lhes é, radicalmente, desfavorável.

Quisemos ainda caracterizar esta sujeição e investigar se existe algum modo ou processo que se destaca na forma como se pode secundarizar os grupos religiosos em estudo. Neste sentido distribuíram-se as 85 referências reunidas na categoria *Papel Secundário* pelas subcategorias expostas no Quadro X, procurando assim examinar três formas possíveis de subordinação: relativização, restrição e instrumentalização.

Quadro X - Caracterização das confissões cristãs segundo 3 tipos de subordinação

	Relativização	Restrição	Instrumentalização	Total
IURD	6	4	9	24
IJCSUD	6	12	4	20
TJ	5	10	2	23
Total	17	26	15	67
Percentagem	12,9%	54,1%	27,1%	100%

No exame às diferentes formas de subordinação destaca-se, no Quadro X a influência do modo como as referências estão restringidas por outros temas dominantes

(40%). Em contrapartida, das três categorias, a instrumentalização mostra-se o processo menos relevante (23%).

Todavia, não podemos deixar de observar alguns resultados que se evidenciam de forma particular. Sublinhe-se, por exemplo, a subordinação das crenças e práticas da IURD a outros conteúdos tenderem a ser realizadas pela forma de instrumentalização, apuradas nos discursos como um exemplo de: doença (12/08/02: 1), irracionalidade (FERNANDES, 04/12/02: 6), ignorância (DOMINGUES, 11/12/02: 16), humilhação (MARMELO, 17/12/02: 40), mau gosto (VASCONCELLOS, 18/08/04: 41) e um lugar adequado para cantar ao criador (COELHO, 12/01/06: 5). Serviram ainda para satirizar as opções dos presidentes Bush (VASCO, 23/03/03: 21) e Lula (BATISTA, 04/07/03: 10).

Na mesma linha de análise, a IJCSUD é secundarizada por processos onde se destacam as restrições temáticas de natureza política (FURTADO, 05/03/06: 26a; FURTADO, 05/03/06: 26b; SIZA, 07/12/07: 26; MAGALHÃES, 10/12/07: 41; CABRAL, 24/12/07: 33; SIZA, 15/01/08: 15) e criminal (RITTER, 30/08/06: 44; HENRIQUES, 06/04/08: 17; VIANA, 24/05/08: 23; 03/06/08: 19).

Quanto às Testemunhas de Jeová, além das suas crenças serem tidas como um exemplo de previsões fracassadas (DOMINGUES, 05/11/06: 8) e a revista *Sentinela* (jornal confessional) ser encarada como um opúsculo comparado aos folhetos promocionais dos supermercados (PEREIRA, 08/07/04: 11), distribuído, desagradavelmente, ao domingo de manhã (MATOS, 24/11/01: 13), a subordinação dos conteúdos e experiências deste grupo religioso incide sobre a forma de restrição temática. Designadamente, a polémica recusa das Testemunhas de Jeová em receber tratamentos com sangue (28/10/01: 30; 12/07/03: 26; GOMES, 27/06/03: 28; 27/06/05: 28; GOMES, 29/06/03: 22; MARUJO, 29/06/05: 22).

Para terminar referimos, sucintamente e de passagem, que os temas inerentes às oito unidades cujos conteúdos religiosos foram identificados como protagonistas, os discursos repartem a atenção entre três focos. O primeiro foco incide sobre eventos e entidades religiosas. Além das duas narrativas sobre os megacultos da IURD que, por ocasião do 25.º aniversário foram presididos pelo Bispo fundador, Edir Macedo (GOMES, 12/08/02: 2-3) (OLIVEIRA, 12/08/02: 3), apresenta-se ainda duas caracterizações sumárias. A primeira concernente à história, crenças, dimensão, financiamento, suspeição de ilícitos criminais e ambição política da IURD (NADAIS,

12/08/02:3). A segunda diz respeito à dimensão, história, hábitos, crenças polêmicas e valor patrimonial da IJCSUD (05/03/06: 26). O segundo foco centra-se tanto na polémica em torno das crenças e práticas da IURD (MUCZNIK, 23/08/02: 6), tidas por indecentes e desumanas, (MUCZNIK, 23/08/02: 6) como na controvérsia levantada pelo estudo que problematiza uma das doutrinas da IJCSUD (RIBEIRO, 15/12/02: 20). Finalmente as personalidades religiosas tornaram-se objeto de foco principal em alusão à morte do líder da IJCSUD (29/01/08: 19).

Concluída a caracterização do que se fala, quando se fala das minorias cristãs em estudo, os resultados apontam para uma percepção exógena da IURD e da IJCSUD. Quanto às Testemunhas de Jeová, embora esteja mais próxima de ser compreendida como um grupo nacional, todavia as suas crenças e práticas foram, incontestavelmente, debatidas como um assunto complementar, subordinado a outros conteúdos. No que respeita aos temas associados a estas confissões cristãs não católicas, os discursos jornalísticos remeteram-nas, simbolicamente, para o domínio político.

5.3 A produção simbólica da invisibilidade mediática

Finalizado o exame à produção substantiva do ocultamento, avançamos para última etapa deste capítulo, na qual nos ocupamos com a análise da produção simbólica da inexistência social respondendo à pergunta derradeira: que mapas de significado tornam inteligível a informação sobre as novas igrejas cristãs, tais como a IURD a IJCSUD e as TJ? Dito de outro modo, como a comunicação social transmite a não familiaridade das suas ideias e práticas? Que representações são atribuídas aos seus «estranhos» significados? Perseguindo a resposta a esta questão, e na esteira de Boaventura de Sousa Santos, que pensa a inexistência social não como ausência mas enquanto exclusão produzida, queremos analisar como a “racionalidade indolente e preguiçosa” (SANTOS, 2006) predomina nos discursos jornalísticos tendo em atenção a representação da abundante e diversa¹²⁵ mundividência cristã.

¹²⁵ Abundante no sentido em que, ao longo dos sete anos pesquisados encontramos mais de 7000 referências à fé cristã, diversa na medida em que, nesse período, identificámos 7 confissões, ou famílias, provenientes de diferentes tradições cristãs.

Para o efeito, considerámos as representações presentes nos discursos relativamente a duas categorias gerais que decorrem das estratégias de produção tanto da “inexistência social” como da “existência social”. Na primeira categoria dividimos os textos em cinco subcategorias que emergem das cinco formas de desqualificação que, contribuem para tornar uma realidade social mediaticamente invisível, a saber: o ignorante, o residual, o inferior, o local e o improdutivo (SANTOS, 2006).

A subcategoria **o ignorante** permite-nos reunir os discursos que caracterizaram o saber destes novos cristãos numa lógica que os representa como ignorantes ou sem aprovação. Diante da realidade cristã, plural e diversa, quer pela quantidade de referências – que nos permitirá conhecer o peso desta categorização – quer pelos conteúdos das mesmas, desejamos entender nos discursos do jornal a influência do modo como, ao descredibilizar o seu saber por meio da classificação de ignorantes ou cientificamente ilegítimas, contribui para produzir a ausência das experiências cristãs aqui estudadas.

No que concerne a subcategoria **o residual** ela agrupa todos os discursos que caracterizaram as doutrinas e as experiências dos novos grupos cristãos como formas culturais arcaicas ou atrasadas. Mediante esta categoria temos como propósito discutir a influência dos processos de ocultação mediante a desvalorização dos grupos. Nomeadamente, na forma como os discursos jornalísticos, ao considerarem as crenças e práticas destes novos movimentos como residuais ou obsoletas, produzem figurações destas minorias cristãs como culturas subdesenvolvidas.

No que respeita à subcategoria **o inferior**, temos por objetivo agregar as unidades cujos discursos naturalizam as relações desiguais. Ao naturalizar a desqualificação das crenças e das práticas destes grupos cristãos em relação a outras dominantes (ex. maioria/minoria), pretendemos compreender, nos discursos, a influência da lógica da naturalização das diferenças na construção da invisibilidade, tanto da superioridade de uns bem como da inferioridade de outros.

Quanto à subcategoria **o particular**, intentamos congregar os enunciados que denunciam uma cosmovisão dependente das escalas dominantes. Na verdade, trata-se de uma visão da realidade que considera tudo o que é global com primazia sobre os acontecimentos e entidades particulares. Com esta subcategoria queremos perceber a influência, nos discursos, da forma como a ótica do universal produz o ocultamento

mediante a desqualificação das entidades religiosas minoritárias que, dependentes da especificidade dos seus contextos, são classificadas como realidades particulares. Vale a pena referir que, tomando de empréstimo os conceitos “do curioso e do exótico” (SILVA [2000] 2012: 99), incluímos nesta subcategoria a curiosidade e o exotismo como formas de classificação que denotam, implicitamente, uma estratégia de distanciamento daquilo que pode ser considerado esquisito ou excêntrico. Embora a negatividade não seja explícita, reconhece-se o curioso e o exótico como formas de naturalização do particular.

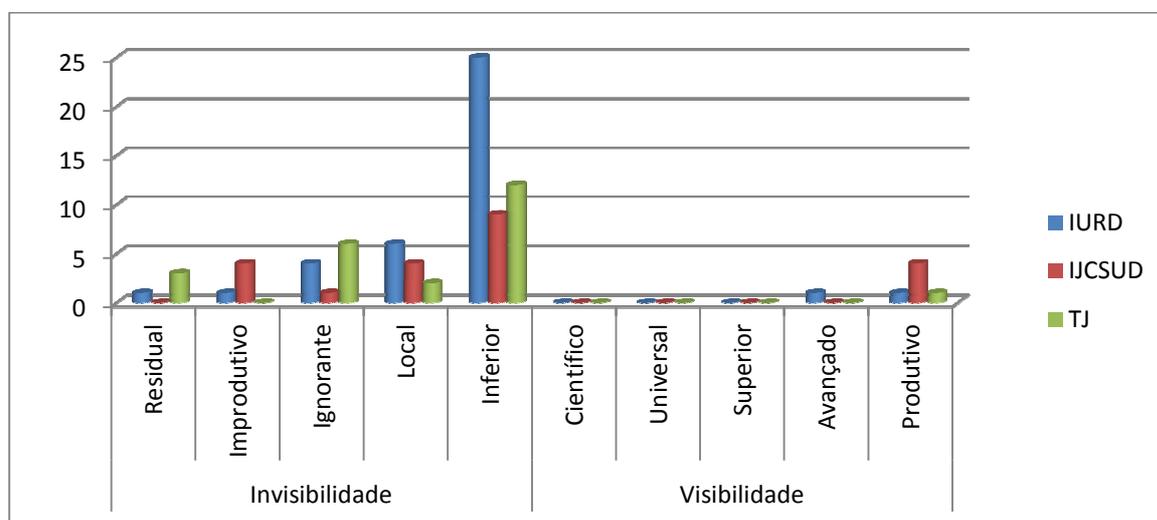
Finalmente, no que diz respeito à última subcategoria **o improdutivo**, possibilita-nos incorporar os discursos que acusam uma racionalização do real sob o critério da produtividade. Nos limites desta lógica, com ênfase sobre o que é produtivo, desejamos apreender de que maneira as novas realidades cristãs são desqualificadas como socialmente improdutivas. Nomeadamente escrutinar a influência da forma como, ao serem percecionadas em termos de proveitos, as crenças e experiências cristãs não hegemónicas são tidas como inúteis e, conseqüentemente, tornadas invisíveis.

Ao inventariar e comparar a caracterização das crenças e práticas destas novas igrejas cristãs, mediante as cinco formas sociais de desqualificação, a primeira seleção de dispositivos de análise exposta no Quadro e Gráfico XI propõe-se a identificar, nos discursos, a influência das estratégias descritas pela categoria **Inexistência Social**. Trata-se de processos que, simultaneamente, traduzem a construção da ausência dos grupos e a conseqüente invisibilidade mediática atribuída às minorias cristãs mencionadas.

Quadro XI - Codificação das confissões segundo a produção de existência e inexistência social

	Inexistência social					Existência social					Total
	Residual	Improdutivo	Ignorante	Particular	Inferior	Científico	Global	Superior	Avançado	Produtivo	
IURD	1	1	4	6	25	0	0	0	1	1	39
IJCSUD	0	4	1	4	9	0	0	0	0	4	22
TJ	3	0	6	2	12	0	0	0	0	1	24
Total	4	5	11	12	46	0	0	0	1	6	85

Gráfico XI - Codificação das confissões segundo a produção de existência e inexistência social



Centrando por agora a nossa análise nos processos de desqualificação cujo resultado (94%) sustenta a sua impercetibilidade, o somatório das referências identificadas na subcategoria *Inferior* (44%) aponta para o predomínio de uma produção de significado destes grupos que privilegia, sobretudo, uma interpretação da sua experiência social como insignificante. Segue-se, destacadamente, os processos desqualificação das crenças e práticas destas igrejas cristãs, mencionadas como realidades particulares e locais e agregadas na subcategoria *Particular* (21%). Menos influentes são as estratégias cujos discursos, reunidos na subcategoria *Residual* (6%), configuram estes novos movimentos cristãos como culturas subdesenvolvidas. Numa posição de peso semelhante apresentam-se os dados coligidos nas subcategorias *Ignorante* (12%) e *Improdutivo* (11%) e que representam, respetivamente, os processos de desqualificação dos grupos quer pela invalidação dos seus saberes quer pela noção de «prejuízo» das suas práticas.

Se nos ativermos a uma análise comparativa verifica-se que, enquanto a desvalorização da IJCSUD reside, essencialmente, numa perceção do seu conhecimento e práticas como uma realidade particular, as crenças e a experiência da IURD e das Testemunhas de Jeová são, eminentemente, desclassificadas como tratando-se de uma fé inferior.

5.3.1 Inferioridade da fé

Após esta descrição geral das minorias cristãs segundo a visibilidade e invisibilidade que lhes foi atribuída pelos discursos jornalísticos, de seguida propomo-nos apresentar os resultados a que chegámos ao aprofundar a nossa observação a cada subcategoria em particular. Apesar da análise à naturalização da inferioridade da IURD, IJCSUD e Testemunhas de Jeová insinuar a superioridade católica, tanto na forma como os discursos do jornal identificam o catolicismo de “A Igreja” como no modo de, subtilmente, designarem estas igrejas cristãs de seitas (MARUJO, 09/05/07:16-17; MARUJO, 10/05/07:18) ou grupos religiosos (MARUJO, 20/01/02:28) (21/10/03:44) (29/01/08:19), na discussão dos resultados debateremos o uso que o jornal *Público* faz do termo Igreja como sinónimo de Católica.

Prosseguindo o exame à subcategoria *Inferior*, os 28 enunciados reunidos neste dispositivo de análise (43%), confirmam a influência desta estratégia de desqualificação na construção imaginária da IURD, IJCSUD e Testemunhas de Jeová. Ao examinarmos os conteúdos expressos nos discursos, escrutinamos três formas de inferiorização que atestam a desqualificação destas comunidades: a ridicularização, a desvalorização e a aglutinação.

Quanto à ridicularização (6 unidades), o desprestígio revela-se em comparações irónicas, a exemplo das canções de Maria Rita com os cânticos do Reino de Deus (COELHO, 12/01/06: 5), do clamor “tonitruante” de Valentim Loureiro, “qual pastor da Igreja Universal do Reino de Deus” (PINTO, 05/11/01: 20), das promessas de Lula da Silva qual bispo da IURD (BATISTA, 04/07/03: 10) ou ainda das opções de George W. Bush, qual profeta da Igreja Universal (EUA) (VASCO, 23/03/03: 21). Ou ainda do equívoco, expresso na declaração: “Quanto às previsões do fim da pobreza, parece que não estamos a acertar mais do que as Testemunhas de Jeová com a data do fim do mundo...” (DOMINGUES, 05/11/06: 8). De forma genérica, é possível perceber ainda este sentido desprestigiante no incidente causado pela peça de teatro que, a propósito de uma associação do discurso de Teresa Lago (Presidente da Sociedade Porto 2001) com um dos pastores da IURD, foi tida por ofensiva. Em consequência desta depreciação, a

diretora do Teatro Plástico sugeriu um pedido de desculpa público por parte dos responsáveis pela produção da peça (OLIVEIRA, 15/09/01: 50).

Por sua vez, a desvalorização (7 unidades) pode ser verificada no menosprezo pelas crenças e práticas da IURD percebidas como doença [“A Febre da Fé e do dinheiro nos 25 anos da IURD” (12/08/02: 1)], irracionalidade [“Ou passou despercebida a alguém a luta entre o bem e o porco sujo numa espetacular cerimónia da IURD, durante o último Verão? Assistia-se ali ao estrebuchar infernal das vítimas, que terminava invariavelmente com a retirada de Belzebu, derrotado e cabisbaixo”] (FERNANDES, 04/12/02: 6)] ou ainda de ignorância, traduzida na irónica declaração:

““Vale-me a Maria e a rádio da IURD para encontrar algum sossego. (...) Bom dia pastor, tudo bem? Amém? Amém. Ai pastor que sofro de mal olhado. Sim, eu, eu que fui a todas as correntes, da família, dos empresários, dos doentes, a todas, que participei na Fogueira de Israel (!), que tenho a fé de Gedeão e a força do Senhor Jesus. São as invejas, pastor, é o demónio, eu já sabia que a força do Senhor Jesus o ia enraivecer. É isso aí, Dona Maria Emília, não esmorece! Lembra dos Medianitas que ameaçavam o povo de Israel, lembra? É..., Gedeão não tinha como, n'ê mesmo? Foi a fé, o poder do Senhor, amém, que fez ele derrotar os exércitos poderosos com apenas trezentos homens, não é mesmo? Com certeza, amém? Amém. Vai, Dona Maria, luta, participa no clamor, vem na Catedral da Fé. Vem também você, ouvinte, católico, espírita, não interessa, você que sofre, que vê sua vida se destruindo, sua família separada, sua empresa que está enguiçando, amém? Amém. É isto que me aquieta. Só tenho cabeça para coisas simples, ditas de forma clara.” (DOMINGUES, 11/12/02: 16).

Todavia, assume maior preponderância na avaliação da “homossexualidade em território Mórmon” entendida como “uma denúncia que, para os seus padrões morais é, no mínimo, arrasadora” (14/06/05: 54). Note-se também o descrédito da cadeia *Record*, pertença da IURD, como “uma emissora marcada pelo estigma do mau gosto” (VASCONCELLOS, 18/08/04: 41) e cujos concursos são um exemplo de “exploração da humilhação” (MARMELO, 17/12/02:40).

A esta luz, a revista "A Sentinela", propriedade das Testemunhas de Jeová, é introduzida no imaginário social da publicidade a pizzarias e folhetos de supermercado (PEREIRA, 08/07/04, 11) e apreendida como um exemplo daquelas "revistas que nunca compraríamos. Porque são péssimas. Porque tratam de assuntos que não nos interessam rigorosamente para nada” (MATOS, 24/11/01, 13).

Finalmente, encontramos nos processos de aglutinação (15 unidades) a forma mais significativa de naturalização da suposta inferioridade destas minorias cristãs.

Entendemos que, diluída entre as outras confissões socialmente reconhecidas, como a confissão católica ou protestante, a presença destes novos grupos cristãos (não autorizados) sai enfraquecida. Trata-se de uma agregação subjugante que é percecionada nas referências a informações demográficas que apontam, ora para a hegemonia católica (COELHO, 14/04/08, 5), ora para crise da Igreja Católica como responsável pelo crescimento destas outras confissões cristãs (MARUJO, 24/11/07: 21; MARUJO, 09/05/07: 16-17; MARUJO, 10/05/07: 18).

No sentido de prolongamento vejam-se ainda as alusões às experiências comuns, quer no que respeita à capela que “tem missa católica ao domingo de manhã e depois serviços e celebrações protestantes (...) mórmons, judaicos e muçulmanos” (MOURA, 28/02/03:16), quer no que concerne ao momento de oração vivido entre marinheiros católicos e uma testemunha de Jeová (PEREIRA, 31/12/05: 24), quer ainda à perseguição religiosa movida a ambas as confissões (MARUJO, 13/07/03: 3b; 01/10/04: 32). Todavia, ao contrário dos testemunhos católicos publicados, (MARUJO, 13/07/03: 3a) sem direito a nome e história, as vítimas de perseguição das igrejas não católicas ficam reduzidas a números que servem fins contabilísticos. Atenda-se também para a crítica à súbita sensibilidade religiosa de um ator que, após dez anos “a satirizar cristãos, muçulmanos, mórmones ou judeus” abandonou a série perante a caricatura da sua religião (MATOS, 22/04/06: 5).

Por último, neste processo de inferiorização por aglutinação, acrescente-se os enunciados onde a presença das minorias é subjugada pela associação a outros temas, tidos por dominantes como são as questões políticas (MOTA, 22/09/02: 12; GOMES, 01/02/07: 15; SIZA, 07/12/07: 26; MARUJO, 05/06/05: 27) e de saúde (12/07/03: 26).

Sumariamente, este elenco de referências revela a influência do processo de inferiorização, na forma como atesta a desqualificação do outro cristão e o torna invisível, tanto em termos da própria autonomia como da sua identidade singular. Perante a análise à naturalização da inferioridade das crenças e das práticas destes grupos cristãos em relação a outras confissões ou temas dominantes, verificamos nos discursos a relevância da lógica da naturalização das diferenças. Na construção desta inferioridade destaca-se a influência da aglutinação que configura estes grupos, uma justaposição que ajuda a promover a sua invisibilidade social e mediática.

5.3.2 Crenças e práticas localizadas

Sobre os discursos que percecionam a exclusão destas minorias cristãs, em 22% dos enunciados encontramos a noção de que os saberes e experiências são compreendidos como uma realidade específica, seja na sua forma local seja no seu modo particular. Trata-se de uma amplificação simbólica focada na cristalização dos lugares e da excecionalidade dos saberes e atitudes dos grupos ou dos indivíduos protagonistas. Ao examinarmos os conteúdos verificamos, no que respeita ao processo de desqualificação da IURD, IJCSUD e Testemunhas de Jeová como um assunto local, sem aspiração global, as respetivas realidades são circunscritas a duas regiões. Enquanto a localização da IJCSUD é percecionada como uma realidade religiosa que provém da promiscuidade com política norte-americana (GOMES, 24/02/02: 31; FURTADO, 05/03/06: 26a; FURTADO, 05/03/06: 26b; MAGALHÃES, 10/12/07: 41; CABRAL, 24/12/07: 33; SIZA, 15/01/08: 15; 29/01/08: 19), a IURD é sinalizada como uma experiência sul-americana (ROCHA, 31/10/05: 43; GUIMARÃES, 29/09/06: 27).

No que respeita ao saber e experiência dos grupos serem consideradas realidades particulares, sem aspiração universal, reconhecemos dois modos diferentes: as crenças e práticas, ora são apresentadas como distintas da norma que pauta a universalidade cristã, ora são vistas como factos estranhos ou invulgares. Neste sentido, estranhas à catolicidade cristã, verificamos uma desqualificação da IJCSUD pela prática particular no que respeita ao batismo dos seus antepassados (24/12/06: 20) e da IURD como uma fé que enfatiza as questões em torno da taumaturgia (GOMES, 12/08/02: 2-3) e do mito da prosperidade (OLIVEIRA, 12/08/02: 3).

Considerando a curiosidade e o exotismo como formas de naturalizar o particular, encontramos como exemplo desta desqualificação a classificação de dois indivíduos «incomuns». O primeiro exemplo trata da insólita experiência de receber à porta o cantor Prince, não para cantar mas, pela sua adesão às Testemunhas de Jeová, apregoar os respetivos princípios doutrinários (21/10/03: 44); o segundo exemplo aplica-se à breve biografia publicada por ocasião da morte do premiado escritor Mickey Spillane. Entre as referências às polémicas acusações de ser “racista e de recorrer a estereótipos sexuais (...) pelas suas opiniões de direita e pelas suas ideias primárias”, faz-se também alusão ao facto de se tratar de um autor que “vendeu 200 milhões de livros em

todo o mundo – em 1980 eram seus sete dos 15 melhores livros de ficção na América” (MATEUS, 19/06/06: 32).

Apesar de o enunciado referir o excesso de violência nas obras iniciais e o abandono dessa característica, o discurso não relaciona esta mudança com adesão às Testemunha de Jeová. Em contrapartida, as referências ao facto de ser “um escritor que acreditava incondicionalmente no bem e no mal e era conservador” podem ser entendidas sob influência do tempo em que andou “de porta em porta a espalhar a mensagem da Bíblia” (MATEUS, 19/06/06: 32).

Para discussão futura caberá considerar por que razão a prestigante adesão e colaboração destas qualificadas personalidades – socialmente reconhecidas na literatura e música – não são suficientes para valorizar as crenças desta confissão cristã. Em contrapartida, a insólita prática de anunciar as suas convicções doutrinárias de porta em porta não deixa de ser um elemento desprestigante para estes famosos. Perante os resultados acima expostos, apercebemo-nos da interferência da ótica do universal na produção do ocultamento da IURD, IJCSUD e TJ e que a respetiva desqualificação simbólica está focada na classificação das suas crenças e práticas enquanto realidades particulares.

5.3.3 A ininteligibilidade da fé

Além de denunciar a «intolerância» no uso da designação de seita, o editorial de José M. Fernandes acrescenta que, entre os atropelos à liberdade religiosa, está “a criação de um ambiente em que ter uma fé é mal visto ou apontado como sinal de ignorância” (FERNANDES, 13/07/03: 4). Neste sentido, 8 dos 67 (12%) enunciados aqui analisados denunciam a conceção da ininteligibilidade da IJCSUD (1), da IURD (2), e das Testemunhas de Jeová (5) mediante ideias que as remetem ou qualificam como um credo desacreditado ou cientificamente iletrado.

No discurso do jornal, a noção da ignorância destas comunidades cristãs assume diversas formas. Quanto à IJCSUD começa por tratar-se de uma desacreditação que está

veiculada à denúncia da ilegitimidade científica dos seus dogmas¹²⁶. No que respeita à IURD declara-se a irracionalidade das suas práticas como desumanas ao afirmar-se que:

“Um ser religioso não é obrigatoriamente um ser irracional, pronto a tremular-se num transe histérico, abdicando daquilo que é a marca suprema de humanização: a consciência. Foi precisamente isso a que se assistiu nos encontros da IURD: um espetáculo degradante de seres ululantes, a esgatanharem-se e a insultar-se de morte.” (MUCZNIK, 23/08/02: 6).

No seguimento desta produção de sentido, a experiência das línguas é entendida como um desvario, uma prática na qual uma “fundamentalista religiosa (leia-se da IURD) delira sobre um microcosmos regido por leis imutáveis” (grifo nosso) (15/09/01: 50).

Finalmente, a desautorização da aptidão académica inerente ao conhecimento e práticas das Testemunhas de Jeová, prende-se com o fundamentalismo das suas exegeses do texto bíblico (27/06/05: 28; MARUJO, 29/06/05: 22) e da recusa de tratamento com sangue (GOMES, 27/06/05: 28; GOMES, 29/06/05: 22). Além do confronto entre os tratamentos propostos pela ciência e as crenças fundamentadas na Bíblia, esta dicotomia regista-se ainda no primado da ciência sobre a fé perante o conflito entre as decisões dos médicos e as convicções religiosas dos pacientes (28/10/01: 30; GOMES, 27/06/05: 28).

Em consequência dos resultados podemos depreender a importância do modo como as minorias podem ser ocultadas. A descredibilização dos seus saberes, classificados de ignorantes ou cientificamente ilegítimos, torna-os socialmente inexistentes e, do ponto de vista mediático, simbolicamente invisíveis.

5.3.4 Ameaça social

Semelhantes à proporcionalidade da categoria *Ignorante*, os resultados apresentados no Quadro 10 alusivos à categoria *Improdutivo*, revelam que em 7 dos 67

¹²⁶ “Através da análise do código genético de índios contemporâneos, Murphy concluiu que eles descendem não dos israelitas de tempos bíblicos mas de povos asiáticos que migraram através do Alasca — tese que coincide com as teorias dos historiadores convencionais. As ideias de Murphy desencadearam uma enorme controvérsia dentro da igreja, que chegou a ameaçar o investigador de excomunhão” (RIBEIRO, 15/12/02: 20)

(10,5%) discursos jornalísticos que constituem a nosso *corpus* empírico subsiste a ideia de que as crenças e práticas destes novos cristãos são uma ameaça social na medida em que o seu potencial de verdade, concepção do mundo e visão social são negados. Na informação difundida pelo jornal, as suas práticas e agentes são, repetidamente, perçecionados como perversas e criminosos. Nos discursos encontramos conteúdos polémicos que, desde o encerramento da *Rádio Placard* (propriedade da IURD) por ilegalidades (L.P., 06/03/02: 45) dão ainda conta tanto da suspeição como da condenação de vários ilícitos criminais que envolveram a IURD:

“existem fundadas suspeitas de que a origem de boa parte dos fundos da IURD são bem mais duvidosas: nos anos 90, a igreja foi investigada, inclusivamente pela Interpol, por branqueamento de capitais, desvio de divisas, narcotráfico, prostituição, tráfico de armas e diamantes e falsificação de moeda, entre muitos outros ilícitos criminais. O seu Banco de Crédito Metropolitano, com representação no paraíso fiscal das ilhas Caimão, terá desviado ilegalmente 13 milhões de dólares para adiantamentos destinados a empresas dos seus diretores e pagamentos injustificados. Em 2001, foi finalmente condenada a pagar uma multa de 48 milhões de reais por evasão fiscal aquando da compra da rede Record, em 1992. O processo arrastava-se nos tribunais brasileiros há sete anos” (NADAIS, 12/08/02: 3).

Do mesmo modo, a IJCSUD é desqualificada não só pela denúncia dos agentes religiosos acusados de crimes (RITTER, 30/08/06: 44; HENRIQUES, 06/04/08: 17; VIANA, 24/05/08: 23; 03/06/08: 19) como pela associação a práticas religiosas (poligamia e pedofilia) declaradas como criminosas (FURTADO, 12/03/06: 57):

“O desafio que se põe aos criadores da série, Mark V. Olsen e Will Scheffer, não é fácil. Têm que tecer uma história de entretenimento para o horário nobre sobre uma prática religiosa proibida por lei, que envergonha a própria hierarquia da Igreja e que, na última década e meia, acalentou denúncias de abusos de mulheres e menores. Big Love tem em conta alguns destes factos. Para começar, os Henrickson tentam manter em segredo a relação polígama que os une. E há também referências à pedofilia praticada pelos polígamos mais fundamentalistas na união com raparigas de 14 e 15 anos” (FURTADO, 12/03/06, 57).

Além de ajudar a definir os novos cristãos pela sua negatividade, concordamos com a crítica de Joaquim Fidalgo (15/11/06, 6) e, em consequência das classificações acima referidas, entendemos que a revelação da fé dos suspeitos ou presumíveis autores

dos crimes não só influencia a generalização da suspeita sobre todos os crentes dessas igrejas cristãs como, implicitamente, salvaguarda ou atenua possíveis enquadramentos negativos das restantes confissões cristãs.

Nos termos dos resultados apresentados, além de percebermos que as novas realidades cristãs são percecionadas pela sua improdutividade social, escrutinamos em particular a influência da forma como as crenças e experiências cristãs produzidas pelos discursos como perversas ou criminosas são consideradas socialmente negativas e tornam-se simbolicamente invisíveis no espaço mediático que o jornal ocupa.

5.3.5 Visão arcaica

Entre as subcategorias que avaliam a invisibilidade produzida nas referências às novas confissões cristãs, a subcategoria *Residual* é a menos relevante (6%). Reunindo os discursos que as percecionam como práticas arcaicas encontramos nas 4 unidades selecionadas que a perceção principal reside numa visão do mundo obsoleta tanto da IURD como das Testemunhas de Jeová. No que respeita ao texto que faz alusão à IURD, verificamos que esta confissão é denunciada quer pelo seu “fervor moralista” quer pela ambição política do mesmo: “impor um modelo de família que acreditam ter sido estipulado por Deus; a união entre homens e mulheres para gerar filhos” e fazer oposição a projetos de leis na “Regulamentação do aborto, da união de pessoas do mesmo sexo, da eutanásia e da legalização das drogas” (LOPES e GARCIA, 27/10/02: 8). Destas afirmações não só se depreende que, em alternativa a outros modelos de família contemporâneos, a defesa do arquétipo familiar defendido por estes crentes pode ser visto como um paradigma primário como, à luz da classificação dos líderes religiosos enquanto “autoproclamados representantes” do divino, conjugada como o uso do verbo “impor” (LOPES e GARCIA, 27/10/02: 8), depreende-se uma leitura da IURD como uma realidade similar a um regime político absolutista ou ditador. Do mesmo modo, subentende-se que a contestação dos projetos de leis mencionados, pode ser considerada uma interpretação obsoleta dos direitos humanos que tendem a evoluir. Neste sentido, a IURD é representada como uma ortodoxia religiosa que, além de uma visão retrógrada é percecionada como atitude reacionária e subdesenvolvida na medida em que se opõe a

uma nova visão dos direitos humanos, que se entende como evoluída e própria de culturas desenvolvidas ou civilizacionalmente avançadas.

No que concerne à reputação das Testemunhas de Jeová como um grupo religioso arcaico trata-se de uma imagem projetada nos textos sobre a desvinculação das Testemunhas de Jeová da Organização das Nações Unidas (ONU). Em primeiro lugar, a imagem começa por desenvolver-se na perspetiva das Testemunhas de Jeová abandonarem uma organização entendida, mundialmente, pelo seu papel crucial tanto na defesa dos Direitos Humanos como pelo seu contributo na ajuda humanitária às populações mais desfavorecidas (MARUJO, 20/10/01: 38). Em segundo lugar, apesar de fazer justiça à posterior mudança “do tom da apreciação que fazem da ONU”, sob o título “Jeovás já não falam da ONU como a “fera” do Apocalipse” (MARUJO, 19/07/03: 28) sublinha-se, no entanto, a antiga disposição. Neste sentido, a reiterada classificação da ONU, como uma instituição que “as TJ identificam como “coisa repugnante” e a “besta de escarlate” referida no Livro do Apocalipse” (MARUJO, 20/10/01: 38)¹²⁷ não retrata apenas o carácter polémico da decisão. Antes, enfatiza o modo obsoleto como estes cristãos leem o mundo à luz da sua interpretação dos textos bíblicos.

Apesar de os resultados revelarem uma importância menor, nos limites das significações atribuídas pelos quatro enunciados, percebemos a influência da caracterização das crenças e práticas destes novos movimentos como arcaicas, na medida em que, a produção de figurações que as representem enquanto realidades residuais tende a contribuir para a invisibilidade deste novo cristianismo.

Concluída a análise dos resultados no que respeita às cinco subcategorias que examinam a produção de inexistência social e conseqüente invisibilidade, seguimos para análise da segunda categoria: *Visibilidade*. Com este dispositivo analítico interessa-nos saber se a racionalidade hegemónica produz significações dos novos grupos cristãos enquanto experiências que, reunidas aqui em cinco subcategorias, em contraposição são qualificadas de científicas, avançadas, superiores, globais e produtivas e que, pensadas pela mesma lógica, podem contribuir para tornar uma realidade, social e mediaticamente, visível.

¹²⁷ Avaliação que se repete em dois outros enunciados que denunciam o facto da ONU ser “designada em publicações do grupo como “a coisa repugnante” e a “besta de escarlate” referida no Livro do Apocalipse (ou Revelação)” (MARUJO, 20/01/02: 28) “Até à bem pouco tempo, a ONU era considerada a “Fera cor de escarlate” de que fala o livro bíblico do Apocalipse” (MARUJO, 19/07/03: 28).

Com efeito, na primeira subcategoria nomeada de *Científico*, temos por objetivo reunir os enunciados que exprimiram o saber da IURD, IJCSUD e Testemunhas de Jeová como um conhecimento que, apesar da sua especificidade, pode ser entendido como válido, na medida em que se socorre de ferramentas acadêmicas para sua legitimação. Desejamos entender a influência do modo como os discursos jornalísticos tornam visíveis as suas experiências cristãs, ao credibilizar o seu saber, qualificando-o como legítimos.

A segunda subcategoria, designada por *Avançado*, incorpora todas as unidades de texto que descrevem as doutrinas e as experiências destes movimentos cristãos marginais como formas culturais desenvolvidas, atualizadas. Considerando que a igualdade supõe um reconhecimento da equidistância, em particular com a confissão dominante, mediante a terceira subcategoria, denominada de *Superior*, pretendemos fazer concorrer os discursos que, reconhecendo a igualdade dos grupos marginais em relação às demais confissões, contribuem para a percepção da superioridade das crenças e das práticas destas comunidades.

No que respeita à quarta subcategoria, intitulada *Universal*, temos a pretensão de agregar os enunciados que traduzem a natureza universal e a representação mundial dos grupos as quais podem ajudar na valorização social e potenciar a visibilidade dos mesmos. Por último, no que diz respeito à quinta subcategoria, apelidada de *Produtivo*, temos a intenção de associar os discursos que reconhecem nos novos grupos cristãos atributos socialmente produtivos.

Ao relacionar a caracterização dos conhecimentos e experiências das novas igrejas cristãs com estas cinco formas sociais de qualificação, este segundo grupo de subcategorias referidas no Quadro X intenta agora analisar a influência das estratégias descritas pela categoria *Existência Social* e que traduzem a produção de visibilidade mediática atribuída às minorias cristãs mencionadas nos discursos.

5.4 Visibilidade produzida

Embora os resultados apresentados estejam reduzidos às 4 unidades de texto que, segundo as categorias acima apresentadas, conferiram à IJCSUD e à IURD atributos que potenciam a sua existência social, atenda-se a duas notas relevantes: a carência de alusões

nas categorias que expressariam o aspeto *científico, superior e universal* de qualquer um dos grupos, e o afastamento das TJ de todas as subcategorias que traduzem os processos de produção do reconhecimento social conferido pelos discursos.

5.4.1 Experiência socialmente produtiva

No que respeita à noção do valor ou produtividade social da IURD e da IJCSUD, ela começa por ser percecionada no testemunho dos deputados membros da IURD. Além de não se conhecerem envolvimento em casos corrupção, confirma-se o contributo da sua ênfase na ética e na retidão e evidencia-se que a “presença da IURD no Parlamento brasileiro pode ser benéfica para a democracia” (MARUJO, 06/07/03: 29)¹²⁸.

No mesmo sentido, notifica-se também a contribuição da IJCSUD, cujas práticas do batismo dos antepassados deram suporte à criação da “Sociedade de Genealogia do Utah dedicada a promover a preservação de registos em todo o mundo” (24/12/06: 20), os quais, uma vez disponibilizados ao público, contribuem para a realização tanto de investigações históricas como de pesquisas genealógicas no intuito de apurar raízes familiares. A valorização da produtividade ainda pode notar-se na apresentação não só dos 12 milhões de fiéis estimados no mundo inteiro, e cujo crescimento fomenta a abertura de 350 novas capelas, e de um património que pode ser calculado acima dos 30 mil milhões de dólares (05/03/06: 26c).

5.4.2 Reconhecimento da igualdade

Considerando que a igualdade supõe um reconhecimento da equidistância entre todas as confissões cristãs, a construção imaginada da igualdade das novas igrejas cristãs ficou confinada à menção elaborada pelo único editorial identificado no nosso *corpus* empírico. No contexto da apresentação do relatório que dá conta da perseguição religiosa às confissões cristãs, o discurso do editorial denuncia a «intolerância» à IURD sempre que é designada como uma seita e acrescenta que a liberdade religiosa pode ser impedida

¹²⁸ Atenda-se que, apesar do testemunho do sociólogo afirmar que “acaba por contribuir para a democracia”, o título não deixa de, subtilmente, anunciá-lo como possibilidade na medida em que refere apenas que a presença “pode ser benéfica” (MARUJO, 06/7/03: 29).

pela criação de “um ambiente onde ter uma fé é mal visto ou apontado como sinal de ignorância” (FERNANDES, 13/07/03: 4).

Ora, no capítulo que aqui encerramos, procurámos analisar em que medida o que se diz e pensa sobre o cristianismo não autorizado, pode ter contribuído para a instituição de um imaginário onde as suas práticas são mal compreendidas e as suas crenças apontadas como um saber ilegítimo. Para o efeito, sistematizámos e caracterizámos as referências à IURD, IJCSUD e TJ apreendendo percepções que tanto advêm do lugar que ocuparam no jornal como dos temas que lhe atribuíram significado.

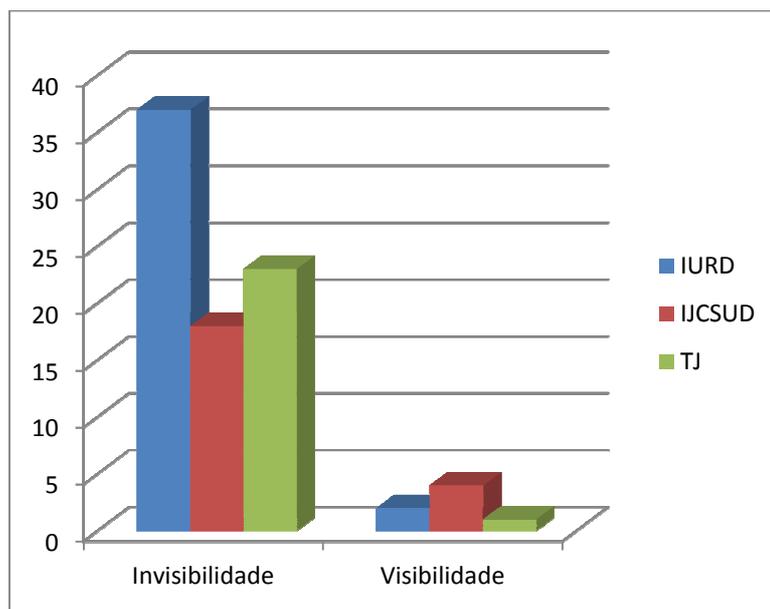
Por fim, apresentámos uma grelha de categorias que tenta aprofundar a caracterização da visibilidade e invisibilidade de acordo com os critérios que, segundo Santos (2007), regulam a produção da sua existência e inexistência social.

Concluimos o terceiro eixo de análise com a apresentação dos dados expostos no Quadro e Gráfico XII. Com eles pretendemos sintetizar os resultados que dão conta do somatório de todas as formas sociais inferiorizadoras que, enquanto formas simbólicas mediaticamente deslegitimadas produzem invisibilidade mediática de um lado, e as formas sociais que conferem reconhecimento e visibilidade mediática, de outro lado.

Quadro XII - Caracterização das confissões segundo a visibilidade e invisibilidade mediática

	Invisibilidade	Visibilidade	Total
IURD	37	2	39
IJCSUD	18	4	22
TJ	23	1	24
Total	78	7	85

Quadro XII - Caracterização das confissões segundo a visibilidade e invisibilidade mediática



Para além a inequívoca constatação aritmética, os resultados obtidos mediante a análise dos discursos jornalísticos apontam para uma atitude de padronização. É evidente o contraste entre a reduzida quantidade de alusões (8,2%) veiculadas a uma representação socialmente reconhecida e geradora da visibilidade mediática da IURD, da IJCSUD e das TJ, e a quantidade massiva do não reconhecimento social responsável pela invisibilidade mediática (91,8%). Contudo, é ainda de relevar a seguinte observação: as confissões que foram alvo de produção de maior invisibilidade – IURD e a TJ – detêm também, menos força no que respeita às categorias responsáveis pela produção da visibilidade.

Perante os resultados obtidos, em primeiro lugar podemos afirmar que eles permitem responder ao primeiro objetivo da investigação: responder às perguntas: De que confissões cristãs se fala nos discursos mediáticos? Quais as igrejas cristãs menos referidas? Se, por um lado, podemos verificar a inequívoca visibilidade conferida ao catolicismo, por outro lado, os dados mostram uma produção muito acanhada no que respeita à presença das minorias cristãs, entre as quais se destaca a marginalidade da IURD, da IJCSUD e das Testemunhas de Jeová.

Em segundo lugar, a informação recolhida revela que a presença dos três grupos foi ocultada e, simbolicamente, tornada ausente. Em resposta ao segundo objetivo da pesquisa – responder às perguntas: que géneros jornalísticos enformam a representação desses movimentos? Que prestígio e áreas gozam os espaços onde, as referências a estas

comunidades, se tornam legíveis? Que temas e escalas estão implícitos nas alusões a estes grupos? Por último, que mapas de significado tornam inteligível a informação sobre as minorias cristãs marginalizadas? – além de ignorada a contextualização das suas práticas e saberes¹²⁹, as descrições foram elaboradas nos lugares de menor notoriedade ao serem remetidas para páginas menos salientes e espaços mais reduzidos. A análise dos dados salienta que estes grupos foram percebidos como um fenómeno estrangeiro e hierarquizado, ora como complemento de temas dominantes, ora subalternizado em relação à identidade católica normalizada¹³⁰.

Não obstante as dificuldades de representação, tanto no que respeita à presença como ao espaço reservado, o novo cristianismo lidou ainda com um outro obstáculo: o crédito que lhe foi concedido. Pressupõe-se que as três comunidades foram, simbolicamente, tornadas omissas porque, paralelamente à “pobreza” geográfica que as ocultou, o carácter socialmente reprovável do significado dos temas atribuídos sugerem a sua negatividade (BARBOSA, 2012: 235). No sentido em que, conforme salienta Manuel Barbosa, trata-se de uma “associação negativa dos outros com valores e atributos negativos” (2012: 235). A distorção da imagem destes novos cristãos deve-se a um enquadramento temático que acentuou tanto as promiscuidades políticas como as crenças e práticas que, envolvendo estes movimentos ou os seus membros, foram supostamente consideradas criminosas.

Em terceiro e último lugar, e em resposta à última questão que nos orientou até aqui – que mapas de significado tornam visível ou invisível a informação sobre as minorias cristãs marginalizadas? – nos termos das duas categorias gerais, *Inexistência Social* e *Existência Social*, os resultados apontam para uma inequívoca padronização dos

¹²⁹ Entendendo a ausência como resultado de um processo seletivo podemos afirmar, segundo Santos (2006), que a IURD, a IJCSUD e as Testemunhas de Jeová foram socialmente excluídas e, quando não foi sonegada a sua presença, a enunciação produzida não privilegiou a respetiva e necessária interpretação. A propósito da representação jornalística da doença, João Carlos Correia apela à criação de “um espaço de diálogo comum - um espaço de visibilidade mediática – que permita a transição entre realidades múltiplas, estabelecendo pontes entre o cidadão comum e outras províncias de significado que exigem um grau de perícia, de capacidade crítica ou esforço imaginativo que ultrapassam o pragmatismo da atitude natural.” (s/d: 6) A representação jornalística da doença: mecanismo de controlo social e espaço de mediação entre a ciência e a vida quotidiana disponível em www.bocc.ubi.pt

¹³⁰ Por identidade normalizada entenda-se, no sentido que Silva designa por “identidade pela qual as outras identidades são classificadas e hierarquizadas” (SILVA et al, 2000 [2012]: 83). Em consequência do processo de normalização uma identidade tida como positiva, as demais identidades são avaliadas como negativas. Veja-se SILVA, Tomas Tadeu (org) et al. *Identidade e diferença – A perspectiva dos Estudos Culturais*, 12^a, Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. Neste sentido, a sua presença foi, não só esmagadoramente marginalizada, remetida para a periferia, como o discurso jornalístico legitimou e ajudou a fortalecer a coesão do catolicismo como grupo dominante.

discursos jornalísticos que, em contraste com a reduzida quantidade de alusões veiculadas a uma representação da ***Existência Social*** (6%) da IURD, da IJCSUD e das Testemunhas de Jeová, acentuam a produção da sua ***Inexistência Social*** (94%). A esta luz, promotor de um discurso pouco alargado às minorias cristãs e determinante nos temas e nos termos que constituíram a produção da sua inexistência, somos levados a pensar que o discurso jornalístico do jornal *Público* contribuiu para a invisibilidade ou ocultamento destas confissões cristãs no espaço mediático que ocupa.

CAPÍTULO 6

Modos de produção de “ausências” e “invisibilidades”

“Na verdade não está em causa a sensibilidade do outro.
O que está em causa é o medo que o outro nos inspira.”
Helena Matos (*Público*, 22/04/06:5)

Ao longo deste capítulo iremos deter-nos na discussão dos resultados, cruzando os diversos contributos teóricos inicialmente expostos com os dados empíricos que recolhemos e cuja sistematização apresentámos no capítulo anterior. Antes de avançarmos na reflexão, cabe recordar que a problemática essencial do nosso trabalho de investigação tem por objetivo perceber o modo como as minorias religiosas ou as confissões marginalizadas são tratadas e representadas pelos meios de comunicação.

Para o efeito, propusemos um referencial teórico que, para além de responder às questões que orientam a investigação, fosse capaz de integrar as preocupações que atravessam o domínio científico dos Estudos Culturais. Se, por um lado, na discussão da *Teoria das Representações Sociais* (MOSCOVICI, [2000] 2010) e da *Instituição Imaginária da Sociedade* (CASTORIADIS, 1982) encontramos na significação

imaginária um suporte onde decorre o processo de produção das representações sociais (como materialização do imaginário); por outro lado, considerando que a "razão" ou lógica operativa não pertence totalmente aos indivíduos, mas também envolve a sociedade e os grupos, cremos ser relevante introduzir neste diálogo a crítica à razão metonímica e ao pensamento hegemónico (SANTOS, 2000, 2002, 2007b, 2008). Além de denunciar a produção de inexistência social, inerente à exclusão dos grupos subalternos, a *Sociologia das Ausências* proposta por Santos (2002, 2007a, 2007b,) serve-nos concomitantemente, e de forma contra-hegemónica, como grelha de análise para tentarmos perceber o imaginário difundido nos discursos dominantes.

Em suma, adotando o conceito de Esteves, ao estudarmos “a «engenharia social» ao nível simbólico” (2002:27), estamos comprometidos em procurar nos discursos jornalísticos mecanismos de ocultação e consequente estruturação social. Para o efeito, tentaremos perceber como as *formas simbólicas* presentes no discurso mediático (HALL, 1999), enquanto formas simbólicas de visibilidade mediada (THOMPSON, 2008; [1990] 2011) apresentadas sob formas simbólicas de exclusão social (SANTOS, 2002, 2007b), podem influir na construção da *invisibilidade* mediática. Dito de outro modo, temos como pressuposto que as estratégias que produzem ilegitimidade social geram invisibilidade mediática sob formas simbólicas sem reconhecimento público. De sorte que, em concreto, pretendemos saber como os grupos subalternos são mediaticamente ocultados, quer quando são esquecidos quer quando são tornados simbolicamente ausentes, sempre que nos discursos jornalísticos são tidos como ilegítimos.

Ora, reconhecendo-se a importância da religião na construção social e cultural e a respetiva visibilidade dos grupos religiosos dominantes na vida contemporânea, procurámos perceber como as formas simbólicas de expressão mediática (THOMPSON, [1990] 2011), configuradas como realidades ausentes (SANTOS, 2002, 2007), excluem e promovem a invisibilidade dos grupos religiosos subalternos no espaço público mediático. Partindo dos significados que são atribuídos pela sociedade instituída (CASTORIADIS, 1982) completámos a observação mediante a análise do papel dos processos de construção e difusão de representações sociais polémicas (MOSCOVICI, [2000] 2010).

Com Certeau acreditamos que o “quotidiano se inventa com mil maneiras de caça não autorizada” (1998: 38). A esta luz, e na linha dos Estudos Culturais, que visam a

recuperação do estatuto cultural e social de grupos negligenciados, tentamos compreender como sobrevivem os grupos *desautorizados* e ocultados no dia a dia. Considerando que, no imaginário coletivo português, a representação da identidade nacional se construiu, entre outros aspetos, a partir da perspectiva do mítico *lusocatólicismo*¹³¹, a investigação que aqui se apresenta tem por objetivo saber como são imaginadas as igrejas cristãs não católicas nas páginas do jornal *Público*. Por outras palavras, quisemos conhecer o modo como os *media* fabricam e difundem as representações sociais destes grupos marginais, que estão para além dos limites da normalidade cristã. Pretendemos conhecer em particular o que se pensa, a forma como se fala e o lugar que ocupam na imprensa as designadas “seitas” cristãs – que aqui preferimos mencionar de experiências marginalizadas, desautorizadas ou deslegitimadas – tais como a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), as Testemunhas de Jeová (TJ) e a Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias (IJCSD) – cujos membros são vulgarmente conhecidos por “mórmons”.

Deste modo, não pretendemos desenvolver apenas cartografias, embrionárias e exploratórias, da produção dos modos da ausência do *Outro* no jornal *Público*, desejamos entender não só a difusão de representações sociais no imaginário mediático como o papel da produção da inexistência social na construção da invisibilidade destes *Outros* cristãos. Ao estudarmos os mecanismos de racionalização que influem nas representações sociais e culturais veiculadas nos discursos jornalísticos, e que são entendidas como senso comum e cientificamente legitimadas, estamos comprometidos em denunciar o ocultamento e transformar a invisibilidade das igrejas cristãs marginais em presenças, social e mediaticamente, visíveis. Mais do que esgotar um tema complexo trata-se de uma função política, de fomentar o pluralismo religioso de modo a não comprometer a presença e o conhecimento dos outros cristãos não católicos no debate público.

Sustentados pelos dados recolhidos no trabalho de campo, quisemos compreender em particular a influência dos processos de ocultação social na construção da invisibilidade de alguns grupos cristãos nos discursos jornalísticos. Neste sentido, tivemos como principal propósito, detetar as estratégias e os elementos que poderiam contribuir para o ocultamento dos três grupos cristãos periféricos nos discursos jornalísticos de um diário de referência. Trata-se de fatores cuja operacionalização (monitorização) emerge tanto da questão de investigação que nos orientou – de que modo,

¹³¹ Ilustrado pelo silogismo “português, logo católico” (SALAZAR, 1951)

o conhecimento e a experiência social das igrejas cristãs não católicas têm sido socialmente *ocultados* e *desprestigiados* por meio de representações sociais e culturais que, veiculadas nos *media*, podem gerar o seu descrédito – como das indagações que dela decorrem e que guiaram a nossa pesquisa. Em concreto, estamos focados em analisar as realidades sociais presentes nos discursos a partir da tríade: estruturas de edição, forma do enquadramento e a lógica racional (mediática).

Quer isto dizer que, atendendo à narrativa dos discursos jornalísticos, além da caracterização da presença destas confissões segundo o espaço que ocupam no jornal se revelar determinante na compreensão de procedimentos de ocultação do *Outro*, pressupomos que a construção do desprestígio dos grupos estudados também pode ser fabricada pela influência que o enquadramento das alusões (tematização, hierarquização e etnicização das confissões) tende a exercer na construção da imagem destes cristãos marginais. Finalmente, iremos dar particular atenção à importância da racionalização metonímica, enquanto lógica operativa mediática que suporta o modo de falar e pensar sobre os grupos analisados. Acreditamos que esta tarefa constitui um posicionamento epistemológico fundamental para compreendermos a criação de percepções desprestigiantes que, desse modo, favoreceram a exclusão social e mediática das igrejas cristãs aqui observadas. Com efeito, a análise aos modos de produção da invisibilidade mediática das confissões cristãs desautorizadas pode ser examinada a partir de três eixos ou práticas de significação, a saber: *caracterização*, *delimitação* e *racionalização*. Concomitantemente servimo-nos deles para estruturar a discussão dos resultados apresentados neste capítulo.

No primeiro eixo debatemos a caracterização da presença das confissões cristãs marginais identificadas nos discursos jornalísticos. Além de analisar a presença e a influência dos espaços, das páginas e das secções onde são referenciadas a IURD, a IJCSUD e as TJ, como potencial estrutura de ocultamento questionámos, também, o papel dos diferentes géneros jornalísticos na forma desqualificante como as imagens destas igrejas podem, ou não, ser cristalizadas.

A discussão do segundo eixo teve como propósito debater a delimitação ou influência do enquadramento dos discursos onde as referências à IURD, IJCSUD e às TJ estão inseridas e a forma como a *eticização*, o *modo subalterno* e os *conteúdos polémicos* se apresentam como estratégias simbólicas, que podem concorrer para a exclusão e invisibilidade destes grupos religiosos.

Finalmente prestaremos atenção ao terceiro e último eixo-chave que estrutura a pesquisa e com ele tentaremos debater o papel da “razão indolente” na forma como são pensadas a IURD, a IJCSUD e as TJ. Apuraremos o modo como a racionalização da não familiaridade das suas ideias e práticas tende a promover não só o descrédito destes cristãos marginalizados como a respetiva invisibilidade mediática. Resumindo, trata-se de três dimensões avaliativas fundamentais: caracterizar a presença destas igrejas no jornal, traduzir as delimitações determinadas pela contextualização dos discursos que lhes fazem referência e, por fim, discutir a imagem do seu descrédito como uma conceptualização que promove a representação da sua invisibilidade nas páginas do jornal observado.

No que toca às representações sociais, mediante dois processos cognitivos coletivos, *Ancoragem* e *Objetivação*, concluiremos a discussão avaliando o contributo da Teoria das Representações Sociais para análise das questões ideológicas que, presentes nos discursos mediáticos, concorrem para a construção de sentidos sobre os grupos em estudo. Por outras palavras queremos compreender qual o papel que os discursos jornalísticos ocuparam na consolidação do consenso social. Em primeiro lugar, por via do modo como se apropriaram do conhecimento e fundamentaram a compreensão da IURD, da IJCSUD e das TJ, e em segundo lugar pela forma como orientam ou sugerem a sua integração no imaginário social.

6.1 Caracterização da presença

6.1.1 Subnotificadas, assimétricas e ultraperiféricas

Concluída a fase de recolha de referências às confissões cristãs nos discursos jornalísticos, logo na primeira análise resultou um aspeto crítico essencial no que respeita à produção da invisibilidade das igrejas cristãs marginais. Olhando para o número de referências às três igrejas cristãs constituídas como sujeito do nosso estudo, os resultados refletem três aspetos que merecem ser discutidos. Somadas todas as menções, e comparadas com o número de alusões à igreja católica, os três grupos detêm 1,2% e a igreja católica 81% do *corpus* pesquisado¹³². Embora não tenhamos a pretensão de

¹³² Esta subnotificação concorda com os resultados do estudo do investigador Jorge P. Sousa. Ao estudar a imagem do Brasil na Imprensa Portuguesa, o autor sublinha que “apesar do impacto que as novas “seitas” ou “religiões” – como a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) – tiveram ou ainda têm em Portugal, o tema foi pouco abordado na imprensa portuguesa de grande circulação; mas este facto também demonstra que a IURD adotou um *low profile* em Portugal, o que retirou essa Igreja das manchetes dos jornais; o

discutir aqui as causas de ambas as visibilidades, tão pouco problematizar a relação do jornal com as diferentes fontes, não podemos deixar de salientar a estratégia da igreja católica de posicionar-se no espaço mediático reclamando mais notícias nos *media* (cf. 20/09/03: 45)¹³³. Porém, interessados nos efeitos, preferimos salientar apenas que os números destas inserções nos discursos jornalísticos remetem-nos para uma tese proposta por Traquina. Ao considerar que “as fontes estáveis, regulares, institucionais acabam por ser preferidas pelos membros da comunidade jornalística” (2002: 118), o autor antevê o perigo das práticas jornalísticas cederem “à tentação de escrever para a fonte e não para o público” (2002: 121). Com efeito, além de sublinharmos que esta “preferência” pode propor uma explicação para uma muito maior visibilidade católica¹³⁴, da análise de Traquina também podemos supor que a invisibilidade das igrejas cristãs alternativas à igreja Católica resulte do facto da comunidade jornalística poder entendê-las como fontes irregulares, menos dignas de crédito e confiança.

Em segundo lugar, aliada à *subnotificação*, os resultados atestam não só a supremacia da visibilidade do catolicismo nas páginas do jornal em relação às demais confissões, mas também põem em evidência uma *assimetria* acentuada entre a confissão dominante e as restantes igrejas cristãs. Valerá a pena comparar, quantitativamente, as 5670 referências ao catolicismo com as comedidas 22 alusões à IJCSUD. A nosso ver, esta forte desproporcionalidade parece denunciar uma polarização entre o catolicismo e as confissões cristãs não católicas, entre a mais tradicional e as mais recentes igrejas cristãs. Com efeito, entendemos que a assimetria, ao amplificar a visibilidade do cristianismo dominante e enfraquecer a presença dos cristãos não católicos, pode indiciar uma atitude (consciente ou inconsciente) que negligencia as confissões cristãs alternativas à igreja católica. Destarte, os resultados da nossa investigação apoiam a tese de Hall *et al.* quando defendem que, apesar da sua autonomia, os *media* reproduzem as “definições dos poderosos” ([1973] 1999: 228), sugerindo que os entendamos como potenciadores de uma cultura hegemónica na medida em que os discursos jornalísticos decorrem do sistema cultural dominante. Segundo os dados apurados por nós no jornal *Público*, nos discursos

pouco destaque dado a essa temática será, provavelmente, uma consequência do tema IURD se ter tornado um assunto, de alguma maneira, «esgotado» (SOUSA, 2002: 40).

¹³³ Não obstante o título *Igreja quer mais notícias religiosas nos media*, remeta para uma generalização religiosa, é de ressaltar o desejo expresso pelo testemunho transcrito na peça: “a concorrência que existe entre jornais, rádios e televisões tem proporcionado a procura de outros temas, porventura mais excitantes que o noticiário católico” (20/09/03: 45).

¹³⁴ Na medida em que, concordando com a Traquina, cremos que: “Queira-se ou não, o jornalismo é um «Quarto Poder» que, sobretudo devido ao acesso habitual das fontes oficiais ao campo jornalístico, serve para sustentar o poder instituído e o *status quo*” (TRAQUINA, 2002:209).

jornalísticos a igreja Católica apresenta-se como a norma que regula as crenças e práticas cristãs.

O último aspeto a merecer a nossa avaliação reside no facto de os dados revelarem a condição *ultraperiférica* dos grupos cristãos desautorizados. Com efeito, trata-se de uma dupla marginalidade. O fosso que separa a igreja católica das restantes confissões regista-se também na diferença significativa entre as inserções que dão conta da tradição não católica, mas culturalmente legitimada, e as inserções que dizem respeito às igrejas cristãs “desautorizadas”. Desta conjuntura emergem dois grupos distintos: o primeiro, constituído pelos anglicanos, ortodoxos e protestantes, confissões cristãs validadas e cujo número de referências recolhidas varia entre os três por cento e os nove por cento do *corpus* empírico e o segundo, constituído pelas igrejas cristãs deslegitimadas, onde se inclui a IJCSUD, as TJ e a IURD e cuja presença nos discursos alterna entre os 0,31% e os 0,56%. De acordo com os nossos resultados, a presença das igrejas em estudo caracteriza-se pela sua condição *ultraperiférica*: marginais ao catolicismo e marginais às confissões cristãs que, não sendo católicas, estão teológica e socialmente legitimadas como fazendo parte da família cristã. Uma posição corroborada não só pela representação da IURD como seita (TORRES, 10/12/2001: 49), e das TJ e da IJCSUD entendidas e explicitadas como “seitas evangélicas” (CALADO, 30/07/2002: 23), mas também pelo distanciamento ilustrado como o problema de Romney, “a tal «direita cristã» [protestantes], desconfia dele por ser mórmon” (grifo nosso) (CABRAL, 24/12/2007: 33) e pela recusa dos evangélicos em integrar o Partido Republicano Brasileiro “por ser considerado muito ligado à IURD” (29/09/2006: 27).

Se, por um lado, Certeau ao falar da marginalidade silenciosa pensava em uma atividade “não legível mas simbolizada” (1998:44), tanto a superioridade das referências à fé católica como a proporcionalidade da diferença em relação aos restantes grupos não católicos oferecem-nos sinais que indiciam a legibilidade da marginalidade cristã; por outro lado, o nosso resultado suporta amplamente as conclusões de Tuchman: “os grupos sociais que atuam fora do consenso são vistos como marginais e a sua marginalidade é tanto maior quanto mais se afastarem do socialmente legitimado” (*apud* TRAQUINA 2001:78).

Com efeito, enquanto o primeiro grupo é constituído pelas confissões legitimadas que, apesar das diferenças doutrinárias se reconhecem na família cristã e estabelecem relações ou diálogos ecuménicos com a igreja católica, no segundo grupo alinham-se as igrejas desautorizadas que, ainda mais distantes do cristianismo dominante

e afastadas das igrejas cristãs legitimadas, são remetidas para uma *ultraperiferia*. Destarte podemos admitir que estes grupos também são marginais da marginalidade cristã legitimada. Sob este ponto de vista, os resultados concordam com Mário Lages quando sublinha que a “representação social das seitas é, pois, tanto mais negativa quanto os seus quadros simbólicos e valorativos se afastam da cultura dominante, sendo esta distanciação determinante da sua marginalização” (LAGES, 2002: 204).

A uma outra luz valerá a pena prestarmos ainda atenção ao seguinte facto: à data delimitada pela investigação, estas três comunidades estavam perto de representar 2% da população portuguesa. De acordo com a informação publicada pelo jornal, enquanto a IJCSUD reunia 37 mil fiéis (GOMES 24/02/02:31) e a IURD contava com 50 a 60 mil crentes (OLIVEIRA, 17/12/2012)¹³⁵, as TJ congregavam aproximadamente 100 mil membros (COELHO, 14/04/2008:5). Apesar de a representação não ser insignificativa, estas comunidades cristãs desfrutavam de uma presença residual no diário examinado. Não cabe aqui fazer uma análise comparada com outras confissões não católicas nem abordar a visibilidade dos grupos em termos da sua representatividade populacional. Todavia cremos que este facto não deve ser ignorado. Por conseguinte, para compreender esta realidade propomos observar os dados relativos à igreja ortodoxa e adiantar algumas perspectivas, sugerindo duas possibilidades teóricas. Neste sentido, em primeiro lugar atenda-se ao facto de, segundo os dados sobre a religião retirados do censo de 2001, período que coincide com o início da nossa amostra, o número de cristãos ortodoxos em Portugal era de 17443 indivíduos¹³⁶. Não obstante este número de membros ser substancialmente inferior ao de outros grupos, contudo a igreja ortodoxa desfruta de 5,6% das referências encontradas na amostra. Perante estes dados coloca-se-nos a seguinte pergunta: Por que razão a igreja ortodoxa, apesar de ter muito menos fiéis, desfruta contudo de uma visibilidade dez vezes superior a qualquer uma das igrejas cristãs ultraperiféricas? Embora a presença da comunidade Ortodoxa não seja objeto da nossa análise, aprofundámos a nossa observação às referências em comum com a igreja católica e, conforme presumíamos, trata-se de uma visibilidade que advém da agenda religiosa marcada pela copresença da igreja dominante. Das trezentas e noventa unidades de texto

¹³⁵ <http://www.publico.pt/temas/jornal/iurd-entrou-na-era-das-catedraisreligiao-19959488>.

¹³⁶ Informação disponível em http://censos.ine.pt/xportal/xmain?xpid=CENSOS&xpgid=ine_censos_publicacao_det&menuBOUI=13707294&contexto=pu&PUBLICACOESpub_boui=133411&PUBLICACOESmodo=2&selTab=tab1. Embora, no censo de 2011 os dados apontem para 56550 fiéis, ao longo da década o número triplicou – ver http://censos.ine.pt/xportal/xmain?xpid=CENSOS&xpgid=ine_censos_publicacao_det&menuBOUI=13707294&contexto=pu&PUBLICACOESpub_boui=73212469&PUBLICACOESmodo=2&selTab=tab1.

encontradas na amostra, duzentas e sessenta e sete (68%)¹³⁷ destas inserções fazem menção a algumas tensões, mas sobretudo a encontros ecuménicos e inter-religiosos onde ambas estão presentes.

Perante estes factos pensamos poder depreender duas possibilidades: 1) Por um lado, atendendo ao peso da presença da igreja católica nas referências às igrejas cristãs legitimadas, podemos aventar que a dependência das igrejas não católicas da presença da igreja católica possa constituir-se uma forma de invisibilidade dissimulada de visibilidade. Uma situação que os grupos até podem interpretar como uma oportunidade quer para combater o isolamento que outros grupos vivem, quer para dissimular o seu *status* inferior; 2) por outro lado, pelo facto de não participarem nestas iniciativas ecuménicas, as confissões cristãs não legitimadas ficam isoladas e não acedam à exposição que estas atividades gozam por via da atenção e cobertura mediática que a presença católica desperta e desfruta entre os meios de comunicação.

A segunda questão prende-se com o interesse e o uso que os *media* fazem da informação disponibilizada pela ciência. Vistas como verdadeiras, neutras e responsáveis pelo progresso civilizacional, os pareceres dos profissionais da ciência são uma fonte para firmar e confirmar os acontecimentos do quotidiano. No seu estudo sobre a problemática VIH/SIDA, Traquina sublinha a importância das fontes científicas e é incisivo ao escrever “que os agentes biomédicos são quase hegemónicos na primeira fase da cobertura jornalística” (cf. Traquina *et al.*, 2001:173). Ora serve-nos este breve introito para, comparativamente, problematizar a atenção que os agentes do discurso científico têm dado às igrejas cristãs não católicas: de que modo o deficit de informação sobre os mesmos no jornal pode ser legitimado pelo silêncio que a academia produz a propósito das representações construídas sobre estes grupos?

A evidência da massiva visibilidade da cultura cristã dominante, presente em 81% das unidades recenseadas, e a reduzida presença das confissões cristãs alternativas à igreja católica, sugerem a existência de uma pauta onde uma confissão é significativamente realçada e as outras são preteridas para um plano inferior no qual algumas são quase omissas. Face aos resultados recolhidos nos discursos jornalísticos, argumentamos que o *Público*, de acordo teoria da noticiabilidade defendida por Nelson Traquina, realizou uma leitura da realidade quotidiana centrada na proximidade cultural (2002:188) com o cristianismo católico dominante.

¹³⁷ Das 645 referências à confissão protestante, a alusão à igreja católica está presente em 389 (60%) e na confissão anglicana, entre as 209 menções recenseadas 82 dão conta da presença católica (39%).

Daqui sugerimos deduzir duas questões críticas: a primeira refere-se ao papel mediador do jornal na formação da opinião pública, particularmente, ao modo como essa mediação se articula com a visão e os interesses da confissão dominante (HALL *et al.*, [1973] 1999: 236). Trata-se de um posicionamento socio-cultural que pode sugerir comportamentos sociais hegemónicos e discriminatórios. Não só pelo modo como reproduz e sustenta o catolicismo mas, essencialmente, pela forma como oculta as igrejas cristãs não católicas. Mediante a construção e fortalecimento da presença do catolicismo, os discursos jornalísticos analisados não promoveram apenas a confissão dominante, mas reforçaram também a hegemonia cultural do jornal. Ao perpetuar o catolicismo, que pronuncia uma racionalidade mediática em linha com a ideologia dominante, a atitude discursiva do jornal pode influir e acentuar as circunstâncias de marginalização e as relações assimétricas com os *Outros* cristãos, as quais contribuem para hegemonização da cultura.

Todavia, não se trata apenas do reforço do ponto de vista católico, da existência de um olhar padronizado pela norma cristã instituída, e que é tida entre nós como um modelo cristão socialmente válido. A desproporção em relação às outras presenças cristãs, e cujo significado deve ser aqui discutido, demonstra que é possível dar conta da sua existência e ocultá-la. Assim sendo, a segunda questão crítica prende-se com a desigualdade discriminatória. Da forte assimetria manifestada no Quadro I (cf. cap. 5) depreende-se uma discrepância que, além de reforçar a ideia das confissões ultraperiféricas como formas de cristianismo “anormais” face à normalidade atribuída socialmente ao padrão dominante, contribui para serem entendidas como estranhas ou residuais e, por conseguinte, sem valor ou impacto social.

Não obstante a diversidade das sete confissões identificadas não existe multiplicidade. Queremos com isto distinguir e trazer aqui o contributo de Tomaz da Silva sobre a necessidade de uma diferença múltipla e não apenas diversa. A seu ver a diversidade prende-se com aquilo que é estático e estéril, e limitada ao que é existente promove a reafirmação daquilo que é idêntico. Em contrapartida a multiplicidade é um processo, uma multiplicação, um fluxo produtivo que, por isso mesmo, “estimula a diferença que se recusa a se fundir com o idêntico” (SILVA, 2012: 100-1001). Deste modo, o desequilíbrio entre a visibilidade da tradição maioritária e a exposição mediática obtida pelas congéneres não só poderá contribuir para uma perceção discriminatória das confissões cristãs não católicas como para o empobrecimento democrático. A referencia à diversidade de confissões presentes sem produzir a multiplicidade das respetivas

presenças, poderá conduzir a uma entropia dos processos de democratização no que respeita à presença destes grupos no espaço público mediatizado onde o diário opera. A redução da complexidade cristã ao catolicismo indicia, entre outros aspetos, que os discursos jornalísticos tendem a ser escritos em termos de maior número de leitores e tornam atual o desafio que Ramonet dirigiu à imprensa escrita: abandonar o “simplismo dominante” e “ir ao encontro daqueles leitores que desejam compreender para melhor agir nas nossas democracias entorpecidas” (2007: 138).

A informação recolhida apresenta a **subnotificação** das referências às igrejas deslegitimadas como uma condição notória no que respeita à produção da invisibilidade da IURD, das TJ e da IJCSUD – respetivamente 0,57%, 0,35%, 0,31%. Todavia, alinhados na proposta de Thompson sobre as estratégias de construção que servem para “manter e reproduzir relações de dominação” ([1990] 2011:79), entendemos que a invisibilidade também pode ser explicada quando se admite, pelo seu significado, que a **desigualdade** e a **dupla marginalização** podem, enquanto formas simbólicas, produzir sentidos que estabelecem e mantêm relações assimétricas de poder. Estes fatores, podendo suscitar resistência na luta pela e contra a hegemonia, tendem a perpetuar nos discursos mediáticos a ausência das igrejas cristãs desautorizadas.

As teses de Horkheimer e Adorno (1985) fazem ressonância na expressão destes resultados na medida em que deles se depreende que os discursos analisados podem ser compreendidos como um veículo de transmissão da ideologia da elite católica¹³⁸. Todavia as relações de poder reveladas pela análise atestam os postulados sobre o papel dos *media* na materialização da hegemonia ideológica e encontram abrigo na tese de Hall. O autor contrapõe o determinismo de Althusser sobre o controle social dos “aparelhos ideológicos de Estado”, ao “teatro do consentimento” e à importância do papel das “trincheiras e fortificações da sociedade civil” propostas por Gramsci no que toca à reprodução da ideologia além da influência do Estado, na esfera privada (Hall, 2003:175, 176). Deste modo, ao combinar o postulado de Althusser sobre “controle social” com a posição de Gramsci sobre importância do “consentimento social”, Hall, *et. al.*, defendem que “os media – embora involuntariamente e pelos seus próprios “caminhos autónomos” – tornam-se efetivamente num aparelho do próprio processo de controle – um aparelho ideológico de Estado” ([1973] 1999: 248).

¹³⁸ Recorde-se que conceito de indústria cultural desenvolvido por Adorno e Horkheimer na obra “Dialética do Esclarecimento” assume-se como uma crítica à produção de cultura quer como lógica de mercado quer como estratégia de controle social ([1947] 1997).

Perante a expressão da presença católica produzida (e do suposto discurso que a atravessa), advogamos que o *Público* pode ser entendido como um aparelho de controlo social regulado por critérios subordinados à lógica do mercado da fé cristã onde predomina confissão católica bem como por uma visão uniformizadora da audiência confinada ao mundo católico. Consciente ou não, ao reforçar a presença da igreja cristã dominante o jornal sustenta o poder instituído e o *statu quo*.

6.1.2 Localização irrelevante

A análise à localização, ou seja, à dimensão do espaço, das páginas e das secções onde foram produzidas as referências às igrejas cristãs em estudo também pode contribuir para compreender a relevância da visibilidade destas igrejas no jornal em estudo. Os resultados mostram que as alusões à IURD, à IJCSUD e às TJ predominam em textos de menor dimensão (cf. Quadro II, cap. 5), em páginas de menor valor (cf. Quadro III cap. 5), e em secções menos relevantes (cf. Quadro IV, cap. 5). Em termos de tamanho dos espaços e valor das páginas, é visível uma tendência para ocultar estas igrejas cristãs periféricas em espaços reduzidos e em páginas de menor importância. Além da visibilidade reduzida, da exclusão dos espaços e das páginas de maior destaque, pode depreender-se que a IURD, a IJCSUD e as TJ são também ignoradas, consideradas matérias irrelevantes na agenda informativa do diário.

Em contrapartida, a observação da visibilidade que a localização empresta às igrejas referenciadas pode adquirir uma outra perspectiva quando centramos a nossa análise nos casos em que lhes foi concedido maior protagonismo, a saber: uma referência às TJ na secção de *Destaque* (MARUJO, 13/07/03: 3); um artigo sobre o líder da IJCSUD na contracapa (RITTER, 30/8/06: 44) e uma grande reportagem publicada na secção de *Destaque* por ocasião da celebração dos 25 anos da IURD em Portugal (12/08/02: 1; GOMES, 12/08/02: 2-3; OLIVEIRA, 12/08/02: 3; NADAIS, 12/08/02: 3).

Neste domínio, encetamos a discussão pela matéria que mereceu maior destaque do jornal: a cobertura da efeméride dos 25 anos da IURD. Não obstante a celebração da IURD ter sido merecedora da visibilidade que a *Primeira Página* oferece, tanto por representar aquilo que os editores consideram mais importante, como por se tratar da informação que o leitor vê em primeiro lugar, paradoxalmente, observamos uma estigmatização que pode promover percepções ambíguas.

Trata-se de uma manchete com uma fotografia que ocupa a página por completo e cujo título, “Febre da fé e do dinheiro” (02/08/02:1), metaforicamente rotula as crenças da IURD como patológicas e promíscuas aos interesses financeiros. No seguimento desta visibilidade e sentidos, o jornal reserva-lhe ainda as duas primeiras páginas na secção de *Destaque*, cujas peças têm como título “Fé e dinheiro na «ilha de Deus»” (GOMES, 12/08/02: 2) e “Os milagres podem acontecer aqui” (OLIVEIRA, 12/08/02: 3). A este respeito Thompson mostra-nos que a “metáfora pode dissimular relações sociais através de sua representação [...] acentuando, com isso, certas características à custa de outras e impondo sobre elas um sentido positivo ou negativo” ([1990] 2011: 85). Sem que nos detenhamos ainda nos conteúdos dos discursos, ao observarmos a titulação constatamos que, no uso da metáfora da doença, prevalece uma conotação negativa. As expressões remetem para a percepção da IURD como uma empresa religiosa socialmente doentia e financeiramente manipuladora. Uma análise que adiante dilataremos, prestando-lhe maior atenção.

Relativamente à *Contracapa* que faz referência à IJCSUD, a informação (ilustrada com o rosto do líder) incide sobre a prisão de um dirigente que lidera um dos grupos separados da igreja. Em primeiro lugar é de salientar que, para aceder à visibilidade concedida pela *Contracapa*, a igreja precisou de ser associada a um dos seus grupos dissidentes, e por razões moral e socialmente censuráveis. Em segundo lugar, não obstante o título “Preso chefe de seita mórmon na lista dos dez mais procurados pelo FBI” (RITTER, 30/8/06: 44) declare que o suspeito chefiava uma comunidade mórmon dissidente, ele não deixa de remeter para a realidade dos mórmons como um grupo já rotulado e estigmatizado pelo diário como uma seita cristã (CALADO, 30/07/2002: 23).

Apesar de voltarmos adiante a este assunto para aprofundarmos esta discussão, serviu-nos este parêntesis para debater aqui o modo como a visibilidade dos grupos cristãos marginais nas páginas de maior importância ficou condicionada por circunstâncias onde o *outro* cristão é mal visto ou entendido como uma ameaça. Uma das conclusões que podemos retirar sobre a visibilidade que lhes é dispensada nos lugares de maior notoriedade prende-se com aspetos que socialmente desacreditam estas igrejas cristãs e reforçam a sua marginalidade.

A este respeito, Thompson escreve que “a visibilidade criada pelos *media* pode tornar-se a fonte de um novo tipo distinto de «fragilidade».” Pelo que, na opinião do autor, “a visibilidade mediada pode fugir ao seu comando e, ocasionalmente, trabalhar contra eles próprios” (2008: 28). Se, por um lado, os conteúdos veiculados no jornal

podem servir para dar a conhecer as novas e diferentes igrejas cristãs, por outro lado, de acordo com dados que pudemos apurar, a visibilidade foi usada não para promover mas para denunciar acontecimentos tidos como socialmente negativos e culturalmente explosivos. Mediante as formas mediadas de comunicação, foram lançadas suspeitas e circularam ridicularizações sobre as igrejas e os líderes. É importante sublinhar que achamos legítima a relevância em dar visibilidade a esses acontecimentos. Todavia pretendemos chamar a atenção para o facto de, só através de acontecimentos polémicos, as igrejas cristãs marginalizadas terem acesso à visibilidade mediada concedida pelos discursos do jornal *Público*. Neste sentido, consideramos que esta conjuntura tem o potencial de minar, senão mesmo dissimular, a representação social e cultural destes *Outros* cristãos não católicos.

É, pois, a esta luz que advogamos que o acesso da IURD, da IJCSUD e das TJ à visibilidade no jornal reside nesta “fragilidade”. Tratando-se de uma visibilidade criada, exclusivamente, por via do escândalo, parece-nos ser uma categorização social que prejudica a reputação destes grupos, cuja descreditação reforça a produção da sua invisibilidade no espaço mediático. Apesar da análise de Thompson (2002) incidir sobre os líderes políticos, com as devidas reservas consideramos que a tese respeitante ao escândalo político como produto da sociedade moderna¹³⁹ pode ser alargada à esfera religiosa. De sorte que, pela sua relevância sublinhamos aqui as palavras do autor quando escreve:

“Conquistar visibilidade pela mídia é conseguir um tipo de presença ou de reconhecimento no âmbito público que pode servir para chamar a atenção para a situação de uma pessoa ou para avançar a causa de alguém. Mas, da mesma forma, a inabilidade em conquistar a visibilidade através da mídia pode condenar uma pessoa à obscuridade – e, no pior dos casos, pode levar a um tipo de morte por desaparecimento. Assim, não é surpresa que a disputa por visibilidade assumiu tal importância em nossas sociedades hoje. A visibilidade mediada não é apenas um meio pelo qual aspetos da vida social e política são levados ao conhecimento dos outros: ela se tornou o fundamento pelo qual as lutas sociais e políticas são articuladas e se desenrolam” (THOMPSON, 2008: 37).

Prosseguindo, tendo em conta que as secções do jornal estabelecem uma divisão/interpretação da realidade em temas estruturantes, quisemos ainda compreender

¹³⁹ Entendimento desenvolvido por Thompson em *O escândalo político* (2002) onde o autor analisa o papel e o impacto dos escândalos na vida dos políticos e a relação entre a visibilidade e o poder, ou seja, a gestão da imagem pública dos políticos.

como se caracteriza a presença das três confissões cristãs tidas por desviantes, de acordo com esta organização interna do jornal. O primeiro aspeto a considerar, seja ou não o mais relevante, remete-nos para a ausência da IJCSUD e a presença residual tanto da IURD como das TJ na secção *Nacional* (cf. Quadro III, cap.5). Daqui se depreende que as três confissões são classificadas como realidades culturais exógenas. Trata-se de uma atitude de posicionar o *Outro* para fora de nós, do nosso território tanto geográfico como cultural. Sublinhada aqui a relevância deste posicionamento externo voltaremos mais adiante ao desenvolvimento destas implicações em relação à análise da etnicização dos grupos.

Negada a sua importância em termos de atenção nacional, também é significativo apurar como os três grupos em estudo são remetidos para secções diferentes. Maioritariamente referida na secção *Mundo*, a IJCSUD é constituída como um assunto internacional. Trata-se de um elemento importante na perceção desta confissão como grupo religioso estrangeiro.

Em contrapartida, e ao contrário das nossas expectativas iniciais, os dados revelam uma reduzida perceção da IURD e das TJ enquanto assunto internacional. Notórias são as presenças das TJ na secção *Sociedade*, entendida como uma matéria de carácter social e da IURD na secção *Media*. Neste último caso, trata-se de uma categoria que importa discutir, não tanto pelo contraste com a ausência das TJ e a presença residual da IJCSUD como assunto dos *media*, mas pelo facto de a IURD ser proprietária de uma vasta rede de órgãos de comunicação social.

Ora, supomos que a condição de concorrente que disputa o campo mediático pode ser um elemento relevante para o modo como a IURD é percecionada, em particular, pelos outros órgãos de comunicação. De sorte que, valerá atender particularmente aos 9 enunciados publicados na secção *Media*. Através deles somos informados da ligação da Igreja aos meios radiofónicos (DOMINGUES, 11/12/2002: 16), (26/02/02) (PINTO, 06/03/2002: 45) e do seu vínculo com a *TV Record* (MARUJO 18/10/2001: 49; 18/02/2003: 45) (TORRES, 10/12/2001: 49); (MARMELO, 17/12/2002: 40); (VASCONCELLOS, 18/08/2004: 41); (ROCHA, 31/10/2005: 43).

Quer a “ausência” dos três grupos na secção *Nacional*, quer a representação da IJCSUD como assunto internacional, as TJ como problema social e a IURD como operadora mediática, são dados que manifestam a importância da secção como um elemento-chave. Mediante a organização que estrutura o jornal, segundo os dados

apurados a divisão da realidade em várias classificações temáticas pode contribuir para uma *catalogação* das confissões em estudo.

Embora menos significativo, atenda-se para mais um aspeto. Apesar do reconhecimento feito pelo próprio jornal a propósito do poder económico da IJCSUD (FURTADO, 05/03/06: 26) e da IURD, criticada pela exploração financeira imposta aos seus membros (GOMES, 12/08/2002: 1-2), reservamos uma última observação atendendo ao facto de não termos encontrado quaisquer referências a estas três comunidades na secção que lida com as matérias de interesse económico. Tratando-se de um investimento no país que representa 30 milhões de euros, procurámos informação fora do nosso *corpus* e encontrámos, duas referências à construção e inauguração do templo da IURD no Porto (04/03/2010; 08/08/2010) e uma à inauguração do templo em Gaia (17/12/2012), cujos custos ficaram estimados em 18 e 12 milhões de euros respetivamente. Todavia, a abordagem não é realizada do ponto de vista do investimento mas pelo lado do preço, deixando no ar as suspeitas sobre a proveniência do dinheiro para custear tais obras.

Em síntese, uma das conclusões que podemos inferir da análise à localização (dimensão do espaço e das páginas e seccionamento) relaciona-se com o facto destes elementos se revelarem determinantes na forma como foi produzido o ocultamento das igrejas estudadas. De acordo com os dados apurados, além das referências terem ficado circunscritas a espaços reduzidos e de menor relevo, as secções também ajudam a construir uma representação peculiar. Desta feita, argumentamos que, simbolicamente, as características da *localização* atribuída às referências sobre a IURD, a IJCSUD e as TJ contribuíram para compreender o papel que os espaços, as páginas e as secções ocupam, tanto na construção da invisibilidade dos grupos no jornal como em relação à representação produzida no imaginário social.

6.1.3 Descritas e Opinadas

Ao analisarmos a caracterização destas igrejas cristãs em função do género jornalístico do texto que as aborda, encontramos duas tendências principais. Em primeiro lugar, ajuda-nos a perceber, no quadro discursivo do jornal, o papel do género jornalístico na produção imagética destas igrejas cristãs ultraperiféricas. Neste sentido é de salientar o défice de informação na contextualização dos grupos em causa: se, de um lado predomina a cobertura noticiosa e os discursos de opinião, de outro lado escasseiam os discursos

jornalísticos cuja narrativa poderia colaborar na leitura e compreensão destas confissões no quotidiano. Marcadas pela ausência de uma análise de contexto que poderia explicar as diferentes crenças e práticas que são estranhas ao cristianismo dominante, a representação das igrejas marginais fica delimitada tanto pela narrativa superficial, descritiva dos acontecimentos que as envolvem, como pela narrativa valorativa dos mesmos, que tende a assentar em juízos de valor. Perante as dificuldades em fundamentar ou aprofundar as metáforas, traduzir os símbolos e contextualizar as crenças da IURD, da IJCSUD e das Testemunhas de Jeová, se depreende que a construção da respetiva imagem tende a ser reduzida à descrição de factos e a julgamentos assentes em determinados sistemas de valor. Perante esta conjuntura, embora o jornal se esforce por abordar estas realidades religiosas, contudo dispensa compreendê-las.

Por sua vez, a segunda perspetiva a extrair da análise do género jornalístico predominantemente usado aponta para uma marginalidade silenciada. E, concordando com Maria M. Baptista, “todo o silêncio, todo o não dito ou não pensado é já negação, consciente ou inconsciente, do *Outro*” (2003: 217). Segundo pudemos apurar, os discursos jornalísticos do nosso *corpus* empírico revelam o *Outro* através de uma intermediação, essencialmente através do olhar dos autores dos textos. Entre os 85 enunciados encontrados ao longo dos sete anos pesquisados, reconhecemos 5 vezes identificadas como membros destes grupos, a saber: Pedro Candeias, porta-voz da Associação das TJ (MARUJO, 20/10/2001: 38); Raúl Josefino, ancião e representante das TJ (12/07/2003: 26; 27/06/2005: 28; GOMES 29/06/2005: 22); Carlos Santos, responsável das TJ (MARUJO, 19/07/2003: 28); Rui Fiel, pseudónimo de um membro crítico da Associação das TJ (GOMES, 29/06/2005: 22), e Alcindo Medina responsável pelos centros (Braga, Póvoa de Varzim e Porto) da História da Família da IJCSUD (OLIVEIRA, 24/12/06: 20-21). Todavia note-se que destes dados não se depreende que as igrejas cristãs alternativas sejam ouvidas mas que são auscultadas para responder a uma circunstância pontual. A esta luz, pensamos que a busca por este contraditório é um procedimento que servirá mais o interesse da credibilização da prática jornalística do que a oportunidade para que seja concedida uma exposição ou explanação esclarecedoras das crenças e práticas religiosas daqueles que são inquiridos.

Em contraponto, a ausência de artigos e de entrevistas que descubram líderes ou membros que sejam, ou não, figuras públicas, confirma a omissão da voz do *Outro*. Martins denuncia que os *media* “blindam o espaço público à voz dos cidadãos” (2015, 353). Além dos membros destes grupos não terem oportunidade de falar de si próprios, a

representação produzida fica dependente das referências proferidas e envolvidas nas narrativas construídas pela visão de articulistas baseada em epifenómenos criados em torno dos novos movimentos cristãos. Este aspeto amplia a influência da mediação e reforça a precariedade no que concerne à interpretação do cristianismo marginal à fé católica.

Nesta discussão, não podemos desprezar a análise à categoria *Opinião* tanto pelo papel ideológico que o discurso editorial e colunas de opinião ocupam na conceção que os leitores fazem do quotidiano, como pela visão que consagram à IURD, à IJCSUD e às TJ. Ao acedermos a esta reflexão, em primeiro lugar destacamos o editorial como o discurso mais importante do jornal na medida em que dele emanam valores e orientações que traduzem o compromisso cívico do periódico, no modo como interpreta e dá significado ao dia-a-dia. Neste sentido, entre os 2562 editoriais abrangidos pela delimitação temporal do *corpus* analisado, encontrámos apenas um texto que faz referência a uma das comunidades em estudo, a IURD. Antes de mais, sublinhamos o facto deste número, mostrar a pouca atenção que a direção do jornal atribuiu às igrejas cristãs marginalizadas.

No único editorial onde encontrámos um referência, o diretor do jornal começa por comentar os resultados do relatório de 2003 sobre a liberdade no Mundo no que concerne à prática pública da fé respeitando, simultaneamente, a fé do outro. Socorre-se da história associada às guerras religiosas travadas na Europa para contextualizar as dificuldades reveladas pelo relatório e apresenta os EUA como exemplo de um “país construído na base da liberdade religiosa” (FERNANDES, 13/07/2003: 4), e o modo como essa disposição de influência cristã protestante influi na liberdade política de que gozam os americanos e que terá marcado a génese da sua experiência democrática.

Em contraponto expõe a tradição europeia anticlerical ao denunciar a manifestação de intolerância religiosa em solo português, dirigida contra as “novas seitas (...) de inspiração cristã” e cuja designação, a seu ver, “diz muito”, destacando em particular “os membros da IURD” (FERNANDES, 13/07/2003: 4). Neste sentido, conclui, sugerindo que além da proibição e da perseguição, entre outras formas de intolerância, que se considere também a criação “de um ambiente em que ter uma fé é mal visto ou apontado como ignorância” (FERNANDES, 13/07/2003: 4).

Apesar de o enunciado privilegiar a legitimidade das igrejas cristãs não católicas diante das interpretações que as desqualificam, todavia, nos termos da importância simbólica de que goza o editorial, os dados ressaltam que ao longo dos sete anos analisados estas igrejas cristãs estiveram ausentes deste espaço. Se por um lado o diretor

denuncia a intolerância exercida sobre a IURD, por outro lado o editorial, enquanto espaço de referência privilegiada, contribui para a ocultação da IURD, da IJCSUD e das TJ no período estudado. Com base na análise ao número de referências às igrejas cristãs desautorizadas que, ao longo de sete anos foram elaboradas, argumentamos que o discurso editorial pode ser tido como um instrumento hegemónico que mais não fez do que favorecer a ideologia dominante.

Ainda no que respeita às unidades de texto encontradas entre os colunistas, valerá notar que, das vinte e três unidades selecionadas, apenas quatro elaboram uma análise crítica ora ao saber religioso e experiência social destes grupos (MUCZNIK, 23/08/02: 6) (RIBEIRO, 15/12/02: 20), ora à promiscuidade que eles mantêm com a esfera política (MAGALHÃES, 10/12/07: 41) (CABRAL, 24/12/07: 33). Entre elas encontramos também sete alusões que de um modo geral oferecem uma visão desprestigante (FERNANDES, 04/12/02: 6) (DOMINGUES, 11/12/02: 16; 05/11/06: 8) (BAPTISTA, 04/07/03: 10) (COELHO, 12/01/06: 5) (MATOS, 24/11/01: 13) (MOTA, 22/09/02: 12); 2 menções que, no enquadramento com a realidade quotidiana, reduzem os grupos à insignificância (PEREIRA, 08/07/04: 11) (MATOS, 22/04/06: 5) e ainda uma crítica humorística que rotula o ex-presidente dos EUA de “Profeta da Igreja Universal EUA” (VASCO, 23/03/03: 21).

Com efeito, os discursos de opinião tendem, na sua esmagadora maioria, a fazer referências irónicas que ora depreciam ora ridicularizam estes grupos cristãos. Trata-se de uma perceção partilhada também pelos leitores nas referências que encontramos nas *Cartas ao Diretor*. Neste espaço consagrado à opinião dos leitores é ainda de notar que, em contraste com as ausências da IJCSUD e das TJ, defrontamo-nos com duas notas que podem desvelar o entendimento que os mesmos fazem da IURD. Em linha com a opinião generalizada nas colunas, os textos denunciam em particular uma perceção negativa da IURD. Além de posicionar a igreja numa lista de grupos associados a comportamentos delinquentes (BOAVENTURA, 23/06/08: 42) sugere-se que ela é uma concorrente da igreja católica e uma exploração comercial da fé onde, “por uma pequenina parcela dos seus rendimentos”, se pode comprar “a felicidade instantânea” (ALMEIDA, 09/04/2005: 6).

Na análise à caracterização destas igrejas cristãs em função do género jornalístico existem dois outros aspetos que, apesar de não fazerem parte da categorização proposta, nos parecem relevantes e como tal merecem ser ponderados. O primeiro tem a ver com a relação de alguns colunistas ao meio académico. Repare-se como, entre os

colunistas que de algum modo se pronunciaram sobre o fenómeno religioso, entre outros assuntos, no período recenseado pela amostra, o *Público* contou a título regular com os reconhecidos João Bénard da Costa, Eduardo Prado Coelho, Mário Pinto, Mário Mesquita, Eduardo Cintra Torres e com a participação de três universitários especialistas em assuntos religiosos (Frei Bento Domingues, Esther Muznick, Faranaz Keshavjee).

A nosso ver, pelo peso científico que a maioria deles transporta e pelo estatuto que terão junto dos leitores, os seus textos não estão confinados à opinião pessoal mas podem ser entendidos como um discurso científico sobre a IURD, a IJCSUD e as TJ. Na verdade, nestes discursos, que podem ser entendidos como “científicos”, encontramos classificações que, entre outras características, concorrem para a ideia deste grupo como irracionais (MUCZNIK, 23/08/02: 6) e ignorantes (DOMINGUES, 11/12/02: 16; 05/11/06: 8). A representação social e cultural destas igrejas é deste modo enquadrada quer em termos de desprestígio quer de incultura. A construção da representação ancorada nestes conceitos, tidos por científicos, tende a influir no senso comum, que deles se apropria e, eventualmente, deles fará uso à falta de outra informação.

Em contrapartida, e em segundo lugar, questionamos a ausência de articulistas cuja colaboração, regular ou esporádica, poderia referenciar elementos de uma eventual *intelligentsia* no seio destas igrejas cristãs marginalizadas. Repare-se que, no período dos sete anos analisados, ao contrário da presença regular dos colunistas religiosos ou culturalmente próximos ao catolicismo¹⁴⁰ não encontramos um único articulista confessional ou intérprete académico das igrejas “desautorizadas”.

A nosso ver, trata-se de uma lacuna que traduz não só o óbvio privilégio concedido à reprodução da cosmovisão católica por via de intelectuais “credenciados” e legitimados pelo jornal, e por conseguinte credíveis para a opinião pública, como pode ainda contribuir para a construção do ocultamento dos grupos cristãos sem crédito como alternativa contra-hegemónica. Estes resultados encontram eco na tese gramsciana sobre o papel do discurso dos intelectuais como instrumento de hegemonia na organização da cultura. Não é sem relevância que Gramsci sublinha “a capacidade organizativa do clero na esfera da cultura, bem como a relação abstratamente racional e justa que a Igreja, em seu âmbito, soube estabelecer entre intelectuais e pessoas simples” ([1931] 2011: 99).

¹⁴⁰ Entre este rol de colunistas destacam-se os sacerdotes Frei Bento Domingues e o Pe. Armindo dos Santos Vaz, os confessos Graça Franco (01/11/04: 14) (04/04/05: 12), Mário Pinto (19/11/2001: 17), Bénard da Costa (13/05/2005: 12) ou, cultural e profissionalmente próximo como no caso de Francisco Sarsfield Cabral (16/03/2002:4 6).

Apesar do cristianismo católico não ser objeto principal do nosso estudo, perante a presença e o número de colunistas (intelectuais) próximos ao catolicismo no espaço que o jornal consagra à disputa pela formação do consenso, somos incitados a lembrar aqui o pensamento gramsciano sobre o papel que o “bloco cultural e social” (1999:100) desempenha na obtenção e consolidação da hegemonia, e problematizar o modo como esta presença entre os formadores de opinião concorre para legitimar a visão católica do mundo e do quotidiano. Conscientes da relevância quer da direção cultural quer do consentimento social, o autor lembra-nos que “a conquista de uma unidade “cultural-social” pela qual uma multiplicidade de vontades desagregadas, com fins heterogêneos, solda-se conjuntamente na busca de um mesmo fim, com base numa idêntica e comum conceção do mundo” (GRAMSCI, 1999: 404). Como exemplo desta busca, Gramsci ressalta o papel da imprensa no modo como ela lê o mundo. No texto *Os Jornais e os Operários* Gramsci, convicto que “tudo o que se publica é constantemente influenciado por uma ideia: servir a classe dominante” é perentório em denunciar a influência do jornal burguês sobre os operários acrescentando que “as notícias e os ingredientes com as quais são cozinhadas podem ser expostos com uma arte que dirija o seu pensamento e influa no seu espírito em determinado sentido” (1916: s/p)

Porém, temos de admitir que ao contrário do que inicialmente suspeitávamos – atendendo à regular colaboração de articulistas próximos à igreja católica – pela amostra não podemos deduzir uma influência significativa do discurso da elite cristã dominante na construção da representação das igrejas marginalizadas. Neste sentido, registámos apenas duas referências elaboradas pelos colunistas Mário Pinto (03/12/01: 5) e Frei Bento Domingues (05/11/06: 8). É de sublinhar que, se na qualidade de homens das ciências as suas conceções sobre as crenças e práticas dos cristãos não católicos se afiguram importantes na formação da opinião pública, em contrapartida nos seus textos jornalísticos não encontramos elementos suficientes para supormos as suas perceções da IURD, da IJCSUD e das TJ pudessem advir de uma visão ou discurso católico. Note-se que, ao contrário do que seria expectável, a nomeação destas igrejas como seitas, não veio destes articulistas próximos ao catolicismo. Segundo os textos dos dois colunistas católicos o outro cristão é visto como concorrência e sem crédito.

A despeito da discussão sobre a ausência das vozes cristãs alternativas, o que seria certamente um exercício relevante, não podemos examinar aqui em profundidade as causas da sua não participação. Nomeadamente da IURD que, por se tratar de grupo envolvido com vários órgãos de comunicação (VIEIRA, 2014; FRESTON, 1999) tem ao

seu dispor um vasto leque de profissionais do meio que poderiam facilitar a intermediação. Apesar de não caber aqui tal reflexão, não podemos olvidar que, a par da possibilidade do jornal não dar espaço ou reconhecer a credibilidade dos articulistas disponíveis, a estratégia de fechamento do grupo sobre os seus próprios meios de comunicação também pode ajudar a explicar a ausência das suas vozes no periódico. Todavia, para o interesse da nossa investigação, propomos recuperar aqui de novo a noção de hegemonia de Gramsci, concordando com o autor quando propõe a ausência de intelectuais como “uma das razões, da queda das comunas medievais, isto é, do governo de uma classe económica, que não soube criar a sua própria categoria de intelectuais e portanto exercer uma hegemonia” ([1931] 2011: 264).

Pressupondo a minimização ou exclusão das óticas alternativas como estratégia de controlo social, argumentamos que a atitude manifesta nos discursos jornalísticos do *Público* na ocultação de vozes cristãs não católicas, insinua a neutralização das ideias contestadoras do catolicismo e do dissenso, que poderiam pôr em causa a dominação católica e a legitimidade da sua direção cultural.

Concluimos a caracterização da presença das igrejas cristãs colocadas à margem nas páginas do jornal *Público* entre os anos 2001 e 2008, problematizando muito sucintamente a relação entre enumeração das referências presentes no discurso jornalístico e o fator tempo. Trata-se de uma observação crítica relevante que Traquina designa como “uma obrigação de analisar o que talvez possa muito bem ser o eixo central do campo jornalístico” (TRAQUINA, 2001:159).

Embora não tenhamos a intenção de aprofundar a questão do tempo, de acordo com os nossos dados (cf. Quadro VI cap. 5) podemos notar dois padrões diferentes. Enquanto na abordagem às TJ depreende-se uma constância, expressa pelas referências encontradas em todos os anos investigados e que pode indiciar que as TJ são percecionadas dentro de eventuais lógicas rotineiras, no que toca à IURD e à IJCSUD percebe-se uma volubilidade entre os anos de ‘silêncio’, em que não encontramos quaisquer alusões (IURD em 2007 e 2008 e a IJCSUD em 2001 e 2004), e os anos que revelam um aumento notável e irregular face às menções encontradas no restante *corpus* aqui pesquisado (e.g. IURD em 2002 e a IJCSUD em 2006).

Tendo presente os picos que traduzem um aumento de informação sobre os grupos religiosos e o facto de, aproximadamente, um 1/4 das alusões tanto à IURD como à IJCSUD corresponderem respetivamente ao ano de 2002, por ocasião 25.º aniversário da igreja em Portugal e da realização dos cultos presididos pelo líder Edir Macedo, e ao

ano de 2006 por ocasião da candidatura de Mitt Romney à presidência norte-americana, suspeitamos que as referências a estas igrejas tendem a ser elaboradas num contexto de reação aos acontecimentos que as envolvem e não tanto por uma atitude proactiva na discussão das problemáticas em torno das suas crenças e práticas.

Pela descontinuidade temporal expressa nos dados que levantámos, verificámos que quando não ocorrem acontecimentos excepcionais, suficientemente relevantes para merecer uma reação, as igrejas cristãs marginais deixam de ter interesse e, por conseguinte, de existir na arena mediática. Dito de outro modo, o silêncio que oculta estas igrejas só é quebrado quando as mesmas são vistas como um caso que quebra alguma normalidade instituída. Embora a sua análise incida sobre o discurso televisivo, é relevante ressaltar aqui os termos da crítica de Ramonet sobre uma atitude jornalística marcada mais pela denúncia do que pela investigação (2013) – entendendo aqui investigação como uma atitude proactiva pela busca em compreender uma realidade que contrasta com a denúncia enquanto reação a essa realidade.

Resumindo, acreditamos que a análise ao modo como a presença das confissões foi expressa, atesta que a expressão dos números, a relevância das páginas, as secções, os géneros jornalísticos e ainda a periodicidade que lhes fazem referência desempenham um papel importante como práticas que potenciam a exclusão dos grupos que estão fora do consenso sociocultural e religioso de Portugal. A nosso ver, estes elementos podem ser vistos como o primeiro (ou mais elementar) modo de ocultação que concorre para a invisibilidade das igrejas cristãs marginalizadas.

6.2 Identificação, classificação e contextualização.

Sabemos por Hall *et al.* que a identificação, classificação e contextualização constituem práticas pelas quais “os media tornam inteligível a leitores e espetadores o mundo a que fazem referência”, pelo que, acrescentam os autores, “tornar um acontecimento inteligível” é um processo social constituído por um número de práticas jornalísticas específicas que compreendem (frequentemente de um modo implícito) suposições sobre o que é a sociedade e como ela funciona” ([1973] 1999: 226). Com efeito, conscientes de que através do enquadramento, os *media* podem encorajar várias interpretações e perceções sobre um determinado grupo e, pela forma como tematizam os seus conteúdos, sugerir o modo como o grupo deve ser pensado (SAPERAS, 1987), no seguimento da caracterização das igrejas cristãs não legitimadas, procurámos analisar as

práticas que podem denunciar padrões sobre o modo como no jornal *Público*, a IURD, a IJCSUD e as TJ são percebidas. Implícito nos enunciados, em conjunto com a identificação dos grupos, as classificações temáticas e o sentido do contexto podem ajudar-nos a explicitar a sua influência na construção da imagem mediática das igrejas cristãs aqui estudadas. Dos resultados depreendemos três padrões desqualificantes e através dessas tipificações identificámos três fatores que se destacaram: *etnicidade*, *polêmicas* e *hierarquia*. E, se bem observámos, podemos entendê-los como três mecanismos reprodutores das relações assimétricas de poder.

6.2.1 Etnicização das igrejas marginalizadas

“O mestre não diz mais: pensarás como eu ou morrerás; mas diz: és livre de não pensar como eu; a vida, os bens, tudo te é assegurado, mas deste dia em diante, és um estrangeiro entre nós” (TOCQUEVILLE, [1848]2007: 304). Serve-nos a quase bicentenária afirmação de Tocqueville para sublinharmos que, mesmo diante das conquistas civilizacionais da atitude democrática, encontramos na imprensa contemporânea novos sinais de antigas formas simbólicas de dominação que podem esconder processos de exclusão transfigurados em ideais de liberdade e igualdade.

Porém, antes de avançarmos é mister esclarecer que por *etnicidade* entendemos aqui não a conceção de raça, mas de nação. Alinhados com Hartley, compreendemos o conceito de étnico como aquilo que é “relativo a pessoas de outras culturas” (2004: 112).

Na nossa amostra, enquanto 28,2% da informação alusiva às igrejas analisadas é matéria de âmbito nacional, em contrapartida 54,1% reporta-se ao contexto internacional¹⁴¹. Além da hegemonia da região norte-americana, os dados (cf. Quadro VII cap. 5) apontam para um evidente processo de etnicização na forma como a IJCSUD e a IURD são imaginadas. Note-se que, apesar da diversidade de regiões mencionadas, nas referências às TJ encontramos maior peso relativamente aos EUA, país de onde provêm as TJ. Trata-se de uma hegemonia assente em descrições do grupo ou dos seus membros tais como:

“Graças às Testemunhas de Jeová os cidadãos americanos poderão continuar a visitar livremente as pessoas para promoverem as suas causas sem estarem identificados e controlados pelo “Estado”. É caso para dizer: “God bless America!” (MOTA, 22/09/2002: 12); “Prince

¹⁴¹ A nossa amostra revela ainda que 17,7% das alusões elaboradas pelos discursos não mencionam qualquer referência geográfica.

apregoa (em Minnesota) princípios das Testemunhas de Jeová (21/10/2003: 44), “Morreu o escritor “pastilha elástica da literatura americana (...) [Entre 1952-61] torna-se Testemunha de Jeová e anda de porta em porta a espalhar a mensagem da Bíblia” (MATEUS, 19/07/2006: 32).

Por sua vez, na abordagem à IJCSUD e à IURD é evidente a influência dos EUA e da América do Sul (Brasil), respetivamente. Trata-se, pois, de um processo de classificação, no qual as crenças e as práticas destes grupos são pensadas como um produto cultural das regiões identificadas.

Vejam-se alguns exemplos cujas referências ao local de origem das alusões pode contribuir para uma *americanização* da IJCSUD e uma *brasileirização* da IURD. Antes de avançar, que nos seja permitido fazer o seguinte esclarecimento: por *americanização* e *brasileirização* não se entenda o consumo de um produto cultural *made in* EUA ou Brasil. Usamos aqui os termos como conceitos que têm por objetivo analisar o enquadramento das raízes dos movimentos como imagens construídas por uma compreensão ideológica. Trata-se de perceções que resultam de uma conceptualização das confissões entendidas entre nós como hétero-confissões, ou confissões estrangeiras que são estranhas e distantes da tradição portuguesa católica. Concluída a nota, prossigamos na análise dos respetivos paradigmas.

Os títulos, “Os Mórmons querem chegar à Casa Branca” (FURTADO 05/03/2006: 26) e “Mais de 50 raparigas resgatadas de um rancho mórmon polígamo no Texas” (HENRIQUES, 06/04/2008: 17), são dois exemplos retirados dos 17 enunciados que sugerem uma imagem da IJCSUD como uma confissão associada ao quotidiano americano. Para o processo de etnicização da IJCSUD concorreram as afirmações encontradas nas seguintes unidades de texto:

“[IJCSUD] é uma das que cresce mais rapidamente nos EUA...” (RIBEIRO, 15/12/2002: 20); “Na principal base logística das forças terrestres americanas no Kuwait... a capela tem missa católica ao domingo de manhã e depois serviços e celebrações ... mórmons” (MOURA 28/02/2003: 16), “Em Salt Lake City, capital do Utah [EUA], onde estão sediados [mórmons], grande parte dos crentes é homossexual” (14/06/2005: 54), “Os Mórmons querem chegar à Casa Branca” (FURTADO 05/03/2006: 26), “deixando a sua marca e conquistando a sua influência na esfera política norte-americana” (FURTADO 05/03/2006: 26), “Poligamia chega ao *prime time* norte-americano. A nova série da HBO, sobre o segredo da família Hendrickson [mórmon], estreia hoje nos EUA. (FURTADO 12/03/2006: 57); “Chefe da Igreja Fundamentalista de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias era procurado nos estados do Utah e do Arizona [EUA] por suspeita de preparar casamentos entre homens da sua seita e

raparigas menores” (RITTER 30/08/2006: 44), “é esta a crença que fundamenta que estes cristãos [mórmons] tenham criado, em 1894, a Sociedade Genealógica do Utah, dedicada a promover a preservação de registos em todo o mundo” (24/12/2006: 20) “Mitt Romney (...) garantiu aos eleitores americanos que, “nenhuma autoridade da sua igreja [IJCSUD], ou de qualquer outra igreja, exercerá influencia nas decisões presidenciais”” (SIZA 07/12/2007: 26) “a resistência dos americanos ao voto num negro ou numa mulher (ou à mera ideia de os terem na presidência) seja menor do que a resistência às mesmas ideias no que respeita a um mórmon” (MAGALHÃES, 10/12/2007: 41) “Romney tem um problema: uma boa parte do eleitorado [americano] republicano, a tal direita cristã, desconfia dele, por ser mórmon” (CABRAL 24/12/2007: 33) “Uma fé [mórmon] que para os eleitores de Massachusetts, não representa nem uma vantagem nem um inconveniente em termos políticos” (SIZA, 15/01/2008: 15) “Líder dos mórmons morreu aos 97 anos ... em Salt Lake City, cidade do estado norte-americano do Utah” (29/01/2008: 19); “Mais de 50 raparigas resgatadas de um rancho mórmon polígamo no Texas (HENRIQUES, 06/04/2008: 17); “As autoridades [americanas] sustentam que o sistema de crenças da igreja é uma ameaça para os membros” (VIANA, 24/05/2008: 23); “O tribunal de recurso concluiu que só ficou provado que estas crianças vivem com pessoas que partilham um sistema de crenças que não condena o casamento e a gravidez de menores” (03/06/2008: 19)¹⁴².

Além do entendimento da IJCSUD como um grupo religioso norte-americano nos discursos acima descritos verificamos ainda uma subtil associação do grupo religioso à vida política e ao crime nos EUA. Uma perceção que concorre para a construção de estereótipos ou de representações estigmatizantes deste grupo religioso.

Apesar da aspiração universal da IURD (invocada no nome do grupo, Igreja Universal do Reino de Deus) na nossa amostra encontrámos onze discursos jornalísticos que revelam indícios da denominada *brasileirização* da IURD¹⁴³. Entre eles destacamos os seguintes excertos:

¹⁴² No período que delimita o nosso *corpus* empírico encontrámos esta *americanização* plasmada também no periódico *Diário de Notícias* sob os títulos: “descobrir Cristo em Versão americana” (Helena Tecedeiro, 16/02/2008: 2) ou “O seguidor de Joseph Smith que queria chegar à casa Branca” (16/02/2008: 3).

¹⁴³ Para o processo de etnicização da IURD concorreram as seguintes unidades de texto “conferência episcopal brasileira, que caracteriza o estilo da TVCN como «uma forma um pouco IURD»” (MARUJO, 18/10/2001, 49), “E em Portugal a IURD já tem o seu canal brasileiro em duas redes de cabo” (TORRES, 10/12/2001, 49), “No Brasil, a casa-Mãe, a IURD conta mais de 6500 templos e de oito milhões de fiéis, tem ao seu serviço a rede de televisão *Record*, centenas de emissoras de rádio e um jornal com tiragem de um milhão de exemplares. É a maior multinacional brasileira” (NADAIS, 12/08/02: 3), “No Brasil [a IURD] possui uma TV de sinal aberto, a *Record*, e dezenas de canais menores e estações de rádio, além de jornais de pequeno porte e revistas. (LOPES & GARCIA, 27/10/2002: 8); “Vale-me a Maria e a rádio da IURD para encontrar algum sossego (...) É... Gedeão não tinha como, n’è mesmo? (...) Com certeza, Amém? Amém!” (DOMINGUES, 11/12/2002: 16). “Humilhação faz carreira nos concursos televisivos espanhóis e brasileiros (...) No Vermelho e Roleta Russa, ambos da cadeia *Record* [ligada à IURD] mostram que nesta matéria, a imaginação dos criadores de formatos é praticamente inesgotável.” (MARMELO, 17/12/2002: 40); “Mudo para a TV *Record* (estação brasileira). Um bispo da Igreja Universal

“No Brasil, existem mais duas televisões católicas do mesmo género. Existe também a televisão da IURD, que adquiriu a TV Record” (PINTO, M. 03/12/2001: 5); “No Brasil, a casa-Mãe, a IURD conta mais de 6500 templos e de oito milhões de fiéis [...] É a maior multinacional brasileira.” (NADAIS, 12/08/02: 3); “E em Portugal a IURD já tem o seu canal brasileiro em duas redes de cabo”. (TORRES, 10/12/2001: 49); “templo televisivo do pastor Edir Macedo [IURD] se transformou num dos maiores fracassos da história da televisão brasileira” (VASCONCELLOS, 18/08/2004: 41) “parte do tempo de antena da TV Record está entregue à igreja brasileira IURD, que poderá estar a pagar para obter tal benefício.” (TORRES, 09/04/06: 59).

No que concerne à perceção da IURD como uma confissão estrangeira verificámos ainda a existência de enunciados que, apesar de não fazer uma referência explícita à origem dos grupos, insinuam-na. Deste modo, é curioso anotar que a forma ortográfica e gramatical das descrições remete-nos para uma objetivação da igreja como uma realidade brasileira. Veja-se como exemplo a unidade de texto que faz alusão a um suposto discurso radiofónico de um pastor da IURD: “Vem também você, ouvinte, católico, espírita, não interessa, você que sofre, que vê sua vida se destruindo, sua família separada, sua empresa que está enguiçando, amém? Amém” (DOMINGUES, 11/12/2002: 16).

Se, por um lado, a IURD é relatada como uma matéria brasileira¹⁴⁴ e a imagem da IJCSUD concebida pelos discursos como um grupo americano; por outro lado é de realçar que, embora nos discursos que fazem referência às TJ não se afigure destacadamente uma região em particular, todavia é relevante verificar que 42% das unidades descrevem este grupo religioso com alusões além fronteira.

Enquanto procedimento de categorização, a *etnicização* das entidades religiosas em estudo pode apresentar-se como fator de discriminação que, a par da desqualificação

do Reino de Deus jura que “Deus é fiel” e pede dinheiro aos crentes” (BAPTISTA, 4/07/2003: 10) Presença da IURD no Parlamento brasileiro pode ser benéfica para a democracia (MARUJO, 06/07/2003: 29); “A Record (...) emissora marcada pelo estigma do mau gosto (cuja) primeira oferenda do templo televisivo do pastor Edir Macedo [IURD] se transformou num dos maiores fracassos da história da televisão brasileira” (VASCONCELLOS, 18/08/2004: 41); “Administrador [rede Record] diz que a IURD é apenas “um cliente” mas reconhece que o líder, Edir Macedo, é acionista da estação brasileira” (ROCHA, 31/10/2005: 43) “1200 pastores da IURD reunidos no templo de Santa Cruz, no Rio de Janeiro, declararam estar com o presidente incumbente” (GUIMÃRES, 29/09/2006: 27).

¹⁴⁴ Tendo em conta que estamos empenhados na observação da hétero-imagem, em concreto o estudo da representação social e cultural construído pelos *Outros* não cabe aqui analisar a construção da auto-imagem da IURD. Todavia valerá a pena reparar na sugestão de Freston quando sublinha: “Se a Igreja em Portugal usa brasileirismos, é porque sabe que rendem dividendos. Uma Igreja que planeja tão bem sua expansão internacional não aceitaria erros tão primários na teoria das missões cristãs, se fossem prejudiciais. Embora exista um anti-brasileirismo em setores da sociedade portuguesa, sobretudo na classe média que procura europeizar-se e em setores da mídia e da intelectualidade, a classe popular é atraída por aspetos da cultura brasileira. Abrasileirar-se em alguns aspetos pode ser uma forma de resistência dos menos favorecidos pela integração europeia” (FRESTON, 1999: 390).

associada – adiante analisada – concorre para a representação das igrejas como crenças e práticas distantes. Ao posicionar o *Outro* cristão como distante, a afirmação do seu afastamento pode ser entendida como uma forma simbólica de exclusão.

Ao reportar estas igrejas cristãs não católicas como exógenas, que nos são exteriores, os discursos do *Público* perpetuam (mesmo que não o façam consciente ou deliberadamente) o afastamento do estrangeiro e acentuam a diferença entre o *Outro* cristão, exterior, distante e não católico (que não nos pertence) e o nacional-catolicismo (que é nosso ou mais parecido connosco). É de salientar que estes resultados, ao permitirem observar formas continuadas de hétero-etnicização dos brasileiros na sociedade portuguesa, encontram eco nas afirmações de Jodelet quando assinala que a “imagem que temos de nós próprios encontra-se assim ligada àquela que temos de nosso grupo, o que nos conduz a defendermos os valores dele. A proteção do nós incitaria, portanto, a diferenciar e, em seguida, a excluir aqueles que não estão nele” ([1999] 2008: 61)¹⁴⁵. É ainda de notar que 33% das unidades identificadas na amostra incidem no quotidiano nacional e 25% dos discursos descrevem esta igreja sem qualquer alusão geográfica.

Neste sentido, seja a *americanização*, a *brasileirização*, ou a *estrangeirização*, em suma, a *exteriorização* das igrejas marginais (como fé que é de fora) promove não só o posicionamento excludente do cristianismo não católico deslegitimado como sustenta e legitima a hegemonia do mítico universo "*lusocatólico*".

6.2.2 A negatividade como pauta

Se, do ponto de vista de Hall *et al.* “as coisas são noticiáveis porque representam a volubilidade, a imprevisibilidade e a natureza conflituosa do mundo” (Hall *et al.* [1973] 1999:226), após quatro décadas, Moisés Martins acrescenta que “o imaginário da era mediática é, assim, imaginário da crise do moderno, um imaginário trágico, que tem na melancolia a afeção que melhor o caracteriza” (2002: 73)¹⁴⁶. Neste sentido, pelos

¹⁴⁵ Considerando esta definição os membros dos grupos cristãos tidos por marginais são excluídos da experiência cristã católica, dominante e definidora da cultura portuguesa. A esta luz, seria relevante estudar se os cidadãos portugueses convertidos a estas confissões são, ou não, percecionados como uma espécie de apátridas.

¹⁴⁶ Para aprofundar a tese de Moisés Martins sobre o facto de, nos *media*, o mundo ser relatado como tragédia e melancolia, veja-se ainda: (2011) *Crise no castelo da cultura. Das estrelas para os ecrãs*; (2011) *Médias et mélancolie – Le tragique, le baroque et le grotesque. Sociétés*; (2003) *Por uma democracia a vir.*

resultados da nossa investigação, entendemos que o enquadramento, enquanto generalização que permite procedimentos de classificação e categorização (cf. CORREIA, 2012:90)¹⁴⁷ continua a oferecer percepções que contribuem para a forma como as igrejas foram imaginadas. Traquina concretiza ao escrever que “a visão negativa do mundo criada pelos jornalistas radica nos valor-notícia que os profissionais do campo utilizam na seleção dos acontecimentos do mundo real e na construção das histórias que contam sobre a realidade” (2002:171). De sorte que, na negatividade desta pauta subjaz uma padronização geral, assente numa visão da promiscuidade política dos grupos, enquanto de modo particular subsiste uma classificação conflituosa que decorre de três padrões de transgressão que foi possível perceber em cada grupo. Neste sentido, e de forma a melhor entender o processo de construção das representações no que respeita às igrejas cristãs ultraperiféricas, considerámos ser importante conhecer quais sejam os assuntos que, merecendo ênfase ou omissão, demarcaram os grupos em geral, bem como o tema que pode conferir uma moldura particular a cada um.

6.2.2.1 Promiscuidade política padronizada

Avançando na nossa discussão, da análise à presença da IURD, da IJCSUD e das TJ nos discursos jornalísticos recenseámos vários assuntos pelos quais os grupos foram referidos. Entre eles destacam-se: a política (31%), os *media* (19%) e a religião (13%) (cf. Quadro VIII do Cap. 5).

Considerando o relevo que temática política ocupou, começámos por aprofundar a associação das igrejas cristãs marginalizadas a assuntos deste domínio e descobrimos que, além de apontar para uma clara politização de todos os grupos religiosos, maioritariamente, ela remete os grupos para uma representação sujeita à promiscuidade com o poder. Na discussão desta rotulagem, examinemos os títulos que se seguem como paradigma desta característica.

Para nossa reflexão optámos por privilegiar a prática titular, considerando que os títulos “são aquilo que em primeiro lugar o leitor apreende quando se debruça sobre as

A Televisão de serviço público e a sociedade civil” [Prefácio] in PINTO, Manuel (Org.), *Televisão e Cidadania*; (2002) Tragedy in modernity. Interact: *Revista Online de Arte*.

¹⁴⁷ Sobre este aspeto, os exemplos estudados por Correia são incisivos em mostrar como a “consideração do que é relevante ou não na descrição de um acontecimento depende da classificação ou categorização: se uma marcha de protesto é enquadrada como uma perturbação da ordem pública ou como um confronto entre os manifestantes e a polícia, o próprio conteúdo do protesto e da crítica desenvolvida pelos participantes é marginalizada ou excluída, por ser considerada irrelevante” (2012: 90).

páginas de um jornal. [...] Temos pois que os títulos, juntamente com as fotografias, são a primeira coisa, e por vezes a única, a que o leitor atenta" (GRADIM, 2000: 68, 70). Além do mais, um título não é concebido apenas para chamar atenção do leitor. Concordamos que a prática titular indicia também uma atribuição de valores que diretores, editores e redatores conferem à informação reportada (SERRANO, 2006)¹⁴⁸. Posto que, além da relevante apreensão e exclusividade da leitura, os títulos podem esconder mecanismos que concorrem para que o leitor construa um conceito ou percepção antecipada do assunto a abordar.

Assim, de entre um grupo de vinte e seis títulos que primam pela promiscuidade entre a política e a religião, sublinhamos os seguintes como exemplo: “Os mórmons querem chegar à Casa Branca” (FURTADO, 05/03/06a: 26) e “Os Apóstolos do Poder” (FURTADO, 05/03/06b: 26)¹⁴⁹. No primeiro caso, trata-se de uma reportagem sobre a possibilidade de Mitt Romney, ser candidato às presidenciais dos EUA em 2008. Por ser membro da IJCSUD, a condição religiosa ultrapassa a questão política tornando-se, em nosso entender, uma produção mediatizada, na perspectiva de um *meta acontecimento*, de uma construção do ponto de vista do enunciador que, por variar entre a realidade e o simbólico, e por desejar captar a atenção do leitor, pode suscitar representações onde a realidade e ficção se aproximam (RODRIGUES, 1993). Pelo que, a associação da candidatura de Romney a uma motivação religiosa pode ser vista à luz da crítica ao papel dos *media* no processo de fabulação da realidade que, na tese de Vattimo, corresponde “às imagens do mundo que nos são fornecidas pelos media” (1992). No lugar de “os Republicanos querem”, a opção pela declaração, “Mormons querem” admite que estamos diante de uma estratégia do grupo religioso e não do partido do candidato. Trata-se de uma lógica que pode induzir o leitor à estigmatização e redução da igreja como uma força política.

Na mesma linha, ao abordar a influência de outros mórmons que exerceram cargos de responsabilidade na esfera política, na segunda titulação opta-se por utilizar a palavra apóstolos que induz, e reforça mais uma vez, a ambição da liderança da IJCSUD pelo poder político, um facto que se legitima mediante a declaração de que: “ao longo dos quase dois séculos de existência, a Igreja mórmon teve e continua a ter senadores,

¹⁴⁸ Sublinha a autora “o lugar que as peças sobre a campanha ocupam, no jornal, constitui um elemento importante para avaliar a importância que o jornal lhes confere” (SERRANO, 2006: 335)

¹⁴⁹ A associação da IJCSUD às questões políticas foi ainda suportada pelos seguintes textos: (FURTADO, (SIZA, 07/12/07: 26) (MAGALHÃES, 10/12/07: 41) (CABRAL, 24/12/07: 33) (SIZA, 15/01/08: 15)

congressistas e governadores, presidentes de câmara [...] juizes no supremo tribunal de diferentes estados e embaixadores” (FURTADO, 05/03/2006: 26b).

Continuando focados na titulação, as referências sobre a IURD remetem também para a ideia de que estamos perante uma estreita ligação entre esta comunidade cristã e a política¹⁵⁰. Contudo, face ao título, “Presença da IURD no parlamento brasileiro pode ser benéfica para a Democracia” (MARUJO, 06/07/03: 29) podemos inferir duas questões críticas. Primeiro, depreende-se uma manipulação na medida em que, enquanto o título sublinha a promiscuidade política ao afirmar a “Presença da IURD”, o texto regista que se trata de “deputados ligados à Igreja Universal”. O discurso tem como alvo a influência da religião na política, sem qualquer alusão ao envolvimento da igreja em estratégias político-partidárias¹⁵¹.

Por sua vez, admitimos uma omissão no título quando, entre outros aspetos, ao longo do discurso é declarado – e confirmado por estudos e entidades idóneas – “a nota positiva a todos os deputados da IURD” e, segundo o mesmo sociólogo, “desde 1986, nunca nenhum deputado ligado à Igreja Universal se tenha visto envolvido em nenhum caso de corrupção no Brasil” (MARUJO, 06/07/03: 29). Além de transformar a presença benéfica numa hipótese, temos de admitir que, em contrapartida, que o título excluiu a opção por enfatizar a imagem positiva dos deputados que são membros da IURD. Atendendo às declarações expressas no conteúdo do discurso e à opção pelo título, depreende-se uma instrumentalização política que prejudica a imagem da IURD, quer pela cristalização dos benefícios como uma hipótese quer pela omissão dos elogios reiterados.

Em segundo lugar, encontramos na expressão “irmão vota em irmão” (LOPEZ & GARCIA, 27/10/02: 8) a perceção da influência dos cristãos não católicos na vida política. Todavia, não podemos deixar de salientar que, aliada à ação dos candidatos membros destas igrejas concorre, também, a ação dos líderes partidários que buscam

¹⁵⁰ A associação da IURD às questões políticas foi suportada pelos seguintes textos: (GUIMÃRES, 29/09/2006: 27) (29/09/2006: 27) (MARMELO, 18/10/2006: 3) (MARUJO, 06/07/2003: 29; 05/06/2005: 27), (FERNANDES, 13/07/2003: 4), (VASCO, 23/03/2003: 21), (LÓPEZ & GARCIA, 27/10/2002: 8), (QUEIRÓS, 15/03/2002: 11), (MASCARANHENHAS, 17/02/2002: 6), (PINTO, 05/11/2001: 20).

¹⁵¹ Vale a pena recordar que o primeiro partido (Municipalista Renovador) ligado à IURD foi fundado em 2005 assumindo ainda nesse ano o nome de Partido Republicano Brasileiro com o objetivo de agregar deputados de outros movimentos cristãos (cf. 29/09/2006: 27). Veja-se ainda que, em vez de o título utilizar o verbo ser no presente do indicativo (ex. é), que poderia contribuir para uma maior credibilização, a escolha pela conjugação “pode ser” sugere que o adjetivo benéfica, que qualifica a presença destes deputados, seja entendido como uma hipótese. A dúvida assim proposta anula a imagem positiva do grupo como um facto e aponta para uma condição de possibilidade. Em contrapartida, no texto suportado pelo testemunho do sociólogo afirma-se: “acaba por «contribuir para a democracia»”.

alianças com estes grupos religiosos. Serve-nos de exemplo a declaração de que “entre os aliados de Lula está Marcelo Crivella, bispo da Igreja Universal do Reino de Deus e candidato a governador do Rio de Janeiro” (GUIMARÃES, 29/09/06: 27).

No caso das TJ, o vínculo às questões políticas não reside especificamente na promiscuidade com o poder. Encontrámos a politização das TJ registada nos seguintes exemplos:

“Testemunhas de Jeová ligaram-se à «besta» [ONU]” (MARUJO, 20/10/01:38); “a organização [ONU] que é designada em publicações do grupo [TJ] como «coisa repugnante» e «besta escarlate»” (MARUJO, 20/01/2002:28); “é o mesmo que ser comunista, Testemunha de Jeová, democrata cristão ou católico” (MATOS, 03/05/03:6); “continuou o processo legal contra as testemunhas de Jeová que pode acabar com a sua expulsão (MARUJO, 13/07/2003:3); “Jeovás já não falam da ONU como a «Fera» do Apocalipse” (MARUJO, 19/07/2003:28); “No Turquemenistão, o Código Penal pune as atividades de protestantes, católicos, muçulmanos, judeus, baha’is, testemunhas de jeová e hare krishna” (MARUJO, 01/10/2004:32); “Governo de Singapura declarou ilegais as Testemunhas de Jeová por estas se recusarem a cumprir o serviço militar (01/10/2004:33) “Quanto às provisões do fim da pobreza, parece que não estamos a acertar mais do que as testemunhas de jeová com a data do fim do mundo” (DOMINGUES, B. 05/11/2006:8); “foi Testemunha de Jeová até aos 17 anos [...] “O que estou a dizer não é sim ao aborto, é sim a uma lei que permita que as pessoas reflitam livremente antes de fazer seja o que for” (Malato *apud* GOMES, 01/02/2007:15).

Pelos discursos acima apurados, a associação das TJ ao universo político está dissimulada em vários aspetos, entre os quais se destacam: a denúncia do distanciamento que as TJ revelam em relação à Organização das Nações Unidas (ONU), pelo modo como a igreja interpreta o papel desta instituição mediante o seu quadro escatológico ou doutrinário (MARUJO, 20/10/2001: 38) (MARUJO, 20/01/2002: 28) (MARUJO, 19/07/2003: 28), bem como a apresentação de números e circunstâncias em que, globalmente, as TJ têm sido privadas de liberdade religiosa (MARUJO, 13/07/2003: 3), (MARUJO, 01/10/2004: 32) e (01/10/2004: 33). Trata-se de um enquadramento que, em nosso entender, prefigura uma representação dramatizada e truncada da igreja na medida em que recorre a uma imagem exclusiva das TJ como *outsider* e *vítima* de condicionamentos políticos.

Resumindo, os títulos observados remetem para uma pauta comum: todos os grupos são vistos, genericamente, como uma questão política pelo menos em termos latos. Da análise individual podemos subentender uma desacreditação deste universo religioso mediante a ênfase ora na dramatização das TJ, no que respeita ao seu

entendimento das instituições políticas ora, nos casos da IURD e da IJCSUD, na promiscuidade em relação ao poder político. Importa esclarecer que, a nosso ver, a crítica às relações político-religiosas é legítima e serve os valores inerentes ao direito à informação. O que pretendemos sublinhar mediante os dados recolhidos são dois aspetos: por um lado, a redução do complexo fenómeno religioso que envolve os três grupos a uma perspetiva unidimensional, atida à discussão política; por outro lado, o peso que os assuntos políticos podem deter na construção da imagem destas confissões religiosas representadas no jornal *Público*.

6.2.2.2 Criminalização, diferenciação e mediatização

Após uma análise ao tema mais abrangente, debatemos em segundo lugar a possibilidade de considerarmos três padrões na figuração das igrejas cristãs analisadas: a *criminalização* da IJCUD, a *diferenciação* das TJ – assente na recusa de práticas médicas com transfusões de sangue – e a *mediatização* da IURD – uma igreja que se confunde com os meios de comunicação.

Antes de avançarmos é mister tecer dois esclarecimentos: primeiro, explicar que a opção de analisar separadamente os padrões inferidos face à imagem de cada igreja, pretende ajudar-nos a clarificar e a discutir as diferenças entre elas. Segundo, elucidar que, nos exemplos que se seguem, a decisão de não privilegiarmos a análise dos títulos e alargarmos o estudo às interpretações contidas no corpo dos discursos tem como objetivo ampliar o raio de possibilidades e paradigmas que melhor traduzam as estratégias comunicativas e representacionais do *Público* nesta matéria, as quais pretendemos apreender e compreender.

De acordo com os resultados que pudemos apurar, a criminalização da IJCSUD decorre, principalmente, da cobertura de alegados delitos. Na continuação da análise ao título a que já aludimos – a propósito do tema que mereceu a visibilidade da *contracapa* – “Preso chefe de seita mórmon na lista dos dez mais procurados pelo FBI” (RITTER, 30/08/06: 44), importa referir que, apesar de ser ténue a diferença na escrita, o sentido da locução “chefe de seita Mórmon” é diferente da expressão “chefe *da* seita Mórmon”. Porém, tratando-se de uma seita mórmon, e considerando que a IJCSUD também é entendida como seita cristã, o significado da segunda locução ganha mais robustez e, além de reforçar o processo de estigmatização da IJCSUD como seita, contribui para ser percecionada como um grupo religioso entregue a comportamentos perversos.

Esta imagem de transgressão é ainda reiterada na declaração de que “a nova série da HBO”, que aborda a poligamia de uma família americana, “vai beber inspiração à cultura das comunidades religiosas mórmons do Utah” (FURTADO, 12/03/06: 57). Em linha com esta disposição destacamos ainda a representação mediática patente tanto no título, “Mais de 50 raparigas resgatadas de um rancho mórmon polígamo no Texas” (HENRIQUES, 06/04/08: 17), como nos dois enunciados que deram cobertura a este caso. Registe-se que, em ambos, o grupo é denominado de Igreja Fundamentalista de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias” e foi explicitado que se trata de “uma dissidência mórmon polígama”. Porém, face às denúncias e acusações coligidas, informou-se que, para o Tribunal de Apelo, apenas ficou provado que as crianças retiradas “vivem com pessoas que partilham de um sistema de crenças que não condena o casamento e a gravidez de menores” (VIANA 24/05/08: 23) (03/06/08: 19).

No exemplo precedente ressoa a tese de que, apesar da retificação, perduram as representações sociais criadas e difundidas pelos *media* (CHAMPAGNE, 1993). É de notar que a criminalidade desvelada nos nossos dados está em linha com as conclusões de Vala e Castro no que respeita ao estudo do modo como os grupos minoritários são percecionados. Ademais, os autores afirmam que “é recorrente a comunicação social, a polícia e a comunicação quotidiana informal associarem os membros de grupos minoritários a comportamentos delinquentes” (VALA & CASTRO, 2013: 574).

Os nossos resultados apontam ainda para a estigmatização das TJ pela recusa de transfusões de sangue. Sabemos por Thompson que “uma estratégia típica de construção simbólica é a diferenciação isto é, a ênfase que é dada às distinções, diferenças e divisões entre pessoas e grupos, apoiando as características que os desunem e os impedem de constituir um desafio efetivo às relações existentes, ou um participante efetivo no poder” ([1990]2011: 87). Analisando a caracterização dos grupos segundo o enquadramento temático das alusões, observamos dois aspetos importantes: as TJ são uma confissão essencialmente associada às questões com a saúde, um dos temas que mais as distingue. Ao aprofundar os conteúdos, pudemos apurar que as TJ tendem a ser imaginadas como um grupo à parte devido à recusa de tratamentos médicos que envolvam transfusões de sangue. Atenda-se aos seguintes títulos:

“Médicos podem agir contra a vontade dos doentes [TJ]” (28/10/2001: 30); “Testemunhas de Jeová criam lista de médicos” (12/07/2003: 26); “Comissão de Ética vai pronunciar-se sobre transfusões em Testemunhas de Jeová” (GOMES, 27/06/2005: 28); “Proibição assenta em

textos bíblicos” (27/06/2005: 28); “Recusa de transfusão sanguínea só é possível se houver consentimento escrito” (GOMES, 29/06/2005: 22); “Críticos dizem que doutrina das Testemunhas de Jeová tem mudado” (MARUJO, 29/06/2005: 22).

Mediante a análise dos títulos, podemos inferir que TJ são diferenciadas tanto em termos de divergência como de distância: no que respeita à divergência o grupo pode ser entendido como uma prática religiosa que suscita conflito, que envolve não só a oposição à classe médica (cf. 28/10/2001: 30) mas também os “doentes e familiares” (GOMES, 29/06/2005: 22). Porém, devemos acrescentar que nos dados apurados as referências sobre as TJ são mais sobre o dilema clínico e ético do que sobre os doentes. Cumpre ainda ressaltar que, ao contrário do que esperávamos, não se verificou nos discursos uma exploração do confronto entre a liberdade de crença e o direito à vida – sob defeso de médicos ou casos com repercussão jurídica. Do mesmo modo não encontramos textos que reproduzissem o “dilema” dos fiéis, enquadrado em termos de lei divina e lei humana, entre perda da vida eterna (símbolo religioso) e as potenciais perdas consequentes do desrespeito pelas normas legisladas. Cremos que esta ausência pode ajudar no entendimento das dificuldades que o discurso jornalístico tem em enquadrar a questão da transfusão de sangue no plano religioso, no horizonte das crenças e cosmovisão dos membros das Testemunhas de Jeová. Assim, nos discursos do jornal *Público*, segundo os dados por nós apurados entre 2001 e 2008, a discussão do dilema social, no campo clínico e ético, prevaleceu sobre o dilema político-religioso que os fiéis experimentam a nível pessoal.

No que concerne à diferenciação em termos de distância, embora os textos façam alusão a uma fundamentação doutrinária que remete para a Bíblia, o livro comum dos cristãos, contudo, a interpretação literal e peculiar do texto é classificada como “desajustada” (cf. MARUJO, 29/06/2005: 22) em relação à norma e, como tal, afastada da interpretação dominante. Na subcategoria *Personalidades*, também encontramos exemplos que concorrem para a difusão da ideia de um grupo religioso diferenciado. Sob o título “Prince apregoa princípios das Testemunhas de Jeová” (21/10/2003: 44), a diferença salienta-se pela admiração, não tanto a respeito da conversão, mas do compromisso do músico em participar ativamente nas atividades desta igreja. Nomeadamente a distinta pregação à porta. Uma característica também sublinhada a propósito das notas biográficas publicadas por ocasião da morte do controverso escritor

americano que, ao tornar-se Testemunha de Jeová, andou “de porta em porta a espalhar a mensagem da Bíblia” (MATEUS, 19/07/06: 32).

Sobre estas formas de estabelecer a diferença cabe aqui recordar Bader Sawaia quando afirma que a construção das identidades esconde “processos de diferenciação e hierarquização das diferenças” (SAWAIA, *et al* ([1999]) 2008: 123) e Kathryn Woodward quando escreve que “a diferença pode ser construída negativamente por meio da exclusão ou da marginalização daquelas pessoas que são definidas como «outros»” (WOODWARD, 2012: 50). Apoiados nas teses das duas autoras, entendemos que a diferenciação relativa às TJ, acima descrita como os *outros* cristãos que usam a Bíblia de um modo diferente, se apresenta como um importante fator de desqualificação na medida em que, a marcação da diferença entendida pela sua relação peculiar com a Bíblia e que é disforme à matriz cristã dominante, pode contribuir para a representação social das TJ como uma comunidade cristã desviante. Trata-se, a nosso ver, de uma construção culturalmente controversa onde as TJ são vistas como um problema, a começar pelo facto das suas crenças e práticas bíblicas não corresponderem à interpretação que as identidades cristãs legitimadas dão à Bíblia.

No que toca à mediatização da IURD, ela começou por ser construída pelas referências publicadas na secção *Media*, destinada à análise do quotidiano que atravessa os meios de comunicação. No entanto, a corroborar esta prefiguração concorre também o facto de os restantes discursos partilharem o mesmo enquadramento: o elo entre a igreja e os *media*. Para aprofundar e compreender a mediatização enquanto procedimento de categorização, passamos a escrutinar e discutir a imagem simbólica produzida pelos conteúdos dos seguintes enunciados selecionados:

“No Brasil, existem mais duas televisões católicas do mesmo género. Existe também a televisão da IURD, que adquiriu a TV Record” (PINTO, M. 03/12/2001: 5); “conferência episcopal brasileira, que caracteriza o estilo da TV-CN como «uma forma um pouco IURD»” (MARUJO, 18/10/2001: 49), “líder carismático explicou a primeira reação negativa da hierarquia católica portuguesa com os traumas deixados pelo fracasso da TVI e da implantação de grupos como a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) ” (MARUJO, 18/02/03: 45); “há um certo exagero em dizer-se que a TV-CN tem uma «linguagem que pode ser associada a algumas seitas» (TORRES, 10/12/2001: 49)

Em primeiro lugar, das declarações acima expostas fica patente a instrumentalização da IURD e da Record. Enquanto Mário Pinto identifica a existência e a ligação da igreja à estação televisiva, nos restantes discursos elas são usadas como um

modelo de comparação com a televisão católica, da qual resulta a defesa da superioridade católica sob o argumento de que “a TV-CN não entra nos mesmos êxtases e excessos que caracterizam a IURD” (TORRES, 10/12/2001: 49). Das interrogações; “Que levou à substituição da *GNT* pela *TV Record*, que é uma televisão da IURD? [...] sinto-me defraudado. Quem indemniza?” (COELHO, 05/04/06: 5] depreende-se, dissimuladamente, uma prática comparativa confirmada pelo juízo da decisão da TV Cabo ao ter substituído “um bom canal com muita audiência por um péssimo canal com reduzida audiência” (TORRES, 09/04/06: 59).

A mediocridade como resultado da avaliação é ainda atestada pela classificação da *TV Record* como uma “emissora marcada pelo estigma do mau gosto ... (cuja) primeira oferenda do templo televisivo do pastor Edir Macedo [IURD] se transformou num dos maiores fracassos da história da televisão brasileira” (VASCONCELLOS, 18/08/2004: 41).

Em segundo lugar a apreciação insiste em avaliar a emissora ligada à IURD esclarecendo que a “humilhação faz carreira nos concursos televisivos espanhóis e brasileiros [...]. No Vermelho e Roleta Russa, ambos da cadeia Record mostram que nesta matéria, a imaginação dos criadores de formatos é praticamente inesgotável.” (MARMELO, 17/12/2002: 40). Com efeito denuncia-se a transferência de um ator da Globo para a Record (associada à IURD) como um esforço por credibilizar uma “emissora marcada pelo estigma do mau gosto” (VASCONCELLOS, 18/08/2004: 41).

Em terceiro lugar, refletem-se comparações entre os conteúdos da revista Maria e da rádio da IURD (DOMINGUES, 11/12/2002:16) e, dos títulos “Rádio Placar contesta selagem do emissor” (26/02/02) e “Rádio da IURD recorre do encerramento” (PINTO, 06/03/2002: 45), sublinha-se o fecho da rádio e atesta-se a ligação da igreja ao meio radiofónico.

Por último, percebemos que a perceção da IURD e da TV Record não está confinada à avaliação e à análise comparada da televisão e da rádio ligadas à IURD com outros meios de comunicação. Para a mediatização concorrem ainda: o esclarecimento de que “Edir Macedo é um acionista desta estação televisiva e a IURD apenas «um cliente» (ROCHA, 31/10/2005: 43); a denúncia de que “parte do tempo de antena da TV Record está entregue à igreja brasileira IURD, que poderá estar a pagar para obter tal benefício” (TORRES, 05/04/06: 59) e é consolidada pelo testemunho que se segue: “Mudo para a TV Record. Um bispo da Igreja Universal do Reino de Deus jura que «Deus é fiel» e pede dinheiro aos crentes” (BAPTISTA, 04/07/03: 10). Percecionados como mediocres,

humilhadores e até ilegais depreende-se, no que respeita à construção da imagem, que os meios de comunicação da IURD foram vinculados a questões mediáticas polémicas, reprováveis, quer do ponto vista da qualidade dos conteúdos, quer do ponto vista moral ou jurídico.

Em suma, tendo em atenção que “os acontecimentos problemáticos rompem com as expectativas comuns e são, por conseguinte, ameaçadores para uma sociedade baseada na expectativa do consenso, ordem e rotina” (Hall *et al.*, [1973] 1999: 228), dos resultados alcançados cremos que é possível tecer duas observações: a primeira prende-se com o facto de, nos discursos jornalísticos analisados, predominar a associação das igrejas cristãs desautorizadas à perturbação das “ordens” instituídas. Além das igrejas serem entendidas pela sua relação com a esfera política, particularmente a percepção das TJ é sustentada por uma dramaturgia do seu afastamento face à ONU, enquanto a IURD e a IJCSUD são imaginadas como promíscuas em relação ao poder político. As três tendem a acontecer como atitudes ou decisões que, pelo seu afastamento e cumplicidade, ameaçam a *ordem política* (democrática). Em segundo lugar, da tematização presente nos discursos jornalísticos depreendem-se três perfis distintos: a IJCSUD tende a ser conotada com a criminalidade, atentando para prejuízos de *ordem moral*, a IURD como um grupo de comunicação que empreende fracassos de *ordem mediática*, e as Testemunhas de Jeová como uma religiosa diferenciada que experiencia conflitos de *ordem social*.

Perante esta ideia de transgressão das “ordens”, que decorre dos sentidos produzidos, argumentamos que a lógica que patenteia os *media* e que correlaciona acontecimentos problemáticos e assuntos controversos com o cristianismo marginalizado, contribui para consolidar a imagem da IURD da IJCSUD e das TJ como igrejas cristãs *desordeiras*, no sentido de serem tidas como desviantes daquilo que é consensual. É ainda de sublinhar que a percepção do desvio começa por ser afirmada mediante o entendimento que se faz destas igrejas como sendo dissidentes das tradições legitimadas. Nesse sentido, além de desconhecidas e estranhas, as suas crenças e práticas são vistas como transgressoras da norma cristã socialmente aceite e definida pelas instituições cristãs tradicionais. Note-se, contudo, que esta classificação pressupõe o que está estabelecido como normal. Pelo que, não se trata apenas de pôr em destaque a ilegalidade das práticas IJCSUD, a invulgaridade das crenças TJ e a bizarra presença da IURD no campo mediático. Depreende-se, implicitamente, as normas e os valores da sociedade instituída que servem de referencial aos discursos jornalísticos e que legitimam as instituições dominantes.

Pautados pelos padrões de transgressão acabados de referir, os discursos jornalísticos fizeram da ideia de dissenso o tema principal, e o *desvio* como forma simbólica da violação das ordens ou consensos instituídos, pode suscitar um campo fértil para a ancoragem de ideias sobre as igrejas marginalizadas, a fim de produzir representações ameaçadoras a seu respeito. Podemos assim notar que este delineamento, *politização* (instrumentalização política) *criminalização*, *diferenciação* e *mediatização* das igrejas marginalizadas, parece encontrar eco, se bem observamos, nas teses defendidas por Nelson Traquina. Advoga o autor que os meios de comunicação leem o quotidiano valorizando, entre outros aspetos, o conflito (controvérsias) e a infração da norma (crime e justiça) (TRAQUINA, 2002).

Por conseguinte, a partir do delineamento das referências às igrejas nos discursos do *Público*, que as enquadra num contexto ameaçador das convenções sociais, podemos concluir, com Hall *et al.*, que além da definição e interpretação dos acontecimentos que devem ser tidos por relevantes, os *media* consagram “orientações relativas aos acontecimentos e pessoas ou grupos neles envolvidos” (Hall *et al.*, [1973] 1999: 228).

6.2.3 Subalternização das igrejas cristãs não católicas

Sabemos por Santos que a “razão metonímica é obcecada pela ideia da totalidade sob a forma da ordem. Não há compreensão nem ação que não seja referida a um todo e o todo tem absoluta primazia sobre cada uma das partes” (2002: 241-242). O papel e o contexto de produção dos discursos mediáticos, entre outros aspetos, impõem uma orientação que é conduzida por regras que definem tanto o que se seleciona para dizer, e que pressupõe a exclusão do não dito, como a prioridade concedida aos assuntos selecionados. Trata-se de um processo de classificação que hierarquiza o quotidiano e ordena o mundo. Neste sentido, para além de a tematização atrás analisada denunciar a importância dos acontecimentos polémicos na construção da imagem das igrejas aqui estudadas, ela também fez-nos supor a existência de uma ordem hierárquica, onde a condição religiosa está subalternizada por outros temas considerados mais pertinentes. Assim sendo, para compreendermos os modos de produção de invisibilidade mediática procurámos atender aos possíveis processos e imagens de subalternização das igrejas cristãs não católicas “desautorizadas”.

Segundo os dados por nós recolhidos apenas seis por cento das referências feitas à IURD, às IJCSUD e às TJ foram feitas num contexto onde as igrejas foram o foco

principal. Noventa e quatro por cento das alusões entraram na pauta dos discursos jornalísticos pela mão da relevância de um assunto tido como maior (cf. Quadro IX do cap. 5). Os resultados alcançados mostram que as igrejas cristãs analisadas foram esmagadoramente secundarizadas.

Não podemos deixar de começar por assinalarmos o facto de, ao atendermos para os 6,1% dos enunciados cujos discursos atribuem às igrejas investigadas o tema principal, da sistematização das respetivas 5 unidades percebemos três características relevantes. A centralidade da IURD nos discursos jornalísticos é sustentada pelo comentário que denuncia a indecência das crenças e práticas da IURD, entendidas como desumanização e criminalidade da IURD (MUCZNIK 23/08/03: 6). A IJCSUD é assumida como tema principal a propósito: da polémica instaurada pelos resultados de um estudo que problematiza as crenças e ortodoxia da liderança da desta igreja (RIBEIRO, 15/12/02: 20); de uma caracterização do grupo onde se apresenta resumidamente a sua dimensão, história, hábitos, crenças polémicas (poligamia) e riqueza patrimonial (05/03/06:26) e por último, do anúncio por ocasião da morte do líder dos mórmons (29/01/08:19). Em terceiro e último lugar, é de registar que não encontramos discursos que colocassem as Testemunhas de Jeová como tema central! Além da secundarização, os dados revelam que o papel principal é concedido em circunstâncias em que as suas crenças e práticas são contestadas.

Prosseguindo, quando aprofundamos a secundarização e observamos o modo como se estruturou simbolicamente esta hierarquização, podemos apurar três formas que, usando a perspetiva de Thompson, nos permitem elaborar uma análise consistente acerca da produção e reprodução de relações de dominação ([1990] 2011).

No decorrer da pesquisa apreendemos, conforme expressa os resultados (cf. Quadro X, cap. 5), três perfis no que respeita aos diferentes modos de subalternização que foram emergindo da observação dos textos. Acreditamos que a tipificação pode ajudar-nos a perceber três formas simbólicas diferentes que concorrem para o processo de hierarquização dos grupos, a saber: a *relativização*, a *restrição* e a *instrumentalização*.

A *relativização*, como forma simbólica que sustenta a hierarquização, pode ser apreendida através de três práticas: *referências numéricas*, *referências a insólitos* e *referências acidentais ou casuais*. Atendendo para nota estatística sobre as TJ (COELHO, 14/04/2008: 5), para a informação de dados sobre o número e distribuição geográfica dos mórmons (GOMES, 24/02/2002: 31) e para o esclarecimento da percentagem dos deputados ligados à IURD no Parlamento brasileiro (29/09/2006: 27), observamos uma

tendência para construir a imagem dos grupos cristãos desautorizados em função de informações estatísticas. Posto que, nos discursos, a redução da presença destas igrejas a referências numéricas constitui uma estratégia de relativização que pode favorecer a supremacia católica.

Se nos focarmos no anúncio da bizarra proibição de um mórmon, homossexual, em frequentar a igreja onde se afirma que "grande parte dos crentes é homossexual" (14/06/2005:54); na inusitada peça de teatro que foi tida por ofensiva ao colar o discurso de um pastor da IURD ao de Teresa Lago, presidente da *Sociedade Porto 2001* (OLIVEIRA, 15/09/01: 50) e ainda na presença invulgar do músico Prince, à porta, como pregador das TJ (21/10/2003: 44), podemos dizer que, estrategicamente, as *referências a insólitos* podem servir para, mediante a percepção da anormalidade, enfraquecer a imagem da IURD, da IJCSUD e das TJ e fortalecer a posição da normalidade dominante.

Para os procedimentos de relativização contribui ainda uma terceira estratégia: as *referências acidentais ou casuais*. A este respeito observámos uma alusão particular ao jovem Testemunha de Jeová que, em risco de naufrágio, desafiou os colegas católicos a orar (PEREIRA, 31/12/2005: 24) e à morte de Mickey Spillane, controverso escritor americano que foi TJ (MATEUS, 19/07/2006: 32). De passagem, damos conta da oferta de assistência religiosa da IJCSUD aos militares americanos estacionados no Kuwait (MOURA, 28/02/2003:16) e, no que concerne à IURD, apreendemos a menção incluída no comentário ao relatório anual que dá conta das vítimas de perseguição religiosa (FERNANDES, 13/07/2003: 4).

A *instrumentalização*, como forma simbólica que sustenta a hierarquização, também pode ser apreendida através de três práticas: *referências associativas*, *referências irónicas* e *referências paradigmáticas*. As *referências associativas* dizem respeito, às alusões que congregam: a IJCSUD no grupo das religiões satirizadas pela série da HBO (MATOS, 22/04/2006: 5); as promessas de Lula com as dos bispos da IURD que juram fidelidade a Deus e pedem dinheiro aos crentes (BAPTISTA, 04/07/2003: 10); a TV Record, estação de televisão da IURD, entre outras emissoras católicas (PINTO, M. 03/12/2001: 5) e ainda colocam a IURD ao lado do Opus Dei, da Maçonaria e da Columbófila do Barreiro (MASCARENHAS, 17/02/2002: 6).

Por sua vez, as *referências irónicas* podem ser percecionadas na evocação da sátira à poligamia, supostamente praticada por alguns mórmons como um paradigma de triplicação dos problemas familiares (FURTADO, 12/03/2006: 57). Procedimento alargado à IURD mediante a satirização de Bush como profeta da Igreja Universal dos

EUA (VASCO, 23/03/2003: 21) bem como o irónico sossego que provém do discurso radiofónico da IURD (DOMINGUES, 11/12/2002: 16).

Finalmente, as *referências paradigmáticas* são aquelas que mais prevalecem. Comparada à literatura mercantil (PEREIRA, JP, 08/07/2004: 11), a revista *Sentinela* é ainda escolhida como um exemplo de um periódico larga, massiva e dominicalmente distribuído pelos membros das Testemunhas de Jeová (MATOS, 24/11/2001: 13), e estas servem ainda de exemplo tanto para explicar o que é um maçom (MATOS, 03/05/2003: 6) como o insucesso na prática da previsão do fim da pobreza (DOMINGUES, 05/11/2006: 8).

No que respeita à IURD, a manchete alusiva à reportagem do 25.º aniversário da IURD, “A febre da fé e do dinheiro nos 25 anos da IURD” (12/08/02: 1) propõe a crença e prática da igreja como exemplo de doença e denuncia o enquadramento das duas narrativas apresentadas por ocasião dos dois cultos realizados por Edir Macedo em Lisboa e no Porto (GOMES, 12/08/02: 2-3) (OLIVEIRA, 12/08/2002: 3), às quais se junta uma breve caracterização da IURD onde se sintetiza: história, crenças, dimensão, financiamento, suspeição de ilícitos criminais e ambição política (NADAIS, 12/08/02: 3). A IURD é ainda vista como uma “forma de vida e credo” alternativo à igreja católica (ALMEIDA, 09/04/2005: 6) e “as missas da IURD” são tidas como exemplo do “efeito placebo” (MALHEIROS, 04/03/2008: 41); como exemplo de extorsão financeira dissimulada em religião (BOAVENTURA 23/06/2008: 42); como exemplo de irracionalidade (FERNANDES, 04/12/2002: 6) e como exemplo de um lugar adequado para se cantar canções ao criador (COELHO, 12/01/2006: 5). No prolongamento da caracterização deste grupo religioso, a estação de televisão a que está ligado é dada como exemplo de uma emissora marcada tanto pelo mau gosto (VASCONCELLOS 18/08/2004: 41) como pela promoção de concursos humilhantes (MARMELO, 17/12/2002: 40). Por último, a declaração “Qual pastor da Igreja Universal do Reino de Deus levantou [Valentim Loureiro] os braços ao céu e, tonitruante clamou” (nome do autarca é grifado por nós) (PINTO, C. 05/11/2001: 20) ilustra o uso instrumental da representação da IURD como um paradigma que, em concomitância com as afirmações reveladas nos dados, impõe um sentido depreciativo.

Quanto à *restrição* como forma simbólica de secundarização das igrejas cristãs em estudo, os resultados apontam para uma subordinação aos temas que dão enquadramento às respetivas alusões. Não sendo mencionada por si mesma, a imagem da IJCSUD apresenta-se cativa de questões associadas à política (FURTADO 05/03/2006:

26a) (FURTADO 05/03/2006: 26b) (SIZA 07/12/2007: 26; 15/01/2008: 15) (MAGALHÃES 10/12/2007: 41) (CABRAL, 24/12/2007: 33), à justiça (RITTER, 30/08/06: 44), (HENRIQUES, 06/04/08: 17), (VIANA 24/05/08: 23; 03/06/08: 19), à história (24/12/2006: 20) (OLIVEIRA, 24/12/2006: 21) (24/12/2006: 21) e até ao catolicismo (CALADO, 30/07/2002: 23). No caso da IURD, a restrição advém não só da ligação aos meios de comunicação [(MARUJO, 18/02/03: 45), (TORRES, 10/12/2001: 49; 09/04/06: 59), (COELHO, 05/04/06: 5), (26/02/02) e (PINTO, 06/03/2002: 45)] mas sobretudo do vínculo às questões políticas [(MARUJO, 18/10/2001: 49), (QUEIRÓS, 15/03/2002: 11), (MESQUITA, A. 01/05/2002: 22; 12/07/2002: 29), (LOPEZ & GARCIA 27/10/2002: 8), (MARUJO, 06/07/2003: 29; 05/06/2005: 27), (GUIMARÃES, 29/09/2006: 27) e (MARMELO, 18/10/2006: 3)]. Uma representação corroborada pela informação sobre a polémica peça de teatro que, mediante a personagem que retrata uma mulher da IURD, interpreta questões do poder e da crença (15/09/2001: 50).

Por último, os resultados da restrição apontam para que a representação das TJ tenda a ser submetida a questões: de política [(MARUJO, 20/10/01: 38), (MARUJO, 20/01/2002: 28), (MARUJO, 13/07/2003: 3), (MARUJO, 19/07/2003: 28), (MARUJO, 01/10/2004: 32), (01/10/2004: 33) e (GOMES, 01/02/2007: 15)]; de saúde [(28/10/2001:30) (12/07/2003: 26), (GOMES, 27/06/2005: 28), (27/06/2005: 28), (GOMES, 29/06/2005: 22) e (MARUJO, 29/06/2005: 22)]; de justiça (MOTA 22/09/2002: 12) e, até assimiladas pela informação alusiva à igreja católica [(CALADO, 30/07/2002: 23) (MARUJO, 24/11/2007: 21)].

Apensas à *relativização*, *instrumentalização* e *restrição*, pelo seu significado simbólico valerá a pena alargar a nossa análise a uma outra forma simbólica de subalternização das igrejas cristãs não católicas que advêm da *assimilação* em relação e pela relação com o universo *lusocatólico*. Propomos discuti-la em função de três mecanismos ou elementos-chave de dominação que, por terem emergido dos textos alusivos à igreja católica, à convergência com as confissões cristãs ou com outras religiões, não foram sistematizados dentro das categorias estabelecidas.

O primeiro mecanismo de assimilação reside na prática do uso do termo “igreja” como um referencial identitário no qual encontramos 4 práticas distintas: em primeiro lugar na opção pelos títulos: “Quase 40 por cento dos portugueses casam fora da Igreja” (01/09/02: 1) e “A Igreja não está a liderar o debate sobre as mulheres” (MARUJO, 25/03/03: 30), atenda-se para a *nomeação* associada ao termo igreja como sinónimo de

católica¹⁵². Neste sentido, e a propósito das identidades hierarquizadas pelo processo de normalização, estes resultados alinham-se na leitura proposta por Tomaz da Silva ao salientar que “a força da identidade normal é tal que ela nem sequer é vista como uma identidade, mas simplesmente *a* identidade” (SILVA, [2000] 2012: 83).

Na sequência da escolha da identidade católica como parâmetro de avaliação em segundo lugar como mecanismo de assimilação observamos a *adjetivação* que acompanha o termo igreja. Os títulos “Imigração causa rutura na Igreja portuguesa” (FELNER & MARUJO, 22/11/02: 26) e “O pecado chegou à Igreja americana” (MARUJO, 01/12/02: 7) parecem sugerir que a igreja seja entendida como símbolo nacional. Como paradigma que apoia esta adjetivação nacionalizadora, entre os muitos exemplos encontrados no *corpus* seguem-se os seguintes: “escândalos sexuais atingem a igreja irlandesa” (03/04/02: 29), “polémica sobre o preservativo abala Igreja espanhola” (RIBEIRO, 21/01/05: 31), “Igreja escocesa escolhida para a primeira aparição pública dos recém-casados” (LEIRIA, 11/04/05: 25). A corroborar esta ideia, no âmbito da cobertura do Euro e do Mundial, onde o sentimento de identidade nacional se mostrou particularmente dominante, é de considerar o título a “Fé [católica] de Felipão” (12/06/2004: 5) que, como narrativa da nação, concorre para a “*catolicização*” da seleção nacional de futebol. Esta inscrição do discurso católico no discurso jornalístico repercute-se com maior expressividade na análise de Eduardo Torres ao jornalismo televisivo. Com relevância, o autor conclui o seguinte: “se em 2004 o futebol se apresentava como tendo em si mesmo um carácter sagrado, em 2006 aparece diretamente associado à religião católica por duas vias: pelo lado da realidade evidenciada em reportagens de rua e junto de “conhecidos” e jogadores; pelo lado do próprio discurso jornalístico desportivo, que, pela primeira vez desde 1974, se imbuíu de religiosidade católica.” (TORRES, 09/07/2006: 55).

Em terceiro lugar, como mecanismo de assimilação a estas práticas se alia a globalização do cristianismo católico. Além da identificação de Portugal e dos EUA, os

¹⁵² A nomeação foi suportada por um conjunto de 26 títulos entre os quais destacamos os seguintes: “O aborto e «a hipocrisia da Igreja»” (19/11/01: 17); “Igreja preocupada com existência de «escravos modernos»” (11/01/02: 2); “O preço que a Igreja teve que pagar para ser aceite socialmente foi deixar de ser alternativa” (04/02/02: 21); “acusações no seio da igreja” (09/08/03: 23); “Igreja quer mais notícias religiosas nos «media»” (20/09/03: 45); “Mário Soares elogia Igreja” (30/09/03: 8) “Jovens «vampiros» aterrorizavam homem da Igreja” (10/10/03: 30); “A Igreja e o 25 de Abril” (25/04/04: 13); “Bloco diz que Igreja não deve tomar posições políticas” (09/02/05:14); “Trabalho de mediação entre a sociedade e a Igreja” (27/08/05: 19); “A universidade amputada e a Igreja nos blogues” (10/09/05: 23); “Batismos aumentam, mas influência da Igreja no mundo diminui” (03/05/06: 17); “Presidente da República e Igreja, aliam-se no combate à violência doméstica” (12/06/06: 10); “Nós também somos igreja” (29/10/06: 10); “A Igreja deve também sentir-se culpada do ateísmo” (11/12/06: 18-19).

títulos “Carnaval gera tensão entre Governo e Igreja no Brasil” (AMARAL, 30/01/08: 21) e “Japoneses estão rendidos às uniões pela Igreja” (AFP, 13/04/03: 23) anteveem a igreja como uma realidade de ordem mundial e que é confirmada pela percepção de que João Paulo II foi “Um Papa para a humanidade” (SOUSA, 05/04/2005: 12) e “O mundo foi a sua diocese” (SEMO, 02/04/2005: 5). Segundo os dados apurados, não se trata apenas da representação do chefe da igreja católica mas também da igreja católica imaginada como uma realidade global. Como testemunho deste paradigma vejam-se os seguintes títulos: “A Igreja e a crise argentina” (03/02/02: 8), Japoneses estão rendidos às uniões pela Igreja (13/04/03: 23); “Governo timorense acusa a Igreja de «tentar orquestrar um golpe de Estado»” (21/04/05: 25); “Carnaval gera tensão entre Governo e Igreja no Brasil” (30/01/08:21). Estes resultados encontram acolhimento no processo que Tomaz da Silva designa por normalização. Para o autor “Normalizar significa eleger – arbitrariamente- uma identidade específica como o parâmetro em relação ao qual as outras identidades são avaliadas e hierarquizadas. Normalizar significa atribuir a essa identidade todas as características positivas possíveis em relação às quais as outras identidades só podem ser avaliadas de forma negativa. (SILVA *et al.*, [2000] 2012: 83).

A quarta e última prática de uso do termo igreja como referencial identitário assenta na apropriação dos termos de sinagoga e mesquita como sinónimo de igreja. Para designar o princípio da laicidade ou separação entre o poder político e religioso, no qual o Estado se escusa a exercer qualquer poder religioso e as religiões qualquer poder político, observa-se também o uso do termo igreja como sinónimo ora de católica ora de religião. Se, de um lado, em Portugal, e nos países de predomínio católico, marcados pelo conflito entre o Estado e a Igreja Católica, o contexto ajuda a traduzir a designação “separação da Igreja do Estado” (PEDRO, 28/09/03: 27) (MOREIRA, 06/12/05: 5a) (MALHEIROS, 06/12/05: 6) (MUCZNIK, 09/12/05: 10) (PEDRO, 10/12/05: 27), usada na lei francesa de 1905 (e na portuguesa em 1911), de outro lado, a terminologia em apreço apropria-se do termo igreja para designar sinagoga ou mesquita quando se afirma que em Israel “não há separação entre o Estado e a Igreja” (VILARRIGUES, 21/08/03: 6) ou que a interdição do uso do véu islâmico numa universidade da república laica da Turquia (dominantemente muçulmana) foi “justificada em nome da separação dos poderes da Igreja e do Estado” (WONG, 30/06/04: 31). Raramente usada mas menos confusa, serve-nos de exemplo a expressão “separação entre o Estado e as Religiões” (FERNANDES, 11/12/05: 9). Sabemos por Thompson que a *universalização* é uma estratégia de dominação ([1990] 2011: 83). De sorte que, a convenção mediática, ao atribuir o

significado de católica ao conceito de igreja, nacionalizando-o, expandindo-o à escala global e apropriando-se ainda de outros símbolos religiosos, tende a servir o interesse do cristianismo dominante.

O segundo mecanismo de assimilação reside no facto de o cristianismo não católico, além de representado como periférico, ser ainda entendido como oposição ao cristianismo católico. A este respeito, valerá notar que, a declaração “ser maçom é o mesmo que ser comunista, Testemunha de Jeová, democrata cristão ou católico”, consciente ou não, pode ilustrar a ideia da polarização presente no senso comum de que as TJ estão para os católicos como o comunismo está para a democracia cristã (MATOS, 03/05/03: 6). Conforme alguns exemplos já apresentados, este antagonismo não é um caso isolado. Ao ficcionar o apelo de um pastor da IURD, “Vem também você, ouvinte, católico, espírita, não interessa, você que sofre” (DOMINGUES, 11/12/2002: 16), o discurso sugere, entre outros aspetos, o proselitismo da IURD como um grupo que ameaça em concreto o cristianismo católico. Uma atitude posta em evidência nos protestos coligidos e integrados na reportagem do 25.º aniversário da IURD. Nos textos podemos ler:

“ [José Caetano] Conta que chegou a ser sacristão na Igreja Católica, “no tempo em que as missas eram ditas em latim”: Não tem saudades dos padres, “não puxam pelo público como aqui. Na religião católica a fé não é puxada e a fé morta não tem proveito” (GOMES, 12/08/2002: 3); “Na sua opinião [Sérgio Hipólito], a igreja católica anuncia algo que não existe. “É uma hipocrisia o que estão a fazer. Não há Avé Maria na Bíblia e Fátima nunca apareceu na Bíblia” (OLIVEIRA, 12/08/2002: 3)

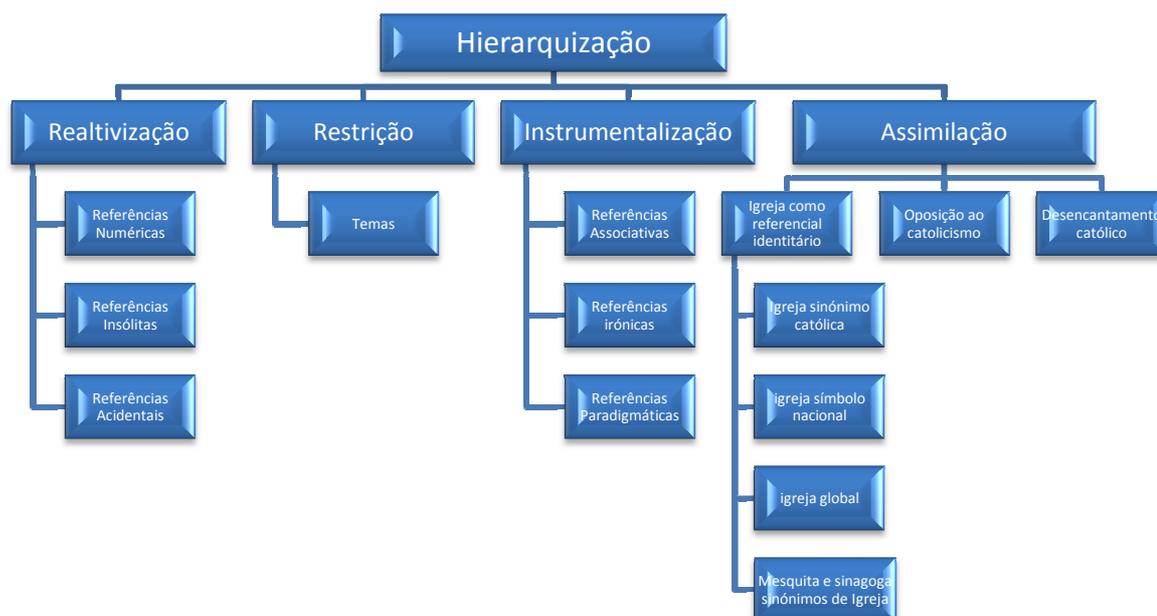
O terceiro, e último mecanismo de assimilação, pode ser notado através da justificação do decréscimo da igreja católica ao considerar que o incremento das TJ e IJCSUD não vale por si mesmo, mas pelo desencantamento dos católicos. De novo, tome-se como exemplo os dois enunciados que se seguem:

“Com o aparecimento de seitas evangélicas como as Testemunhas de Jeová, os Mórmones e outras da tradição tele-evangelista, muitos católicos aderiram às novas igrejas, procurando nelas respostas para as suas necessidades espirituais” (CALADO 30/07/2002: 23), “a Igreja, que foi a “esperança e a defesa dos pobres” de Cabinda, está a perder esse carácter junto da população. E os cabindenses recorrem cada vez mais a outros grupos religiosos: Testemunhas de Jeová, comunidades pentecostais e vários outros.” (MARUJO 24/11/2007: 21).

Desta feita, admitindo que a representação das igrejas cristãs marginais depende, entre outras formas simbólicas da assimilação que provém do uso do termo igreja como católica, de serem imaginadas como oposição e do seu crescimento ser percecionado como uma realidade católica desencantada, mesmo quando as igrejas cristãs alternativas são referenciadas, não pela sua condição individual mas pela sua relação com a confissão dominante, advogamos que são neutralizadas pelo discurso católico. Pelo que podemos apurar, a forma de *assimilação* ao universo católico, suportada pelos três mecanismos acima identificados, constitui um paradigma que ilustra a ampliação e a superioridade que o cristianismo católico goza nos discursos jornalísticos e contribui para a consolidação do mítico "*lusocatolicismo*".

Em resumo, os resultados apontam para uma presença da IURD, da IJCSUD e das TJ negada por 4 formas simbólicas (*relativização, restrição, instrumentalização, e assimilação*) que servem, de modo particular, para legitimar a hierarquia e sustentar as relações de dominação. Por outras palavras, as características da subalternização das igrejas marginais apresentam-se como formas simbólicas que combinam as reflexões de Thompson sobre as relações de dominação ([1990] 2011) com a análise das hierarquias excludentes proposta por Santos (2000: 30), e consolidada na sua tese sobre a *sociologia das ausências* que visa denunciar a produção de *inexistência* social (2002).

Figura 1. Desenvolvimento do processo de hierarquização



O carácter das representações acima analisadas recorda-nos o que foi dito por Hall *et al.*, de que os *media* não se limitam a definir “quais os acontecimentos mais significativos que ocorrem, mas, também oferecem poderosas interpretações sobre o modo como devem ser compreendidos esses acontecimentos” ([1973] 1999: 228). A esta luz, ao analisar a *etnicização*, a *padronização polémica* e a *hierarquização* das confissões cristãs alternativas, os resultados pressupõem dois aspetos: em primeiro lugar mostram de um lado, a influência do enquadramento das referências produzidas pelos discursos jornalísticos na construção da representação social da IURD da IJCSUD e das TJ; de outro lado, denunciam o modo como a *exterioridade*, a *subalternização* e a *polémica*, enquanto conteúdos vinculados, intervêm e moldam um sentido (interpretam) que confere às igrejas cristãs marginais impressões que não são apenas tidas por diferentes mas negativas. Como representação predominante, esta negatividade constitui uma abordagem ao pensamento do outro em oposição à norma instituída.

Em segundo lugar, concomitantemente, a *etnicização*, a *hierarquização* e a *padronização* apresentam-se também como um conjunto de mecanismos de legitimação através dos quais (uns mais óbvios que outros) o cristianismo dominante vê assegurada a sua hegemonia – na ótica gramsciana por meio da direção cultural e do consentimento social (GRAMSCI, 1999: 404).

6.3 “A razão indolente” como lógica operacional mediática¹⁵³

6.3.1 Invisibilidade produzida

Nas secções anteriores examinámos algumas características do modo como as referências à IURD à IJCSUD e às TJ são enquadradas e debatemos como algumas podem implicar no ocultamento social e mediático dos grupos. Conscientes não só do protagonismo ideológico dos *media* tentamos agora adentrar na discussão da racionalidade ocidental como lógica operante no espaço mediático. Foi-nos dito por Ramonet que

“No nosso meio intelectual a verdade que conta é a verdade mediática. Que verdade é essa? Quando, a propósito de determinado acontecimento, a imprensa, a rádio e a televisão dizem que algo é

¹⁵³ Por lógica mediática entenda-se a influência dos *media* exercida pela “maneira de ver e sentir os assuntos sociais... elementos desta forma (de comunicação) incluem os vários media e os seus formatos. O formato consiste, em parte, na organização do material, estilo de apresentação, foco ou ênfase... a gramática da comunicação mediática” (Altheide e Show *apud* McQUAIL, 2003: 110)

verídico, é ponto assente que isso é verídico. Mesmo que seja falso. De facto, atualmente a verdade é aquilo que os media propagam como tal. [...] se todos afirmam a mesma coisa, não nos resta senão aceitar esse discurso como único” ([1999] 2003: 45).

Em *A invenção do Quotidiano*, Certeau (1998: 38) denuncia a racionalidade dominante como uma lógica operante que, a seu ver, oculta outras racionalidades ou artes de fazer. De sorte que, atentos aos discursos jornalísticos quisemos conhecer os modos de construção deste pensamento único que, regulado por padrões hegemónicos e globalizantes, influi na construção de estratégias de ocultação.

A fim de compreender o seu *modus operandi*, recorreremos às cinco “formas sociais de não-existência, produzidas e legitimadas pela razão metonímica: *o ignorante, o residual, o inferior, o particular e o improdutivo*” (SANTOS, 2002: 248-249) as quais, como formas simbólicas de invisibilidade mediática, pressupõem a promoção e a legitimação do ocultamento da IURD, da IJCSUD e das TJ nos discursos jornalísticos do jornal em estudo. À luz dos critérios que norteiam esta racionalidade, discutiremos de seguida as formas sociais que, em contrapartida, podem favorecer a respetiva visibilidade mediática: o científico, o avançado, o superior, o global, e o produtivo.

6.3.1.1 O *Residual*

Começemos pela forma simbólica que, segundo os resultados, foi a menos influente: *o residual*. Ela assenta na produção de ausência da IURD e das TJ através de uma noção de extemporaneidade. Trata-se de uma estratégia que visa ancorar a redução das igrejas a um primitivismo religioso, tanto no que respeita aos valores da IURD como à conceção doutrinária que as TJ fazem da ONU.

O “fervor moralista” dos deputados da IURD é um dos traços que concorre para o entendimento da igreja como promotora de “atraso” civilizacional. Para a construção desta imagem contribuíram dois aspetos importantes. Por um lado, a sua oposição às “leis de regulamentação do aborto, da união civil entre pessoas do mesmo sexo, da eutanásia e da legalização de drogas” (LOPEZ & GARCIA, 27-10-2002: 8), tidas como uma questão de direitos humanos e um avanço civilizacional na garantia de direitos e liberdades dos indivíduos; por outro lado, pode ser entendido como um paradigma arcaico pelo facto de quererem, segundo as autoras, “impor um modelo de família que acreditam ter sido

estipulado por Deus: a união entre homens e mulheres para gerar filhos” (LOPEZ & GARCIA, 27-10-2002: 8).

Quanto às TJ, sob o título “Testemunhas de Jeová ligaram-se à «besta»” (MARUJO, 20/10/2001: 38) coloca-se a ênfase numa visão doutrinária inadequada, que entende a ONU como a besta de que fala o livro bíblico, Apocalipse (MARUJO, 20/01/2002: 28). Por sua vez, o anúncio da desvinculação da ONU, instituição entendida como símbolo do progresso civilizacional, não só reforça a imagem do retrocesso do grupo, como pode contribuir para que as TJ sejam socialmente representadas como uma organização subdesenvolvida (MARUJO, 19/07/2003: 28).

Ao ancorar o conservadorismo dos valores defendidos pela IURD e o retrocesso das TJ a noções de ortodoxia e subdesenvolvimento, a racionalização do *outro* mediante a forma simbólica do *residual*, que categoriza os grupos em função de critérios que os classificam de modernos ou atrasados, desenvolvidos ou subdesenvolvidos, promove uma representação social destas confissões cristãs como primitivas e obsoletas. Dados que, a nosso ver, concordam com a proposta de Santos sobre a simultaneidade convertida em não-contemporaneidade (cf. SANTOS, 2007: 8).

Trata-se de uma percepção que também pode ser reforçada pela assimetria revelada na imagem de atualidade e progresso atribuída à confissão cristã dominante e exibida nos títulos: “O Concílio que pôs a Igreja em dia com o mundo” (MARUJO, 11/10/2002: 28) e “Por um catolicismo como o mundo moderno espera” (ANTUNES, 05/05/2005: 11) e “Uma encíclica para o nosso tempo” (MARTINS, G. 26/01/2006: 23). Este conceito de uma igreja moderna também pode ser traduzido em outras áreas, de que dão testemunho os seguintes exemplos: “Igreja preocupada com existência de “escravos modernos” (LUSA, 11/01/2002: 32); “Papa pronuncia-se sobre a Internet (07/11/2001: 52) “Pensamentos do Papa disponíveis no telemóvel” (15/01/2003: 23); “Bispos dos EUA aprovam guia de acolhimento a «gays»” (PÚBLICO/AFP, 15/11/2006: 25).

6.3.1.2 O *Ignorante*

Segue-se a forma simbólica da invisibilidade que diz respeito à produção de ausência da IURD, da IJCSUD e das TJ como saberes inválidos. Trata-se de uma

estratégia de ancorar os grupos à ignorância. Enquanto a ilegitimidade científica das crenças da IICSUD fica a dever-se à apresentação de um estudo que nega alguns dos seus postulados (RIBEIRO, 15/12/2002: 20), a problematização das crenças e práticas da IURD começa pelo descrédito do saber mediante a comparação do discurso radiofónico de pastor da IURD com os conteúdos da revista *Maria*, ambos ridicularizados pela assertiva: “Vale-me a *Maria* e a rádio da IURD para encontrar algum sossego” (DOMINGUES, 11/12/2002: 16). Em linha com esta depreciação, observamos a descrição do papel de uma personagem que, ao interpretar uma mulher da IURD, é acusada de ser “fundamentalista” e de praticar línguas¹⁵⁴, rotulada como um delírio (15/09/2001: 50).

A perceção desta crença e prática da IURD é corroborada pelo modo como a cerimónia religiosa da IURD é entendida: “Assistia-se ali ao estrebuchar infernal das vítimas, que terminava invariavelmente com a retirada de Belzebu, derrotado e cabisbaixo” (FERNANDES, 04/12/2002: 6); “um espetáculo de degradação humana” sob o critério de que “um ser religioso não é obrigatoriamente um ser irracional, pronto a tremular-se num transe histérico” (MUCZNIK, 23/08/2002: 6).

A classificação da irracionalidade encontra acolhimento na crítica de Santos à racionalização metonímica na medida em que, para ela, o “outro lado da linha alberga apenas práticas incompreensíveis, mágicas ou idolátricas”, de sorte que, a “completa estranheza de tais práticas conduziu à própria negação da natureza humana dos seus agentes” (SANTOS, 2007: 8). Podemos notar ainda que, vistas socialmente como ignorantes, esta perceção concorre para explicar a ausência das igrejas marginais do quotidiano reportado pelo diário, mas também das suas vozes enquanto fontes não credíveis.

No que concerne às TJ, a afirmação de que “não estamos a acertar mais que as Testemunhas de Jeová” (DOMINGUES, 05/11/2006: 8) ilustra a representação do descrédito do seu conhecimento. A imagem da ignorância é ainda obtida e consolidada através do sensacionalismo em torno da recusa de tratamentos com transfusão sanguínea. O declarado conflito entre médicos e doentes coloca, simbolicamente, as crenças em oposição à ciência, não só do ponto de vista ético e clínico [(28/10/2001: 30), (GOMES, 27/06/2005: 28), (GOMES, 29/06/2005: 22)], mas também teológico, pelo facto de a

¹⁵⁴ A prática religiosa apelidada de “línguas” é, no campo teológico, designada pelo termo *glossolalia*.

justificação se apoiar em textos bíblicos (27/06/2005: 28) que, sob o critério da interpretação literal (MARUJO, 29/06/2005: 22) contrastam com outras interpretações legitimadas pelo cristianismo dominante.

Enquanto o sentido dos discursos acima analisados aponta para a percepção da fé cristã marginal como sinal de ignorância, em contrapartida, no espaço mediático, o cristianismo dominante é percebido pela convicção de que a “Teologia deve partir da ciência” (MARUJO, 11/09/2005: 32) e pela união entre o “Vaticano e cientistas” (29/12/2002: 21), manifesta no apoio à teoria de Darwin (20/01/2006: 34). Com efeito, as igrejas marginais são ancoradas na ideia de que as suas crenças se opõem à ciência e a representação do descrédito do seu saber religioso apoia-se em classificações dilaceradoras, que subtraem do conhecimento científico o modo como estas igrejas veem o mundo, os seus mitos e rituais religiosos.

Esta fratura da realidade concorda com a “linha visível que separa a ciência dos seus “outros” modernos” sugerida por Santos, dividindo: “de um lado, ciência, filosofia e teologia e, do outro, conhecimentos tornados incomensuráveis e incompreensíveis por não obedecerem, nem aos critérios científicos de verdade, nem aos dos conhecimentos, reconhecidos como alternativos, da filosofia e da teologia” (leia-se católica) (SANTOS, 2007: 5-6)

Considerando a ridicularização e as adjetivações depreciativas do seu conhecimento e experiência religiosa, argumentamos que a imagem do descrédito da IURD, da IJCSUD e TJ foi legitimada por uma racionalização do *outro* que nega a validade dos seus saberes e critérios de verdade. Dificilmente as igrejas marginais conseguirão visibilidade no espaço social sem reconhecimento e legitimidade no plano das ideias e da ciência. Neste sentido advogamos que a categorização da ignorância, como forma simbólica descredibilizadora que implica a recusa do saber e da experiência cristã destes grupos como alternativos ao cristianismo católico, nega o reconhecimento social e promove a invisibilidade mediática dos mesmos.

6.3.1.3 O *Improdutivo*

A terceira forma simbólica da invisibilidade que incide sobre a criação de ausência em forma de improdutividade, uma exclusão que é guiada por critérios

mercadológicos. Ao perceber a fé como um mercado e as igrejas mediante parâmetros de rentabilidade, trata-se de uma estratégia que, atendendo aos resultados, tende a ancorar as igrejas cristãs à ideia de um prejuízo, seja de ordem moral, social ou jurídica.

Se, no que respeita à invisibilidade das TJ em termos de danos e prejuízos não encontramos nenhuma unidade de texto, quanto à IJCSUD, concorrem a maioria dos enunciados que sustentaram a criminalização como uma das possíveis figurações desta igreja. Uma percepção que encontra fundamento no exemplo da representação televisiva dos mórmons como uma família que, não só “escolheu viver com contornos socialmente repreensíveis” como se presume ainda a “pedofilia, praticada pelos polígamos mais fundamentalistas” (FURTADO, 12-03-2006:57). No que concerne à IURD, a invisibilidade dependente dos critérios de proveito ou de prejuízo, decorre também da existência, segundo a autora, de

“fundadas suspeitas de que a origem de boa parte dos fundos da IURD são bem mais duvidosas: nos anos 90, a igreja foi investigada, inclusive pela Interpol, por branqueamento de capitais, desvio de divisas, narcotráfico, prostituição, tráfico de armas e diamantes e falsificação de moeda, entre muitos outros ilícitos criminais. O seu Banco de Crédito Metropolitano, com representação no paraíso fiscal das ilhas Caimão, terá desviado ilegalmente 13 milhões de dólares para adiantamentos destinados a empresas dos seus diretores e pagamentos injustificados. Em 2001, foi finalmente condenada a pagar uma multa de 48 milhões de reais por evasão fiscal aquando da compra da rede Record, em 1992” (NADAIS, 12-08-2002:3).

Tomando como forma simbólica a *improdutividade*, as igrejas foram representadas pelos seus prejuízos, tanto de ordem social, como financeira e moral, na medida em que, a riqueza da instituição religiosa é entendida como resultado de “ilícitos criminais”, da extorsão e do prejuízo financeiro dos membros. Sob este ponto de vista, argumentamos que a descredibilizada representação da IJCSUD e da IURD é suportada por uma racionalização que, ao associá-las a práticas criminosas, coloca a ênfase nos danos que emergem das suas atividades religiosas, e advogamos que uma representação assente em valores que supõem práticas tidas por criminosas, nega o potencial de utilidade da visão que estas igrejas têm do mundo.

6.3.1.4 O *Particular*

A quarta forma simbólica da invisibilidade reporta-se à produção de ausência em função da globalização hegemónica, de escalas dominantes que tendem a desvalorizar a ambição global e universal dos grupos. Trata-se de uma estratégia de ancoragem dos grupos àquilo que, por ser tido por local e particular, é entendido como uma alternativa que não é crível.

Em primeiro lugar, tendo em conta que a IURD, a IJCSUD e as TJ são entendidas como seitas (TORRES, 10/12/2001: 49), (CALADO, 30/07/2002: 23) argumentamos que, além de uma classificação inferiorizante, a denominação remete para uma conceção que nega a estas igrejas a sua pertença à universalidade cristã, ao grupo de famílias cristãs legitimadas. Em segundo lugar, apesar de partilharem desta disposição fraturante, cada uma destas manifestações religiosas particulares são vista de um modo diverso e diferenciado. Atenda-se, pois, para os exemplos que expomos de seguida:

“Mas não deixa de ser curioso que, em todas – sem exceção – as sondagens publicadas até ao momento sobre o assunto, a resistência dos americanos ao voto num negro ou numa mulher (ou à mera ideia de os terem na presidência) seja menor do que a resistência às mesmas ideias no que respeita a um mórmon” (MAGALHÃES, 10/12/2007: 41)

Na lógica da produção de inexistência, a inferiorização da IJCSUD começa por ser percecionada pela resistência dos americanos em votar num mórmon porque entende a sua experiência religiosa como particular. Para corroborar esta ideia concorre o título “Só um estado [Massachusetts] onde a religião não conta podia ter eleito um mórmon” (SIZA, 15/01/2008: 15). A esta luz acresce a anotação do ritual peculiar no batismo dos antepassados. Uma prática invulgar entre cristãos, mas exercida pela IJCSUD (24/12/2006: 28). Por sua vez, com o propósito de tornar particular a experiência social das TJ, destaca-se a nota da opção por tratamentos alternativos compatíveis com a sua crença e prática no que concerne à recusa da transfusão de sangue (12/07/2003: 26).

No que toca à IURD, trata-se de uma manifestação cristã vista particularmente pelo viés de uma mistura de fé com dinheiro e na qual os líderes são representados como curandeiros e exorcistas. Como paradigma da inferiorização social, sob a forma simbólica de *particularização* da sua experiência religiosa, tanto prática como doutrinária, tomemos como exemplo a reportagem do seu 25.º aniversário: “A febre da Fé e do dinheiro” (12/08/2002: 1). A metáfora não se limita a sugerir as crenças como sinais de um modo

particular de doença, supõe também a enfermidade das práticas do grupo, no que respeita obtenção dos recursos financeiros.

No que concerne às práticas do grupo em relação ao dinheiro, os discursos apresentam duas perceções da IURD. Na primeira a igreja é compreendida pela manipulação, doutrinária e psicológica, dos crentes.

Neste sentido, o texto lembra que “A IURD ficou conhecida por exigir dos fiéis o escrupuloso pagamento dos dízimos” (NADAIS, 12/08/02: 3) e, após denunciar que as orações são conduzidas “não sem antes solicitar a ajuda monetária para fazer face às despesas”, regista-se ainda a seguinte declaração: “quanto mais sacrifício, mais bênção pode atrair” (OLIVEIRA, 12/08/02: 3). Em resultado deste ensino, descreve-se que “de pé, há mãos que seguram moedas, notas, de cinco, de dez, de cem euros, um cheque da Caixa Geral de Depósitos, uma nota de transferência bancária do Espírito Santo. «Graças a Deus!»” (GOMES, 12/08/02: 3).

A representação social da IURD como uma instituição religiosa particular, associada à angariação financeira, estende-se a outros discursos que entendem a imagem do bispo como um líder religioso que “jura que “Deus é fiel” e pede dinheiro aos crentes” (BAPTISTA, 04/07/2003: 10), na recomendação; “Quem pretende uma outra forma de vida e de credo além da igreja católica como “a Igreja dos valores” sempre tem a Igreja Universal do Reino de Deus, onde, por uma pequenina parcela dos seus rendimentos, atinge a felicidade instantânea” (ALMEIDA, 09/04/2005: 6).

A segunda forma de explicação da origem dos fundos da IURD incide sobre a associação da igreja a práticas criminosas, declarando-se que “existem fundadas suspeitas de [...] branqueamento de capitais, desvio de divisas, narcótico, prostituição, tráfico de armas e diamantes e falsificação de moeda” (NADAIS, 12/08/02: 3). No término deste rol de presumíveis ilícitos, recorda-se que, por ocasião da compra da rede *Record* a igreja foi condenada por “evasão fiscal”.

Não cabe aqui fazer a distinção entre o crime fiscal dos crimes de que se suspeita, mas interessa-nos interpelar o sentido produzido quando se associa acusações com condenações, suspeitas com factos dados como confirmados. Perante este dado, argumentamos que a referência à condenação da evasão fiscal pode contribuir, no imaginário do leitor, para reforçar a suspeição que recai sobre todas as acusações enumeradas. Com efeito, em linha com a denúncia sobre a “dificuldade dos media em distinguir estruturalmente o verdadeiro do falso” (RAMONET, [1999] 2003: 135)

advogamos que os discursos jornalísticos tendem, também, a fundir neste caso condenação e suspeição.

Embora a análise às imagens que acompanham os textos que trabalhamos não seja objeto do nosso estudo, não podemos deixar de assinalar o caso em que detetámos o modo como a fotografia reforça as mensagens e os sentidos que fomos encontrando, o que pode ter um impacto ainda mais importante se considerarmos que a imagem é frequentemente objeto de manipulações. À exceção de eventuais transformações, a fotografia pode ser entendida como “uma prova credível, um reflexo indiscutível da realidade” (RAMONET, [1999] 2003: 69). Destarte, pela relevância do significado simbólico e do reforço da mensagem, não podemos deixar de nos ater, brevemente, aos sentidos implícitos de algumas fotografias que ilustraram (e servem de “prova”), relativamente aos agentes e praticantes deste grupo religioso, bem como as práticas religiosas enumeradas nos discursos que aqui se analisam.



Fotografias publicadas na edição do *Público* de 12 de agosto de 2002

Nelas, destaca-se: um jovem negro que, com um olhar esbugalhado impõe as suas mãos na prática (foto de Miguel Madeira 12/08/2002: 2) – de acordo com a legenda trata-se de um suposto ato de exorcismo; o rosto de uma idosa em aflição (foto de Miguel

Madeira 12/08/2002: 2); uma carteira e nota de transferência bancária levantada ao alto (foto de Miguel Madeira 12/08/2002: 2) e, por último, uma segunda idosa que, com fotos da família ao peito (foto de Paulo Pimenta 12/08/2002: 3), parece, segundo o enunciado, pronunciar um “grito estridente” (GOMES, 12/08/2002: 2) do qual sobressai uma dentição muito mal tratada.

O significado simbólico veiculado nas fotografias concorda com a mensagem que a legenda sugere: “Os pastores aproximam-se, encaixam as mãos nas cabeças: «isso, sai, xô, arreda Satanás», depois, na hora do ofertório, sai dinheiro e saem cheques” (GOMES, 12/08/2002: 3). Tendo com objetivo a ilustração do texto, a fotorreportagem retrata os líderes da IURD como exorcistas e curandeiros, faz eco do oportunismo financeiro e sublinha um ambiente de culto com gritos intimidatórios. Finalmente, através da linguagem fotojornalística, depreende-se que os membros da IURD são senhoras idosas em desespero. Mas note-se em particular a escolha de um plano onde sobressai, destacadamente, a boca de uma fiel. A notória precária saúde dentária pode insinuar que os membros da igreja tendem a pertencer a classes sociais mais desfavorecidas.

Em contrapartida, não obstante o texto fazer referência que “Edir Macedo falou aos fiéis ao som de uma música suave” (GOMES, 12/08/2002: 2) e que a reunião terminou “ao ritmo de baile da aldeia”, oculta-se (do ponto vista estético) tanto o período de reflexão espiritual como os momentos de celebração festiva. Neste sentido, argumentamos que a seleção das fotos, ao ocultar a presença de membros jovens e as práticas mais populares e optar por enfatizar a população mais idosa e os costumes religiosos mais invulgares, tende a inferiorizar e a caracterizar de um certo modo a IURD.

Desta sorte, defendemos que esta escolha não seja tanto uma opção estética, mas uma questão ideológica. Como forma simbólica, a IURD é desqualificada como uma igreja sem jovens, que vai ao encontro dos interesses (e das fragilidades) da população mais idosa, e cujas práticas religiosas são percecionadas como rituais incompreensíveis. Deste modo, a desclassificação social e cultural produzida contribuem para uma representação estigmatizada.

Correia é contundente quando ressalta que, não obstante a construção social da realidade ser uma construção de significado, “a evidência desta construção não é uma licença para a mentira, a manipulação ou a subversão factual, as quais constituem uma violação dessas expectativas inerentes à produção e receção dos enunciados jornalísticos” (CORREIA, 2009: 22). O autor chega mesmo a sublinhar: “a relação com a estranheza é fundamental para uma reflexão sobre as formas de inclusão e de exclusão e

consequentemente, para a análise da “função” integradora e socializadora que os discursos centradas na informação pública – de que o jornalismo é um exemplo maior – são convidados a desempenhar. (CORREIA, 2007: 10). A seu ver, a comunicação social deve ser rigorosa perante a cultura e a história da experiência que narra, e ser capaz de enquadrá-la de forma relevante e perceptível no quotidiano do seu público (cf. CORREIA, 2007). No entanto, cremos que os exemplos acima descritos não foram sensíveis à “estranheza”, antes pelo contrário, promoveram formas de exclusão do outro cristão não católico.

Resumindo, a inferiorização social das TJ, da IJCSUD e da IURD foi produzida mediante um mecanismo de classificação que começa por descrever os grupos como uma realidade particular. Dos exemplos ilustrativos que apresentámos podemos depreender em primeiro lugar, uma desvalorização da dimensão social destas igrejas mediante uma estratégia de racionalização do *Outro* cristão que, maioritariamente reduz o grupo ora à ação, ora aos atributos dos seus agentes; em segundo lugar, uma desclassificação cultural dos grupos que pode ser subentendida na delimitação do grupo à especificidade das suas crenças e práticas.

6.3.1.5 O *Inferior*

A última e, segundo os dados que podemos recolher e tratar no jornal *Público* durante os sete anos estudados, a mais influente forma simbólica de invisibilidade da IURD, da IJCSUD e das TJ apoia-se na produção de ausência destas igrejas como um mecanismo de normalização da desigualdade que as desqualifica. Trata-se, pois, de uma inferiorização que tende a ancorar os agentes e os grupos a posições desprestigiantes, tidas por naturais, mediante três estratégias: a *redução*, a *minimização* e a *dissimulação*.

Atidos à perspectiva de Santos, analisemos em primeiro lugar a caracterização desprestigiantes dos agentes (líderes e crentes) e posteriormente as estratégias de redução, minimização e dissimulação das suas crenças e rituais dado que, a seu ver, nesta categoria a “desqualificação incide prioritariamente sobre os agentes e só derivadamente sobre a experiência social (prática e saber) de que eles são protagonistas” (SANTOS, 2002: 252).

O desprestígio dos agentes pode ser visto a propósito da adesão e colaboração de um famoso músico à igreja das TJ. No lugar do grupo religioso beneficiar do prestígio do famoso cantor, ao focar-se na anormalidade de ter Prince como um agente das TJ que, de

porta em porta apregoa os respetivos princípios, o insólito desclassifica a sua ação tomando-a como um caso de prática cristã inferior (21/10/2003: 44).

A este exemplo segue-se a nota biográfica do polémico escritor Mickey Spillane, que “vendeu 200 milhões de livros em todo o mundo” (MATEUS, 19/07/2006: 32). Entre a acusação de ter sido um escritor de ideias primárias, autor de literatura de má qualidade, extremamente violenta e com muito sexo, onde, além de abundar o machismo e racismo o seu personagem principal apresentava traços de crueldade e falta de escrúpulos, dá-se conta que foi “Testemunha de Jeová e andou de porta em porta a espalhar a mensagem bíblica” (MATEUS, 19/07/2006: 32). Embora seja sublinhado que a violência “desaparece quando volta a escrever após uma paragem de quase dez anos (1952-61)” (MATEUS, 19/07/2006: 32), não se relaciona esta transformação com a nota da sua conversão religiosa nesse mesmo período. Contudo, no lugar da reflexão sobre uma hipotética influência da cosmovisão religiosa na mudança registada nas obras do autor, dissimuladamente enfatiza-se que ele, não só “era um escritor que acreditava incondicionalmente no bem e no mal” como também “era conservador” (MATEUS, 19/07/2006: 32).

A propósito do referendo sobre a interrupção voluntária da gravidez, veja-se ainda o enunciado que coloca frente-a-frente dois ilustres apresentadores de televisão sublinhando, destacadamente, que “um é católico praticante; o outro foi Testemunha de Jeová até aos 17 anos” (GOMES, 01/02/2007: 15). Daqui se depreende duas questões críticas: a primeira prende-se com o facto de o discurso jornalístico introduzir um hipotético paralelismo confessional. Todavia, perante o facto de um deles ter deixado de ser devoto cremos que a eventual comparação perde o seu sentido. Na sequência desta observação coloca-se uma segunda: enquanto o sentido de voto do apresentador católico corresponde à orientação da sua comunidade de fé, a convicção do ex-TJ opõe-se à posição da confissão à qual pertenceu. Face a estas duas disposições, cremos que a referência às confissões serve apenas para subentender as TJ como uma alternativa cristã duplamente descredível. Além do afastamento do apresentador supor o desprestígio do grupo abandonado, a posição de discórdia com as disposições da sua ex-igreja reforça o sentido da sua inferiorização.

A estes exemplos junta-se a desqualificação da revista "A Sentinela" como um paradigma de leitura alternativa sem crédito, tanto pela condição do anonimato dos seus

redatores como pelo facto de se tratar daqueles "jornais e revistas que nunca compraríamos. Porque são péssimos. Porque tratam de assuntos que não nos interessam rigorosamente para nada" (MATOS, 24/11/2001: 13). Apensa à desvalorização da revista qualifica-se como "pesadelo" as respetivas práticas de distribuição na medida em que, dispensando ser procurada, impõe-se àqueles que são acordados pelo toque dominical da campanha (cf. MATOS, 24/11/2001: 13). Posto que, "meio-rasgada" e entre folhetos de pizzarias e supermercados (PEREIRA, 08/07/2004:11), é ainda imaginada como publicidade que alude ao mercado da fé.

No caso da IJCSUD, a desqualificação dos crentes assenta principalmente na candidatura de Romney às eleições presidências dos EUA (FURTADO, 05/03/2006: 26a) (SIZA, 07/12/2007: 26) (CABRAL, 24/12/2007: 33). Em vez de a IJCSUD sair prestigiada pela nomeação de um dos seus ilustres membros para disputar o mais alto cargo da nação, a candidatura de Romney é desclassificada por ele ser mórmon. Além do título "Os mórmons querem chegar à Casa Branca" sugerir que a candidatura pode ser uma manobra religiosa, conforme atrás discutimos, a problematização religiosa é reforçada pela indagação: "está a América recetiva a um Presidente mórmon?" (FURTADO, 05/03/2006:26a). Considerando que no discurso não encontramos elementos que respondam à pergunta e que, em contrapartida, os conteúdos enfatizam que "a Igreja sempre viveu envolvida em polémicas" (FURTADO, 05/03/2006: 26a), nomeadamente a crítica à prática da poligamia, cremos que a interrogação supõe uma resposta negativa e desqualificadora: a América não está recetiva a um presidente mórmon¹⁵⁵. Em sintonia com esta disposição redutora, destacam-se os nomes de Orrin G. Hatch e Harry Reid e Mattie Cannon e as polémicas em torno da poligamia (FURTADO, 05/03/2006:26b), aos quais acresce a prisão de Warren Jeffs, "chefe de seita mórmon" acusado pelos crimes de poligamia, pedofilia e fraudes financeiras (cf. RITTER, 30/08/2006: 44).

No que diz respeito à IURD, à desqualificação de um ex-agente, invocada na suspeição de tráfico de urânio levado a cabo por um pastor, "antigo membro da IURD" (MESQUITA 01/05/2002:22; 12/07/2002: 29) junta-se o descrédito dos seus meios de comunicação por vários fatores: primeiro, mediante a suspeição das irregularidades e processo de encerramento a rádio é desautorizada (PINTO, 06/03/2002:45, 26/02/2002) segundo, o descrédito da *Rede Record*, começa por ser produzido através da denúncia da

¹⁵⁵ Dissimuladamente, a pergunta ainda pode admitir uma outra possibilidade: se o candidato fosse de outra confissão, tida por superior, o país poderia estar mais recetivo?

humilhação e da desonestidade promovidas nos seus concursos (MARMELO 17/12/2002: 40); terceiro, apontada como propriedade da IURD e do "pastor Evangélico Edir Macedo", segue-se a qualificação de ser "uma emissora marcada pelo estigma do mau gosto" (VASCONCELLOS 18/08/2004: 41); por fim, o último aspeto prende-se com a nota de elucidação de que o líder da IURD, Edir Macedo, é um acionista da *Record* e a igreja apenas uma cliente da rede (ROCHA, 31/10/2005: 43). Este facto indicia o esforço da direção em combater o desprestígio da empresa pela relação "acionista" e comercial com este grupo religioso.

Embora subtil, podemos contudo notar ainda um prolongamento do descrédito dos agentes firmado quer na crítica à forma do discurso de Valentim Loureiro, equiparada ao modo de pregar dos pastores da IURD (PINTO, 05/11/2001: 20), quer na colagem polémica que, tida por ofensiva, envolveu os "discursos de um pastor da IURD e de Teresa Lago, presidente da Sociedade Porto 2001" (OLIVEIRA, 15/09/2001: 50), quer ainda no propósito de quem avalia o modo desadequado de Maria Rita cantar como apropriado à IURD (COELHO 12/01/2006: 5) ou coloca o cantor da IURD a par do "leigo incorporado no Opus Dei, sublime príncipe do real segredo na Maçonaria — ou simples mas dedicado vogal da direção na Columbófila do Barreiro" (MASCARENHAS, 17/02/2002: 6). Finalmente, como ilustração paradigmática da desqualificação, atente-se ainda para o *cartoon* que satiriza a imagem do ex-presidente dos EUA, George W. Bush, nomeando-o de "profeta da Igreja Universal EUA..." (VASCO, 23/03/2003: 21). A corroborar esta desqualificação encontramos outras narrativas que revelam os fiéis da IURD ora como um "ajuntamento de desesperados" onde, além dos "esquálidos" toxicodependentes se incluem as pessoas com "depressão, epilepsia, cancro, diabetes, o que seja" (GOMES, 12/08/02: 2), ora são relatados como desempregados ou em crise financeira (GOMES, 12/08/02: 3).

Em segundo lugar, ao observarmos as referências à experiência social das igrejas cristãs marginais verificamos três estratégias simbólicas de naturalizar a desigualdade destas realidades assim marginalizadas: *redução*, *minimização* e *dissimulação*. Enquanto a *redução* atenta para referências circunstanciais, a *minimização* ocupa-se da categorização depreciativa. No que toca à IJCSUD podemos observá-las nas notas breves que, respetivamente dão conta que o "líder dos mórmons morreu aos 97 anos" (29/01/2008: 19) e que existe "homossexualidade em território mórmon" (14/06/2005: 54).

No que concerne à IURD, a *redução* começa por firma-se em duas referências circunstanciais que trazem à memória “o caso do Coliseu do Porto” (MARMELO, 18/10/2006: 3) e as quezílias entre políticos que o comentaram (QUEIRÓS, 15/03/2002: 11). Para a *minimização* da IURD concorre uma perceção da experiência particular desta igreja: classificada como uma “religião de cura de exorcismos, de luta contra os demónios” (Bastian *apud* MARUJO 05/06/2005: 27), qualificada entre as “práticas terapêuticas mais bizarras” (MALHEIROS, 04/03/2008: 41) e categorizada entre as práticas de violação doméstica, humilhação e bruxaria (BOAVENTURA, 23/06/2008: 42).

Os resultados da nossa pesquisa concordam ainda com Ramonet quando sugere a possibilidade da ocultação da informação se concretizar através de um processo de dissimulação (RAMONET, [1999]2003: 48). Nesta perspetiva, entendemos que, no *corpus* investigado, a “*dissimulação*” expressa-se como estratégia de naturalização da desigualdade por meio de uma presença simulada. Trata-se de uma classificação social que deriva de nomeações ou comparações entre pares, pressupondo que as estatísticas, os lugares ou acontecimentos inter-religiosos referenciados escondem hierarquias.

Servem-nos como exemplos desta presença ilusória a alusão à capela ecuménica que, após “a missa católica ao domingo de manhã”, entre outros serviços religiosos disponibilizados inclui os mórmons (MOURA, 28/02/2003: 16) e a referência ao facto de, a IJCSUD ter sido, entre outras religiões, satirizada pela série de animação *South Park* (MATOS, 22/04/2006: 5). Segue-se as referências às TJ em dados estatísticos (COELHO, 14/04/2008: 5), em relatórios sobre as vítimas de perseguição religiosa [(MARUJO, 13/07/2003: 3), (MARUJO, 01/10/2004: 32) e (01/10/2004: 33)] e em relação à igreja católica [(MATOS, 03/05/2003: 6), (PEREIRA, 31/12/2005: 24) e (MARUJO, 24/11/2007: 21)].

No seguimento deste último exemplo, a ilusão da presença da IURD ocorre através das críticas dirigidas ao movimento carismático católico, bem como à *TV Canção Nova* – expoente da sua visibilidade mediática do grupo católico. A este propósito a igreja é usada apenas como um modelo comparativo, porém, sem crédito tanto no que respeita aos seus contestados métodos evangelísticos (MARUJO, 03/04/2005: 26-27), como pela controversa presença televisiva [(MARUJO, 18/10/2001: 49) (MARUJO, 18/02/2003: 45) e (PINTO, 03/12/2001: 5)]. A par das menções que a vêem como rival da fé católica, a

emissora ligada à IURD também é dissimulada por meio dos relatos críticos à disputa do espaço televisivo de sinal privado. Neste sentido, problematiza-se como, entre outros pares, um “péssimo canal” (TORRES, 09/04/2006:59) substituiu canais tidos por superiores (COELHO, 05/04/2006:5). Por último, embora mais subtil que a ausência produzida pela presença dissimulada enquanto meio de comunicação, esta ilusão também se repercute no campo político.

Por ocasião das eleições presidenciais brasileiras em 2006, naturalizam-se as diferenças sublinhando-se “o manifesto apoio de 1200 pastores da IURD” ao católico Lula da Silva (GUIMARÃES 29/09/2006:27) e sugere-se que, entre os evangélicos, o Partido Republicano Brasileiro “não tem conseguido o seu objetivo, talvez por ser considerado muito ligado à IURD” (29/09/2006:27). Para reforçar a inferiorização que advém da naturalização das diferenças podemos ainda admitir a subtil acusação de que as crenças e os rituais da IURD começam por ser “cópias” de outras manifestações cristãs. Explica-se que “Santa Ceia” corresponde à “comunhão católica”, e deixa-se subentender que o batismo por imersão, a prática de exorcismo e das correntes de libertação advém do cristianismo pentecostal (NADAIS, 12/08/02: 3).

Dos dados acima descritos depreende-se que a naturalização da inferioridade da IURD, da IJCSUD e das TJ é, sob estratégias simbólicas *reductoras*, *minimizadoras* e *dissimuladoras* dos grupos, a forma mais significativa de desclassificação social implícita em perceções que supõem e consideram parte da natureza humana a inferioridade destes *outros* cristãos diante da norma e domínio católico.

Deste modo, ao conjugarmos a tese de Thompson sobre o facto da visibilidade mediática estar dependente de “um tipo de presença ou de reconhecimento no âmbito público” (THOMPSON, 2008: 37), os resultados da inferiorização das igrejas marginais, expressos pelas cinco formas sociais propostas pela *Sociologia das Ausências* (SANTOS, 2002) acima expostas revelam o modo como estas comunidades cristãs são pensadas e tornadas socialmente inexistentes (ignorantes, residuais, inferiores, locais e improdutivas). Constituídos como um repositório de sentimentos e práticas excludentes, estes resultados mostram a dificuldade das igrejas não católicas “desautorizadas” poderem ser vistas como uma alternativa cristã credível.

Em concreto, trata-se do modo como a produção da recusa de legitimação social ou reconhecimento público das igrejas deslegitimadas pode influir na produção da sua invisibilidade mediática.

6.3.2 Visibilidade concedida

Tendo presente os critérios que norteiam a racionalidade mediática, não podíamos deixar de analisar a categorização que, em contraposição, nos permite agora caracterizar as igrejas marginalizadas segundo a visibilidade que tais critérios lhes permitiram aceder. De acordo com os dados recenseados e sistematizados (cf. Quadro XI, cap. 5) impõe-se discutir não só os vestígios da visibilidade alcançada, mas também alguns silêncios cujos significados possam estabelecer correlações com as conclusões que resultam da categorização e discussão anterior.

Para a produção de visibilidade das TJ encontrámos apenas um enunciado incorporado na categoria *Produtividade*. Entre outros temas, o discurso anuncia a vitória jurídica e social das TJ. Diante da possibilidade de ser violada a proteção do anonimato no quadro da legislação americana através de um pedido de autorização para promover causas de porta-à-porta, as TJ recusaram submeter-se a essa formalização e apelaram para a Justiça (cf. MOTA, 22/09/2002: 12). Porém, o discurso não se limita a registar que o Supremo Tribunal Federal deu razão às TJ, sublinha-se, destacadamente, que “Graças às Testemunhas de Jeová, os cidadãos americanos poderão continuar a visitar livremente pessoas, para promoverem as suas causas sem estarem identificados e controlados pelo «Estado»” (MOTA, 22/09/2002: 12).

No que diz respeito à IURD, mediante as duas unidades de texto, sistematizadas pelas categorias *produtividade* e *igualdade*, ressalta-se o desempenho positivo de todos os deputados que são membros da igreja (MARUJO, 06/07/2003: 29) e sobressai a denúncia do diretor do jornal aos atos de intolerância para com os membros da IURD (FERNANDES, 13/07/2003: 4), pressupondo a condição de igualdade entre as igrejas de inspiração cristã.

Finalmente, no que toca à IJCSUD a categorização incide nos índices de *produtividade* do grupo. Neste sentido destaca-se quer o crescimento da igreja, “37 mil mórmons em Portugal”, (GOMES, 24/02/2002: 31) e 12 de milhões fiéis em todo mundo, quer o incremento financeiro estimado em mais de 30 mil milhões de dólares de património (05/03/2006: 26). A juntar a estas notas de informação, faz-se ainda referência às listas genealógicas que resultam das crenças da IJCSUD no que concerne à valorização dos antepassados as quais, mediante os serviços de consulta disponibilizados pela igreja, contribuem para pesquisa genealógica, quer do ponto vista do interesse histórico, quer social (OLIVEIRA, 24/12/2006: 20-21). Além de confirmar a relevância deste legado, o testemunho adjacente reconhece a simpatia e a disponibilidade dispensadas pelos colaboradores que ajudam na consulta (24/12/2006: 21).

Não obstante as parcas percepções no reconhecimento do contributo social das TJ, na luta pela garantia da liberdade de expressão e do exercício do proselitismo religioso; do contributo da IURD para a democracia e a participação da IJCSUD no desenvolvimento de estudos genealógicos, de acordo com os resultados que obtivemos na nossa investigação não deixa de ser significativa a ausência de qualquer referência à legitimidade: do saber, da atualidade e da igualdade – exceção feita pela referência aos atos de intolerância para com os membros da IURD. Estes elementos não só concorrem como corroboram os dados que apontam para a percepção das igrejas marginais como grupos ignorantes, desatualizados e inferiores.

Conforme pudemos apurar, apesar de sete (8,2%) enunciados tenham dado visibilidade às igrejas cristãs deslegitimadas, é evidente e muito significativo os setenta e oito (91,8%) que assinalam a produção da sua invisibilidade (cf. Quadro XII, cap. 5). Estes resultados mostram que as cinco formas sociais de produção de *inexistência social* proposta por Santos (2002, 2007a), enquanto formas simbólicas mediadas (THOMPSON, 2008; [1990] 2011) presentes nos discursos jornalísticos, influíram significativamente nos modos de construção da invisibilidade mediática dos grupos.

Em contrapartida, a influência das formas sociais que poderiam produzir reconhecimento e visibilidade, pelos mesmos critérios de racionalização, mostraram-se residuais. Se bem observámos, os resultados da nossa investigação apontam para a uma racionalização do *Outro* que concorda com o pensamento abissal defendido por Santos. Trata-se de uma forma de pensar e posicionar o *outro* de um modo abissal, ou seja,

excludente, para lá de uma linha divisória que Santos caracteriza como uma realidade social dividida em dois universos desiguais: o universo “deste lado da linha” e o universo “do outro lado da linha. A divisão é tal que “o outro lado da linha” desaparece enquanto realidade, torna-se inexistente, e é mesmo produzido como inexistente.” (SANTOS, 2007b: 3-4).

Pelos resultados, no discurso do *Público*, a IURD, a IJCSUD e as TJ são percebidas “do outro lado da linha”. No universo daquilo que é tido como inferior, particular, ignorante, residual e improdutivo. Porém, estas formas de desqualificação não produzem apenas inexistência social. Como formas simbólicas que circulam no discurso jornalístico, operam uma exclusão radicalmente dupla na medida em que, excluídos do reconhecimento público, não são considerados sequer candidatos à visibilidade mediática.

6.4 Ancoragem e Objetivação: um contributo da TRS para a análise da ideologia

No término desta discussão, à reflexão sobre a ideologia que sustenta os discursos, mediante a forma de racionalização do *Outro*, tentamos agora vincular o auxílio da *Teoria das Representações Sociais*. Tendo como referência a caracterização sociocultural dos grupos, no contexto específico do jornal investigado, completamos a discussão da informação recolhida introduzindo ainda a contribuição de dois conceitos centrais que derivam da teoria acima referida: ancoragem e objetivação. Trata-se de processos que refletem indicadores através dos quais podemos inferir tanto as concepções que o senso comum tem sobre os grupos, como também podemos deduzir orientações práticas propostas de um modo subtil. Neste sentido, e para o objetivo da investigação, focamos a nossa atenção nas estratégias de significação, em particular no sentido produzido.

Pelos dados recenseados, o tratamento dado à IURD, à IJCSUD e às TJ revela uma tendência por um enquadramento marcado pela disputa entre o *lusocaticismo*, de um lado, e os *Outros* cristãos deslegitimadas, de outro lado. Neste caldo histórico-social, as ideias produzidas e difundidas pelos discursos publicados desvelam-nos representações com base na estranheza de uns sobre as crenças e práticas destes *Outros*.

A produção de representações sociais começa por uma fase simbólica que procura representações anteriores. Trata-se de um processo de integração do estranho no universo simbólico, neste caso da transformação da não familiaridade das três igrejas cristãs desautorizadas em algo familiar, e que começa por se ancorar naquilo que era tido como existente: a ideia destes grupos como seitas. Com efeito, apoiada nesta conceção anatematizadora, uma classificação radicalizadora da alteridade, por conseguinte, excludente, reflete a função prática das representações sociais proposta por Jodelet, como uma forma de compreender e agir no mundo que nos rodeia (2002). Também nos foi dito por Moscovici que a “neutralidade é proibida, pela mesma lógica do sistema, onde cada objeto e ser devem possuir um valor positivo ou negativo e assumir um determinado lugar em clara escala hierárquica” ([2000] 2010: 62).

Na sequência desta nomeação, do rótulo atribuído aos grupos, quer as classificações negativas, que por si supõem uma hierarquia inferiorizante, quer a própria subalternização no modo como os grupos foram avaliados, apresentaram-se como operações fundamentais para a criação de representações sociais acerca destas igrejas “marginais”. Ancoradas à ideia de grupos religiosos entendidos como *externos*, *subalternos* e *ameaçadores* das normas instituídas, encontramos perfis ou formas de padronização individual que apontam para perceções diferenciadas: da IJCSUD como um grupo religioso promíscuo em relação ao poder e associado à criminalidade; da IURD como um grupo cuja ação, entendida como manipulação, se divide entre a promiscuidade política e mediática e as TJ como um grupo invulgar pelas suas conceções fundamentalistas no campo político e clínico. Uns como suspeitos, outros como desviantes, os protagonistas aparecem-nos mediante um discurso radicalizador da alteridade.

À fase simbólica segue-se uma etapa figurativa. Dito de outro modo, na sequência destas perceções decorre o processo relativo à objetivação que, segundo a opinião de Vala e Castro, sob as formas de *personificação*, *figuração* e *ontologização* reproduz “um processo que permite tornar real um esquema conceptual” (2013: 586). Não obstante podermos depreender da ancoragem ao crime (IJCSUD) e à alienação (TJ) uma tentativa de tornar natural a suspeição, não encontramos uma imagem que, a partir das ideias registadas, traduzisse de forma explícita a materialização destas conceções. Caberia aqui problematizar a possibilidade de a cristalização da ausência ser entendida como uma imagem configuradora dos grupos como seitas. No entanto, no caso da IURD, parece-nos

que existem indícios de uma tendência para representar numa imagem as ideias que o senso comum tem sobre a IURD. De sorte que, se bem observámos, o processo de figuração da IURD começa por ser encetado através da apropriação do grupo como metáfora. Tomem-se os seguintes figurinos:

“Qual pastor da Igreja Universal do Reino de Deus, [Valentim Loureiro] levantou os braços ao céu e, tonitruante, clamou” (grifo nosso) (PINTO, C. 05/11/2001:20); “responsável ligado à conferência episcopal brasileira, que caracteriza o estilo da TV-CN como «uma forma um pouco IURD»” (*apud* MARUJO, 18/10/2001: 49)

Além de imaginada, pelos exemplos acima descritos a IURD também é usada como uma figuração simbólica que pode reforçar preconceitos sobre o grupo. Considerando que a metáfora tem o potencial de expressar uma imagem a partir da atribuição de um sentido simbólico a um significado literal – como por exemplo “o teu falar é doce como o mel”, “o teu coração é duro como a pedra” – podemos verificar que mediante o recurso metafórico atribui-se ao significado denotativo da identidade da igreja, por meio da comparação insinuada, uma nova significação com conotação depreciativa. Por sua vez, no título “Febre da fé e do dinheiro” (02/08/02: 1) a metáfora da febre tem a força de ilustrar a IURD como um universo complexo e conturbado. Além da naturalização da anomalia, se aplicada às crenças, pode sugeri-las na esfera dos sintomas equivalentes a um estado de consciência alterado, que remete para o delírio, por sua vez, se apensa às práticas religiosas que envolvem dinheiro, pode personificar o discurso como uma compulsão doentia.

No seguimento deste processo de materializar a ideia que se faz do grupo, encontramos também, no recurso à proporcionalidade, procedimentos de naturalização. Trata-se de alusões que se caracterizam por colocar algo, ou alguém, lado a lado com a IURD, fazer da igreja um modelo de avaliação mediante as respetivas inferências. Por outras palavras, a IURD é usada como um paradigma que oferece aos leitores uma perceção visual de algo que lhes pode ser abstrato. Atenda-se aos seguintes exemplos, entre outros:

Exemplo 1 - “antidepressivos da família do Prozac não se revelam afinal mais eficazes do que os placebos no tratamento das depressões ligeiras [...] É precisamente porque o efeito placebo é tão difuso que há tantas pessoas a aderir às práticas terapêuticas mais bizarras, da homeopatia às missas da IURD. É que, para elas, funciona.” (MALHEIROS, 04/03/2008: 41)

Exemplo 2 - “só mesmo Bob Proctor para nos safar do crime, da violência doméstica, da humilhação, da incompetência, do desamor, da IURD e dos bruxos que nos andam a gamar o nosso rico dinheirinho” (BOAVENTURA 23/06/2008: 42)

Dos enunciados acima expostos começamos por ser convidados a intuir que a missa da IURD está para os seus fiéis, assim como o Prozac, e o efeito placebo a ele associado, estão para os doentes. Desta feita, seleciona-se a IURD para dar um exemplo concreto do efeito placebo, colocando as crenças e as práticas da IURD como similares a uma mentira que funciona para alguns indivíduos. No que toca ao segundo exemplo, o nome da IURD é projetado numa lista de exemplos dos males da sociedade.

Não obstante as diferenças entre os diversos discursos, da narrativa descrita depreende-se um padrão comum: práticas de proporcionalidade que, ao tornar a IURD um paradigma, suscitam inferências preconceituosas que podem cristalizar a imagem da IURD numa configuração desprestigiante. Ora, uma vez cristalizada, desenvolve-se uma atmosfera de resistência à mudança da imagem da IURD como algo negativo, mesmo perante factos desmentidos e mitos desconstruídos.

Resta-nos ressaltar que estas imagens não se refletem no quotidiano apenas ao nível da sua difusão ou reprodução. Elas podem minar a relação entre a sociedade instituída e os grupos não católicos deslegitimados e aniquilar o diálogo entre ambas. No lugar da aproximação que pode esbater a estranheza, reforça-se a marginalização e promove-se o fechamento dos grupos sobre si.

No fecho deste capítulo importa sublinhar que não tentámos estudar o discurso jornalístico como uma fala pessoal, tão pouco julgar as práticas jornalísticas. Em primeiro lugar, ao adotarmos os discursos como “meios pelos quais as pessoas tornam significativo o mundo” (Hall, 2003: 362) olhamos para eles como um entre outros sistemas de representação nos quais tanto podemos estudar a abordagem que os *media* fazem à realidade, como também os modos ou mecanismos de discriminação usados na construção dessa mesma realidade.

A esta luz, considerando a possibilidade de as formas de inferiorização social darem expressão à invisibilidade mediática, procurámos, em segundo lugar, compreender como as implicações sociais das representações reproduzidas nos discursos veiculados no jornal influem na construção da invisibilidade mediática das igrejas cristãs marginais.

Admitindo que a “visibilidade mediada” é uma “luta para ser visto e ouvido, e a luta para fazer com que outros vejam e ouçam” e que o “tipo de presença ou de reconhecimento no âmbito público” (THOMPSON, 2008: 37) decorre dessa luta, tentámos mostrar que existe uma relação entre os processos de ilegitimidade social e a produção de invisibilidade mediática.

Com efeito, serviram-nos os resultados para problematizar a presença das igrejas alternativas à confissão cristã dominante em Portugal e explorar a relação entre a produção do ocultamento dos grupos marginais e algumas estruturas editoriais (tais como espaço, página, secção e género jornalístico) por um lado, e os mecanismos de reprodução das relações de poder identificados no enquadramento por outro (etnicização, tematização polémica e hierarquização). Conscientes das relações conflituosas e de dominação que se travam na arena mediática, com a ajuda de Santos procurámos ainda escrutinar um outro, se não mais influente pelo menos mais subtil, mecanismo de domínio, a saber: uma racionalização excludente, que produz a ausência dos grupos socialmente negligenciados e que, para o autor, “*significa não existir sob qualquer forma de ser relevante ou compreensível*” (SANTOS, 2007: 4)

Destarte, argumentamos que, para a produção de invisibilidade mediática, concorrem três mecanismos ou eixos definidores. Na análise ao primeiro eixo definidor da visibilidade da IURD, IJCSUD e das Testemunhas de Jeová veiculada no jornal *Público* tivemos oportunidade de mostrar que é escassa a forma como são vistas e ouvidas as igrejas desautorizadas pela sociedade instituída. A invisibilidade, assente na sub-representação, prolonga-se numa presença “segregada”¹⁵⁶ que se perfila em espaços e páginas menos relevantes.

A par da ocultação em localizações desprestigiadas, os resultados põem ainda em evidência o modo como as secções e os géneros jornalísticos influem, significativamente, na construção de uma representação dos grupos estudados. Podemos dizer que, enquanto o contraste da ausência da secção nacional, comparado com a presença maciça na secção mundo, mostram a exclusão das igrejas percecionadas como externas; a ausência da narrativa interpretativa revela o modo como os géneros jornalísticos, atidos à descrição e valoração, favorecem o ocultamento que concorre para tornar simbolicamente invisíveis as confissões cristãs marginais. Ainda a este respeito, um ponto relevante a

¹⁵⁶ Ao usarmos o conceito de segregação, como uma forma de exclusão topológica, temos por objetivo sublinhar o afastamento dos grupos dos lugares de prestígio do jornal e o facto de terem sido remetidos para outros lugares de menor visibilidade.

ponderar é a inexistência, no decurso dos sete anos analisados, de vozes cristãs marginais que pudessem servir de referência tanto em entrevistas como entre os articulistas que, diariamente atuam no espaço que o jornal reserva ao debate público contribuindo desse modo para a formação e consolidação de consensos e de um melhor conhecimento mútuo.

Privados de presença, de usufruírem de uma localização prestigiante e de poderem falar de si, as igrejas cristãs não legitimadas foram ainda ocultadas sob a produção de enquadramentos polémicos e imagens negativas veiculados nos discursos do jornal como patologias sociais (crime, manipulação – política e mediática – e socialização desfasada). A forma como os discursos jornalísticos constroem o enquadramento, como hierarquizam os grupos e como adotam a exterioridade enquanto posicionamento, atribuíram sentidos que podem influir no modo como estas igrejas são percecionadas no espaço público.

No seu estudo, Nelson Traquina reconheceu no poder dos *media* a capacidade de atribuir uma moldura particular a um assunto (2002). Neste sentido, a nossa análise à *etnicização* e à *subalternização* das confissões, bem como aos *temas polémicos* associados (*politização, criminalização, mediatização e diferenciação*) não só apoia a influência do enquadramento delineado por aspetos problemáticos, como chama-nos a atenção para a produção e difusão de sentidos que, segundo Thompson, podem “servir para estabelecer e sustentar relações de dominação” ([1990] 2011: 89).

Finalmente, mediante o exame às disputas de sentido que se produzem e difundem nos discursos jornalísticos, na esteira de Boaventura de Sousa Santos desafiámos a razão indolente e preguiçosa (2000) e, face ao exame do modo como a IURD, a IJCSUD, e as TJ foram racionalizadas no discurso jornalístico, os resultados mostram o modo como, através das cinco formas sociais de inferiorização, a lógica da racionalização mediática produziu a desqualificação das igrejas marginais no imaginário instituído e apontam para a sua invisibilidade mediática.

Na constatação deste processo de inferiorização social, a forma simbólica que adquire maior relevância é a *naturalização das diferenças*. A normalização das relações hierárquicas promove não só a superioridade do cristianismo dominante e o legitima, também traduz a inferioridade e a respetiva deslegitimação social das confissões marginais como alternativas inválidas. Podemos contudo notar que, a par do discurso sobre a IURD, a IJCSUD e as TJ, tido por desprestigante, tanto na sua forma residual como na forma de improdutividade, os dados também revelam que o próprio discurso (ou

saber) destas igrejas foi pensado como científica e teologicamente ilegítimo. Nesta “lógica da «outredade»”, os resultados concordam com Maria M. Baptista quando sublinha que:

“ao pensarmos o Outro, caímos frequentemente num discurso em que ele nos surge como o absolutamente diferente, o absolutamente exterior. Trata-se, no entanto, de um discurso que pretende, em primeiro lugar, exorcizar o Outro em nós, fechando-nos à possibilidade de o acolher no eu, o que exigiria que nos transformássemos um pouco nele. Em vez disso, preferimos tomá-lo como um conceito, identificável e manuseável à nossa vontade, usando para isso uma pseudo-linguagem instrumental e uma análise dita científica, onde a memória cultural é curta e o discurso redutor” (Baptista, 2005: 240).

Em síntese, tendo como quadro de referência a produção de ausência, por meio das significações recenseadas, os discursos jornalísticos do *Público* reproduziram orientações sobre estes grupos como uma prática de fé, socialmente inferior e particular, com desdobramentos menos significativos no campo da sua improdutividade, desatualização e ignorância. Concomitante com esta anatematização do outro, como uma opção para representar socialmente aqueles que, como refere Nuno Pacheco, “não compreendemos nem queremos compreender” (PACHECO, 17/04/07: 43) concorre a «hipervalorização» do *Nós* católico.

Com efeito, o discurso do jornal *Público* veicula uma representação social negativa que ajuda a difundir as crenças e práticas da IURD, da IJCSUD e das TJ como o “*Outro* cristão”. Uma fé menor cujas perceções contribuem para legitimar o ocultamento destas igrejas marginais no jornal e, em consequência dessa *inexistência* social, a invisibilidade, tanto no jornal, como no lugar que ele ocupa no espaço público mediatizado. Em virtude do papel que o processo de «ocultação» pode desempenhar na construção das diferenças e legitimação da separação entre o *Nós* católico e o *Outro* cristão não católico deslegitimado, cremos ser relevante fazer alusão ao repto de Adler: “o desafio consiste em ir para além da racionalização do *satatu quo*.” (apud Traquina & Mesquita, 2003:10)

Tendo em conta que os meios de comunicação detêm a responsabilidade social de mediar e democratizar a produção de representações daqueles que nos são estranhos¹⁵⁷,

¹⁵⁷ À imagem daquilo que aconteceu com o Islão, após os atentados realizados no malogrado 11 de Setembro 2001, desmultiplicaram-se discursos esclarecendo a opinião pública da necessidade em dissociar a fé islâmica da perversão religiosa levada a cabo por terroristas (ROGIN, 13/09/01:13) e “evitar a anatematização do Islão no seu todo” (BARROSO, 15/09/01: 20). Neste sentido observaram-se apelos para

discutimos a existência de elementos na prática discursiva que podem ser considerados discriminatórios, não só pela omissão literal do *Outro*, mas sobretudo pela construção simbólica da imagem dos cristãos desautorizados, mediante abordagens simplistas e enviesamento dos significados publicados a seu respeito. Em vez de contribuir para a desconstrução dos mitos em torno da IURD da IJCSUD e das TJ, alguns discursos do jornal *Público* encontrados nos sete anos estudados mistificaram o carácter depreciativo destes *Outros* cristãos, ajudando a garantir e a ampliar a hegemonia da dominação católica.

não se tratem “todos os muçulmanos como cúmplices” (AMOS OZ, 13/09/01: 12) e cita-se o Corão: “Deus não ama os agressores.” (VILAR, 13/09/01: 12). Por último sublinha-se ainda que “os povos islâmicos são as primeiras vítimas dos mesmos regimes impiedosos que se autoalimentam da diabolização do Ocidente (SOUSA, 14/09/01: 27).

Considerações Finais

“A comunidade é a chave, e nós não sabemos
o suficiente uns sobre os outros”
ISAAC KFIR in *Público* 07/07/2006: 4

“A verdade não se tem. Buscar a verdade,
por isso, é recusar diabolizar o inimigo...”
(FONSECA, WEMANS, AZEVEDO e MELO
Público, 01/03/2003: 6

A pergunta de Fernando Pessoa: “quem fala com a minha voz?”¹⁵⁸ acusa a relação entre um Eu e um *Outro*, e acreditamos que a resposta à indagação pessoana possa passar pelo caminho que José Saramago definiu como a necessidade de “sair da ilha para ver a ilha, que não vemos se não saímos de nós” (1999: 29). Formuladas de modos diferentes trata-se da mesma questão: a busca pelo *Outro*. A este propósito, Saramago recorda-nos ainda, a partir da metáfora da cegueira, a invisibilidade do *Outro*, no sentido em que, pela nossa indiferença, deixamos de o ver (1995:92).

Inspirados nesta demanda, entre a invisibilidade e procura do *Outro* e empenhados em satisfazer o compromisso dos Estudo Culturais, a investigação que aqui se apresenta teve como propósito identificar as imagens e compreender como são imaginadas as igrejas cristãs não católicas deslegitimadas no imaginário coletivo. Para

¹⁵⁸ in *O marinheiro*.

além de entidades religiosas e culturais, estas igrejas são também grupos representados. Através da identificação de formas simbólicas expressas no discurso mediático, percebemos que a Igreja Universal do Reino de Deus, a Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias e as Testemunhas de Jeová foram ocultadas como realidades ausentes e excluídas mediante representações culturais e sociais que, além de as posicionar negativamente, ora como “vilões” ora como “contrabandistas da fé”, ajudam a garantir e a ampliar a hegemonia da dominação católica.

Para o efeito, constituímos os artigos de imprensa como documentos cuja observação empírica ofereceu uma compreensão possível das construções sociais das confissões religiosas acima referidas. Mediante a análise de conteúdo procurámos saber como foram mediaticamente construídas e, no âmbito de um programa doutoral em Estudos Culturais, com Especialização em Hermenêutica, para interpretar os conteúdos expressos nos discursos mediáticos afigurou-se-nos ser essencial socorreremo-nos de uma postura hermenêutica como um saber que se propõe interpretar não apenas o dizível mas também o indizível, aquilo que possa ser subentendido.

Atendendo ao facto de que procurávamos no ambiente mediático os modos de produção que podiam ocultar os grupos marginalizados, considerámos que a ausência como objeto de análise pedia-nos uma nova inteligibilidade. Portanto, na esteira de um paradigma epistemológico alternativo, a Sociologia das Ausências e a Teoria das Representações Sociais apresentaram-se como teorias cujos contributos podiam concorrer para renovar a crítica dos Estudos Culturais ao poder e aos significados atribuídos pela sociedade instituída. Em concreto, podiam ajudar-nos a esclarecer os processos de comunicação onde se travam as novas lutas pelo reconhecimento público (legitimidade social e visibilidade mediática). Deste modo, o trabalho de análise à produção de invisibilidade mediática dividiu-se em três eixos de significação dos grupos referentes: a caracterização da sua presença, a delimitação do enquadramento das referências e os mecanismos de racionalização do *Outro*.

Na análise à presença das igrejas cristãs nas páginas do jornal percebemos que a produção do ocultamento ficou a dever-se não só à subnotificação, mas também à relevância das páginas onde encontrámos as alusões, às secções, aos géneros jornalísticos e ainda à periodicidade que lhes fazem referência. A nosso ver, estes elementos desempenham um o papel importante como práticas excludentes e podem ser vistas como

mecanismos que concorrem para a sustentação do ocultamento das igrejas cristãs marginalizadas.

No que toca ao enquadramento, foi possível apurar a existência de práticas discriminatórias mediante a associação das confissões quer a atributos de exterioridade e subalternização, quer a valores como a criminalidade, a irracionalidade e o fundamentalismo. Diga-se, de passagem, que além da classificação de seitas, uma espécie de “demonização” secular, a criminalização da IURD e da IJCSUD, bem como o fundamentalismo das TJ não só os constitui como responsáveis por prejuízos de ordem moral como contribui significativamente para o processo de descredibilização pública. Uma desconsideração que não atinge apenas as instituições religiosas mas também os indivíduos que nelas congregam. Mediante manchetes provocadoras, títulos polémicos, fotos subversivas, opiniões tendenciosas e notícias exageradas, as opções pelo tratamento destes movimentos cristãos nos discursos jornalísticos, ora ocultaram, ora deram a conhecer os grupos a partir dos aspetos negativos ou polémicos em ocasiões onde foram envolvidos ou a eles associados.

Por sua vez, através do exame ao modo de racionalização das alteridades cristãs não católicas aqui estudadas, escrutinou-se a presença de práticas discursivas que se apresentam como desqualificadoras. Neste sentido, de uma semiótica social (estruturas e processos de construção de significado social), nos discursos jornalísticos encontramos reproduções, sociais e mediáticas, de imagens negativas da IURD, da IJCSUD e das TJ através de atributos que lhes foram imputados, tais como: a ignorância, o atraso, a inferioridade, a localidade e a improdutividade. Atendendo a estes mecanismos de construção de significado, socialmente desclassificador, os resultados apontam não só para a existência de estratégias discursivas com ênfase na informação negativa a seu respeito – centradas em polémicas políticas, sociais e culturais – como desvelam uma informação muito residual no que toca aos aspetos positivos que lhes possam ser imputados. Concomitantemente, do ponto de vista da reprodução de representações sociais, apurámos que as ideias que circulam nos discursos do jornal estudado, no que concerne a estes grupos, foram ancoradas a uma memória cultural que as classifica de seitas. Trata-se de uma categorização socialmente desconsiderada e excludente na medida em que a condição apóstata visa qualificar os grupos como uma “negação extrema de *Nós*”. Encontrámos ainda imagens cristalizadas em metáforas cuja produção de sentido apontam, por meio da comparação insinuada, para uma significação com conotação depreciativa.

A partir do estudo foi possível compreender que, do ponto de vista geral, a presença de qualquer uma das três igrejas não só foi ocultada, como as alusões a seu respeito foram elaboradas no âmbito do escândalo e entendidas como desordeiras, na medida em que houve uma tendência para serem vistas como estrangeiras e transgressoras das diversas ordens instituídas. Concomitantemente foi possível observar que estas igrejas cristãs alternativas foram remetidas para uma posição subalterna tanto à Igreja Católica como aos temas que dominam a atualidade, entre as quais se destacou as questões políticas. Do ponto de vista individual, a IURD foi concebida como um grupo descredível, a IJCSUD percebida como um grupo polígamo e as Testemunhas de Jeová entendidas como um grupo fundamentalista, no sentido em que as suas crenças e práticas foram percecionadas como coisas bizarras.

Nos limites deste quadro analítico cabe ainda dizer que, à imagem de outras investigações, a nossa pesquisa aponta para a influência da participação dos *media* na construção da realidade quotidiana. No entanto, do ponto de vista aqui desenvolvido, o estudo indica que os discursos produzidos no espaço mediático impresso, ocultam e reproduzem leituras simplistas e enviesadas da *outredade* cristã.

A investigação aqui apresentada acompanhou de perto vários interesses que caracterizam o campo académico dos Estudos Culturais. Em primeiro lugar, ao analisarmos as estratégias que subsistem por trás das disputas que ocorrem no espaço mediático e, dependendo da legitimidade social atribuída, conquistam ou não a respetiva visibilidade mediática (THOMPSON, [1990] 2011) compartilhamos do interesse em compreender tanto os processos de construção de sentidos e dissensos, como as estratégias que estabelecem a hegemonia e relações de poder entre o grupo e a cultura dominante e os grupos dominados.

Em segundo lugar, e para entendermos os mecanismos inerentes às construções de sentido e a sua relação com a legitimação das identidades dominantes e a deslegitimação das dominadas, optámos por uma transgressão epistemológica que conjuga três paradigmas analíticos: primeiro, o papel ocupado pelo enquadramento das referências elaboradas pelos discursos impressos; segundo, os processos de reprodução de representações sociais (polémicas) e, no contexto português (periférico) de uma cultura católica hegemónica; em terceiro propusemos analisar com redobrada atenção a produção de inexistência social em torno das comunidades cristãs não católicas. Nomeadamente, a grelha de análise sugerida pela Sociologia das Ausências. Neste domínio procurámos

saber, sob que temas o cristianismo marginal à tradição cristã legitimada, aparece ligado às seguintes conjugações de conceitos: irracionalidade/racionalidade; caducidade/atualidade; inferioridade/superioridade; particularidade/universalidade; produtividade/improdutividade?

Em terceiro lugar, olhando para a cultura como lugar de desigualdades, observamos que apesar dos *media* poderem afirmar uma igualdade no tratamento das várias confissões cristãs, os resultados da nossa investigação mostraram que alguns são, literal e simbolicamente, mais visíveis do que outros. Enquanto a confissão dominante desfruta de um espaço privilegiado na existência mediática; as restantes confissões são percecionadas de modo a ocuparem, os «não-lugares» mediáticos. O empréstimo do conceito de «não-lugar» de Marc Augé (2005), como lugar de transitoriedade que não confere relação, serve-nos aqui para, no campo simbólico, caracterizar as páginas de menor notoriedade, como lugares de anonimato, que não conferem visibilidade a determinados assuntos, pessoas ou grupos. Interpretamos que a proposta de descaracterização associada aos espaços de não-lugar pode ser aplicável à exclusão de identidades produzida pela imprensa quando oculta os grupos remetendo-os para lugares de invisibilidade mediática. Neste sentido, numa perspetiva política de democratização da presença dos grupos marginalizados, a questão fundamental que animou a nossa investigação foi a de conhecer e denunciar como é que a imprensa, no contexto dos modos de produção da (in)visibilidade ditada pela atual cultura mediática, constrói e difunde representações sociais e culturais estranhas à cultura católica hegemónica. Nomeadamente, procurámos discutir questões referentes à presença dos grupos menos referenciados pela imprensa e cuja (in)existência no espaço público mediático muito depende do tratamento mediático em matéria da reprodução e difusão de representações acerca destas novas alteridades religiosas.

Consciente da fragilidade dos argumentos aqui debatidos, sujeitos à necessidade da sua revisão constante, do facto da observação e da sua compreensão incidir sobre realidades ocultadas ou desacreditadas, da possibilidade da fundamentação ter sido sustentada em teorias rebatíveis e de a metodologia correr riscos em resvalar, os resultados não deixam de apresentar sinais de emergência. Com efeito, e em linha com o propósito dos Estudos Culturais, as opções de observação, argumentação e metodologia apresentaram-se como uma atitude emancipadora, que se desenvolve, segundo

Boaventura Sousa de Santos, a partir de “um futuro de possibilidades plurais e concretas, simultaneamente utópicas e realistas” (2002: 21).

Pelo seu carácter embrionário e exploratório e pela impossibilidade de comparar com outros estudos prévios com características similares, a investigação não deverá ser tomada como um modelo mas como um exercício de mapeamento do qual resultou o conjunto das “cartografias” apresentadas. Dito de outro modo, trata-se de um acervo de imagens ilustrativas que, assinaladas como tendências, pretendem contribuir para a compreensão dos mecanismos aqui estudados. Mapas que, tendo como objetivo descortinar os modos de produção da visibilidade mediática das confissões cristãs, permitem proceder, se não uma leitura dos discursos mediáticos que aprofunde a análise das respetivas representações e seus significados, pelo menos aponte o caminho para novas possibilidades interpretativas das mesmas.

O estudo das religiões nos *media* é um fenómeno recente e por isso escasso. Como tal, ainda não permite ao campo académico apresentar, no contexto da investigação aqui proposta, diversidade e solidez nas suas conclusões. Todavia, estamos conscientes que, apesar de exploratório, o trabalho realizado não deixa de ser relevante. Admitimos que a inexistência de uma metodologia previamente experimentada nos obrigou a frequentes adaptações e pode suscitar fragilidades e controvérsias, a começar pelo facto de se apresentar como estudo sobre ausências. Não só as várias reduções do *corpus* analítico e a construção de dispositivos de análise podem ser tomados como exemplos das dificuldades experimentadas nesta área, apontamos também a difícil tarefa de estabelecer um itinerário que caracterizasse com clareza e rigor o sentido dos discursos sobre o religioso. Sem alusões a estudos anteriores, sentimos particular dificuldade não só em criar indicadores que ajudassem a recolher os dados no interior dos enunciados, como também na aplicação dos mesmos a situações específicas e na articulação quanto ao modo de fazê-lo.

Por fim experimentámos o dilema da insegurança na escolha adequada das técnicas de análise de conteúdo. A seleção dos processos de análise não foi um parto fácil. Por um lado, quando considerámos que o sentido residia no que era dito, em alguns momentos tivemos de optar por uma análise semântica de natureza lexical; por outro lado, quando fomos confrontados pela possibilidade de o sentido se revelar no modo de dizer, prestámos atenção à articulação entre a análise narrativa e a crítica do discurso. Porém, ao

reconhecemos que além destes elementos existem ainda aspetos fora do texto que podem interferir na construção do sentido, em alguns casos procurámos ter presente o papel do contexto de produção e os respetivos condicionalismos de construção de sentido.

Importa ainda referir que a análise dos juízos de valor em torno das confissões cristãs marginalizadas, recolhidos enquanto indicadores, não deixará de poder ser avaliada como uma opção controversa porque também pode ser fundamentada num pré-concebido juízo de valor do investigador. Por outras palavras, a metodologia escolhida no desenvolvimento e sistematização dos dados podia potenciar o risco do investigador projetar o seu sistema de valores sobre os enunciados em avaliação. Tanto quanto possível, acreditamos que a presença desta premissa ao longo do processo hermenêutico possa ter tido um efeito vigilante e, desse modo, tenha atenuado a possibilidade de enviesamentos que, tanto no momento da interpretação dos dados como na fase de discussão dos resultados, podiam desvirtuar as nossas inferências ao longo do trabalho.

No que respeita ao âmbito conceptual, embora o objeto desta investigação esteja centrado nos meios de comunicação, nomeadamente na imprensa, o contributo dos processos de produção de representação social e cultural e dos mecanismos de inferiorização social cruzados com as formas simbólicas da invisibilidade mediática, na prática não se revelou uma tarefa fácil. Mas se a construção aqui erigida for vista à luz da sua natureza embrionária podemos afirmar que estamos diante de um longo mas possível caminho de crescimento. Apesar de se tratar de um estudo exploratório e da evidência empírica do modelo proposto para entender a visibilidade mediática ser frágil, todavia, cremos que ele pode apoiar e apontar novos horizontes para outras pesquisas mais consolidadas e estruturadas. Neste sentido, no futuro é indispensável alcançar dois objetivos: testar e aperfeiçoar o exercício de análise proposto e aprofundar o tema.

A peculiaridade da pesquisa aqui apresentada exige; por um lado, como já referimos, que em estudos posteriores sejam esmiuçados e articulados os mecanismos de produção de não-existência social com os modos de produção de representações sociais e culturais, de forma a contribuir para a consolidação da compreensão do processo de construção dos sentidos; por outro lado, há que considerar uma outra amplitude, um aperfeiçoamento metodológico mais largo e diversificado, impondo necessariamente que se estenda o estudo a outras metodologias. Além da análise documental aqui realizada será relevante introduzir, por exemplo: as entrevistas estruturadas (aos colunistas,

jornalistas e editores) e as técnicas de associação de palavras com grupos de leitores dos jornais em estudo e cujo cruzamento de resultados poderá permitir a renovação de olhares sobre os condicionamentos, por um lado, e os preconceitos, por outro, no que toca às minorias religiosas tanto na perspectiva da Teoria das Representações Sociais como da Sociologia das Ausências.

No que concerne a uma análise crítica sobre os resultados alcançados, porque temos a consciência que o trabalho aqui realizado é incipiente, a investigação constitui-se como um ponto de partida e os resultados devem ser entendidos a título provisório. Todavia, apesar de assumirmos que se trata de um estudo indicativo, que nos seja permitido, pelo menos, o termos desbravado novas preocupações e mapeado novas perspectivas no campo da investigação nacional. Estamos convictos que os sinais aqui delimitados apresentam tendências sobre a relação entre os modos de produção de invisibilidade mediática e a construção de representações culturais e sociais a qual deve ser desenvolvida numa revisão posterior mais minuciosa. Em particular acreditamos que a disposição teórica «*pluriocular*» inicialmente proposta tenderá a ser mais profícua tanto quanto, no cruzamento dos diferentes olhares, seja aprofundada a articulação dos conceitos que provêm de cada domínio científico.

Embora o pioneirismo da investigação aqui desenhada não possibilite resultados conclusivos, todavia eles sugerem hipóteses de compreensão acerca das representações das confissões cristãs não católicas que devem continuar a ser estudadas. Paralelamente à etnicização e subordinação dos grupos aqui desveladas, é mister examinar outras dimensões da representação dos protagonistas que ficaram por apurar. Por exemplo, seria relevante começar por investigar e comparar com estes grupos religiosos a atenção que, no jornal, o discurso jornalístico (apoiado pelo científico) tem dado a outros grupos estigmatizados tais como os negros, os emigrantes, os homossexuais e os ciganos e aferir a visibilidade de que eles desfrutam no espaço público mediatizado. Quanto ao papel de novos indicadores na apresentação da identidade dos grupos, além das regiões apuradas, seria importante analisar a exposição dos nomes dos indivíduos, a sua condição de leigos ou sacerdotes e de um modo muito particular a função das fotografias publicadas. Neste âmbito, seria relevante responder às seguintes indagações: Quais os rostos que representam as confissões cristãs? Quem não tem direito a rosto? Que figuras ou ícones são usados para ilustrar os grupos? Qual a mensagem veiculada pela opção estética? Em que circunstâncias são publicadas fotografias com o rosto dos protagonistas? São

revelados nomes e cargos ocupados na hierarquia das igrejas marginalizadas? Neste sentido, rumo a uma semiótica social da ausência, será de todo relevante uma análise semiótica aos jornais quanto ao modo como, através das imagens e ilustrações, representam e produzem significados sociais a respeito dos grupos religiosos marginalizados.

No início desta investigação assumimos que não era nosso propósito contrastar necessariamente vários periódicos. Reconhecendo que no nosso estudo, pelas opções que assumimos os resultados detêm um carácter provisório, sublinhamos que, de seguida, seria relevante proceder-se à análise da visibilidade mediática diversificando agora as fontes de modo a confirmar ou infirmar os resultados aqui alcançados. Em primeiro lugar importa desenvolver análises que incluam e comparem os vários jornais à luz das expectáveis diferenças entre si procurando caracterizar outras tipologias e mudanças nas representações, caso tivéssemos optado por outras fontes impressas. Em segundo lugar, será indispensável incrementar análises que incluam e comparem outras confissões não católicas mas autorizadas, em razão do facto do estudo aqui realizado ter ficado atido apenas às confissões cristãs deslegitimadas. Em terceiro lugar, seria relevante desenvolver estudos que incluam e comparem a presença nos *media* de outras minorias religiosas, tais como o islão, o judaísmo e o budismo, entre outras. Em quarto lugar, não deixaria de ser importante estudar as representações culturais e sociais reproduzidas e difundidas nos discursos jornalísticos de outros meios de comunicação como a televisão, a rádio e a internet. E, porque não, dada a sua reconhecida influência na construção do imaginário coletivo, incluir aqui uma análise às representações das novas alteridade religiosas nas produções filmicas nacionais, nomeadamente nas telenovelas.

Destarte, no decurso dos resultados apurados e em matéria de propostas que aqui possamos esboçar, apresentamos algumas sugestões concretas: a primeira consiste em transpor procedimentos editoriais que impedem e ocultam as vozes das igrejas alternativas no espaço do jornal. A experiência democrática não pode ser apenas uma meta, terá de constituir-se como método. A nosso ver, o aumento da visibilidade destas igrejas nos meios de comunicação poderia ser benéfico quer para o pluralismo múltiplo e não apenas diverso dos meios de comunicação, quer para a construção de uma sociedade mais democrática como fruto de uma operacionalização mediática contra-hegemónica, onde se apresenta e se disputa todas as ideias cristãs. Neste sentido sugerimos, por um lado, o envolvimento de vozes institucionais ou membros que ajudem a IURD, a IJCSUD

e as TJ a falar de si mesmo e a construir a sua história¹⁵⁹; por outro lado, a mediação de interlocutores cuja interpretação das crenças e práticas destes grupos contribua para uma contraposição que contemple, entre outros aspetos, a desconstrução das memórias preconcebidas e preconceituosas.

O segundo desafio visa ressaltar o combate aos mecanismos de categorização social que, mediante formas simbólicas desqualificadoras, tendem a excluir ou a tornar invisíveis os grupos religiosos fora do consenso instituído. Dado o papel relevante que a *hierarquização* dos grupos assumiu no processo de ocultação sugere-se que as igrejas cristãs marginalizadas possam ser referidas mais vezes, não só como tema principal mas de preferência, *per si*, sem intermediários. Do mesmo modo, as igrejas possam ainda ser vistas aquém-fronteiras e além dos acontecimentos polémicos que as envolvem. Mais uma vez importa aqui referir que a abordagem dos discursos jornalísticos às promiscuidades políticas, aos interesses financeiros bem como a denúncia de supostos crimes cometidos por quaisquer líderes ou organizações religiosas é, não só legítima, como, além do direito à informação, serve os valores democráticos. O que o nosso trabalho teve por objetivo sublinhar foi a possibilidade de a construção e difusão das representações sociais e culturais dos grupos no jornal em estudo ficar cativa por este viés. Trata-se de imagens construídas apenas pela discussão das polémicas que gravitam em torno da IURD da IJCSUD e das TJ.

A terceira proposta visa instabilizar as “diferenças instituídas” (Baptista, 2014). A questão aqui é criar a possibilidade de olhar e pensar o *Outro* sem fazer dele refém de qualquer posicionamento no nosso quadro de referência. Trata-se de uma provocação que, nas palavras emprestadas de Martín-Barbero significa pôr “em crise a hegemonia do racionalismo ocidental” (2014: 5). Mediante esta prática contra-hegemónica tentar-se-á: por um lado, combater a normatizada e hegemónica mediatização denunciando as representações da alteridade construídas sob uma lógica excludente; por outro lado, propor a possibilidade de uma racionalidade alternativa, firmada num “senso comum solidário” (SANTOS, 2000: 104). Trata-se, entre outras dimensões, de um senso comum ético que, para o autor, significa “preocupação ou cuidado que nos coloca no centro de

¹⁵⁹ Embora abarque outro objeto de estudo, é de realçar que, no que respeita à representação da mulher nos *media*, Maria João Silveirinha ao discutir o incremento da presença feminina nos *media* e as expectáveis mudanças na representação do género (2004) defende “o direito das mulheres – tal como o dos homens – a serem informadas a partir das suas perspetivas e a fazerem ouvir as suas vozes” (2012: 102). Trata-se de um direito que, a nosso ver, assiste também às minorias religiosas: a possibilidade de a sua voz e visão serem incluídas na informação quotidiana.

tudo o que acontece e nos torna responsáveis pelo outro, seja ele humano, grupo social ou natureza, etc.; esse outro inscreve-se simultaneamente na nossa contemporaneidade e no futuro, cuja possibilidade de existência temos de garantir no presente” (SANTOS, 2000: 105). Guarechi designa esta atitude por “emergência de uma consciência ética” (1992), uma postura que concebe o outro “como relação, isto é, como uma pessoa” (2008: 31) uma identidade singular, “mas que estabelece com o mesmo uma relação de diálogo, construtiva, de conversão” (GUARECHI, 1999: 157). Por outras palavras, uma exigência ética mediante a qual “o Outro pode e deve ser entendido como o Mesmo em dignidade e condição” (BAPTISTA, 2006: 171).

No âmbito das representações sociais e culturais, o estudo sobre o modo como os grupos religiosos são percebidas e negligenciados é, pela literatura que nos foi possível apurar, nulo ou ainda muito embrionário. Por conseguinte, o último repto tende a ser formulado em função desta lacuna: consiste em fazer da questão do *Outro*, na relação entre as práticas discursivas que circulam no espaço mediático e a construção de representações dos grupos religiosos negligenciados pelos *media*, uma preocupação académica que permita aprofundar os sinais que aqui, modesta e embrionariamente cartografámos e, em linha com Tomaz da Silva, transformá-la em uma “preocupação pedagógica e curricular” (2012: 97). Uma transformação que, entre a autonomia e os condicionamentos possíveis, contribua para que os *media* possam realizar “o seu potencial de contrapoder” (TRAQUINA, 2001: 91). Neste sentido propomos que, à análise aqui apresentada, no futuro se inclua outros olhares que aqui não foram contemplados. Além da perspetiva teórica foucaultiana, na articulação das relações de poder com o dito e o não-dito no discurso jornalístico, sublinhe-se também o contributo da análise sociológica de Bourdieu (2003) sobre o poder simbólico e o modo como, no imaginário social, as relações de comunicação podem ser vistas como relações de poder.

Se bem entendemos, apoiados na teoria social dos *media* declinada por Thompson na obra *A mídia e a Modernidade* (2013 [1995]), podemos supor que os meios de comunicação não contribuem apenas para o ocultamento de algumas minorias não católicas ou grupos cristãos entendidos como dissidentes. A nosso ver, neste “novo mundo de uma visibilidade mediada” (THOMPSON, 2008, 16) também reside possibilidades de tornar visível o que tem estado oculto. Perante esta perspetiva, é de ressaltar a necessidade de desenvolver estudos que sejam orientados para a identificação e interpretação de circunstâncias em que os *media* também funcionaram como produtores e

difusores de representações cujo processo de transformação da estranheza promova a visibilidade mediática dos grupos religiosos menos conhecidos.

Bibliografia

Referências Gerais

A

- ABREU, Luís Machado (2013), A Nação como Religião, in *Revista Lusófona de Estudos Culturais*, vol. I, n.1, Aveiro: Universidade de Aveiro / Braga: Universidade do Minho, pp. 76-88 [disponível em <http://estudosculturais.com/revista-lusofona/index.php/rlec/article/view/9/34> acedido a 16/11/2015]
- ADORNO, T. & Horkheimer, M. ([1947] 1997), *A dialética do Esclarecimento*, Fonte: <http://antivalor.vilabol.uol.com.br> [disponível em <http://charlezine.com.br/wp-content/uploads/Dial%C3%A9tica-do-Esclarecimento-Adorno.pdf> acedido a 08/11/2015]
- AFP (2003) Japoneses estão rendidos às uniões pela Igreja, in *Público*, 13 de Abril p. 23
- ALBARELLO, L., *et.al.* (1997), *Práticas e métodos de investigação em Ciências Sociais*, Lisboa: Gradiva
- ALTHUSSER, Louis ([1971] 1992) *Aparelhos Ideológicos de Estado*, 6.^a ed, R. Janeiro: Graal
- AMARAL, Bruno Vieira (2015) *Aleluia!* Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos
- AMARAL, Nuno (2008) Carnaval gera tensão entre Governo e igreja no Brasil, in *Público*, 30 de Janeiro p. 21
- AMARO, M. M. e MARINHO, I. (2003), «Os Ciganos em Portugal – Aproximação I», *Intervenção Social*, n.º 27, pp. 89-120

- AMÉRICO ([1878]1901), «Instrução Pastoral sobre o Protestantismo» in *Obras pastorais do Exmo Cardeal D. Américo Bispo do Porto*, 1º Volume, Porto: Typ Oficina São José, pp.107-187
- AMOS, Oz (2001), Não tratem todos os muçulmanos como cúmplices, in *Público*, 13 de Setembro p. 12
- ANTUNES, João Lobo (2005), Por um catolicismo como o mundo moderno espera, in *Público*, 05 de Maio p. 11
- ARAÚJO, António de (2009), *Sons de Sinos. Estado e Igreja no advento do salazarismo*, Coimbra: Tenacitas.
- ARRUDA, Ângela (2002), Teoria das representações sociais e teorias de gênero, in *Cadernos de Pesquisa*, n. 117, novembro, pp. 127-147 [disponível em <http://www.sc.ielo.br/pdf/cp/n117/15555.pdf> em acedido a 16/11/2015]
- ASH, Timothy Garton (2001), Assim começa o século XXI, in *Público*, 17 de Setembro p. 9
- AUGÉ, Marc ([1992] 2005), *Não Lugares*, Lisboa: 90º
- AZEVEDO, Belmiro de (2010), No 20.º aniversário do *Público*, in *Público*, 05 de Março, p.85

B

- BAPTISTA, Maria M. (2014), Re-imaginar a Lusofonia ou da necessidade de descolonizar o conhecimento, in *Apresentação do IV Congresso Internacional em Estudos Culturais*, [disponível em <http://estudosculturais.com/congressos/ivcongresso/apresentacao/> acedido a 20/10/2015]
- BAPTISTA, Maria M. (2012), *Cultura: Metodologias e Investigação*. Coimbra: Grácio Editor
- BAPTISTA, Maria M. (2009) “Estudos culturais: o quê e o como da investigação”, in *Carnets, Cultures littéraires: nouvelles performances et développement*, n° spécial, automne/hiver, pp. 451-461.
- BAPTISTA, Maria M. (2006) A lusofonia não é um jardim ou Da necessidade de “perder o medo às realidades e aos mosquitos” in: MARTINS, Moisés de Lemos, Helena de Sousa, Rosa Cabecinhas (eds.) *Comunicação e Lusofonia: Para uma abordagem crítica da cultura e dos media, no espaço Lusófono*, Porto: Campo da Letras, pp. 21-45 [disponível em http://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/30019/1/MLM_HS_RC_Comunicacao_Lusofonia.pdf acedido a 26/10/2015]

- BAPTISTA, Maria M. (2006) A Questão do Outro na Europa da Cultura, in CUNHA, Norberto (coord.) *Europa Globalização e Multiculturalismo* – Atas dos Encontros de Outono 19 e 20 de Novembro de 2004, Vila Nova de Famalicão pp. 167-180 [disponível em <http://mariamanuelbaptista.com/pdf/EuropaGlobleMulticult.pdf>, acedido a 26/10/2015]
- BAPTISTA, Maria M. (2005) Criação do 'Outro' na Cultura Pós-Moderna, in JORGE, Vítor Oliveira, *Cultura Light*, Porto: Faculdade de Letras do Porto, pp. 235-243, [disponível em <http://mariamanuelbaptista.com/pdf/Acriacaodooutro.pdf>, acedido a 26/10/2015]
- BAPTISTA, Maria M. (2003) O Outro, globalmente o Mesmo, in *Nacionalismo e Globalización: língua, cultura e identidade*, Editoras Ana Bringas López, Belén Martín Lucas, Vigo: Universidade de Vigo, 213-240, [disponível em <http://mariamanuelbaptista.com/pdf/O%20outroGlobalmenteoMesmo.pdf>, acedido a 26/10/2015]
- BAPTISTA, M. M. & Martins, M. L. (2013) Editorial, in *Revista Lusófona de Estudos Culturais Lusophone Journal of Cultural Studies* vol. 1, n.1, [disponível em http://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/29880/1/Revista_Estudos_culturais_vol_1_n1.pdf acedido a 11/11/2015]
- BARBOSA, Manuel (2012) Nós e eles: responsabilidade social dos media na construção da cidadania inclusiva, in *Comunicação e Sociedade*, vol. 21, pp.231-240
- BARDIN, Laurence ([1977]2004) *Análise de Conteúdo*, Lisboa: Edições 70
- BARRETO, António (2010) Vinte anos depois, in *Público*, 05 de Março p. 88
- BARRIGA, Antónia C. (2007) *Media, Política e Opinião: uma tríade complexa – Uma abordagem à opinião publicada em Portugal*, ISCTE, [Disponível em <http://repositorio.iscte.pt/handle/10071/1381>]
- BARROSO, José Manuel Durão (2001) É importante evitar a anatematização do Islão no seu todo, in *Público*, 15 de Setembro p. 20
- BARTHES, Roland (1968) «L'écriture de l'événement», *Communications*, nº 12, Paris: EHESS
- BASTIDE, Roger (1972) *Le rêve, la transe et la folie*. Paris: Flammarion
- BASTOS, J. & BASTOS, S. (2006) *Filhos Diferentes de Deuses Diferentes*, Observatório da Imigração 17, Lisboa: Alto Comissariado para a Imigração e Minorias Étnicas (ACIME)
- BAUDRILLARD, Jean (2002) *A Troca Impossível*, São Paulo: Nova Fronteira
- BAUDRILLARD, Jean (1991) *Simulacros e Simulações*, Lisboa: Relógio d'Água
- BAUDRILLARD, Jean (1975) *A Sociedade de Consumo*, Lisboa: Edições 70.

- BAUER, Martin, ([1994] 2012) A popularização da Ciência como “imunização cultural”: A função de Resistência das Representações sociais, in GUARESCHI, P. & JOVCHELOVITCH, S. *Textos em Representações Sociais*, Petrópolis: Vozes
- BERGER, Peter (1985) *O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*, 2.^a ed., São Paulo: Paulus
- BERGER, Peter (1983) *Perspetivas Sociológicas: uma visão humanística*, Petrópolis: Vozes.
- BERGER, P. & LUCHMANN, T. ([1978]2011) *A Construção Social da Realidade*, 33.^a ed, Petrópolis: Vozes
- BORGES, Anselmo (2002) Os media e a religião. Sobre a teologia de Frei Bento Domingues, in *Revista Portuguesa de Ciência das Religiões*, Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 2(1), pp. 129-136
- BOURDIEU, Pierre (2003) *A Economia das Trocas Simbólicas*, São Paulo: Editora Perspetiva
- BOURDIEU, Pierre (1997) *O poder simbólico*, Lisboa: Difel
- BOURDIEU, Pierre (1993) A Visão Mediática, in BOURDIEU, P. *A Miséria do Mundo*, Petrópolis: Vozes
- BRAGA, Isabel M. R. M. Drumond (2002) *Os Estrangeiros e a Inquisição Portuguesa (Séculos XVI-XVII)*, Lisboa: Hugin Editores
- BRANCO, Paulo (2006) Subsídios para uma bibliografia do Protestantismo no espaço lusófono, in *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, Ano V, 9/10, pp. 55-73
- BRETON, Philippe (1994) *A Utopia da comunicação*, Lisboa: Instituto Piaget
- BRETON, Philippe & PROULX, Serge (2000) *Explosão da Comunicação*, 2.^a ed, Lisboa: Bizâncio
- BUBER, Martín (1923\2012) *Eu e Tu*, 12.^a ed, São Paulo: Editora Centauro

C

- CABECINHAS, Rosa (2009) “Investigar representações sociais: metodologias e níveis de análise” (pp. 51-56), in Baptista, M. Manuel (ed.) *Cultura: Metodologias e Investigação*, Lisboa: Ver o verso Edições

- CABECINHAS, Rosa (2004) Processos Cognitivos, cultura e estereótipos sociais, in *Atas do II Congresso Ibérico de Ciências da Comunicação*, Universidade da Beira Interior, Covilhã, 21-24 de Abril
- CABECINHAS, Rosa & ÉVORA, Silvino (2008) Visões do Mundo e da Nação: jovens cabo-verdianos face à história, in Martins, Moisés de Lemos & Pinto, Manuel (Orgs.) (2008) *Comunicação e Cidadania* – Atas do 5.º Congresso da Associação Portuguesa de Ciências da Comunicação, 6 - 8 Setembro 2007, Braga: Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade (Universidade do Minho) pp. 2685-2706 [disponível em <http://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/9222> acedido a 26/10/2015]
- CABRAL, Francisco Sarsfield (2010) Um património de qualidade, in *Público*, 05 de Março p. 90
- CÁDIMA, F. Rui (org), Alexandra Figueiredo, Maria João Taborda, Susana Valente, Vítor Sérgio Ferreira (2003) *Representações (imagens) dos imigrantes e das minorias étnicas nos media*, Lisboa: Alto-Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural
- CÁDIMA, F. Rui (1996) *História e Crítica da Comunicação*, Lisboa: Edições Século XXI
- CÁDIMA, F. Rui (1995) *O Fenómeno Televisivo*, Lisboa: Círculo de Leitores
- CALDEIRA, Clara (2006) *A representação das minorias sexuais na informação televisiva portuguesa*, Lisboa: Livros Horizonte
- CAMPENHOUDT, Luc Van (2003) *Introdução à análise dos fenómenos sociais*, Lisboa: Gradiva
- CANCILINI, Nestor Garcia (2004) *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidade*, Barcelona: Gedisa
- CANCILINI, Nestor Garcia (2002) Cidades e cidadãos imaginados pelos meios de comunicação, in *Opinião Pública*, Campinas, Vol. VIII, n.º1, pp.40-53
- CARDOSO, Gustavo (coord.) (2010) Da comunicação em massa à comunicação em rede: modelos comunicacionais e a sociedade da informação, in MORAES, Dênis (org.) *Mutações do Visível: da comunicação de massas à comunicação em rede*, Rio de Janeiro: Pão e Rosa
- CARDOSO, Gustavo (2004/2005) *Dietas de Media em Portugal: televisão, imprensa, rádio e internet*, Lisboa: Observatório da Comunicação [Disponível em: <http://www.obercom.pt/client/?newsId=234&fileName=wr1.pdf> acedido a 16/11/2015]
- CARMO, Hermano & Ferreira, Manuel Malheiro (1998) *Metodologia da Investigação*. Lisboa: Universidade Aberta

- CARVALHO, José Jorge (1997) *Religião, Mídia e os predicamentos da convivência pluralista*, Série Antropológica n.º 226, Brasília
- CASTELLS, Manuel (1996/2007a) *A Sociedade em rede*, 3.ª ed. vol.1, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian
- CASTELLS, Manuel (1996/2007b) *O Fim do Milénio*, 2.ª ed. vol.3, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian
- CASTELLS, Manuel (1996/2007c) *O Poder da Identidade*, 2.ª ed. vol. II, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian
- CASTORIADIS, Cornélius (1982) *Instituição Imaginária da Sociedade*, 5.ª ed. Rio Janeiro: Paz e Terra
- CATITA, António *et al.* (2013) *Os Leitores Também escrevem*, Lisboa: Edições Vieira da Silva
- CATROGA, Fernando (2006) *Entre Deuses e Césares*, Coimbra: Almedina
- CATROGA, Fernando (2001) *Memória, História e Historiografia*, Coimbra: Quarteto
- CAVALCANTI, Carlos C. (2008) *Pentecostalismo e Neopentecostalismo: Avivamento ou apostasia?* Recife: Editora CRC
- CAVALCANTI, Robinson (2008) Pseudo-pentecostais; nem evangélicos, nem protestantes, in *Revista Ultimato*, nº314 (Setembro/outubro) [disponível em <http://www.ultimato.com.br/revista/artigos/314/pseudo-pentecostais-nem-evangelicos-nem-protestantes>, acessado a 15/02/2014]
- CERTEAU, Machael (1998) *A Invenção do Quotidiano*, 3.ª ed., Petrópolis: Editora Vozes
- CESARE, Bertulli (s/d) *A cruz e a Espada em Moçambique*
- CEVASCO, Maria Eliza (2003) *As Dez Lições Sobre os Estudos Culturais*, São Paulo: Boitempo Editorial
- CHAMPAGNE, Patrick ([1993] 2008), A Visão Mediática, in Pierre Bourdieu, *A miséria do mundo*, 7.ª ed. Petrópolis: Vozes, pp.63-80 [disponível <http://pt.scribd.com/doc/201761438/Bourdieu-Coord-a-Miseria-Do-Mundo#scribd> acessado a 28/10/20 15]
- CHAMPAGNE, Patrick (1998) *Iniciação à Prática Sociológica*, Petrópolis: Vozes
- CLEMENTE, Manuel (2008) *Portugal e os Portugueses*, Lisboa: Assírio e Alvim
- CLEMENTE, Manuel (2002) Vitalidade do catolicismo português nos Lisboa. Séculos XIX e XX, *História Religiosa de Portugal*, vol. III, Lisboa: Círculo de Leitores, pp. 61-127

- COELHO, Eduardo Prado (2006) Maria Rita e o frio, in *Público*, 12 de janeiro p. 5
- COELHO, Eduardo Prado (2005) Os perturbantes crucifixos, in *Público*, 06 de dezembro p. 5
- CORREIA, João Carlos (2012) “Construção social da realidade e o jornalismo como profissão especializada”, in Isabel Ferin Cunha, Ana Cabrera, Jorge Pedro Sousa (Orgs.), *Pesquisa em Media e Jornalismo – Homenagem a Nelson Traquina*, Livros Labcom [disponível em http://www.livroslabcom.ubi.pt/pdfs/20121127-jorgepedrosousa_homenagem_traquina.pdf acessado a 16/11/2015]
- CORREIA, João Carlos (2009) *Teoria e Crítica do Discurso Noticioso*, Covilhã: UBI, Labcom
- CORREIA, João Carlos (2008) Identidades e realidades múltiplas. Os estranhos no meio de nós, in João Pissarra Esteves (org.), *Comunicação e Identidades Sociais*, Lisboa, Livros Horizonte, pp. 131-154
- CORREIA, João Carlos (2007) «Linguagem jornalística, Estranheza e Referência» [disponível em <http://www.bocc.ubi.pt/pag/correia-joao-linguagem-jornalistica-estranheza-referencia.pdf> acessado a 20/10/2015]
- CORREIA, João Carlos (2005) «Jornalismo e realidades múltiplas: o arrastão e a representação mediática das identidades» in *"Estudos de Media e Jornalismo"*, vol.2, n. 2, 2.º Semestre, Florianópolis: Publicações Insular
- CORREIA, João Carlos (1998) *Jornalismo e Espaço Público*, Covilhã: Série de Estudos em Comunicação, Universidade da Beira Interior
- CORREIA, João Carlos (1995) *O poder do Jornalismo e a Mediatização do Espaço Público*, Covilhã: Universidade da Beira Interior [Disponível em <http://www.bocc.ubi.pt/pag/jcorreia-poder-jornalismo.pdf> acessado a 16/11/2015]
- COSTA, Marisa Vorraber; SILVEIRA, Rosa Hessel e SOMMER, Luís Henrique (2003) Estudos culturais, educação e pedagogia in *Revista Brasileira de Educação*, n.º 23, maio/jun/jul/ago
- COUTO, Sérgio Pereira (2013) *Os arquivos secretos do Vaticano, s.l.: Gutenberg*
- CRUZ, Manuel Braga da (1997) As negociações da Concordata e do Acordo Missionário de 1940, in *Análise Social*, vol. XXXII (143-144), (4.º-5.º), 815-845
- CRUZ, Manuel Braga da (coord) & GUEDES, Natália Correia (2001) *A Igreja e a cultura contemporânea*. 2.ª ed. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa
- CUNHA, Isabel Arriaga e (2002) Pastor protestante acusado de matar seis familiares, in *Público*, 24 de fevereiro, p. 33

- CUNHA, Isabel Ferin (2005) *A Imigração e as Minorias na imprensa e na televisão*, disponível em <http://www.bocc.ubi.pt/pag/cunha-isabel-ferin-imigracao.pdf>, acessado a 09/11/2015
- CUNHA, Isabel Ferin (1997) Nós e os outros nos artigos de opinião da imprensa portuguesa, in: *Lusotropicalisme: Idéologies coloniales et identités nationales dans les mondes lusophones*. Centre national de recherche scientifique, Paris: karthala, pp. 435-467
- CUNHA, Isabel Ferin; POLICARPO, V.; MONTEIRO, T. L. e FIGUEIRAS, R. (2002) Media e discriminação: um estudo exploratório do caso português, in *Revista do OBERCOM*, 5, pp. 27-38 [disponível em <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/7058.pdf> acessado a 16/11/2015]
- CUNHA, Isabel Ferin & SANTOS, Clara Almeida (2008), *Media, imigração e minorias étnicas 2005-2006*, Lisboa: Alto-comissariado para a imigração e diálogo intercultural

D

- DEBRAY, Régis (2004) *Introdução à Mediologia*, Lisboa: Livros Horizonte
- DEBORD, Guy, ([1967] 2003) *A Sociedade do Espetáculo*, s/l: Projeto Periferia, [disponível em <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/socespetaculo.pdf> acessado a 27/11/2015]
- DIAS, Alfrancio Ferreira (2011) Dos Estudos Culturais ao novo conceito de identidade, in *Revista Fórum Identidades*, Taboiana: GEPIADDE, Ano 5, vol. IX, pp. 151-166 [disponível em http://200.17.141.110/periodicos/revista_forum_identidades/revistas/ARQ_FORUM_IND_9/FORUM_V9_13.pdf]
- DIAS, Maria J. M. & PINTO, Paulo M. (coord) (2012) *Frei Bento Domingues e o incómodo da coerência*, Lisboa: Editora Paulinas
- DIJK, Teun A. Van (1990) *La Notícia como discurso*, Barcelona: Editorial Paidós
- DIJK, Teun A. Van (1984) *Texto Y Contexto – Semântica e pragmática del discurso*, Madrid: Editorial Cátedra
- DIX, Steffen (2010) As esferas seculares e religiosas na sociedade portuguesa, in *Análise Social*, vol. XLV (194), pp. 5-27
- DIX, Steffen (2007) O que significa o estudo das religiões: uma ciência monolítica ou interdisciplinar?, in *Revista Lusófona de Ciência das Religiões* 11, Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas
- DOISE, W., CLEMENCE, A. E e LORENZI_CIOLODI, F. (1992) *Représentations Sociales es Analyses de Donées*, Grenoble: Presses Universitaires de Grenoble

- DOMINGUES, Frei Bento (2011) Frei Francolino José Gonçalves, in *Mensageiro de Santo António*, novembro, n.1 [disponível em http://www.mensageirosantoantonio.com/messaggero/pagina_articolo.asp?IDX=477IDRX=92, acessado a 6/3/14]
- DOMINGUES, Frei Bento (2004) Religião e política na América do Norte, in *Público* 07 de novembro, p. 12
- DOMINGUES, Frei Bento (2004) Uma pastoral da incredulidade, in *Público*, 19 de setembro, p. 7
- DOMINGUES, Frei Bento (1988) *A religião dos Portugueses: Testemunhos do Tempo Presente*, Porto: Figueirinhas
- DOMINGUES, Frei Bento (1985) Artes de Ser Católico Português, in *Reflexão Cristã*, Lisboa, nº 46/47
- DURKHEIM, Émile ([1898]1996) *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, São Paulo: Martins Fontes
- DURKHEIM, Émile ([1895]1987) *As Regras do Método Sociológico*, Lisboa: Editorial Presença

E

- ECO, Umberto ([1977] 1986) *Viagem na Irrealidade Quotidiana*, 3.^a ed. Lisboa: Difel Editorial
- Editorial (2011) As duas torres, in *Público* 11 de setembro, p.3
- ELIADE, Mircea (1999) *O Sagrado e o Profano: A Essência das Religiões*, Lisboa: Livros do Brasil
- ELIADE, Mircea (1977) *Tratado de história das religiões*, Lisboa: Cosmos
- ESCOSTEGUY, Ana Carolina (2010 [2001]) *Cartografia dos estudos culturais – uma versão latino-americana*, Edição on-line, ampliada, Belo Horizonte: Autêntica [disponível em <http://ir.nmu.org.ua/bitstream/handle/123456789/134703/93ba1728af252a94363562e06fa74a17.pdf?sequence=1>]
- ESTEVES, João J. Pissarra (2012) Agenda-setting e efeitos dos media: o desenvolvimento paradoxal da teoria e o regresso a uma perspetiva comportamentalista, in Isabel Ferin; Ana Cabrera e Jorge Pedro Sousa (orgs.) *Pesquisa em Media e Jornalismo – Homenagem a Nelson Traquina*, Covilhã: Livros LabCom

- ESTEVEVES, João J. Pissarra (2005) *O Espaço Público e os Media – Sobre a Comunicação entre Normatividade e Facticidade*, Lisboa: Edições Colibri
- ESTEVEVES, João J. Pissarra (2003) *Espaço Público e Democracia*, Lisboa: Edições Colibri
- ESTEVEVES, João J. Pissarra (2002) *Comunicação e Sociedade*, Lisboa: Livros Horizonte
- ESTEVEVES, João J. Pissarra (1997) *Opinião pública e democracia na sociedade de informação*, Universidade Nova de Lisboa, Biblioteca On-line de Ciências da Comunicação [disponível em <http://www.bocc.ubi.pt/pag/esteves-pissarra-opiniao-publica.pdf> acedido a 16/11/2015]
- ESTEVEVES, João J. Pissarra (1995) (org.) Novos Desafios para Uma teoria Crítica da Sociedade, in *Revista de Comunicação e Linguagens, Comunicação e Política* n.º 21-22, Lisboa: Cosmos
- ÉVORA, Silvino Lopes (2006) *O Discurso mediático sobre o terrorismo*, Universidade do Minho, Biblioteca on-line de Ciências da Comunicação, [Disponível em <http://www.bocc.ubi.pt/pag/evora-silvino-discurso-mediatico-terrorismo.pdf> acedido a 16/11/2015]

F

- FARR, R. ([1994] 2012) Representações Sociais: A Teoria e a Sua História, in Guareschi, P. & Jovchelovitch, S., *Textos em Representações Sociais*, RJ: Vozes
- FARINHA, Maria do Carmo J. D., (1986) A Madeira nos Arquivos da Inquisição in *Atas do I Colóquio Internacional de História da Madeira*, Funchal: DRAC, vol. II, pp.743-763
- FEATHERSTONE, Mike (1997) Culturas Globais e Culturas Locais. in: FORTUNA, Carlos (org.), *Cidade, Cultura e Globalização*, Oeiras: Celta
- FERNANDES, António Teixeira (1995) Etnicização e racização no processo de exclusão social, in *Sociologia*, I Série, vol. V, Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto, pp 7-67 [disponível em <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/1381.pdf>]
- FERNANDES, José Manuel (2010) Um jornal livre e com alma, in *Público*, 05 de Março, p. 90
- FERNANDES, José Manuel (2005) Estado e religião: as duas tradições, in *Público*, 11 de Dezembro, p. 9
- FERREIRA, A. Matos (2002) Constitucionalização da Religião, in *História Religiosa de Portugal*, vol. III, Lisboa: Círculo de Leitores, pp. 37-60

- FERREIRA, Gil António (1998) *Media e Sociedade*, Covilhã: Universidade da Beira Interior, www.bocc.ubi.pt.
- FEUERBACH, L. (2002[1841]) *A Essência do Cristianismo*, 2.^a ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian
- FIDALGO, Joaquim (2006) Estereótipos, in *Público*, 15 de novembro p.6
- FIDALGO, Joaquim (2004) *Em Nome do Leitor – As Colunas do Provedor do Público*, Coimbra: Minerva
- FILHO, Tácito da Gama Leite (1994) *Seitas Neopentecostais*, Rio de Janeiro: JUERP
- FLICK, Uwe (2005) *Métodos Qualitativos na Investigação Científica*. Lisboa: Monitor
- FONSECA, Alfreda, WEMANS, Jorge AZEVEDO, José Maria & MELO, Paulo (2003) Para uma cultura da não violência, in *Público* 01 de março p.6
- FOUCAULT, Michel ([1970] 1999) *A Ordem do Discurso*, 5^o ed, São Paulo: Loyola
- FOUCAULT, Michel (1984) *Microfísica do Poder*, 4^a ed, RJ: Edições Graal
- FRANCO, Graça (2005) O Papa que morreu perto, in *Público*, 04 de abril p. 12
- FRANCO, José Eduardo (2012) *Arquivo Secreto do Vaticano, Tomo I, A Costa Ocidental de África e Ilhas Atlânticas*, Lisboa: Esfera do Caos Editores [Disponível em http://www.lusosofia.net/textos/20121207-arqsecretovaticano_tomo_i.pdf acedido 15/02/14]
- FRANCO, José Eduardo (2009) Antijesuitismo: A face negra da decadência ou o sebastianismo invertido, in MARUJO, A. & FRANCO, J. *Dança dos demónios*, Lisboa: Círculo dos Leitores, Temas e Debates
- FRANCO, José Eduardo (2007) *O mito dos Jesuítas em Portugal II: Em Portugal, no Brasil e no Oriente (Séculos XVI a XX)*, Coimbra: Gradiva
- FRANCO, José Eduardo (2006) *O mito dos Jesuítas em Portugal: Literatura, História e Arte*, Coimbra: Gradiva
- FRANCO, José Eduardo (2000) A visão do Outro na Literatura Antijesuítica em Portugal, in *Lusitânia Sacra*, 2.^a série, 12 121-142
- FRANCO, José Eduardo (1999) *Brotar Educação – História da Brotéria e da Evolução do seu Pensamento Pedagógico (1902-1996)*, Lisboa: Roma Editora
- FRANCO, José Eduardo (coord.) & Marujo, António (coord.) (2009). *Dança dos Demónios. Intolerância em Portugal*, Lisboa: Círculo de Leitores & Temas e Debates

FRESTON, Paul (1999) A Igreja Universal do Reino de Deus na Europa, in *Lusotopie*, pp. 383-403 [http://www.lusotopie.sciencespobordeaux.fr/freston2.pdf]

FREUD, Sigmund (1927) O futuro de uma ilusão, s/l: L&PM POCKET [disponível em <http://www.verlaine.pro.br/txt/critica-religiao/freud-futuro.pdf> acessado a 10/11/2016]

FUKUYAMA, Francis (2011[1992]) *O fim da história e o último homem*, Lisboa: Gradiva

G

GARRETT, Almeida (2005[1830]) *Portugal na Balança da Europa*, Lisboa: Livros Horizonte

GARRETT, Almeida (1993) *Viagens da Minha Terra*, 7.^a ed. s/l: Biblioteca Ulisseia de Autores Portugueses

GAST, Philippe (2000) *Análise crítica da situação dos movimentos religiosos em direito positivo francês*, in *Consciência e Liberdade*, n.º 13

GAUCHET, Marcel (2005[1985]) *O Desencantamento do Mundo*, Madrid: Editora Trota S.A., Universidade de Granada

GAUCHET, Marcel & FERRY, Luc (2008) *Depois da Religião: o que será do homem depois que a religião deixar de ditar a lei?* Rio de Janeiro: Difel

GOFFMAN, E. (1986[1974]) *Frame analysis: an essay on the organization of experience*, 2.^a ed., Boston: Northeastern University Press

GOMES, Ana (2010) Vários Políticos dizem o que pensam sobre o *Público*, in *Público* 05 de março, p.91

GOMES, Antônio Máspoli de Araújo (2004) As representações sociais e o estudo do fenômeno do campo religioso, in *Ciências da Religião: História e Sociedade*, v. II, n. 2, São Paulo: Universidade Presbiteriana Mackenzie, pp. 35-60 [disponível em <http://editorarevistas.mackenzie.br/index.php/cr/article/view/2315/2164> acessado a 15/11/2015]

GRADIM, Anabela (2000) *Manual de jornalismo*, Covilhã: Universidade da Beira Interior, [Disponível em http://www.livroslabcom.ubi.pt/pdfs/20110826_gradim_anabela_manual_jornalismo.pdf, acessado a 17/11/2015]

GRAMSCI, Antônio ([1926-1937]2011) *Cartas do Cárcere*, Estaleiro Editora [disponível em http://estaleiroeditora.blogaliza.org/files/2011/08/cartas_do_carcere_gramsci_pant.pdf acessado a 19/10/2015]

- GRAMSCI, António ([1916]2005) *Os Jornais e os Operários*, Marxists Internet Archive [disponível in <http://www.marxists.org/portugues/gramsci/1916/mes/jornais.htm>, acessado a 19/10/2015]
- GRAMSCI, António (1999) *Cadernos do Cárcere*, Rio Janeiro: Civilização Brasileira. [disponível em <http://www.rabaneda.adv.br/download/Ciencias%20Pol%EDticas/Gramsci-Cadernos-Do-Carcere-Vol-I.pdf>, acessado a 19/10/2015]
- GRANDI, Roberto (1995) *Texto Y contexto en los Medios de Comunicación – Análisis de la información, publicidad, entretenimiento y su consumo*. Barcelona: Bosch Casa Editorial
- GUARESCHI, Pedrinho, A. (2008a) Ética e Paradigmas na Psicologia social: Ética e Paradigmas, in PLONER, KS., et al., (org.) *Ética e paradigmas na psicologia social*, Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, pp.18-38 [disponível em <http://books.scielo.org>, acessado a 18/10/2015]
- GUARESCHI, Pedrinho, A. (2008b) *Sociologia crítica: alternativas de mudança*, 61.^a ed. Porto Alegre: Mundo Jovem [Disponível em <https://profcesarmaia.files.wordpress.com/2013/08/sociologia-critica-pedrinho-guareschi.pdf> acessado a 09/11/2015]
- GUARESCHI, Pedrinho, A. (2006) Media e cidadania, in *Conexão – Comunicação e Cultura*, Universidade CS, Caxias do Sul, v. V, n. 9 jan/jun, pp. 27-40
- GUARESCHI, Pedrinho, A. (2000) *Construtores de informação: meios de comunicação, ideologia e ética*. Petrópolis (RJ): Vozes
- GUARESCHI, Pedrinho, A. (1999) Alteridade e relação: uma perspectiva crítica, in ARRUDA, Ângela, *Representando a alteridade*, Petrópolis: Editora Vozes, pp 149-161
- GUARESCHI, Pedrinho, A. (1998) *Comunicação & poder. A presença e o papel dos meios de comunicação de massa estrangeiros na América Latina*, 11.^a Ed. Petrópolis (RJ): Vozes
- GUARESCHI, Pedrinho, A. (1992) Emergência da consciência ética, in P. Guareschi, e Suzin, L. C. (Ed.), *Consciência Moral Emergente*, São Paulo: Santuário
- GUARESCHI, Pedrinho, A. (1991) *Comunicação e controle social*, Petrópolis: Vozes
- GUERRA, Isabel Carvalho (2006) *Pesquisa Qualitativa e Análise de Conteúdo. Sentidos e formas de uso*. São João do Estoril: Principia
- GUERRA, Paula (2002) Cenários portuenses de insegurança. Contributos do interacionismo simbólico, in, *Revista da Faculdade de Letras HISTÓRIA*, III Série 3, pp.125-159
- GUITON, René (2010) *Cristianofobia. La Nueva Persecuzione*, Torino: Lindau Edizioni

GUNDRY, Stanley ([1976]1983) *Teologia Contemporânea*, São Paulo: Mundo Cristão

H

HABERMAS, J. (1984) *Mudança estrutural na esfera pública*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro

HALL, Stuart (2012) Quem precisa da identidade? in Tomáz Tadeu da Silva, *Identidade e Diferença*, 12ª ed. Petrópolis: Editora Vozes

HALL, Stuart (2003 [1980]) *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*, Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil

HALL, Stuart; CHRITCHER, Chas; JEFFERSON, Tony; CLARKE, John e ROBERTS, Brian (1999[1973]), A produção social das notícias: o mugging nos media, in TRAQUINA, Nelson (org) *Jornalismo: Questões, Teorias e “Estórias”*, Lisboa: Veja Editora, pp. 224-248

HALL, Stuart (1998) *A identidade cultural na pós-modernidade*, 2.ª ed., Rio de Janeiro: DP&A

HALL, Stuart (1997) A centralidade da cultura: notas sobre as revoluções culturais do nosso tempo, in *Educação & Realidade*, v. XXII, n.º 2, jul/dez

HANNERZ, Ulf (1997) *Fluxos, Fronteiras, híbridos: Palavras-chave da antropologia transnacional*, Rio Janeiro: Mana, vol. III, nº1

HARTLEY, John (2004) *Comunicação Estudos culturais e Media*. Coimbra: Minerva

HEITOR, Jorge (2008) Barack Obama demarca-se de alguns sermões do seu pastor, in *Público*, 16 de março, p. 19

HERCULANO, Alexandre (1876) *Opúsculos, Tomo III, Controvérsias e Estudos Históricos, Tomo I*, Lisboa: Viúva Bertrand & Cª & Sucessores Carvalho & Cª, [Disponível em http://purl.pt/718/4/p-5639-p/p-5639-p_item4/p-5639-p_PDF/p-5639-p_PDF_24-C-R0150/p-5639-p_0000_capa-335_t24-C-R0150.pdf acedido a 15/03/2014]

HUNTINGTON, S. ([1996]2009) *O Choque das Civilizações e a Mudança na Ordem Mundial*, 4.ª ed. Lisboa: Gradiva

HUME, D. ([1748]1989) *Investigação sobre o Entendimento Humano*, Lisboa: Edições 70

J

JOÃO PAULO II (1983) Carta do Papa João Paulo II a D. Alberto Cosme de Amaral, Bispo de Leiria, [acedido a 21/02/2014, disponível em http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/1983/documents/hf_jp-ii_let_19830416_alberto-cosme-do-amaral_po.html]

JOÃO PAULO II (1983) Discurso do Papa João Paulo II ao Senhor Hélder de Mendonça e Cunha - Novo embaixador de Portugal junto da Santa Sé por ocasião da apresentação das Cartas Credenciais, 23 de Dezembro [acedido a 21/02/14, disponível em http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1983/december/documents/hf_jp-ii_spe_19831223_ambasciatore-portogallo_po.html]

JOÃO PAULO II (1982) Discurso do Papa João Paulo II ao Presidente da República Portuguesa General António Ramalho Eanes, 12 de Maio, [disponível em https://w2.vatican.va/content/johnpaulii/pt/speeches/1982/may/documents/hf_j_p-ii_spe_19820512_pres-repubblica-lisbona.html acedido a 05/11/2015)

JODELET, Denise (2008[1999]) *Os processos psicossociais da exclusão*, 8.^a ed., Petrópolis: Vozes

JODELET, Denise (2002) Representações Sociais: Um domínio em expansão, in D. Jodelet (org.) *As Representações Sociais*, Rio Janeiro: Eduerj, pp. 17-44

K

KESHAVJEE, Faranaz (2009) Anti-islamismo, in Franco, José Eduardo (coord.) & Marujo, António (coord.) *Dança dos Demónios. Intolerância em Portugal*, Lisboa: Círculo de Leitores & Temas e Debates.

KESHAVJEE, Faranaz (2008) Será possível o diálogo inter-religioso? in *Público* 20 de abril, p.46

L

LAGES, Mário F. (2002) Seitas, in AZEVEDO, Carlos Moreira, (dir.) *História religiosa de Portugal*, Lisboa: Círculo de Leitores, vol.3

LEITE, António (1991) Acordos entre a Santa Sé e Portugal anteriores à concordata de 1940, in *Brotéria - Cultura e Informação*, vol. 132, n.º 2, Lisboa, pp. 493-519

LEITE, Rita M. (2009) *Representações do Protestantismo na sociedade portuguesa contemporânea: Da exclusão à liberdade de culto (1852-1991)*, Lisboa: Centro de Estudo de História Religiosa – Universidade Católica Portuguesa

- LEITE, Rita M. (2008) Protestantismo e Republicanismo: o percurso de Eduardo Moreira, protestante e membro do Partido Republicano Português, in *Lusitânia Sacra*, 2.^a Série, 19-20, pp. 91-119
- LEITE, Rita M. (2007) Protestantismo e Republicanismo: encontros estratégicos [disponível em: <http://pioneiro.files.wordpress.com/2007/06/microsoft-word-protestantismo-e-republicanismo-encontros-estrategicos.pdf>, acessado a 11/03/2014]
- LEITE, Rita M. & CAVACO, T. A. (2010) A circulação da Bíblia no Portugal Oitocentista: O papel da Sociedade Bíblica, in *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, Série Monográfica vol. VI, pp. 181-207
- LESSARD-HERBERT, Michelle; GOYETTE, Gabriel; BOUTIN, Gerald (2005) *Investigação qualitativa: Fundamentos e prática*. Lisboa: Instituto PIAGET
- LILLA, Mark (2010), *A Grande Separação: Religião, Política e o Ocidente Moderno*, Lisboa: Gradiva
- LIPPMANN, Walter ([1922]2008) *Opinião Pública*, Petrópolis, RJ: Editora Vozes
- LOPES, Paula C. (2010) *Gêneros literários e gêneros jornalísticos Uma revisão teórica de conceitos* [Disponível em <http://www.bocc.ubi.pt/pag/bocc-generos-lobes.pdf>, acessado a 17/11/2015]
- LORENA, Sofia (2011) A Década do 11 de Setembro, in *Público*, 11 de setembro p. 26
- LOURENÇO, Eduardo (1994) *Nós e a Europa: ou as duas Razões*, 4.^a Ed^a aumentada, Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda
- LUSA, (2002) Igreja preocupada com existência de “escravos modernos”, in *Público*, 11 de Janeiro p. 32
- LYOTARD, Jean-François (1987) *O Pós-Moderno Explicado Às Crianças*, Lisboa: Publicações D. Quixote

M

- MACEDO, Isabel & CABECINHAS, Rosa (2012) Representações Sociais, Migrações e Media: Reflexões em Torno do Papel da Literacia Cinematográfica na Promoção da Interculturalidade Social, in Z. Pinto-Coelho, & J. Fidalgo, (eds.) *Comunicação e Cultura: I Jornadas de Doutorandos em Ciências da Comunicação e Estudos Culturais*, Braga: Universidade do Minho, pp 179-193 [Disponível em: http://www.lasics.uminho.pt/ojs/index.php/cecs_ebooks/article/view/1344/1277 acessado a 17/11/2015]
- MAFFESOLI, M. (1987) *O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa*. Rio de Janeiro: Forense Universitária

- MAGALHÃES, Pedro (2007) As primárias, in *Público*, 10 de dezembro p. 41
- MALHEIROS, José Vítor (2005) A cruz na parede, in *Público*, 06 de dezembro p. 6
- MARQUES, João Francisco (2009) Antiprotetantismo, in A. Marujo, & E. Franco, *Dança dos demónios*, Lisboa: Círculo dos Leitores, Temas e Debates
- MARQUES, João Francisco (1998) A controvérsia doutrinária entre o catolicismo e o protestantismo em Portugal no último quartel do século XIX, in *Lusotopie* pp. 283-298
- MARQUES, João Francisco (1995) Para a História do Protestantismo em Portugal, in *Revista da Faculdade de Letras: História*, II Série, Vol. XII, Porto: Universidade de Letras do Porto
- MARTÍN-BARBERO, Jesus (2014) “Tudo o que sabemos, sabemo-lo entre todos” “Aquela segunda oportunidade sobre a terra” – algumas palavras para não falar completamente, in *Revista Lusófona de Estudos Culturais*, vol. II, n.º 1, Braga: Universidade do Minho, Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade
- MARTÍN-BARBERO, Jesus ([1987]1997) *Dos Meios às Mediações: Comunicação Cultura e Hegemonia*, Rio de Janeiro: Editora UFRJ
- MARTINS, Guilherme d’Oliveira (2007) *Portugal, Identidade e Diferença*, Lisboa: Gradiva
- MARTINS, Guilherme d’Oliveira (2006) Uma encíclica para o nosso tempo, in *Público*, 26 de janeiro p. 23
- MARTINS, Manuel G. (2000) O Estado Novo e a Igreja Católica em Portugal (1933-1974), in *Atas do IV Congresso de Sociologia*, Coimbra: 17 a 19 de abril
- MARTINS, Moisés L. (2015) Os Estudos Culturais como novas Humanidades, in *Revista Lusófona de Estudos Culturais*, vol. 3, n. 1, pp. 341-361, Braga: Universidade do Minho, Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade [Disponível em <http://estudosculturais.com/revistalusofona/index.php/rlec/article/view/219/142>, acedido a 17/11/2015]
- MARTINS, Moisés L. (2012) Para um ‘politeísmo metodológico’ nos Estudos Culturais In: Maria Manuel Baptista (Coord) *Cultura: Metodologias e Investigação*. Coimbra: Grácio Editor
- MARTINS, Moisés L. (2011a) *Crise no Castelo da Cultura – Das Estrelas para os Ecrãs*. Série 'Comunicação e Sociedade', nº24. Coimbra: Grácio Editor/CECS
- MARTINS, Moisés L. (2011b) Médias et mélancolie – Le tragique, le baroque et le grotesque, *Sociétés*, 111, pp.17-25

- MARTINS, Moisés L. (2004) *Comunicação e os media. Das Estrelas para os Ecrãs*. Braga: Centro de Estudos de Comunicação e Sociedade da Universidade do Minho. [Disponível em: http://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/1064/1/mmartins_Oquotidiano_2003]
- MARTINS, Moisés L. (2003a) O Quotidiano e os Media, in *Revista Todas as Letras*, n.5 pp 97-105 [Disponível em: http://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/23792/1/o_quotidiano_e_os_media]
- MARTINS, Moisés L. (2003b) Por uma democracia a vir. A Televisão de serviço público e a sociedade civil [Prefácio] in Manuel Pinto (Org.), *Televisão e Cidadania* Braga: Núcleo de Estudos de Comunicação e Sociedade: Universidade do Minho, pp. 9-12
- MARTINS, Moisés L. (2002a) *A linguagem, a verdade e o poder*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian e Fundação para a Ciência e a Tecnologia
- MARTINS, Moisés L. (2002b) O Trágico como imaginário da era mediática, in *Comunicação e Sociedade*, vol. IV, pp. 73-79
- MARTINS, Moisés L. (2002c) Tragedy in modernity, *Interact: Revista Online de Arte, Cultura e Tecnologia*, 5, [Disponível em <http://repositorium.sdum.uminho.pt/handle/1822/1788>]
- MARTINS, Moisés L. (1999) Fátima na ambiguidade das suas expressões – O lugar das lágrimas da devoção popular, o bastião clerical do salazarismo e o altar do mundo da nação conservadora, in *Congresso sobre Cultura Popular*
- MARTINS, Moisés L. (1998) O Catolicismo e a Construção da Identidade Nacional, in *O catolicismo e a constituição da identidade nacional. Ensaio sobre o caso português*, Instituto Superior de Línguas e Administração, pp 61-80, [http://repositorium.sdum.uminho.pt/bitstream/1822/23793/1/o_catolicismo_e_a_construcao_da_identidade.pdf]
- MARTINS, Moisés L. (1991) A religião dos Portugueses ou as voltas da nossa identidade católica, in *Cadernos de Ciências Sociais*, v. 10/11, pp. 207-215
- MARTINS, Moisés L. (1990a) O Modo Superlativo de enunciar a nossa identidade: “Português, logo Católico”, in *Cadernos do Noroeste*, v. 3 (1-2), pp. 163-176
- MARTINS, Moisés L. (1990b) *O Olho de Deus no Discurso Salazarista*, Lisboa: Afrontamento, v. 1
- MARTINS, Moisés L. (1988) Verdade e poder no discurso da Igreja: o catolicismo social, in *Ler História*, v. 14, pp. 101-116
- MARTINS, Sónia (2007) *Muçulmana e Mulher. A representação das mulheres muçulmanas na imprensa*, Lisboa: Livros Horizonte

- MARTINS, Otília Pires, ed. (2008) *Portugal e o “Outro”: Olhares, Influências e Mediação*, Aveiro: Universidade de Aveiro
- MARTINS, Otília Pires, ed. (2006) *Portugal e o “Outro: Imagens, Mitos e Estereótipos*, Aveiro: Centro de Línguas e Culturas
- MARTINS, Otília Pires, ed. (2005) *Portugal e o “Outro”: Textos de Hermenêutica Intercultural*, Aveiro: Universidade de Aveiro
- MARTINS, Otília Pires, ed. (2004) *Portugal e o “Outro”: Imagens e Viagens*, Aveiro: Universidade de Aveiro
- MATTELART, Armand & NEVEU, Érik (2006) *Introdução aos Cultural Studies*, Porto: Porto Editora
- MARUJO, António (2012) Frei Bento Domingues: O Evangelho no meio da rua, in *Religionline*, 09 de dezembro [disponível em <http://religionline.blogspot.pt/2012/12/frei-bento-domingues-o-evangelho-no.html>, acessado a 05/11/2015]
- MARUJO, António (2009) Porque (não) há espaço nos media para o religioso, in Revista *JJ (Jornalismo & Jornalistas)* abr/jun, n.º 38, pp. 16-21[disponível em http://www.clubedejornalistas.pt/uploads/jj38/JJ38_16_mediareligiao.pdf]
- MARUJO, António (2005) Teologia deve partir da ciência, in *Público*, 11 de setembro p.32
- MARUJO, António (2003) China aperta controlo sobre católicos, in *Público*, 13 de julho p.3
- MARX, Karl (2008 [1844]) *Para a Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, Covilhã: Luso Sofia Press
- MARTINO, Luís M. Sá (2012) A área dos Estudos Culturais: consenso genealógico e indefinição epistemológica, in *Comunicação & Sociedade*, Ano 33, n. 57, p. 79-101
- MATOS, Helena (2006) Sensibilidade, relativismo e cobardia, in *Público*, 22 de abril p.5
- McCOMBS, Maxwell (2004) *A teoria da agenda: a mídia e a opinião pública*, Petrópolis: Vozes
- McLUHAN, Marshall (2007 [1967]) *Os meios de comunicação como extensão do homem*, São Paulo: Cultrix
- McLUHAN, Marshall (1977) *A Galáxia de Gutemberg; a formação do homem tipográfico* (2.ª ed.), São Paulo: Companhia Editora Nacional
- McQUAIL, Denis (2001) Denis McQuail (entrevista) in João Cepeda, *DNA* (suplemento do *Diário de Notícias* dedicado a temas de cultura) 5 de Maio, pp.18-23

- McQUAIL, Denis ([1983] 2003) *Teoria da Comunicação de Massas*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian
- MENDONÇA, José Tolentino (2011) *A fronteira é linha do fim ou de começo?* Conferência realizada 14 Maio Lisboa, Monjas Dominicanas do Lumiar [Disponível em: http://www.snpcultura.org/fronteira_linha_do_fim_ou_do_comeco.html acessado a 15/03/2014]
- MENDONÇA, José Lourenço D. de & MOREIRA, António Joaquim (1980) *História da Inquisição em Portugal*, Lisboa: Círculo dos Leitores
- MESQUITA, M. & TRAQUINA, Nelson (2003) *Jornalismo cívico*, Lisboa: Livros Horizonte
- MESQUITA, Mário (2003) *O quarto equívoco. O poder dos média na sociedade contemporânea*. Coimbra: Edições Minerva
- MESQUITA, Mário (1998) *O Jornalismo Em Análise*. Coimbra: Edições Minerva
- MESQUITA, Mário (1994) “A educação para o jornalismo – Uma perspectiva sobre Portugal”, in *Revista Brasileira de Comunicação*, S. Paulo: Intercom, v. 17, n.2, pp. 75-97
- MOREIRA, Eduardo (1935) *Situação Religiosa de Portugal*, Conspecto e Considerações, Lisboa: Edição de Portugal Novo
- MOREIRA, Fernando A. T. (2006) *Identidade Cultural Portuguesa: espaço de autonomia e diversidade* [acessado a 21/02/14 disponível em <http://bbdo.no.sapo.pt/documentos/moreira.pdf>]
- MOREIRA, Vital (2005) A escola e a religião, in *Público*, 06 de dezembro p. 5
- MOREIRA, Vital & GOMES, Carla (coordenadores da versão portuguesa) (2013) *Compreender os Direitos Humanos: Manual de educação para os direitos humanos*. Graz (Áustria): Wolfgang Benedek / European Training and Research Centre for Human Rights and Democracy (Centro Europeu de Formação e Investigação em Direitos Humanos e Democracia [Disponível em: http://www.fd.uc.pt/hrc/manual/pdfs/manual_completo.pdf]
- MOSCOVICI, Serge (2012[1994]) “Prefácio” in Guareschi, P. & Jovchelovitch, S. *Textos em Representações Sociais*, Petrópolis: Vozes
- MOSCOVICI, Serge (2010[2000]) *Teoria das Representações Sociais*, 7.^a ed., Petrópolis: Vozes
- MOSCOVICI, Serge (1988) *Notes towards a description of social representations*. *European Journal of Social Psychology*, 18, pp. 211-250

- MOSCOVICI, Serge (1981) “On social representations”, in FORGAS, J.P. (ed.) *Social Cognition – Perspectives on Everyday understanding*, London: Academic Press
- MOSCOVICI, Serge (1978) *A representação social da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar
- MOSCOVICI, Serge (1961) *La Psychanalyse, son image et son public*, Paris: Presses Universitaires de France
- MOSCOVICI, S., & MARKOVÁ, I. ([2000] 2010), Ideias e seu desenvolvimento: um diálogo entre Serge Moscovici e Ivana Marková, in S. Moscovici, (Ed.), *Representações sociais: investigações em psicologia social*, Petrópolis: Vozes, pp. 305-387
- MOTA, Arsénio (1986) “Jornalismo Cultural: O avatar e o voto”, in *Atas do I Encontro Afro-Luso-Brasileiro, Jornalismo e Literatura*, Lisboa: Veja
- MOURÃO, José Augusto (2002) Comunicação e religião: O fantasma de uma oportunidade, in *Revista Portuguesa de Ciência das Religiões*, Lisboa, Edições Universitárias Lusófonas, 2(1), pp. 85-91
- MUCZNIK, Esther (2009) Anti-Semitismo, in António Marujo & José Eduardo Franco (coord) *Dança dos Demónios. Intolerância em Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores & Temas e Debates
- MUCZNIK, Esther (2007) *A religião nos manuais escolares*, Lisboa: Comissão da Liberdade Religiosa
- MUCZNIK, Esther (2005) Laicidade e liberdade religiosa, in *Público*, 09 de dezembro p. 10

N

- NASCIMENTO, Aires (2010) Dizer a Bíblia em português: Fragmentos de uma história incompleta, in *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, Série Monográfica vol. VI, pp. 7-58
- NEVES, José Carreira das (1998) *As Novas Seitas Cristãs e a Bíblia*, Lisboa: Universidade Católica Editora
- NIETZSCHE, F. (1987 [1887]) *A Gaia Ciência*, Coleção Filosofia e Ensaios, Lisboa: Guimarães Editores
- NOVINSKI, Anita, (1986) Inquisição e heresias na ilha da Madeira, in *Atas do I Colóquio Internacional de História da Madeira*, Funchal: DRAC, vol. II pp. 689-742

O

- OLIVAL, Fernanda (1993) A Visita da Inquisição à Madeira em 1591-92, in *Atas do III Colóquio Internacional de História da Madeira*, Funchal: Centro de Estudos de História do Atlântico, pp. 493-520
- OLIVAL, Fernanda (1990) A Inquisição e a Madeira: a Visita de 1613, in *Atas do I Colóquio Internacional de História da Madeira*, Volume II, Funchal, Direção Regional dos Assuntos Culturais, pp. 764-815
- OLIVEIRA, Mariana (2012) IURD entra na era das catedrais, in *Público* 17 de dezembro [disponível em <http://www.publico.pt/temas/jornal/iurd-entrou-na-era-das-catedraisreligiao-19959488> acedido a 20/10/2015]
- OLSON, Roger (2001) *História da Teologia Cristã: 2000 anos de tradição e reformas*, São Paulo: Editora Vida
- ORDAZ, Olga & VALA, Jorge (1997) *Objetivação e ancoragem das representações sociais do suicídio na imprensa escrita*, in *Análise Social*, vol. XXXII (143-144), 4.º-5.º, pp. 847-874 [disponível em <http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1218793753B7iWA0wj8Pl84HM9.pdf> acedido a 11/11/2015]
- OTTO, Rudolfo (1992) *O sagrado*, Lisboa: Edições 70

P

- PACHECO, Nuno (2007) Nem cornos nem cauda, in *Público*, 17 de abril p. 43
- PAIVA, Geraldo José de (1999) Ciência, Religião, Psicologia: Conhecimento e Comportamento, in *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 2002, 15(3), pp. 561-567 [disponível em <http://www.scielo.br/pdf/prc/v15n3/a10v15n3.pdf>]
- PARADISO, Silvio Ruiz, (2014) Pós-colonialismo, resistência e religiosidade nas literaturas africanas: algumas perspetivas, in *Revista Lusófona de Estudos Culturais | Lusophone Journal of Cultural Studies* Vol. II, n.1, pp. 72-83
- PEDRO, Ana Navarro (2005) Mundo muçulmano reconhece crise, in *Público*, 10 de dezembro p. 27
- PEDRO, Ana Navarro (2003) Novo caso de véu islâmico abala escola francesa, in *Público*, 28 de setembro p. 27
- PEREIRA, José Pacheco (2013) *Crónicas dos dias do lixo*, Lisboa: Temas e Debates / Círculo de Leitores
- PERNIOLA, Mário (1993) *Do Sentir*, Lisboa: Editorial Presença

PIMENTEL, D. João Maria Pereira d'Amaral e (Bispo de Angra do Heroísmo) (1883) *Carta Pastoral sobre o protestantismo*, Angra do Heroísmo: Tipografia da Virgem Imaculada

PINTO, António Guimarães (2006) *Humanismo e Controvérsia Religiosa. Lusitanos e Anglicanos*, Lisboa, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 3 Volumes

PINTO, Mendes Pinto (Coord.) (2007) *Cultura Religiosa em Portugal* [Disponível em: <http://webatnetlusofona.com.sapo.pt/> acedido a 28 fevereiro de 2009]

PINTO, Manuel (2009) O religioso e os *media* na Europa. Comunicação apresentada no simpósio *Entre a Vertigem e o silêncio – Porque (não) há espaço para o religioso nos media*, Lisboa: Universidade Lusófona, 12 de fevereiro

PIO XII (1951) *Radiomensagem Do Papa Pio XII Por Ocasão da Inauguração da Igreja de Santo Eugénio em Lisboa*, 2 de junho 1951 [disponível em https://w2.vatican.va/content/pius-xii/pt/speeches/1951/documents/hf_p-xii_spe_19510602_santo-eugenio-lisbona.html acedido a 05/11/2015]

PONTE, Cristina (2005) *Crianças em notícia. A construção da infância pelo discurso jornalístico (1970-2000)*, vol. I, Lisboa: Imprensa das Ciências Sociais

PONTE, Cristina & SILVEIRINHA, Maria J. (eds.) (2006) *Moeda e Comunicação. A construção mediática do euro*, vol. I, Lisboa: Livros Horizonte

PONTE, Cristina; TOMÉ, Vitor; MENEZES, Helena; MIRANDA, Guilhermina; RUIVO, João; (2009) *EducMédia – Educar para os Média através da produção de jornais escolares*, 1 vol., Castelo Branco: RVJ-Editores, Lda

PÚBLICO/AFP (2006) Bispos dos EUA aprovam guia de acolhimento a “gays”, in *Público*, 15 de novembro p. 25

Q

QUENTAL, Antero de (2008 [1871]) *Causas da Decadência dos Povos Peninsulares*, Lisboa: Tinta da China [disponível em <http://www.tintadachina.pt/pdfs/51682accd3a484b65a31e57eeacf5673-inside.pdf> acedido a 05/11/2015]

QUIVY, Raymond e CAMPENHOUDT, Luc Van (1992) *Manual de Investigação em Ciências Sociais*, Lisboa: Gradiva

R

- RAMONET, Ignácio (2013) A explosão do jornalismo na era digital in Dênis de Moraes, Ignacio Ramonet e Pascual Serrano *Mídia, poder e contrapoder: da concentração monopólica à democratização da informação*, São Paulo: Boitempo Editorial
- RAMONET, Ignacio (2007 [1999]) *A Tirania da comunicação*, 4.^a ed., Petrópolis: Editora Vozes
- RAMONET, Ignacio (2001) *Propagandas Silenciosas*, Porto: Campo das letras
- RAMOS, R. (1996) *Aspetos da configuração do discurso de opinião na comunicação social*, Porto, Faculdade de Letras.
- REBELO, José (2000) *O Discurso do Jornal*. Lisboa, Editorial Notícias
- REBELO, José (org); MENDES, José M. & BRITES, Rui (2010) *Privacidade, Intimidade e Violência na Imprensa – 2009*, Entidade reguladora da Comunicação social
- REIS, Bárbara (2010) Era um segredo, é uma escola, in *Público*, 05 de março p. 90
- RÉMOND, René (2008) *O Cristianismo no Banco dos Réus*, Albufeira: Edições Poseidon
- RIBEIRO, Pedro (2002) Pastor protestante diz que o pai matou Luther King, in *Público*, 06 de abril, p. 19
- RICOEUR, Paul (1995) *A Crítica e a Convicção*, Lisboa: Edições 70
- RIOS, Aline de Oliveira (2005) *Jornalismo como instrumento de Cidadania*. Universidade Estadual de Ponta Grossa, www.bocc.ubi.pt.
- RODRIGUES, Adriano Duarte (1997 [1990]) *Estratégias da Comunicação*, Lisboa: Presença
- RODRIGUES, Adriano Duarte (1993) O Acontecimento, in TRAQUINA, Nelson (Org.) (1993). *Jornalismo: Questões, Teorias e 'Estórias'*. Lisboa: Veja, pp. 27-33
- RODRIGUES, Pedro Caldeira (2001) Trimble finalmente reeleito para o Governo do Ulster, in *Público*, 07 de novembro, p. 25
- ROGIN, Mike (2001) in entrevista com LEVISALLES, Natalie “*Esta é uma guerra entre uma perversão do Islão e a potência militar-económica dos EUA*”, *Público* 13 de setembro p.13

S

- S/A (2006) Evolução Vaticano apoia teoria de Darwin, in *Público*, 20 de janeiro, p. 34
- S/A (2005) Evangelista pede desculpa por instintos assassinos contra Chávez, in *Público*, 26 agosto, p. 14

- S/A (2004) Fé de Felipão, in *Público*, 12 de junho, p. 5
- S/A (2003) Pensamentos do Papa disponíveis no telemóvel, in *Público*, 15 de janeiro, p. 23
- S/A (2002) Vaticano e cientistas unidos contra clonagem, in *Público*, 29 de dezembro, p.21
- S/A (2002) Quase 40 por cento dos portugueses casam fora da igreja, in *Público*, 01 de setembro, p. 1
- S/A (2002) Rádio Placard contesta selagem do emissor, in *Público*, 26 de fevereiro
- S/A (2001) Papa pronuncia-se sobre Internet, in *Público*, 07 de novembro, p. 52
- SAID, Edward W. (1990 [1978]) *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*, São Paulo: Companhia das Letras
- SALAZAR, A. Oliveira, (1951) *Discursos*, Vol. IV, Coimbra, Coimbra Ed. [também disponível http://oliveirasalazar.org/download/documentos/Volume%20IV__F7_0D60FA-9977-49B1-AF82-9A74F0F12472.pdf]
- SANCHES, Andreia & FELNER, Ricardo (2008) Relatórios de segurança interna revelam raça e etnia, in *Público*, 16 de julho p. 43
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2008) *A gramática do tempo*, 2 ed.^a SP: Editora Cortez
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2007a) Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 78, 3-46 [disponível em http://www.ces.uc.pt/myces/UserFiles/livros/147_Paraalemdopensamentoabissal_RCCS78.pdf, acedido a 20/10/2005]
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2007b) *Renovar a Teoria Crítica e Reinventar a Emancipação Social*, São Paulo: Boitempo.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2006) Uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. In: *A gramática do tempo: para uma nova cultura política* [para um novo senso comum. A ciência, o direito e a política na transição paradigmática], Porto: Edições Afrontamento, pp. 87-124
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2005) *Fórum Social Mundial: Manual de uso*, Porto: Afrontamento
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2004a) *Democratizar la democracia: Los caminos de la democracia participativa*. México: Fondo de Cultura Económica.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2004b) *Do pós-moderno ao pós-colonial e para além de um e outro*. Coimbra: Centro de Estudos em Ciências Sociais

- SANTOS, Boaventura de Sousa (2003a) *Conhecimento prudente para uma vida decente: Um discurso sobre as ciências revisitado*, Porto: Afrontamento
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2003b) *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa*, Porto: Afrontamento
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2002) Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências, in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n.63, pp. 237-280
- SANTOS, Boaventura de Sousa (2001) “Os processos da globalização”, in SANTOS, B. S. (org.), *Globalização: Fatalidade ou utopia?* Porto: Afrontamento, pp. 31-106
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1991) Una Cartografía Simbólica de las Representaciones Sociales in *Nueva Sociedad*, n.116 noviembre- diciembre, pp. 18-38
- SANTOS, Boaventura de Souza (2000) *Crítica da razão indolente, Contra o desperdício da experiência*, Porto: Edições Afrontamento
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1999) *A construção multicultural da igualdade e da diferença*, Publicação seriada do Centro de Estudo Sociais n.º 135, Coimbra: Oficina do CES
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1998) *Reinventar a democracia*, Lisboa: Gradiva
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1995) *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*, Porto: Edições Afrontamento
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1994) Modernidade, identidade e a cultura de fronteira, in *Tempo Social: Revista Sociologia* S. Paulo: USP, 5 (1-2): 31-52 [acedido a 14/03/14 disponível em http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Modernidade%20Identidade%20Fronteira_TempoSocial1994.pdf]
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1993) *Introdução a uma ciência pós moderna*, Porto: Edições Afrontamento
- SANTOS, Boaventura de Sousa (1988) *Um discurso sobre as ciências*, Porto: Edições Afrontamento
- SANTOS, José António (2009) O religioso e os media em Portugal – o caso de uma agência, in comunicação apresentada no simpósio *Entre a Vertigem e o silêncio – Porque (não) há espaço para o religioso nos media*, Lisboa: Universidade Lusófona, 12 fevereiro
- SANTOS, Luís A. (2002) Pluralidade religiosa: Correntes cristãs e não cristãs no universo religioso português, in, Carlos M. Azevedo (coord.), *História Religiosa de Portugal*, vol. III, Lisboa: Círculo de Leitores, Vol. 3, pp. 399-501

- SANTOS, Luís Aguiar (2001) Protestantismo, in Carlos M. Azevedo (coord.), *Dicionário da História Religiosa de Portugal*, Lisboa: Círculo de Leitores, vol. IV, pp. 75-85
- SANTOS, Luís Aguiar (2000) O Protestantismo em Portugal (Séculos XIX e XX), in *Lusitânia Sacra*, 2^a série, 12, pp. 37-64
- SANTOS, Silva, A. & PINTO, Madureira (orgs.) (1987) *Metodologia das Ciências Sociais*. Porto: Afrontamento
- SARAMAGO, José (1999) *O conto da ilha desconhecida*, Lisboa: Caminho
- SARAMAGO, José (1995) *Ensaio Sobre a Cegueira*, Lisboa: Caminho
- SARDICA, José Miguel (1999) «Republicanismo laicista versus conservadorismo católico. A "questão religiosa" durante a I República» in *Revista História*, 3.^a Série, n. 14, Lisboa (maio) pp. 40-49
- SAWAIA, Bader (org) *et al.*, ([1999] 2008) Identidade uma ideologia separatista, in SAWAIA, Bader (org) *As artimanhas da Exclusão – Análise psicossocial e ética da desigualdade social*, 8.^a ed., Petrópolis: Vozes
- SEMEDO, Fernando (1988) *As novas seitas, parasitas de Deus*, Lisboa: Nosso Mundo, Caminho
- SEMO, Marc (2005) O Mundo foi a sua diocese, in *Público*, 02 de abril p. 5
- SERRANO, Estrela (2006) *Jornalismo Político em Portugal – A cobertura de eleições presidenciais na imprensa e na televisão (1976-2001)*, Lisboa: Edições Colibri/Instituto Politécnico de Lisboa
- SAPERAS, Enric (1993) *Os efeitos Cognitivos da Comunicação de Massas*. (Los efectos cognitivos de la comunicacion de masas) Porto: Edições Asa
- SIEPIERSKI, Paulo D. (1997) Pós-Pentecostalismo e Política no Brasil, in *Estudos Teológicos*, v.37, n.1, pp 47-61 [acedido a 12/03/2014, disponível em: http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/viewFile/776/711]
- SILVA, António M. S. P. (1998) Os Protestantes e a política portuguesa – o caso da Igreja lusitana na transição do séc. XIX para o séc. XX, in *Lusotopie*, pp. 269-282
- SILVA, Cristina Lucas (2010) Franciscanos Conventuais, in FRANCO, J., MOURÃO, J. & GOMES, A. *Dicionário Histórico das Ordens e Instituições Afins em Portugal*, Coimbra: Gradiva, pp.169-173

- SILVA, Fernando Augusto da & MENESES, Carlos de Azevedo de, (1978 [1921]) *Elucidário madeirense*, 4ª ed., 3 vols, Funchal: Secretaria Regional da Educação e Cultura
- SILVA, José Manuel Azevedo e, (1995) *A Madeira e a Construção do Mundo Atlântico* (Séculos XV-XVII) vol. II, Funchal: Centro de Estudos de História do Atlântico e Secretaria Regional de Turismo e Cultura
- SILVA, Lillian Q. & MICHELOTO, António R. (2008) Secularização e desencantamento na universidade, in *Cadernos de Pesquisa do CDHIS* n. 39, ano 21, 2.º sem, pp. 151-161
- SILVA, Manuel Luís Coelho da (1943) *Instrução Pastoral contra o protestantismo*, Coimbra
- SILVA, M. Torres (2007) *A voz dos leitores na imprensa. Um estudo de caso sobre as “cartas ao director” no jornal Público*, Lisboa: Livros Horizonte.
- SILVA, M. Torres (2009) A imprensa e o seu público – a visão dos diretores e jornalistas sobre as cartas dos leitores, in *Atas do 6º congresso SOPCOM*, pp. 4480-4499 [disponível em http://conferencias.ulusofona.pt/index.php/sopcom_iberico/sopcom_iberico09/paper/view/416/412, acedido a 19/11/2015]
- SILVA, S., & Pinto, J. M. (orgs.) (1986) *Metodologias das Ciências Sociais*, Porto: Edições Afrontamento, pp. 149-163
- SILVA, Rita Jordão (2004) Pastor “milagreiro” acusado de tráfico de crianças, in *Público*, 06 de setembro, p. 20
- SILVA, Tomaz T. da, (org.) (2000 [2012]) *Identidade e diferença – A perspectiva dos Estudos Culturais*, 12.ª ed., Petrópolis: Vozes
- SILVA, Tomaz T. da, (org.) (1999) *O que é, afinal, estudos culturais*, Belo Horizonte: Autêntica
- SILVEIRINHA, M. João (2012) Repensar as políticas públicas sobre as mulheres e os media – ou do quão cruciais são os estudos feministas da comunicação, in *Revista Ex-Aequo*, n.º 25, pp. 91-104
- SILVEIRINHA, M. João (2004) «Representadas e Representantes: As mulheres e os Media», in *Media & Jornalismo*, n. 5, Coimbra, pp. 9-30
- SIMMEL, George (1997) A Metrópole e a vida do Espírito, in Fortuna, Carlos (org.). *Cidade, Cultura e Globalização*. Oeiras: Celta
- SIZA, Rita (2008) McCain rejeita reverendo que considera Hitler enviado de Deus, in *Público*, 24 de maio, p. 20
- SIZA, Rita (2005) Administração Bush demarca-se de ameaças de morte feitas a Hugo Chávez, in *Público*, 25 de agosto, p. 15

- SOARES, Esequias (2008) *Testemunhas de Jeová*, São Paulo: Hagnus Editora
- SOROMENHO-MARQUES, Viriato (2009) Antiamericanismo, in António Marujo & José Eduardo Franco (coord) *Dança dos Demónios. Intolerância em Portugal*, Lisboa: Círculo de Leitores & Temas e Debates
- SOUSA, Ivo Carneiro (1988) *A Carta de Jerónimo Osório a Isabel de Inglaterra e a Reforma Católica*, Porto: Universidade do Porto, Faculdade de Letras [acedido a 15/02/14 disponível em: http://aleph.lettras.up.pt/F?func=find-b&find_code=SYS&req=tes=000188796]
- SOUSA, Jesus Maria de (2003) *Os Jesuítas e a Ratio Studiorum: As raízes da formação de professores na Madeira*, in *Isleña* n.º 32, pp. 26-56
- SOUSA, Jorge P. (2004). O dia depois. A reacção da imprensa portuguesa de referência ao atentado de 11 de março de 2004 em Madrid. II Encontros Luso-Galegos de Comunicação e Cultura/III Congresso Luso-Galego de Estudos Jornalísticos. Santiago de Compostela, Galiza, Espanha [disponível em <http://www.boc.cubi.pt/pag/sousa-jorge-pedro-dia-depois.pdf>]
- SOUSA, Jorge P. (2003) A reação da imprensa de referência portuguesa ao Golpe de Estado de julho de 2003 em São Tomé e Príncipe. [Disponível em <http://www.boc.cubi.pt>, acedido a 05/11/2015]
- SOUSA, Jorge P. (2002), Imagens do Brasil na imprensa portuguesa de grande circulação, in *Revista Brasileira de Ciências da Comunicação*, Vol. XXV, n. 1, janeiro/junho, pp. 27-46 [Disponível em <http://portcom.intercom.org.br/revistas/index.php/revistaintercom/article/viewFile/440/409>, acedido a 05/11/2015]
- SOUSA, Marcelo Rebelo de (2010) Vários Políticos dizem o que pensam sobre o *Público*, in *Público* 05 de março, p.91
- SOUSA, Teresa de (2001) A possível tentação de Huntigton, in *Público*, 14 de setembro, p. 27
- SOUSA, Teresa de (2005) Um Papa para a humanidade, in *Público*, 05 de abril p.12
- SPINK, M. (2012 [1994]) “Desvendando as teorias implícitas: uma metodologia de análise das Representações Sociais” in GUARESCHI, P. & JOVCHELOVITCH, S. *Textos em Representações Sociais*, Petrópolis: Vozes.
- SPINK, M. J. P. (1993) O Conceito de Representação Social na Abordagem Psicossocial, in *Cadernos de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, 9 (3) jul/set, pp. 300-308,

T

- TEIXEIRA, Alfredo (org) *et al.*, (2012) *Identidades Religiosas em Portugal*, Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos de Religiões e Culturas [disponível em: http://www.agencia.ecclesia.pt/dlds/bo/NOTADEIMPRESA_IRP_RegiesAutonmas.pdf]
- TEIXEIRA, Alfredo (2002) As montagens mediáticas da sacralidade. *Revista Portuguesa de Ciência das Religiões*, Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 2 (1) pp. 93-103.
- TEIXEIRA, Alfredo (1997) *Entre o crepúsculo e a aurora*, Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, Caderno do Centro de Estudo de Teologia ou Ciência da Religião
- TEIXEIRA, António José, Vidal, José Manuel, Leal, Pedro & Gaspar, Miguel (2009) Porque é que os nossos media (não) dão importância jornalística aos temas religiosos, *in* comunicação apresentada no simpósio *Entre a Vertigem e o silêncio – Porque (não) há espaço para o religioso nos media*, Universidade Lusófona, Lisboa 12 fevereiro
- TCHUMAN, G. (1983) *La production de la noticia. Estudio sobre la construccion de la realidad*, Barcelona: Gustavo Gili
- THOMPSON, J. B. (2013[1995]) *A mídia e a modernidade. Teoria social da mídia*, 14.º ed., Petrópolis: Vozes
- THOMPSON, J. B. (2011[1990]) *Ideologia e cultura moderna*, 9.ª ed., Petrópolis: Vozes
- THOMPSON, J. B. (2008) “*A nova visibilidade*”. *Revista Matrizes*, 1 (2), São Paulo: Universidade de São Paulo [<http://www.matrizes.usp.br/index.php/matrizes/article/view/82/124>]
- THOMPSON, J. B. (2002) *O Escândalo Político. Poder e visibilidade na era da mídia*, Petrópolis: Vozes
- TOCQUEVILLE, Alexis (2007[1848]) *Da democracia na América*, Estoril: Editora Principia
- TRAQUINA, Nelson (2005) *Teorias do jornalismo: a tribo jornalística – uma comunidade interpretativa transnacional*, Vol. II, Florianópolis: Insular
- TRAQUINA, Nelson (2005) *Teorias do jornalismo: porque as notícias são como são*, Vol. I Florianópolis: Insular
- TRAQUINA, Nelson (2004) *A Tribo Jornalística: Uma comunidade Interpretativa*. Lisboa: Editorial Notícias
- TRAQUINA, Nelson (2002) *O que é o Jornalismo?* Lisboa: Quimera
- TRAQUINA, Nelson (2001) O Jornalismo Português e a problemática VIH/SIDA: um estudo exploratório, *in* TRAQUINA, Nelson; CABRERA, Ana; PONTE,

Cristina & SANTOS, Rogério *O jornalismo português em análise de casos*, Lisboa: Caminho

TRAQUINA, Nelson (2000) *O Poder do Jornalismo: Análise e textos do Agendamento*. Coimbra: Minerva

TRAQUINA, Nelson (Org.) (1993) *Jornalismo: Questões, Teorias e 'Estórias'*, Lisboa: Veja

TRAQUINA, Nelson (1995) O Paradigma do Agenda Setting: Redescoberta do Poder do Jornalismo, in *Revista de Comunicação e Linguagens – Comunicação e Política*, Lisboa: Edições Cosmos, n.º 21/22

TRAQUINA, Nelson & MESQUITA, Mário (2003) *Jornalismo Cívico*, Lisboa: Livros Horizonte

V

VALA, Jorge & CASTRO, Paula ([2000]2013) Pensamento Social e Representações Sociais, in VALA, Jorge e MONTEIRO, Maria, *Psicologia Social*, 9.ª ed., (revista e atualizada) Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian pp. 569-602

VALA, Jorge (2001) A Análise de Conteúdo, in SILVA, Augusto S. e PINTO, José Madureira (orgs.) *Metodologias das Ciências Sociais*, Porto: Afrontamento

VALA, Jorge (1997) Representações sociais e perceções intergrupais, in *Análise Social*, vol. XXXII, n.º 140, pp. 7-29, [Disponível em: http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1221840494_M6zFQ7xv9Rd55_BV5.pdf, acessado a 16/11/2015]

VALA, Jorge (1993) As representações sociais no quadro dos paradigmas e metáforas da psicologia social, in *Análise Social*, vol. XXVIII (123-124), (4º-5º), pp. 887-919 [Disponível em: http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1259335829_F5uFP1vy1_Ty09KR2.pdf, acessado a 16/11/2015]

VALDIGEM, Catarina (2005) A indústria cultural televisiva como fonte mediadora de processos de hibridação cultural: um estudo de receção da telenovela brasileira *O Clone*, in *Livro de Atas – 4.º SOPCOM*, pp. 923-933

VALENCE, Aline & ROUSSIAU, Nicolas (2009) 'L'Immigration et les Droits de l'Homme dans les Medias: Une Analyse Représentationnelle en Réseau', in *Les Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale*, n. 81, pp. 41-63, [Disponível em: <http://www.cairn.info/revue-les-cahiers-internationaux-de-psychologie-sociale-2009-1.htm>, acessado a 17/11/2015]

VAN DIJK, Teun A. (1990) *La Notícia como discurso*, Barcelona: Editorial Paidós

VAN DIJK, Teun A. (1984) *Texto Y Contexto – Semántica e pragmática del discurso*, Madrid: Editorial Cátedra

- VATTIMO, Gianni (1992) *A sociedade transparente*, Lisboa: Relógio d'Água
- VELOSO, A. (1948) As seitas protestantes, o comunismo e a maçonaria, in *Brotéria*, n. 46, maio/junho
- VERÓN, E. (1995) *Construir el acontecimiento*, 2.^a ed., Barcelona: Gedisa
- VIEIRA, Alberto (2002) Minorias Étnicas e Religiosas na Madeira, in *Minorias Étnicas e Religiosas em Portugal. História e Atualidade*, Atas de Curso de Inverno, Funchal: CEHA, Universidade de Coimbra, pp.179-215
- VIEIRA, Elsa da Fonseca (2014) *Influência da Igreja Universal do Reino de Deus na Comunicação Social: Estudo de caso da TV Record Cabo Verde*, Tese de Mestrado defendida na Universidade Jean Piaget de Cabo Verde [disponível em <http://bdigital.unipiaget.cv:8080/jspui/bitstream/10964/575/1/Elsa%20Fonseca%2008.01.15.pdf> acedido a 19/11/2015]
- VIEIRA, Joaquim (2009) A questão principal in *Público* 20 de setembro p.39
- VIEIRA, Joaquim (2009) Carta aos jornalistas do PÚBLICO in *Público* 27 de dezembro p.27
- VILAÇA, Helena (1997) Notas de pesquisa para o estudo dos grupos religiosos minoritários em Portugal, in *Sociologia: revista da Faculdade de Letras do Porto*, 1.^a série, vol. VII, pp. 31-51
- VILAR, Elizabete (2001) Deus não ama os agressores, in *Público*, 13 de setembro p. 12
- VILARIGUES, António (2003) Israel: a extrema-direita de freio nos dentes, in *Público*, 21 de agosto p. 6
- VILAS-BOAS, Manuel (2002) A religião na mais laica das rádios, in *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 2 (1).

W

- WEBER, Max (2006) *Sociologia das Religiões*, Lisboa: Relógio D'Água Editores
- WEBER, Max (2002) *A Ciência como Profissão*, Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas
- WEBER, Max (2001) *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, Lisboa: Editorial Presença
- WILLIAMS, Raymond ([1958] 2002) Culture is Ordinary, in HIGHMORE, Ben (ed) *The everyday life reader*, London: Routledge
- WOLF, Mauro (1987) *Teorias da Comunicação*, Lisboa: Editorial Presença

- WOLTON, Dominique (2003) A globalização da informação, in Revista *FAMECOS*, n. 20, abril, Porto Alegre, pp 21-25 [Disponível em revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/revistafamecos/article/download/3199/2465, acessado a 16/11/2015]
- WOLTON, Dominique (1994) *Elogio do Grande Público*, Porto: Edições Asa
- WONG, Bárbara (2004) Tribunal Europeu dos Direitos do Homem defende interdição do uso de véu nas escolas, in *Público*, 30 de junho p. 31
- WOODWARD, Kathryn (2012) Identidade e Diferença: uma introdução teórica e conceptual, in SILVA, Tomaz T. da, (org.) ([2000] 2012) *Identidade e diferença – A perspectiva dos Estudos Culturais*, 12.^a ed., Petrópolis: Vozes, pp. 7-72

Fontes Digitais:

http://www.publico.clix.pt/nos/livro_estilo/16e-palavras.html

<http://www.publico.pt/opiniao/jornal/publico-sem-limites-e-com-novas-regras-27401958>

http://www.apct.pt/Analise_simples.php.

http://censos.ine.pt/xportal/xmain?xpid=CENSOS&xpgid=ine_censos_publicacao_det&menuBOUI=13707294&contexto=pu&PUBLICACOESpub_boui=133411&PUBLICACOESmodo=2&selTab=tab1

http://censos.ine.pt/xportal/xmain?xpid=CENSOS&xpgid=ine_censos_publicacao_det&menuBOUI=13707294&contexto=pu&PUBLICACOESpub_boui=73212469&PUBLICACOESmodo=2&selTab=tab1

Referências do *corpus* de análise

ALMEIDA, Pedro Betâmio de (2005) Profissão de fé, in *Público*, 09 de abril p. 6

BAPTISTA, Rui (2003) Bilhetes do Brasil, in *Público*, 04 de julho p. 10

BOAVENTURA, Maria José (2008) Parece bruxo! in *Público*, 23 de junho p. 42

CABRAL, Francisco Sarsfield (2007) Religião e política, a difícil relação, in *Público*, 24 de dezembro p. 33

COELHO, Alexandra Prado (2008) Como se pode contar o número de fiéis de uma religião? in *Público*, 14 de abril p. 5

COELHO, Eduardo Prado (2006) Surpresas, in *Público*, 05 de abril p. 5

CALADO, Fernando (2002) João Paulo II leva a festa à Guatemala, in *Público*, 30 de julho p. 23

DOMINGUES, Álvaro (2002) O clamor dos inocentes, in *Público*, 11 de dezembro p. 16

DOMINGUES, Frei Bento (2006) Há mandamentos e mandamentos! in *Público*, 05 de novembro p. 8

FELNER, Ricardo Dias & MARUJO, António (2002) Imigração causa rutura na Igreja portuguesa, in *Público*, 22 de novembro p.26

FERNANDES, José Manuel (2003) Mártires de todas as Fés, in *Público*, 13 de julho p. 4

FERNANDES, Luís (2002) As coisas que não percebo, in *Público*, 04 de dezembro p. 6

- FURTADO, Dulce (2006a) Os mórmons querem chegar à casa branca, in *Público*, 05 de março p. 26
- FURTADO, Dulce (2006b) Os apóstolos do poder, in *Público*, 05 de março p. 26
- FURTADO, Dulce (2006) Poligamia chega ao prime time norte-americano, in *Público*, 12 de março p. 57
- GARCIA, Gabriela & LÓPEZ, Nayse (2002) Segura na mão de Deus e vai..., in *Público*, 27 de outubro p. 8
- GOMES, Adelino (2007) Face a face, in *Público*, 01 de Fevereiro p. 15
- GOMES, Catarina (2005) Recusa de transfusão sanguínea só é possível se houver consentimento escrito, in *Público*, 29 de junho p. 22
- GOMES, Catarina (2005) Comissão de Ética vai pronunciar-se sobre transfusões em Testemunhas de Jeová, in *Público*, 27 de junho p. 28
- GOMES, Catarina (2002) Fé e Dinheiro na “Ilha de Deus”, in *Público*, 12 agosto pp. 2, 3
- GOMES, Catarina (2002) 37 Mil mórmones em Portugal, in *Público*, 24 de fevereiro p. 31
- GUIMARÃES, Maria João (2006) Candidatos batem à porta dos que acreditam que “Deus é brasileiro”, in *Público*, 29 de setembro p. 27
- HENRIQUES, Francisca Gorjão (2008) Mais de 50 raparigas resgatadas de um rancho mórmon polígamo no Texas, in *Público*, 06 de abril p. 17
- MALHEIROS, José Vítor (2008) Prozac, in *Público*, 04 de março p. 41
- MARMELO, Jorge (2006) O caso do Coliseu do Porto, in *Público*, 18 de outubro p. 3
- MARMELO, Jorge (2002) Humilhação faz carreira nos concursos televisivos espanhóis e brasileiros, in *Público*, 17 de dezembro p. 40
- MARUJO, António (2007) Padre francês denuncia “tensão” na Igreja de Cabinda após escolha de bispo de Luanda, in *Público*, 24 de novembro p. 21
- MARUJO, António (2005) Críticos dizem que doutrina das Testemunhas de Jeová tem mudado, in *Público*, 29 de junho p. 22
- MARUJO, António (2005) Há uma concorrência religiosa generalizada, in *Público*, 05 de junho p. 27
- MARUJO, António (2005) Roma desautoriza a igreja da teologia da libertação, in *Público*, 03 de abril pp. 26, 27

- MARUJO, António (2004) Ásia lidera violações à liberdade religiosa, in *Público*, 01 de outubro p. 32
- MARUJO, António (2003) Jeovás já não falam da ONU como a “fera” do apocalipse, in *Público*, 19 de julho p. 28
- MARUJO, António (2003b) Uma utopia em muitos países, in *Público*, 13 de Julho p. 3
- MARUJO, António (2003) Presença da IURD no Parlamento brasileiro pode ser benéfica para a democracia, in *Público*, 06 de julho p. 29
- MARUJO, António (2003) A Igreja não está a liderar o debate sobre as mulheres, in *Público*, 25 de março p. 30
- MARUJO, António (2003) Canal Canção Nova renegoceia com TV Cabo, in *Público*, 18 de Fevereiro p. 45
- MARUJO, António (2002) O pecado chegou à Igreja americana, in *Público*, 01 de dezembro p. 7
- MARUJO, António (2002) O Concílio que pôs a Igreja em dia com o mundo, in *Público*, 11 de outubro p. 28
- MARUJO, António (2002) Testemunhas de Jeová contestatárias pedem explicações, in *Público*, 20 de janeiro p. 28
- MARUJO, António (2001) Testemunhas de Jeová ligaram-se à “besta”, in *Público*, 20 de outubro p. 38
- MARUJO, António (2001) Polémica também no Brasil, in *Público*, 18 de outubro p. 49
- MASCARENHAS, Oscar (2002) Jornalismo e intervenção política, in *Público*, 17 de fevereiro p. 6
- MATEUS, José J. (2006) Mickey Spillane Morreu o escritor “pastilha elástica” da literatura americana, in *Público*, 19 de julho p. 32
- MATOS, Helena (2006) Sensibilidade, relativismo e cobardia, in *Público*, 22 de abril, p.5
- MATOS, Helena (2003) Quem persegue os maçons? in *Público*, 03 de maio p. 6
- MATOS, Helena (2001) Leituras alheias, in *Público*, 24 de novembro p. 13
- MESQUITA, António Arnaldo (2002) Alegado traficante de urânio em prisão preventiva, in *Público*, 12 de julho p. 29
- MESQUITA, António Arnaldo (2002) Pastor evangélico suspeito de tráfico de urânio, in *Público*, 01 de maio p. 22
- MOTA, Francisco Teixeira da (2002) Semana calma, in *Público*, 22 de setembro p. 12

- MOURA, Paulo (2003) Arifjan: A cidade da guerra, in *Público*, 28 de fevereiro p.16
- MUCZNIK, Esther (2002) O encontro com o “Deus vivo”, in *Público*, 23 de agosto p. 6
- NADAIS, Inês (2002) P&R, in *Público*, 12 de agosto p. 3
- OLIVEIRA, Maria José (2001) Teatro Plástico acusa direção do Rivoli de censura, in *Público*, 15 de setembro p. 50
- OLIVEIRA, Mariana (2006) Árvores genealógicas estão cada vez mais na moda, in *Público*, 24 de dezembro pp. 20, 21
- OLIVEIRA, Sara Dias (2002) Os milagres podem acontecer aqui, in *Público*, 12 de agosto p. 3
- PEREIRA, Ana Cristina (2005) O descanso do marinheiro depois de uma vida no mar, in *Público*, 31 de dezembro p. 24
- PEREIRA, José Pacheco (2004) Crise? Que crise?, in *Público*, 08 de julho p. 11
- PINTO, Cesaltina (2001) Valentim Loureiro oferece o coração a Durão Barroso, in *Público*, 05 de novembro p. 20
- PINTO, Luiza (L.P.) (2002) Rádio da IURD recorre do encerramento, in *Público*, 06 de março p. 45
- PINTO, Mário (2001) Canal 40: o seu (mau?) gosto, in *Público*, 03 de dezembro p. 5
- QUEIRÓS, Luís Miguel (2002) PS acusa Pacheco Pereira de mentir sobre as contas da Porto 2001, in *Público*, 15 de março p.11
- RIBEIRO, Pedro (2002) No Utah, os índios são israelitas, in *Público*, 15 de dezembro, p.20
- RITTER, Ken (2006) Preso chefe de seita mórmon na lista dos dez mais procurados pelo FBI, in *Público*, 30 de agosto p. 44
- ROCHA, João Manuel (2005) Rede Record abre em Lisboa a sua “sede na Europa”, in *Público*, 31 de outubro p. 43
- S/A (2008) 463 crianças retiradas a uma seita polígama do Texas começaram a ser entregues aos pais, in *Público*, 03 de junho p. 19
- S/A (2008) Líder dos mórmons morreu aos 97 anos, in *Público*, 29 de janeiro p. 19
- S/A (2006) Uma década de investigações sem vontade de se reformar, in *Público*, 24 de dezembro p. 21
- S/A (2006) Mórmons batizam antepassados, in *Público*, 24 de dezembro p. 20

- S/A (2006) Eleições presidenciais no Brasil, in *Público*, 29 de setembro p. 27
- S/A (2006) Os 12 milhões de fiéis de Joseph Smith, in *Público*, 05 de março p. 26
- S/A (2005) Proibição assenta em textos bíblicos, in *Público*, 27 de junho p. 28
- S/A (2005) Homossexualidade em território mórmon, in *Público*, 14 de junho p. 54
- S/A (2004) Histórias de quem sofre em silêncio, in *Público*, 01 de outubro p. 33
- S/A (2003) Prince apregoa princípios das Testemunhas de Jeová, in *Público*, 21 de outubro p. 44
- S/A (2003) Testemunhas de Jeová criam lista de médicos, in *Público*, 12 de julho p. 26
- S/A (2002) A febre da fé e do dinheiro nos 25 anos da IURD in *Público*, 12 de agosto, p.1
- S/A (2001) Médicos podem agir contra a vontade dos doentes, in *Público*, 28 de outubro p.30
- S/A (2001) Três-Mulheres-Três, in *Público*, 15 de setembro p. 50
- SIZA, Rita (2008) Só um estado onde a religião não conta podia ter eleito um mórmon, in *Público*, 15 de janeiro p. 15
- SIZA, Rita (2007) Mitt Romney diz que nenhum candidato deve ser eleito ou rejeitado pela sua fé, in *Público*, 07 de dezembro p. 26
- TORRES, Eduardo Cintra (2006) Festivais de ruindade, in *Público*, 09 de abril p. 59
- TORRES, Eduardo Cintra (2001) Canção Nova, questão velha, in *Público*, 10 de dezembro, p. 49
- V A S C O (2003) Cartoon, in *Público*, 23 de março, p. 21
- VASCONCELLOS, Paulo Eduardo de (2004) Record contrata astros da Globo para tentar conquistar audiência, in *Público*, 18 de agosto, p. 41
- VALENTE, Vasco Pulido (2004) “Valores morais”, in *Público* 6 de novembro p.52
- VIANA, Clara (2008) Tribunal condena estado do Texas no caso Eldorado, in *Público*, 24 de maio p. 23

Índice Onomástico

A.

Abreu, Luís Machado, 82
Adler, 247
Adorno, T., 50, 185
AFP, 219
Alexandre III, (Papa), 81
Almeida, Pedro Betâmio de, 193, 216, 230
Almeida, São José 111
Althusser, Louis, 40, 50, 185
Amaral, Nuno, 219
Amaro, M. M., 56
Amos, Oz, 247
Antunes, João Lobo, 225
Araújo, António de, 83
Arruda, Ângela, 69
Ash, Timothy Garton, 104
Augé, Marc, 253
Azevedo, Belmiro de, 109
Azevedo, Carlos Moreira, 24
Azevedo, José Maria, 249

B.

Bardin, Laurence 114
Baptista, Maria M., 38, 39, 41, 43, 44, 48, 53, 191, 246, 258
Baptista, Rui, 111, 154, 159, 193, 201, 211, 215, 229
Barbosa, Manuel, 22, 23, 172
Barreto, António, 110
Barriga, Antónia C., 119
Barroso, José Manuel Durão, 247
Barthes, Roland, 60
Bastos, J. & Bastos, S., 55
Baudrillard, Jean, 22, 54
Bauer, Martin, 68, 86
Bento XIV (Papa), 85, 105
Berger, Peter, 41, 50, 51, 67, 68, 70
Boaventura, Maria José, 193, 216, 238, 243
Bossuet, 82
Botelho, Leonete, 111
Bourdieu, Pierre, 66, 115, 259
Braga, Isabel M. R. M. Drumond, 86, 92
Branco, Paulo, 92
Breton, Philippe, 50, 58, 59
Brites, Rui, 107
Buber, Martín, 76
Bush George W., 154, 159, 215, 236

C.

Cabecinhas, Rosa, 66, 69, 76
Cabral, Francisco Sarsfield, 110, 111, 154, 162, 181, 193, 194, 200, 204, 217, 234
Cádima, F. Rui, 56
Caetano, José, 220
Calado, Fernando, 181, 187, 217, 220, 228
Caldeira, Clara, 56
Camões, Luis, 84
Cancilini, Nestor Garcia, 25
Candeiras, Pedro, 191
Cannon, Mattie, 235
Capucho, Carlos, 55
Cardoso, Gustavo, 103, 109
Cardoso, Miguel Esteves, 111
Carlos V, 86
Castells, Manuel, 22, 49, 53, 57
Castilho, Santana, 111
Castoriadis, Cornélius, 41, 51, 67, 175, 176
Castro, Paula, 55, 56, 69, 70, 73, 76, 86, 115, 123, 208, 242
Catita, António, 120
Catroga, Fernando, 24, 79, 81
Cavaco, Timóteo A., 94
Cavalcanti, Carlos C., 96
Cavalcanti, Robinson, 96
Cayate, Henrique, 109
Certeau, Michael, 176, 181, 223
Cesare, Bertulli, 82
Cevasco, Maria Eliza, 38
Champagne, Patrick, 51, 208
Clemente V, (Papa), 95
Clemente, Manuel, 24, 83
Coelho, Alexandra Prado, 161, 182, 214, 237
Coelho, Eduardo Prado, 111, 154, 159, 193, 194, 211, 216, 217, 236, 237
Correia, João Carlos, 59, 60, 61, 172, 203, 232
Costa, João Benard da, 111, 194
Couto, Sérgio Pereira, 94
Crivella, Marcelo 206
Cruz, Manuel Braga da, 55, 82
Cunha, Isabel Arriaga, 53
Cunha, Isabel Ferin, 56
Cunha e Sá, Constância, 111

D.

Dalai Lama, 25
Darwin, Charles, 226, 284
Debord, Guy, 22, 23

Dias, Maria J. M., 120
Dix, Steffen, 84
Domingues, Álvaro, 25, 154, 189, 193, 200, 201, 211, 216, 220, 225
Domingues, Frei Bento, 52, 53, 83, 95, 111, 154, 159, 160, 194
Durkheim, Émile, 68, 78, 80

E.

Eanes, António Ramalho, 84
Eco, Umberto, 22, 44, 53
Emília, D. Maria, 160
Escosteguy, Ana Carolina, 36
Esteves, João J. Pissarra, 59, 176
Évora, Silvino Lopes, 66, 76

F.

Farinha, Maria do Carmo J. D., 94
Featherstone, Mike, 42
Felner, Ricardo Dias, 53, 218
Fernandes, José Manuel, 108, 109, 163, 170, 192, 205, 215, 219, 239
Fernandes, Luís, 111, 154, 160, 193, 216, 225
Ferreira, A. Matos, 83
Feuerbach, L., 54
Fidalgo, Joaquim, 53, 109, 120, 165
Fiel, Rui, 191
Filho, Tácito da Gama Leite, 89, 90
Franco, Graça, 111, 194
Franco, José Eduardo, 55, 82, 93
Freston, Paul, 195, 201
Freud, Sigmund, 54
Furtado, Dulce, 154, 162, 165, 190, 199, 204, 205, 208, 215, 216, 217, 227, 234, 325
Fukuyama, Francis, 47

G.

Garcia, Gabriela, 165, 200, 205, 217, 224
Garrett, Almeida, 84, 85
Gauchet, Marcel, 47
Goffman, E., 59
Gomes, Acácio, 109
Gomes, Adelino, 161, 206, 217, 234
Gomes, Ana, 109
Gomes, Carla, 76, 89
Gomes, Catarina, 52, 154, 162, 164, 182, 186, 187, 190, 191, 208, 209, 214, 216, 217, 220, 226, 229, 231, 232, 236, 239
Graciano, 82
Gradim, Anabela, 204
Gramsci, António, 40, 44, 50, 66, 185, 194, 195, 196, 222
Guareschi, Pedrinho, A., 50, 51, 52, 59, 71, 258

Guerra, Paula, 89
Guimarães, Maria João, 162, 201, 205, 206, 217, 237
Gundry, Stanley, 86

H.

Habermas, J., 120
Hall, Stuart, 35, 37, 39, 45, 50, 58, 176, 244
Hall, Stuart *et al*, 24, 40, 44, 50, 64, 70, 180, 184, 185, 197, 202, 211, 213, 222
Hartley, John, 198
Hatch, Orrin G., 235
Heitor, Jorge, 52
Henriques, Francisca Gorjão, 154, 165, 199, 200, 208, 217
Herculano, Alexandre, 84
Hipólito, Sérgio, 220
Hoggart, Richard, 36, 44
Horkleimer, Max, 50, 185
Huntington, S., 47
Hume, David, 54
Huss, João, 87

J.

Jeffes, Warren, 235
João III, D., 82
João XXII, (Papa), 95
João Paulo II (Papa), 85, 105 219
Jodelet, Denise, 68, 70, 73, 241
Josefino, Raul 191

K.

Kfeir, Isaac, 249
King, Luther, 53

L.

Lages, Mário F., 81, 90, 91, 115, 182
Lago, Teresa, 215, 159, 235
Leite, António, 81
Leite, Rita M., 92, 94, 98
Lilla, Mark, 78
Lima, Fernando, 108, 110
Lippmann, Walter, 21, 59
Lollard, Valter, 87
Lomba, Pedro, 111
López, Nayse, 165, 200, 205, 217, 224
Lorena, Sofia, 104, 128
Loureiro, Valentim, 159, 216, 235, 242

Lourenço, Eduardo, 24, 79, 83
Luchmann, T., 41, 51, 67, 68, 70
Lusa, 225
Lutero, Martinho, 86, 94
Lyotard, Jean-François, 47

M.

Macedo, Edir, 196, 211, 216, 235
Madeira, Miguel, 231
Magalhães, Pedro, 111, 154, 162, 193, 200, 204, 217, 228
Malheiros, José Vítor, 109, 111, 216, 219, 236, 243
Mandagrão, João Rodrigues, 86
Marcelino, João, 108
Maria Rita, 159, 235
Marinho, I., 56
Marková, I., 70
Marmelo, Jorge, 154, 160, 189, 200, 205, 216, 217, 235, 236
Marques, João Francisco, 92, 93, 94, 95, 96
Martín-Barbero, Jesus, 50, 59, 63, 258
Martins, Guilherme d'Oliveira, 24, 225
Martins, Manuel G., 82
Martins, Moisés L., 35, 36, 40, 43, 45, 47, 48, 60, 82, 83, 84, 191, 202
Martins, Sónia, 55
Mártires, D. Frei Bartolomeu dos, 94
Marujo, António, 46, 52, 108, 110, 111, 154, 159, 161, 164, 167, 169, 186, 189, 191, 200, 201, 205, 206, 209, 210, 217, 218, 220, 224, 226, 236, 237, 239, 242
Mascarenhas, Oscar, 205, 215, 236
Mateus, José J., 163, 199, 210, 233, 334
Matos, Helena, 111, 154, 160, 161, 172, 193, 206, 215, 216, 220, 234, 237
Matos, Luís Salgado de, 111
Marx, Karl, 54
Martino, Luís M. Sá, 39, 45
McCaim, 52
McCombs, Maxwell, 59
McLuhan, Marshall, 57, 59, 63, 66, 70
McQuail, Denis, 22, 71, 223
Medina, Alcindo, 191
Medina, João, 83
Meirim, José Manuel, 111
Melo, Paulo, 249
Mendes, José M., 107
Mendonça, José Tolentino, 76, 94
Meneses, Carlos de Azevedo de, 90, 91, 93
Mesquita, António Arnaldo, 53, 217, 235
Mesquita, Mário, 60, 61, 103, 111, 194, 247
Micheloto, António R., 55
Mónica, Maria Filomena, 111
Moreira, António Joaquim, 94
Moreira, Eduardo, 91, 93, 94, 95, 96, 97

Moreira, Fernando A. T., 76
Moreira, Rui, 111
Moreira, Vital, 76, 111, 219
Morin, Edgar, 40
Moscovici, Serge, 21, 51, 56, 68, 69, 73, 75, 86, 175, 176, 241
Mota, Francisco Teixeira da, 111, 161, 193, 198, 217, 239
Moura, Paulo, 161, 199, 215, 237
Mucznik, Esther, 25, 111, 155, 164, 193, 194, 214, 219, 255

N.

Nadais, Inês, 154, 165, 200, 201, 216, 228, 229, 230, 238
Nascimento, Aires, 93
Neves, José Carreira das, 89
Nietzsche, F., 54
Novinski, Anita, 94

O.

Obama, Barack, 52
Olival, Fernanda, 94
Oliveira, Maria José, 160, 215, 235
Oliveira, Mariana, 182, 191, 217, 239
Oliveira, Sara Dias, 154, 162, 187, 216, 220, 229
Olson, Roger, 87
Ordaz, Olga, 31
Osório, D. Jerónimo, 95

P.

Pacheco, Nuno, 109, 247
Paiva, Geraldo José, 55
Paulo III, (Papa), 82
Pedro, Ana Navarro, 219
Pereira, Ana Cristina, 161, 215, 237
Pereira, José Pacheco, 111, 154, 160, 193, 120, 216, 234
Perniola, Mário
Pessoa, Fernando, 75, 84, 249
Pimenta, Paulo, 231
Pimentel, D. João Maria Pereira d'Amaral e, 92
Pinto, António Guimarães, 95
Pinto, Cesaltina, 159, 205, 216, 242
Pinto, Luiza (L.P.), 165, 189, 211, 217, 235
Pinto, Mário, 111, 194, 195, 201, 210, 215, 235, 137
Pinto, Paulo Mendes, 25
Pinto, Manuel, 46, 203
Pinto, Paulo M., 120
Pio XII, 85
Ponte, Cristina, 56
Prince, 215

Proulx, Serge, 50, 58

Q.

Queirós, José, 109

Queirós, Luís Miguel, 205, 217, 236

Quental, Antero de, 84

R.

Ramonet, Ignacio, 58, 60, 185, 197, 223, 230, 236

Rebelo, José, 107

Reid, Harry, 235

Resendes, Mário B., 108

Ribeiro, Graça Barbosa, 111

Ribeiro, Pedro, 52, 155, 164, 193, 199, 214, 225

Ritter, Ken, 154, 165, 186, 187, 200, 207, 217, 235

Rocha, João Manuel, 162, 189, 201, 211, 235

Rodrigues, Adriano Duarte, 49, 58, 204

Rodrigues, Pedro Caldeira, 52

Rogin, Mike, 247

Romney, Mitt, 181, 197, 200, 204, 234

Rosas, Fernando, 111

Rousseau, Nicolas, 106

S.

Said, Edward W., 45, 48

Salazar, A. Oliveira, 82, 177

Sanches, Andreia, 53

Santos, Boaventura de Sousa, 24, 30, 42, 47, 48, 51, 57, 62, 63, 64, 65, 66, 72, 76, 103, 126, 133, 155, 156, 170, 172, 176, 213, 221, 223, 224, 225, 226, 233, 238, 240, 245, 246, 253, 258,

Santos, Carlos, 191

Santos, Clara Almeida, 56

Santos, José António, 46

Santos, Luís Aguiar, 86

Saramago, José, 76, 249

Sardica, José Miguel, 83

Sawaia, Bader, 210

Seabra, Augusto M., 109

Semedo, Fernando, 89

Semo, Marc, 219

Serrano, Estrela, 204

Saperas, Enric, 197

Siepierski, Paulo D., 96

Silva, António M. S. P., 92, 94

Silva, Cristina Lucas, 96

Silva, D. Manuel, 95

Silva, Fernando Augusto da, 90, 91, 93,

Silva, José Manuel Azevedo e, 87, 93
Silva, Lillian Q., 55
Silva, Lula da, 154, 159, 205, 215, 237
Silva, D. Manuel Luís Coelho da, 94
Silva, M. Torres, 120
Silva, Rita Jordão, 53
Silva, Tomaz Tadeu da, 131, 157, 172, 184, 218, 219, 259
Silva, Vicente Jorge, 109
Silveirinha, M. João, 257
Siza, Rita, 52, 154, 161, 162, 200, 204, 217, 229, 234
Smith, Joseph, 200
Soares, Esequias, 89
Sousa, Ivo Carneiro, 95
Sousa, Jesus Maria de, 94
Sousa, Jorge P., 107, 179
Sousa, Marcelo Rebelo de, 109
Sousa, Teresa de, 111, 219, 247
Spillane, Mickey, 162, 215, 233
Spink, M. J. P., 40
Strecht, Pedro, 111

T.

Tavares, Miguel Sousa, 111
Tecedeiro, Helena, 200
Teixeira, Alfredo, 24, 85, 86
Teixeira, António José, 108
Vidal, José Manuel, 108
Testa, Carlos, 92, 94, 96
Tchuman, G., 181
Thompson, J. B., 23, 30, 36, 41, 44, 50, 51, 58, 75, 103, 176, 185, 187, 188, 208, 214, 219, 221, 238, 240, 244, 246, 252, 259
Tocqueville, Alexis, 78, 79 198
Torres, Eduardo Cintra, 181, 189, 194, 200, 201, 210, 211, 217, 218, 228, 237
Traquina, Nelson, 22, 41, 60, 64, 65, 103, 107, 123, 180, 181, 183, 196, 213, 245, 247, 259

V.

Vala, Jorge, 31, 55, 56, 68, 69, 70, 73, 76, 86, 115, 123, 208, 242
Valdigem, Catarina, 53
Valdo, Pedro, 87
Valence, Aline, 106
Valente, Vasco Pulido, 52, 111
Vasco, 154, 159, 193, 205, 216, 236
Vasconcellos, Paulo Eduardo de, 154, 160, 189, 201, 211, 216, 235
Vattimo, Gianni, 23, 63, 204
Vaz, Pe. Armindo dos Santos, 194
Veloso, A., 89, 90
Verón, E., 22

Viana, Clara, 154, 165, 200, 208, 217
Vieira, António, 84
Vieira, Elsa da Fonseca, 195
Vieira, Joaquim, 110, 115, 119
Vieira, Manuel, 95
Vilaça, Helena, 55, 86, 92
Vilar, Elizabete, 247
Vilarigues, António, 219
Vilas-Boas, Manuel, 60

W.

Weber, Max, 54, 78
Wemans, Jorge, 46, 109, 249
Williams, Raymond, 36, 37, 44
Wong, Bárbara, 219
Woodward, Kathryn, 44, 210
Wycliffe, John, p.87