

O DISSENSO ENCARNADO: Mediação Televisiva e Feminismo Pentecostal no *Conversa com Bial*¹

EMBODIED DISSENT: Television Mediation and Pentecostal Feminism on *Conversa com Bial*

Nicoli Tassis²

Resumo: Este artigo analisa a participação da vereadora goiana Aava Santiago no programa *Conversa com Bial* (TV Globo, 2025) como um evento midiático privilegiado para compreender os modos pelos quais a televisão aberta brasileira media articulações dissidentes entre religião, gênero e política. Partindo da televisão como forma cultural e tecnologia de mediação moral, argumenta-se que o talk show opera como dispositivo de escuta legitimada, capaz de autorizar determinadas performances ao mesmo tempo em que regula os termos de seu reconhecimento. A análise demonstra como a performance situada e encarnada de Aava amplia o repertório do politicamente reconhecível ao tensionar representações hegemônicas do campo evangélico na mídia. Contudo, esse reconhecimento se dá sob condições normativas próprias da gramática televisiva. Evidencia-se, assim, a ambivalência do reconhecimento midiático e reafirma a centralidade da televisão aberta como arena de administração do dissenso no Brasil contemporâneo.

Palavras-Chave: Televisão aberta. Mediação. Regimes de visibilidade.

Abstract: This article analyzes the participation of Goiás city councilor Aava Santiago on the television program *Conversa com Bial* (TV Globo, 2025) as a privileged media event for understanding the ways in which Brazilian broadcast television mediates dissident articulations among religion, gender, and politics. Drawing on television as a cultural form and a technology of moral mediation, the article argues that the talk show operates as a device of legitimized listening, capable of authorizing certain performances while simultaneously regulating the terms of their recognition. The analysis demonstrates how Aava's situated and embodied performance expands the repertoire of the politically recognizable by challenging hegemonic representations of the evangelical field in the media. However, this recognition occurs under normative conditions specific to the grammar of television. The article thus highlights the ambivalence of media recognition and reaffirms the centrality of broadcast television as an arena for the management of dissent in contemporary Brazil.

Keywords: Broadcast television. Mediation. Regimes of visibility.

1 Trabalho apresentado ao Grupo de Trabalho Estudos de Televisão do 35º Encontro Anual da Compós, Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Natal - RN. 9 a 12 de junho de 2026.

2 Professora adjunta do curso de Jornalismo, do Programa de Pós-graduação em Tecnologias, Comunicação e Educação (PPGCE/FACED), do Programa de Pós-graduação em Estudos Literários (PPGELIT/ILEEL) e coordenadora do Grupo de pesquisa em Narrativa, Cultura e Temporalidade (Narra), na Universidade Federal de Uberlândia (UFU), doutora em Comunicação Social, nicolitassis@gmail.com.

1. Introdução

A centralidade da televisão na vida cultural e política brasileira persiste, não como resíduo de um sistema midiático em declínio, mas como expressão de uma hegemonia reconfigurada. Mesmo em um cenário marcado pela expansão das plataformas digitais, pela fragmentação das audiências e pela intensificação da personalização algorítmica do consumo audiovisual, a televisão linear (entendida aqui como o conjunto dos sinais aberto e por assinatura) mantém uma posição estrutural no ecossistema midiático nacional. Dados recentes do estudo *Inside Video* da Kantar IBOPE Media indicam que a televisão linear responde por aproximadamente 61,4% do consumo total de vídeo nos lares brasileiros, dos quais a televisão aberta concentra a maior parcela, com 54,1% do total (KANTAR IBOPE MEDIA, 2025).

Esses números sugerem a capacidade da televisão de se reorganizar como forma cultural dominante, no sentido proposto por Raymond Williams (2016), isto é, como tecnologia que articula temporalidades, afetos e regimes compartilhados de reconhecimento. Em contrapartida, o consumo de vídeo *online*, que engloba plataformas de *streaming* sob demanda e mídias sociais, alcançou no final de 2025 38,6% do total, com o YouTube consolidando-se como a principal plataforma individual desse segmento ao concentrar cerca de 22,3% da audiência (KANTAR IBOPE MEDIA, 2025).

Tal distribuição não indica uma simples substituição da televisão pelas plataformas digitais, mas a constituição de um regime híbrido de mediação, no qual diferentes lógicas de circulação, visibilidade e endereçamento coexistem de maneira assimétrica. Enquanto o consumo digital tende a operar segundo dinâmicas de segmentação e personalização, a televisão aberta preserva sua capacidade singular de produzir simultaneidade social, funcionando como o que Paddy Scannell (1996) descreve como uma tecnologia do cotidiano, capaz de sincronizar experiências e instaurar formas de copresença simbólica em larga escala.

Nesse panorama, a Rede Globo reafirma sua posição como eixo estruturante do sistema midiático brasileiro. A emissora, não apenas detém a maior fatia da audiência linear, como também lidera o processo de convergência entre televisão e plataformas digitais, operando um ecossistema integrado que articula TV Globo e Globoplay e alcançou cerca de 98% da população brasileira ao longo do ano de 2024 (GLOBO, 2025). Tal capilaridade não se explica apenas por estratégias comerciais, mas por uma expertise histórica na produção de conteúdos capazes de atuar como rituais midiáticos, nos termos de Roger Silverstone (2005), isto é, como

práticas recorrentes de mediação moral e cultural que (re) organizam valores, hierarquias e pertencimentos no espaço público.

O desempenho do Globoplay em 2025, ano em que a plataforma registrou o melhor resultado de sua trajetória ao atingir aproximadamente 1,8% do *share* total, reforça essa leitura. Ainda que distante de serviços globais como a Netflix, que concentra cerca de 4,8%, o Globoplay se consolida como a principal plataforma nacional em um mercado dominado por conglomerados transnacionais (NATELINHA, 2025a). Trata-se de uma estratégia de complementaridade, na qual a televisão aberta funciona como núcleo agregador de visibilidade e legitimidade.

Desse modo, diferente das teses que anunciavam o declínio irreversível da televisão, o cenário brasileiro aponta para uma dinâmica de convergência híbrida, na qual a força do meio reside em sua capacidade de articular fragmentação e totalidade. Enquanto os algoritmos das plataformas digitais tendem a intensificar a formação de bolhas informacionais, a televisão aberta segue desempenhando a função social de produzir uma agenda mínima comum, ainda que atravessada por disputas (LOPES, 2024). Essa função torna-se particularmente visível em transmissões de grande escala, como o Brasileirão 2025, que alcançou 156 milhões de pessoas, reafirmando a televisão como arena privilegiada de produção de experiências coletivas (NATELINHA, 2025b).

É nesse cenário que programas de entrevista como *Conversa com Bial* operam como dispositivos de escuta legitimada, autorizando determinados sujeitos a interpretar dilemas sociais para um público amplo. Nesse contexto, o dispositivo televisivo organiza regimes de visibilidade e invisibilidade, produzindo efeitos materiais sobre a vida social (MACHADO, 2000; GOMES, 2007, 2011).

A relação entre religião e política constitui uma das facetas mais sensíveis dessa mediação. Historicamente, a presença pública de sujeitos evangélicos tem sido enquadrada por narrativas de pânico social e antagonismo à democracia, cristalizando um imaginário no qual fé cristã e valores progressistas aparecem como excludentes (CASANOVA, 1994; VITAL DA CUNHA, LOPES, LUI, 2017). O campo pentecostal, em particular, é frequentemente representado como homogêneo e moralmente conservador, o que obscurece sua pluralidade

interna e invisibiliza trajetórias femininas e racializadas (MARIZ, 1994; DROGUS, 1997; CUNHA, 2011, 2019).

É a partir desse contexto que a participação da vereadora Aava Santiago no *Conversa com Bial* (TV Globo, 2025) adquire relevância analítica no âmbito deste trabalho. Gravado em 14 de maio de 2025 e exibido em 17 de junho, o episódio permite tensionar expectativas estabilizadas e expor fissuras nos regimes hegemônicos de representação da religiosidade evangélica. Embora o programa tenha também contado com a participação como entrevistado do escritor Gutierrez Fernandes Siqueira, o presente artigo centra sua análise na performance midiática de Aava. Essa opção decorre do fato de Aava mobilizar uma performance situada e encarnada, na qual fê, gênero e política se articulam nos planos discursivo, corporal e afetivo.

Partimos da hipótese de que essa performance é coproduzida pelo dispositivo do *talk show*, por sua estética intimista e sua autoridade cultural. Assim, o estudo adota uma abordagem qualitativa de análise cultural, compreendendo o programa como um texto audiovisual cujos sentidos emergem da interação entre linguagem televisiva, modos de endereçamento e performance midiática.

2. Televisualidade, *talk show* e regimes de visibilidade

Compreender a televisão como prática cultural implica analisar não apenas seus conteúdos verbais e imagéticos, mas os modos de endereçamento que estruturam a relação entre programa, convidados e audiência. Conforme desenvolvido por Itania Gomes (2007), o modo de endereçamento corresponde ao conjunto de estratégias discursivas, estéticas e narrativas por meio das quais o texto televisivo constrói uma imagem de seu público e orienta formas específicas de recepção, reconhecimento e envolvimento.

O *Conversa com Bial* insere-se na tradição do *talk show* televisivo brasileiro, herdando elementos consagrados por formatos como o *Programa do Jô* e, simultaneamente, atualizando o gênero por meio de uma estética mais intimista, reflexiva e emocionalmente contida. Trata-se de um formato que combina pedagogia intelectualizada, atmosfera confessional e ritmo desacelerado, produzindo um espaço televisivo no qual a fala é valorizada como exercício de escuta, elaboração moral e tradução de experiências.

A televisualidade do programa é marcada pelo uso recorrente de *close-ups*, planos médios frontais, iluminação controlada e cortes pouco abruptos, compondo um regime de intimidade que favorece a produção de autoridade discursiva e afetiva. Como observa Paddy Scannell (1996), programas de conversa televisiva não apenas informam, mas ensinam modos

de sentir, julgar e compreender o mundo. Nesse contexto, o silêncio assume centralidade expressiva: pausas prolongadas, olhares sustentados e a escuta atenta do apresentador funcionam como dispositivos de amplificação da fala da convidada. Somado a isso, Silverstone (2005) compreende a televisão como espaço de mediação moral, no qual valores são apresentados, negociados e naturalizados no cotidiano.

Ao longo do programa, Aava demonstra domínio dessa gramática televisiva. Suas pausas estratégicas, o controle do ritmo da fala, os olhares diretos à câmera e a modulação vocal constroem uma performance que ultrapassa a mera resposta às interpelações do apresentador. Ao se apropriar do modo de endereçamento do programa, Aava o reconfigura, transformando questões potencialmente acusatórias, tais como a suposta tensão entre fé pentecostal e sua agenda política, em oportunidades de pedagogia pública. Em vez de adotar uma posição defensiva, ela assume a cena como espaço de explicação, tradução e interpelação moral, reiterando a televisão como arena de negociação simbólica na qual sujeitos dissidentes podem exercer agência ao dominar as convenções do gênero.

A compreensão do *Conversa com Bial* como objeto analítico exige situar o *talk show* como uma tecnologia de escuta inscrita em um regime específico de mediação televisiva, no qual a escuta não se define pela abertura irrestrita à alteridade, mas pela administração institucional da fala e do dissenso no interior da televisão aberta (MARTÍN-BARBERO, 2003). Trata-se de um dispositivo que converte o conflito político em matéria comunicável ao submetê-lo a uma gramática de conversação orientada pela inteligibilidade, pela moderação e pela personalização da experiência, produzindo um regime de reconhecimento no qual certas formas de dizer e de sentir tornam-se audíveis, enquanto outras permanecem desautorizadas ou deslocadas.

Essa regulação do dissenso pode também ser compreendida à luz da noção de economia do afeto, tal como formulada por Sara Ahmed (2004), para quem os afetos não residem somente nos sujeitos, mas circulam socialmente, aderindo a corpos, discursos e objetos, produzindo alinhamentos morais e políticos. No *talk show* televisivo, a tecnologia de escuta organiza essa circulação afetiva ao privilegiar narrativas emocionalmente legíveis (como a confissão, a superação e a autorreflexividade), reinscrevendo o conflito em formas subjetivadas de experiência e atenuando sua dimensão agonística. Nesse processo, afetos como a raiva, a recusa ou a negatividade tendem a ser reconfigurados ou neutralizados, de modo a preservar a

inteligibilidade comunicacional e a estabilidade do espaço público televisivo (GOMES, 2011; 2013).

Como aponta Scannell (1996), a cena dos programas de entrevista funda-se na produção de uma intimidade pública, que transforma o espectador em testemunha de uma conversa aparentemente espontânea, embora seja, na verdade, rigidamente estruturada. Essa intimidade funciona como mecanismo de normalização do dissenso: o que poderia emergir como antagonismo político ou conflito ideológico é frequentemente reinscrito como dilema pessoal ou escolha ética individual. A política desloca-se, assim, do embate coletivo para o registro da moralidade e da experiência vivida.

É nesse enquadramento que a presença de Aava adquire densidade analítica. Interpelada como mulher, evangélica e parlamentar, sua fala é continuamente convocada a produzir inteligibilidade para um público que tende a perceber a articulação entre fé pentecostal e feminismo, por exemplo, como paradoxal. O programa não exige que ela abdique de suas posições, mas demanda que elas sejam traduzidas em uma narrativa de moderação, escuta e razoabilidade. O dissenso, portanto, não é eliminado, mas cuidadosamente administrado.

Esse enquadramento produz efeitos diretos sobre a visibilidade do pentecostalismo dissidente na televisão. Em contraste com representações midiáticas recorrentes que associam evangélicos à retórica agressiva, à subjugação feminina ou ao autoritarismo político, o programa seleciona e valoriza uma figura evangélica capaz de traduzir sua fé em linguagem cívica, empática e reflexiva. Não se trata, contudo, de uma abertura pluralista irrestrita, mas de uma curadoria do aceitável, na qual determinadas formas de religiosidade e de feminismo se tornam mais televisivamente viáveis do que outras.

Nesse sentido, pode-se dizer que o *talk show* opera como espaço de pedagogia da mídia (KELLNER, 2001; KELLNER, SHARE, 2007), ensinando ao público como escutar diferenças religiosas e políticas sem desestabilizar consensos fundamentais do liberalismo cultural. A fala de Aava tensiona a associação automática entre evangélicos e conservadorismo, mas o faz dentro de uma narrativa de convivência possível, na qual o dissenso emerge de forma regulada. É nesse espaço ambíguo, entre abertura ao dissenso e sua normalização, que a televisão aberta brasileira continua a produzir formas singulares de visibilidade política para sujeitos religiosos dissidentes, reafirmando seu papel histórico como instância de mediação e regulação simbólica do espaço público.

3. Trajetória biográfica: do púlpito ao *talk show*

A trajetória biográfica de Aava é apresentada no *Conversa com Bial* como narrativa de formação, articulando origem religiosa, percurso acadêmico e engajamento político. Contudo, mais do que uma biografia linear, trata-se de um capital narrativo cuidadosamente editado para a cena televisiva. Determinados elementos são enfatizados, tais como a infância no ambiente eclesial e a formação em Ciências Sociais, enquanto outros são silenciados ou secundarizados, de modo a construir uma história inteligível, coerente e moralmente autorizada. Esse processo de edição responde às exigências do *talk show* enquanto gênero, que privilegia histórias pessoais capazes de produzir identificação, empatia e reconhecimento transversal.

A biografia televisiva funciona, assim, como estratégia de legitimação simbólica. Conforme argumenta Pierre Bourdieu (2004), a autoridade pública não decorre apenas da posição ocupada, mas da capacidade de converter trajetórias pessoais em narrativas dotadas de valor socialmente reconhecido. No caso de Aava, a televisão opera como instância de consagração parcial, convertendo experiências religiosas e acadêmicas em capital simbólico televisivo, apto a sustentar sua autoridade moral diante da audiência.

A socialização no ambiente pentecostal é apresentada não como signo de atraso, alienação ou irracionalidade, mas como fonte de formação ética, disciplina moral e compromisso comunitário. A palavra, central nas tradições pentecostais, aparece como instrumento de cuidado, persuasão e transformação social. Esse capital simbólico religioso é reinscrito ao longo do programa como valor positivo, deslocando (ainda que parcialmente) o estigma historicamente associado à fé evangélica no espaço midiático. Trata-se de um processo de tradução cultural, no qual práticas religiosas são reconfiguradas para se tornarem compatíveis com regimes seculares de reconhecimento (ASAD, 2003; MEYER, 2011, 2015).

Nesse enquadramento, a formação em Ciências Sociais ocupa lugar estratégico. Ela permite que Aava seja reconhecida simultaneamente como “alguém da fé” e “alguém do pensamento crítico”, dissolvendo, ao menos no plano narrativo, a oposição entre religiosidade e racionalidade que estrutura, em maior ou menor grau, o imaginário secular moderno. A televisão atua, assim, como instância mediadora, apresentando essa combinação como inteligível e legítima para um público amplo. A fé não aparece como obstáculo à reflexão, mas como uma de suas fontes possíveis.

A filiação partidária ao PSDB também emerge no *Conversa com Bial* como um ponto de tensão cuidadosamente administrado pelo dispositivo televisivo. Longe de ser explorada

como conflito aberto, essa filiação é enquadrada como paradoxo a ser explicado e neutralizado, revelando uma pedagogia televisiva orientada menos ao embate ideológico do que à produção de inteligibilidade e conciliação. Nesse enquadramento, Aava não nega a ambiguidade que atravessa sua posição política; ao contrário, ela a reinscreve como recurso ético e estratégico, construindo uma subjetividade pública capaz de circular entre campos normativos distintos, sem se fixar integralmente em nenhum deles.

À luz de suas próprias declarações no programa, a recorrente nomeação de Aava como “esquerdista” não aparece como erro de classificação, mas como sintoma de uma reconfiguração mais ampla das fronteiras do debate político brasileiro. Ao afirmar que esse rótulo lhe é atribuído por defender direitos humanos, justiça social e por se opor a práticas autoritárias, Aava desloca o eixo da identificação política do pertencimento partidário formal para o terreno moral da ação pública. O que se evidencia, nesse gesto, é o esvaziamento semântico do termo “esquerda”, que passa a operar menos como categoria programática e mais como marcador de alteridade.

Sua fala explicita como, no contexto do bolsonarismo, posições mínimas de compromisso democrático são frequentemente lidas como radicalismo ideológico. Ao observar que basta não apoiar Bolsonaro para ocupar esse lugar, Aava denuncia um processo de inflação moral do antagonismo político, no qual a distinção esquerda/direita é substituída por dicotomias morais rígidas, como “bem” versus “mal” ou “fiéis” versus “infieis”. Essa dinâmica, amplamente analisada pela literatura recente, reconfigura o campo político não a partir de projetos, mas de regimes de pertencimento moral (ALMEIDA, 2019; NOBRE, 2020).

É significativo que essa problematização se construa no próprio espaço televisivo, em diálogo com as interpelações de Bial, cuja condução privilegia a reflexão sobre identidade, pertencimento e contradição. Aava não responde reafirmando identidades partidárias, nem rejeitando frontalmente os rótulos que lhe são atribuídos; ela os desloca, sugerindo que a dificuldade em a classificar se deve ao estreitamento das categorias disponíveis no debate público. Com isso, a entrevista opera uma inflexão analítica: o problema deixa de ser “de que lado ela está?” e passa a ser “por que os lados se tornaram insuficientes para descrever determinadas posições ético-políticas?”

Esse deslocamento ganha densidade adicional quando articulado à sua identidade como mulher cristã pentecostal. Ao afirmar que sua fé a orienta para a defesa da dignidade humana, sintetizada na declaração “prefiro ser de uma igreja perseguida a ser de uma igreja que

persegue”, Aava constrói uma ética cristã que escapa, tanto ao imaginário da evangélica alinhada ao poder, quanto ao estereótipo da esquerda secular antirreligiosa. Sua performance produz, assim, uma dissociação entre cristianismo e punitivismo moral, reconfigurando a fé como fundamento de uma crítica ao autoritarismo, e não como sua legitimação.

Nesse contexto, a filiação ao PSDB aparece menos como identidade ideológica forte e mais como dado biográfico que convive com alianças circunstanciais, diálogos transversais e circulação entre campos políticos distintos. A naturalidade com que Aava menciona sua interlocução com setores da esquerda lulista, sem apresentá-la como contradição, reforça a centralidade de princípios éticos sobre fidelidades partidárias rígidas. Quando exibida em horário nobre, essa postura tensiona diretamente a lógica polarizada que estrutura tanto o debate político contemporâneo, quanto os regimes midiáticos de reconhecimento da religião.

Do ponto de vista da performance televisiva, essa ambiguidade é cuidadosamente modulada. Aava não assume um tom confrontacional; sua fala é marcada por reflexividade, pedagogia moral e disposição ao diálogo, características que tornam sua posição inteligível e aceitável para o público amplo do *Conversa com Bial*. A televisão, nesse sentido, atua como instância que possibilita a emergência de uma mulher pentecostal filiada a um partido de centro-direita, mas reconhecida como progressista.

Assim, o rótulo de “esquerdista” atribuído à Aava não decorre propriamente de sua filiação partidária, mas da forma como ela reconfigura publicamente a relação entre fé, política e moralidade. O que está em jogo não é uma migração ideológica, mas a recusa em aderir a um cristianismo punitivista e a um conservadorismo autoritário. Quando performada por uma mulher pentecostal em televisão aberta, essa recusa adquire um peso simbólico particular, pois desafia simultaneamente hierarquias religiosas, expectativas de gênero e fronteiras políticas estabilizadas.

4. Performance midiática: corpo, discurso e dissenso

A performance de Aava no *Conversa com Bial* articula corpo, discurso e visualidade de maneira indissociável. Trata-se de uma performance especificamente televisiva, isto é, produzida em diálogo direto com a gramática do meio. O corpo não aparece como mero suporte da fala, mas como superfície de inscrição de disputas morais, políticas e religiosas, nas quais gênero e fé se entrecruzam de forma encarnada.

A utilização da categoria “pentecostal” como marcador analítico exige aqui uma problematização conceitual. Como aponta Magali Cunha (2011), o termo não designa um

campo homogêneo, nem corresponde, necessariamente, a uma identidade autoatribuída de forma estável. Trata-se de uma categoria construída por classificações externas (acadêmicas, midiáticas e institucionais) que tende a agrupar experiências diversas sob um rótulo unificador, frequentemente associado a disposições morais e políticas específicas.

Essa heteroatribuição não é neutra. Ela participa da produção de estigmas, da simplificação de trajetórias religiosas complexas e da cristalização de expectativas normativas sobre gênero, sexualidade e comportamento político. Nesse sentido, compreender o “pentecostal” como categoria performativa desloca a análise do plano classificatório para a cena televisiva, onde identidades religiosas se tornam visíveis não apenas pelo que se diz, mas pelo modo como se aparece, se ocupa o espaço e se administra o corpo diante das câmeras (MEYER, 2011, 2015).

No *Conversa com Bial*, a autoidentificação de Aava como mulher pentecostal não se ancora em códigos visuais tradicionalmente associados à feminilidade pentecostal hegemônica. Ao contrário, sua composição estética dialoga prioritariamente com gramáticas de reconhecimento do campo político institucional e do prestígio televisivo. Essa escolha implica um processo de negociação simbólica no qual a identidade religiosa é traduzida, deslocada e parcialmente desancorada de seus marcadores convencionais para se tornar inteligível a um público externo ao campo evangélico.

Aava aparece vestindo um conjunto de alfaiataria em tom de vermelho vinho, de cortes precisos e linhas sóbrias, que comunica institucionalidade e domínio do espaço público. O cabelo preso e repartido ao meio reforça uma estética de controle e racionalidade, associada a regimes de autoridade política. A maquiagem discreta neutraliza o rosto, deslocando o foco para a palavra e o argumento. O maxi brinco dourado, deliberadamente chamativo, introduz uma tensão calculada na composição visual, funcionando como signo de afirmação feminina, que rompe a expectativa de completa contenção estética.

A ausência de símbolos religiosos explícitos contribui para uma desidentificação imediata enquanto “mulher pentecostal” aos olhos do público em geral. Essa economia visual revela um processo de tradução ética no qual a fé não é negada, mas reinscrita em códigos de reconhecimento próprios ao campo político-midiático hegemônico. Trata-se de uma operação performativa que amplia a inteligibilidade externa da presença pública da vereadora, ao mesmo tempo em que desloca os marcadores tradicionalmente associados à visibilidade pentecostal feminina, especialmente no que diz respeito à indumentária.

No entanto, como sugere José Esteban Muñoz (1999), processos de desidentificação não operam apenas como estratégias de mediação com públicos dominantes, mas produzem efeitos ambíguos também em relação aos coletivos de pertencimento. Nesse sentido, a mesma performance que torna Aava politicamente legível fora do campo religioso pode gerar fricções no interior de sua própria comunidade de fé, ao suspender ou reconfigurar signos considerados normativos para a afirmação identitária pentecostal. A desidentificação, aqui, não implica ruptura ou abandono, mas uma negociação tensa e situada, que expõe os limites do reconhecimento intracomunitário quando a fé é traduzida em registros não imediatamente reconhecíveis como “autênticos”.

Essa tensão é particularmente realçada quando atravessada pelas normas de gênero. Como argumenta Judith Butler (2018), toda performatividade que busca ampliar os regimes de reconhecimento corre o risco de sancionar novas formas de exclusão, ao mesmo tempo em que desestabiliza as anteriores. No caso de mulheres pentecostais em circulação política, a performance pública não desafia apenas expectativas seculares sobre religião, mas também regimes internos de feminilidade religiosa, frequentemente ancorados em ideais de modéstia, submissão moral e autoridade masculina. A reinscrição da fé em uma gramática política e midiática hegemônica pode, assim, ser lida internamente como ambiguidade, silenciamento estratégico ou até incoerência espiritual.

Tal leitura encontra ressonância nos debates de Saba Mahmood (2005) sobre agência religiosa feminina, nos quais a autora demonstra que a legitimidade da ação das mulheres em contextos religiosos não é avaliada apenas por sua eficácia externa, mas por sua aderência a pedagogias morais compartilhadas. Quando essa aderência é tensionada, seja pela visibilidade midiática, pela associação ao feminismo ou pela atuação institucional na política, emergem disputas sobre autoridade, autenticidade e testemunho. A performance pública da fé passa, então, a ser julgada não apenas pelo que comunica ao “mundo”, mas pelo que deixa de comunicar aos seus pares religiosos.

Do ponto de vista dos estudos da religião e da mídia, Birgit Meyer (2015) e Talal Asad (2003) nos ajudam a compreender esse processo como uma reconfiguração dos regimes sensoriais e semióticos da crença. Ao circular em espaços públicos seculares e midiáticos, a fé é submetida a novas economias do visível e do dizível, que nem sempre coincidem com aquelas valorizadas no interior das comunidades religiosas. O que se perde em legibilidade

interna pode ser o preço pago pela ampliação da circulação pública; o que se ganha em reconhecimento externo pode vir acompanhado de custos simbólicos, afetivos e comunitários.

Dessa forma, a performance de uma mulher que se afirma simultaneamente pentecostal, feminista e agente política evidencia não apenas as disputas intercampos (entre religião, política e mídia), mas também conflitos intracampos, especialmente no que diz respeito às normas de gênero e aos critérios de pertencimento religioso. A desidentificação não é, portanto, apenas um efeito colateral da visibilidade pública, mas um elemento constitutivo da própria condição de possibilidade dessa circulação, revelando as assimetrias e os riscos implicados na tradução pública da fé por corpos femininos historicamente regulados.

No que tange à gestualidade, Aava se mostra contida, porém expressiva. Mãos abertas ao falar de cuidado e justiça social; postura ereta e gestualidade mínima ao denunciar abusos de poder. Trata-se de uma oratória visual que dialoga com tradições pentecostais de persuasão, nas quais o corpo é instrumento de testemunho e autoridade moral (BIRMAN, 2003). A câmera potencializa essa dimensão ao privilegiar close-ups prolongados, transformando o rosto da entrevistada em espaço de inscrição afetiva. Microgestos, pausas e inflexões do olhar adquirem densidade semântica, e a televisão amplifica a performance corporal, convertendo-a em linguagem política.

Um dos elementos centrais dessa performance reside no uso estratégico de metáforas bíblicas. Longe de operarem como referências devocionais despolitizadas, essas metáforas funcionam como dispositivos de tradução cultural, reinscrevendo demandas feministas e de justiça social em uma gramática religiosa inteligível para públicos diversos. A televisão potencializa esse movimento ao oferecer condições materiais específicas, tais como tempo estendido de fala, escuta silenciosa do apresentador e enquadramentos prolongados, que transformam cada metáfora em evento televisivo.

Ao mobilizar a imagem do corpo de Cristo para falar de interdependência social e cuidado, por exemplo, Aava traduz o feminismo para o léxico cristão, apresentando-o não como ameaça à fé, mas como expressão coerente de seus valores éticos. A performance assume tonalidade afetiva: pausas se alongam, gestos se abrem e a respiração se torna mais perceptível. A televisão opera aqui como mediadora sensorial da política, articulando emoção, moralidade e reconhecimento (BERLANT, 2008).

Aava mobiliza o termo “bolsolatria”, como categoria crítica para nomear um fenômeno específico da recente cultura política brasileira: a sacralização da figura do ex-presidente Jair

Bolsonaro por segmentos do campo evangélico, em especial pentecostal, e a consequente fusão entre lealdade religiosa e adesão política incondicional. Ao empregar esse termo, Aava não se limita a uma crítica conjuntural a um ator político, mas denuncia um processo de deslocamento teológico e moral, no qual a fé cristã é instrumentalizada para legitimar projetos de poder autoritários, práticas antidemocráticas e discursos de ódio. A noção de “bolsolatria” opera, assim, como acusação de idolatria (categoria central na tradição bíblica) invertendo o vocabulário moral frequentemente usado por lideranças conservadoras contra movimentos progressistas.

Ao fazê-lo, Aava reinscreve a crítica política no interior da própria gramática religiosa, desnaturalizando a associação entre “evangelicalismo” e bolsonarismo e evidenciando que a adesão acrítica a um líder político constitui, em seus termos, uma corrupção da fé e não sua expressão legítima. Essa operação discursiva é particularmente potente no espaço televisivo, pois produz dissenso interno ao campo religioso em uma arena pública ampliada, ao mesmo tempo em que traduz conflitos teológicos complexos em uma linguagem inteligível para audiências não evangélicas, reforçando o caráter pedagógico e moral de sua performance midiática.

Assim, ao se situar em contraste com representações midiáticas recorrentes de lideranças evangélicas (associadas ao confronto, ao moralismo punitivo e ao autoritarismo), a performance de Aava produz um deslocamento simbólico relevante. Ao ocupar o mesmo meio, mas sob outra gramática discursiva, ela evidencia não apenas a heterogeneidade interna do campo evangélico, mas o papel ativo da televisão na seleção e legitimação de determinadas formas de religiosidade. Essa visibilidade, por sua vez, é mediada por operações de contenção. Temas potencialmente disruptivos (como o “coronelismo gospel” ou a instrumentalização política da fé) são abordados sem se converterem em confronto explícito. O conflito é traduzido em diferença interpretativa, reinscrito no registro da moralidade e da responsabilidade ética.

Contudo, essa domesticação não equivale à anulação do dissenso. Ela permite observar, antes, a televisão como espaço paradoxal, capaz de produzir fissuras simbólicas sem romper necessariamente com seus regimes de inteligibilidade. Como sugere Williams (2016), a televisão opera em tensão permanente entre inovação e contenção. A performance de Aava habita precisamente esse intervalo: não rompe com a gramática do programa, mas a tensiona por dentro, deslocando sentidos estabilizados sobre fé, feminismo e política.

5. Feminismo pós-secular e agência não liberal mediada pela televisão

A performance midiática de Aava no *Conversa com Bial* materializa uma forma de agência feminina que tensiona, simultaneamente, os pressupostos do feminismo liberal secular e as estruturas patriarcais do campo religioso. Trata-se de um feminismo situado, ancorado em uma ética cristã pentecostal, que não se organiza a partir da rejeição da fé, mas de sua ressignificação política. Essa modalidade de agência pode ser compreendida à luz do que Mahmood (2005) denomina agência não liberal, isto é, uma forma de ação que não se orienta prioritariamente pela lógica da autonomia individual, mas por compromissos morais, relacionais e comunitários.

No contexto da entrevista televisiva, essa agência se torna visível não apenas pelo conteúdo das falas de Aava, mas também pela forma como a televisão as torna inteligíveis. O dispositivo televisivo atua como mediador entre universos morais distintos (o religioso, o feminista e o democrático) traduzindo conflitos complexos em narrativas acessíveis ao público. Tal mediação, contudo, está longe de ser neutra: ela impõe limites, seleciona enquadramentos e privilegia determinadas formas de expressão em detrimento de outras, operando como um filtro normativo do que pode ou não circular no espaço público.

A televisão configura-se, nesse sentido, como um espaço central de pedagogia moral na contemporaneidade. É nela que valores são apresentados como razoáveis, aceitáveis e desejáveis. Ao acolher a fala de Aava em horário nobre, o *Conversa com Bial* contribui para ampliar o repertório de feminismos reconhecíveis na esfera pública, ainda que o faça a partir de um registro conciliatório e moderado, ajustado às expectativas de um público amplo e heterogêneo.

Esse feminismo pós-secular se articula por meio de uma crítica simultânea ao secularismo progressista e ao conservadorismo religioso. Ao afirmar que sua fé fundamenta sua defesa dos direitos das mulheres, das populações vulneráveis e da justiça social, a vereadora desloca o eixo do debate, desnaturalizando a oposição entre religião e emancipação. Tal deslocamento interpela não apenas o campo religioso, mas também setores do feminismo historicamente marcados por uma leitura secularista que tende a deslegitimar experiências religiosas femininas.

A televisão desempenha um papel crucial nesse processo ao oferecer uma cena de reconhecimento público. No entanto, esse reconhecimento é condicionado por normas implícitas de aceitabilidade. O discurso feminista de Aava é legitimado na medida em que se

apresenta como pedagógico, afetivo e conciliador. Demandas mais radicais, confrontos diretos com instituições religiosas ou críticas estruturais mais profundas ao capitalismo e ao Estado permanecem, em grande medida, fora do enquadramento televisivo. Essa ambivalência revela, simultaneamente, o potencial e os limites da televisão enquanto espaço de dissenso.

Ainda assim, a performance analisada evidencia a possibilidade de fissuras nos regimes hegemônicos de representação. Ao articular fé, feminismo e política institucional em uma narrativa coerente e afetivamente potente, Aava amplia as fronteiras do politicamente reconhecível, oferecendo à audiência uma imagem alternativa da mulher evangélica na política brasileira. Essa agência pós-secular, contudo, não se constitui fora dos regimes de visibilidade da mídia; ao contrário, é atravessada por processos de reconhecimento que a televisão simultaneamente possibilita e limita.

Há, nesse contexto, um risco político inerente à visibilidade midiática de figuras dissidentes como Aava: o da excepcionalização. Ao ser apresentada como um caso singular, sua performance pode reforçar a percepção de que a articulação entre pentecostalismo e feminismo constitui uma anomalia individual, e não uma possibilidade estrutural inscrita nas dinâmicas do campo religioso. Reconhecer esse risco não diminui a potência simbólica da performance analisada, mas permite compreender com maior criticidade os limites da televisão como instância de reconfiguração profunda das estruturas religiosas e políticas.

A emergência de Aava como figura pública feminista e pentecostal no *Conversa com Bial* não pode, portanto, ser compreendida apenas como expressão de uma agência individual ou de uma trajetória singular, mas como um processo de reconhecimento midiático mediado por regimes específicos de visibilidade. A televisão, enquanto instância central da cultura brasileira, opera como espaço de legitimação simbólica, definindo quais formas de feminismo e de religiosidade podem ser reconhecidas como politicamente aceitáveis no espaço público. Nesse sentido, a performance de Aava evidencia, mais uma vez, tanto as potências quanto os limites do reconhecimento televisivo.

Um ponto de inflexão relevante da entrevista reside na análise do episódio envolvendo a ex-ministra e senadora Damares Alves e suas declarações sobre o arquipélago do Marajó. Em 2022, durante um culto na igreja Assembleia de Deus, da qual Aava é membro, Damares propagou relatos gráficos e desprovidos de evidências sobre abusos infantis e mutilações, mobilizando uma retórica do horror para ativar sua base eleitoral. Ao colocar uma mulher cristã para analisar o discurso de outra, o programa rompe com a dicotomia simplificadora entre “o

religioso fanático” e “o secular esclarecido”. O que emerge é um conflito intrarreligioso, no qual a disputa não se dá em torno da existência da violência, reconhecida por Aava como uma chaga social real e urgente, mas sobre a instrumentalização da dor convertida em espetáculo político.

Aava se apropria dessa mediação para denunciar a fabricação de um pânico moral (COHEN, 2011). Ela sublinha que o uso de relatos não verificados e de natureza sensacionalista não visa à proteção da infância, mas à manutenção de um estado de vigilância e medo que sustenta projetos de poder autoritários. Ao interpretar a fala de Damares, Aava evidencia a performatividade desse discurso: uma narrativa que se apresenta como testemunhal, mas que opera como mecanismo de estigmatização de territórios amazônicos e de desumanização de populações vulnerabilizadas.

Nesse movimento, sua crítica extrapola a esfera institucional e se desloca para uma chave teológico-política. A vereadora acusa o uso do “testemunho”, categoria central e sagrada na tradição pentecostal, como ferramenta de desinformação. Para Aava, a confusão deliberada entre fé e sensacionalismo constitui uma falha ética profunda, que compromete a credibilidade pública do cristianismo. Ao denunciar a “manipulação afetiva” da senadora, ela performa uma dissidência simultaneamente política e profética, reivindicando o direito à verdade como um imperativo cristão.

A cena televisiva, nesse sentido, produz uma fissura simbólica relevante. Ao colocar mulheres cristãs em posições discursivas antagônicas, o programa torna visível que o campo evangélico está longe de ser uma massa monolítica, constituindo-se, antes, como um território de disputas pelos sentidos legítimos da fé. Aava não apenas critica Damares; ela expõe o caráter fabular de um projeto que utiliza o corpo da criança e o território do Marajó como palcos de uma cruzada moral de conveniência, devolvendo ao debate público a responsabilidade ética que o discurso religioso, sob a égide do populismo, havia sequestrado. Essa fissura, contudo, não se sustenta apenas pela força do enunciado crítico, mas também pela forma como o dispositivo televisivo a torna reconhecível, isto é, socialmente legível e moralmente autorizada.

Inspirando-se na teoria do reconhecimento, especialmente em Axel Honneth (2003), é possível compreender o *talk show* como um dispositivo que confere reconhecimento moral ao sujeito ao validá-lo como interlocutor legítimo. No *Conversa com Bial*, esse reconhecimento se expressa na escuta respeitosa, na ausência de interrupções e na construção de uma atmosfera de confiança. Aava é reconhecida não apenas como vereadora, mas como uma mulher capaz

de articular, de forma coerente, fé, feminismo e política. Ainda assim, esse reconhecimento não é incondicional: ele depende da capacidade da entrevistada de traduzir sua diferença em termos compreensíveis e emocionalmente ressonantes para o público.

A televisão atua, assim, como mediadora entre feminismo e religião, selecionando quais articulações entre esses campos podem circular sem provocar rejeição ampla. O feminismo performado por Aava é apresentado como relacional, ético e situado, distante das caricaturas midiáticas que associam o feminismo ao antagonismo puro ou à rejeição absoluta da tradição religiosa. Essa configuração não reduz sua força política, mas evidencia os contornos do que Judith Butler (2014) define como normas de reconhecimento ou molduras de inteligibilidade: certas posições só se tornam reconhecíveis quando se inscrevem em enquadramentos normativos pré-existentes.

A análise interseccional (CRENSHAW, 1991; COLLINS, 2019) contribui para compreender essa dinâmica. Aava ocupa uma posição específica na intersecção entre gênero, religião, classe e capital cultural, o que facilita sua circulação em espaços midiáticos hegemônicos. Sua formação acadêmica, sua capacidade retórica e sua familiaridade com os códigos da mídia televisiva ampliam sua legibilidade pública. Isso não invalida sua agência, mas evidencia que o reconhecimento midiático não é distribuído de forma equitativa entre mulheres evangélicas, especialmente aquelas racializadas, periféricas ou desvinculadas de partidos institucionalmente reconhecidos.

Nesse contexto, o feminismo pós-secular emerge como categoria analítica central. Como argumenta Mahmood (2005), a agência feminina não pode ser reduzida à oposição entre submissão e emancipação nos termos do liberalismo secular. A performance de Aava no *Conversa com Bial* materializa essa crítica ao apresentar um feminismo enraizado na fé, que não abdica da tradição religiosa, mas a reinscreve como espaço de disputa moral e política. A televisão, ao mediar essa performance, contribui para ampliar o repertório simbólico do feminismo no imaginário público brasileiro, ainda que sob condições específicas.

A dimensão televisiva desse processo é, portanto, decisiva. O reconhecimento de Aava como feminista legítima ocorre não apenas pelo conteúdo de sua fala, mas pela forma como essa fala é enquadrada, ritmada e emocionalmente modulada. Close-ups prolongados, pausas autorizadas e a escuta empática do apresentador produzem um efeito de dignificação do discurso, conferindo-lhe autoridade moral. O feminismo, nesse registro, aparece menos como

bandeira identitária e mais como prática ética, articulada ao cuidado, à justiça social e à responsabilidade coletiva.

A performance de Aava evidencia, assim, que o reconhecimento midiático é sempre um processo negociado, atravessado por assimetrias de poder e por expectativas normativas. Ao mesmo tempo em que amplia a visibilidade de um feminismo pentecostal dissidente, a televisão delimita os contornos dessa visibilidade, privilegiando formas de agência compatíveis com a gramática do consenso democrático liberal. O desafio analítico, portanto, não é celebrar nem rejeitar esse reconhecimento, mas compreendê-lo como um campo de disputa, no qual fé, feminismo e mídia se articulam de maneira contingente e politicamente produtiva.

6. Considerações finais

Ao compreender a televisão como forma cultural dominante, não em oposição às plataformas digitais, mas em articulação com elas, o artigo evidenciou que programas de entrevista em horário nobre seguem operando como tecnologias de escuta legitimada. Essas tecnologias não apenas amplificam vozes, mas autorizam determinadas performances ao mesmo tempo em que regulam os termos de sua inteligibilidade pública. A performance de Aava emerge, assim, como expressão das ambivalências do reconhecimento televisivo: ao tornar visível uma mulher pentecostal feminista, a televisão amplia o repertório do politicamente reconhecível, mas o faz sob condições normativas que privilegiam moderação, reflexividade e tradução moral do conflito.

A análise da narrativa biográfica construída no programa mostrou como a televisão atua como instância de edição simbólica, convertendo trajetórias religiosas, acadêmicas e políticas em capital narrativo compatível com expectativas de um público urbano e majoritariamente secularizado. A fé pentecostal é reinscrita como fonte legítima de ética pública desde que traduzida em linguagem cívica, experiencial e afetivamente inteligível. Esse processo de tradução, contudo, implica custos simbólicos relevantes: antagonismos estruturais são atenuados, críticas mais radicais ao poder religioso, político ou econômico são contidas, e o dissenso é deslocado para o registro da moralidade individual.

Do ponto de vista da performance midiática, corpo, discurso e visualidades operam de forma integrada. A estética contida, a gestualidade controlada, o uso estratégico de metáforas bíblicas e a modulação afetiva da fala constituem uma oratória visual que dialoga simultaneamente com tradições pentecostais do testemunho e com regimes de autoridade do campo político-midiático. A televisão potencializa essa performance ao transformar

microgestos, pausas e silêncios em linguagem política, administrando o dissenso sem suprimi-lo completamente.

A discussão sobre a filiação partidária ao PSDB e a recorrente nomeação de Aava como “esquerdista” revelou um deslocamento central no campo político brasileiro contemporâneo: a substituição de clivagens programáticas por regimes de pertencimento moral. A dificuldade de classificação da entrevistada não aparece como anomalia individual, mas como sintoma de uma crise mais ampla das categorias tradicionais de identificação política, especialmente em um contexto marcado pela sacralização do antagonismo. Ao reinscrever essa tensão no espaço televisivo, o programa a torna visível, ainda que a traduza em um registro conciliatório, compatível com a gramática do consenso liberal.

A performance de Aava materializa uma forma de agência enraizada na fé, orientada por compromissos morais e comunitários, que reinscreve a tradição religiosa como espaço de disputa ética e política. A televisão, ao mediar essa performance, amplia o repertório simbólico do feminismo no imaginário público brasileiro, ainda que sob condições específicas de reconhecimento. Entretanto, ao legitimar Aava como uma exceção positiva, uma evangélica feminista “razoável”, assume-se o risco de reforçar a excepcionalização como lógica de visibilidade, preservando a imagem hegemônica do pentecostalismo como homogêneo e conservador e deslocando o ônus da transformação estrutural para sujeitos individuais dotados de capital cultural específico. O reconhecimento televisivo, nesse sentido, pode funcionar mais como vitrine da diferença administrável do que como motor de reconfiguração profunda das relações entre religião, gênero e política.

Para os estudos de televisão, reafirma-se a centralidade analítica da televisão aberta como arena de produção de referências comuns, de pedagogia midiática e de administração do dissenso. Reconhecer essa ambivalência é fundamental não apenas para compreender o papel contemporâneo da televisão brasileira, mas para avaliar criticamente seus efeitos contraditórios sobre as formas de participação política, os regimes de reconhecimento e os desafios impostos à democracia no Brasil contemporâneo.

Referências

- ALMEIDA, Ronaldo de. *Bolsonaro presidente: conservadorismo, evangelismo e a crise brasileira*. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, v. 38, n. 1, p. 185–213, 2019.
- AHMED, Sara. **The cultural politics of emotion**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.

- ASAD, Talal. **Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity**. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- BERLANT, Lauren. **The Female Complaint: The Unfinished Business of Sentimentality in American Culture**. Durham: Duke University Press, 2008.
- BIRMAN, Patrícia (org.). **Religião e espaço público**. São Paulo: Attar Editorial, 2003.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- BUTLER, Judith. **Desfazendo gênero**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.
- BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- CASANOVA, José. **Public Religions in the Modern World**. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- COHEN, Stanley. **Folk devils and moral panics**. London: Routledge, 2011.
- COLLINS, Patricia Hill. **Intersectionality as critical social theory**. Durham: Duke University Press, 2019.
- CRENSHAW, Kimberlé. *Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color*. **Stanford Law Review**, Stanford, v. 43, n. 6, p. 1241-1299, 1991.
- CUNHA, Magali do Nascimento. *Pentecostalismo e movimento ecumênico: divergências e aproximações*. **Estudos de Religião**, São Bernardo do Campo, v. 25, n. 40, p. 33–51, jan./jun. 2011.
- CUNHA, Magali do Nascimento. **Do púlpito às mídias sociais: evangélicos na política e ativismo digital**. Curitiba: Appris Editora, 2019.
- DROGUS, Carol Ann. **Women, Religion, and Social Change in Brazil's Popular Church**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1997.
- GLOBO. **Relatório ESG 2024**. Rio de Janeiro: Globo, 2025. 116 p. Disponível em: https://s3.glbimg.com/v1/AUTH_181ecc4c353545aaa3c24808d6e5977d/somos-globo/GLO_relan24-PT.pdf
Acesso em: 6 fev. 2026.
- GOMES, Itania Maria Mota. *Questões de método na análise do telejornalismo: premissas, conceitos, operadores de análise*. **E-Compós**, v. 8, 2007.
- GOMES, Itania Maria Mota. *Gêneros televisivos e modos de endereçamento no telejornalismo*. In: GOMES, Itania Maria Mota (org.). **Gênero televisivo e modos de endereçamento no telejornalismo**. Salvador: EDUFBA, 2011.
- HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Editora 34, 2003.
- KANTAR IBOPE MEDIA. **Inside Video 2025: o comportamento do vídeo no Brasil**. [S. l.]: Kantar, 2025. Disponível em: <https://www.kantaribopemedia.com>. Acesso em: 6 fev. 2026.
- KELLNER, Douglas. **A cultura da mídia**. Bauru, SP: EDUSC, 2001.
- KELLNER, Douglas; SHARE, Jeff. **Critical media literacy: theoretical foundations and practices**. New York: Peter Lang, 2007.
- LOPES, Maria Immacolata Vassallo de. **A Televisão hoje: TransTV – a televisão como ecossistema digital-narrativo**. In: Anais do 33º Encontro Anual da Compós, 2024, Niterói. Anais eletrônicos..., Galoá, 2024.

Disponível em: <<https://proceedings.science/compos/compos-2024/trabalhos/a-televisao-hoje-transtv-a-televisao-como-ecossistema-digital-narrativo?lang=pt-br>> Acesso em: 06 Fev. 2026.

MACHADO, Arlindo. **A televisão levada a sério**. São Paulo: SENAC, 2000.

MAHMOOD, Saba. **Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject**. Princeton: Princeton University Press, 2005.

MARIZ, Cecília. **Coping with Poverty: Pentecostals and Christian Base Communities in Brazil**. Philadelphia: Temple University Press, 1994.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. **Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2003.

MEYER, Birgit. **Mediation and the Genesis of Presence: toward a material approach to religion**. Utrecht: Utrecht University, 2011.

MEYER, Birgit. **Sensational Movies: video, vision, and Christianity in Ghana**. Berkeley: University of California Press, 2015.

MUÑOZ, José Esteban. **Disidentifications: queers of color and the performance of politics**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

NATELINHA. **Audiência do Globoplay dispara em 2025 e alcança recorde histórico de share**. Reportagem de Sandro Nascimento. São Paulo: UOL, 2025a. Disponível em: <https://natelinha.uol.com.br/audiencias/2025/01/15/audiencia-do-globoplay-dispara-em-2025-e-alcanca-recorde-historico-de-share-221450.php>. Acesso em: 6 fev. 2026.

NATELINHA. **Brasileirão 2025 na Globo atinge 156 milhões de pessoas e prova força da TV aberta**. Reportagem de Fabrício Falchetti. São Paulo: UOL, 2025b. Disponível em: <https://natelinha.uol.com.br/televisao/2025/12/10/brasileirao-2025-na-globo-atinge-156-milhoes-de-pessoas-e-prova-forca-da-tv-aberta-222890.php>. Acesso em: 6 fev. 2026.

NOBRE, Marcos. **Ponto-final: a guerra de Bolsonaro contra a democracia**. São Paulo: Todavia, 2020.

SCANNELL, Paddy. **Radio, Television and Modern Life: A Phenomenological Approach**. Oxford: Blackwell, 1996.

SILVERSTONE, Roger (org.). **Media, technology and everyday life in Europe: From information to communication**. Aldershot: Ashgate, 2005.

VITAL DA CUNHA, Christina; LOPES, Paulo Victor Leite; LUI, Janayna. **Religião e política: medos sociais, extremismo religioso e as eleições 2014**. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll Brasil; Instituto de Estudos da Religião (ISER), 2017.

WILLIAMS, Raymond. **Televisão: tecnologia e forma cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.