UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

JACQUELINE MORAES TEIXEIRA

A conduta universal:
governo de si e políticas de gênero na Igreja Universal do Reino de Deus

São Paulo
2018

JACQUELINE MORAES TEIXEIRA

A conduta universal:
governo de si e políticas de gênero na Igreja Universal do Reino de Deus

Versão Corrigida

Tese apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutora em Ciências.

Programa: Antropologia Social

Orientadora: Profa. Dra. Paula Montero

São Paulo
2018

Autorizo a reprodução e divulgação total o parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Teixeira, Jacqueline Moraes
A conduta universal: O governo de si e as políticas de gênero na Igreja Universal/ Jacqueline Moraes
Teixeira; orientadora: Paula Montero – São Paulo, 2018.

Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Antropologia. Área de concentração: Antropologia Social

1. Pentecostalismo. 2. Religião Pública. 3. Relações de gênero
4. Sexualidade 5. Igreja Universal do Reino de Deus
Montero, Paula, orient. II Título.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Ciência e Concordância do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): Jacqueline Moraes Teixeira

Data da defesa: 09/03/2018

Nome do Prof. (a) orientador (a): Paula Montero

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 28/05/2019

Paulo Montero

_____

(Assinatura do (a) orientador (a)

Nome: TEIXEIRA, Jacqueline Moraes.

Título: **A conduta universal: governo de si e políticas de gênero na Igreja Universal do Reino de Deus**

Tese apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutora em Ciências. Programa: Antropologia Social.

Aprovado em: 09/03/2018

Banca Examinadora:

Prof.ª Dr.ª: Maria Filomena Gregori

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Prof.ª Dr.ª: Heloisa Buarque de Almeida

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Prof.ª Dr.ª: Carly Barbosa Machado

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Prof.ª Dr.ª: Sandra Duarte de Souza

Julgamento: _____

Assinatura: _____

Dedico este texto à:

Alvina Moraes Alves

Em memória

(mãe da minha mãe)

e

Maria Neide Teixeira

(mãe do meu pai)

nordestinas fortes,

fazedoras de renda,

fazedoras de gente

AGRADECIMENTOS

Como praticamente tudo que faço, este trabalho também é um produto de parcerias valiosas que estabeleci durante a vida. E diante do encerramento de um ciclo tão repleto de intensidades, mudanças, aprendizados e experiências, não seria diferente. Assim, não poderia deixar de citar aqui, em forma de breves (porém singelos e muitíssimo sinceros) agradecimentos, algumas pessoas (e instituições) que, de alguma forma, viabilizaram condições para a realização desta tese.

Como não poderia deixar de ser, agradeço profundamente a minha família:

Patrick, meu companheiro em boa parte desta trajetória acadêmica, que me deu aconchego e amor, a quem eu amo.

Meus pais José Onécio Teixeira e Delza Moraes Teixeira que permaneceram próximos e presentes mesmo estando geograficamente distantes. À minha irmã Cyntia Moraes Teixeira, pela parceria e por partilhar comigo, desde os nossos primeiros anos de existência, as coisas boas e as coisas complicadas da vida. Ja que estou falando do meu parentesco nuclear, não poderia deixar de agradecer aqui minha extensão familiar animal representada por minhas três gatas, Capitu, Diadorim e Penélope, que me acompanharam e me acalentaram incondicionalmente por dias e noites a fio.

Agradeço muitíssimo a Paula Montero, de quem tenho o privilégio de tenho privilégio de ter como orientadora, Paula me instigou desde o início da minha graduação, quando eu assistia suas aulas e pensava: queria ser como ela! Com seu senso teórico sempre muito brilhante e desafiador, nesses longos anos de orientação recebi muito e agradeço! Este trabalho certamente é fruto dessa parceria.

Agradeço também, as/os colegas com quais tenho o privilégio de trabalhar no projeto temático “Religião, Direito e Secularismo: A reconfiguração do repertório cívico no Brasil contemporâneo”, que contribuíram com este trabalho por meio das discussões gerais e das discussões de partes referentes a esse texto, são eles/elas, Ricardo Mariano, Marcelo Natividade, Helena Manfrinato, César Augusto Assis Silva, Lilian Sales, Melvina Araújo, Sabrina D’almeida, Edilson Teles, Leonardo Siqueira Antônio, Milton Bortoleto, Carlos Gutierrez, Henrique Antunes, Edlaine Campos Gomes, Eduardo Dullo, Ypuan Garcia, Alexandre Ouviedo, Rafael Quintanilha, Gustavo Tiago, Rafael Quintanilha, Renata Negamine, Olívia Barbosa,

Evandro Bonfim, Raquel Santana e Maísa Fidalgo. Dentre eles agradecer especialmente a Aramis Luís Silva, com quem tanto aprendo!

Não poderia deixar de reconhecer aqui a importância do professor José Guilherme Magnani na minha trajetória acadêmica e na minha vida, ele que foi meu primeiro orientador, com ele fiz minhas primeiras incursões etnográficas e aprendi as muitas etapas que envolvem uma pesquisa, quero agradecer muitíssimo pela parceria, pelo apoio para com este trabalho, bem como pela convivência preciosa durante todos esses anos. Esse agradecimento se estende aos queridos amigos e amigas do Laboratório Nau - Nucleo de Antropologia Urbana da USP, no qual participo desde o primeiro semestre da minha graduação, em especial á querida Silvana Souza Nascimento, que é minha professora, parceira de quem tanto aprendo e admiro. Também a Rosenilton Oliveira, parceiro de tantas horas boas, horas difíceis, de horas intermináveis.

Gostaria de agradecer também a minha professora de feminismos, de política, e de vida, Heloísa Buarque de Almeida, que desde o mestrado me oferece uma parceria preciosa ao aceitar ler e arguir meus trabalhos.

A querida Maria Filomena Gregori, uma pesquisadora que admiro muitíssimo e que além de aceitar arguir esta pesquisa, também me acolheu em seu grupo de pesquisa, as discussões foram fundamentais para as análises que aqui apresento.

Agradeço também à Carly Machado, quem também acompanho muito e que me inspira nas suas andanças etnográficas pelos saberes pentecostais e que prontamente aceitou ler e arguir esse trabalho

Da mesma forma, agradeço à Sandra Duarte, que me recebeu gentilmente em seu grupo de pesquisa, em sua revista, e que arguiu minhas primeiras expedições pela Igreja Universal durante a iniciação científica.

A versão final deste trabalho não seria possível sem os preciosos comentários de Ronaldo Almeida e Joanildo Burity, que gentilmente participaram da minha banca de qualificação e que foram fundamentais para o meu processo de amadurecimento e pesquisa, bem como para minha formação como pesquisadora nos estudos de religiões.

Aproveito para agradecer também a outros professores e professoras que marcaram minha trajetória acadêmica por sua paixão e pela boa antropologia. Julio Assis Simões, Heitor Frúgoli, Dominique Gallois, Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer, Ana Claudia Duarte Rocha Marques, Lilia Moritz Schwarcz, Laura Moutinho, Vagner Gonçalves da Silva, John

Cowart Dawsey, Renato Stutzman, Marta Amoroso, Silvana Souza Nascimento, Rose Satiko, João Felipe Gonçalves, Marina Vanzolini e Pedro Cesarino.

Ao querido professor Antônio Flávio Pierucci (*in memoriam*), que me encantou com suas aulas sobre desencantamento do mundo e religião.

Meus agradecimentos se estendem também aos funcionários, secretários do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Celso Cunha Gonçalvez, Edinaldo Faria Lima, Ivanete Ramos, Rose de Oliveira e Soraya Gebara, Kelly e Juciele, que sempre me auxiliaram nos perrengues burocráticos.

Agradeço profundamente aos queridos amigos e amigas do PPGAS, em especial, aqueles que ingressaram comigo no curso de doutorado no ano de 2013, e também, aqueles com quem tive a oportunidade de conviver mais de perto, por causa das inúmeras atividades de organização da *Revista Cadernos de Campo*, bem como, na Comissão Organizadora da *6º do mês* , são elas/eles: Rafael Noleto, Ana Fiori, Fabiana Andrade, Talita DalBo, Mariane Pisani, Marissol Marini, Maurício Acuna, Gibran Teixeira Braga, Geslini Braga, Michelle Cirne, Juliana Rosalen, Thaís Waldman, Raquel Duran, Giancarlo Machado, Sabrina D'Almeida, Adriana Taetz, Silas Fiotti, Valeria Oliveira, Kellen Carbinatto, Leonardo Siqueira Antônio. Para além desse grupo, preciso extender esse agradecimento a outras tantas pessoas queridas que tornaram esses anos de PPGAS muito mais especiais: Yara Alves, Helena Manfrinato, Bernardo Fonsceca, Camila Mainardi, Luiza Ferreira Lima, Isabela Venturoza, Letizia Patriarca, Carlos Aquino, Denise Pimenta, Diana Mateus, Marcio Zamboni, Pedro Lopes, Julia Goyatá, Felipe Gabriel Freire, Leonardo Bertolossi, Marina Barbosa e Silva, Michele Escoura, Milena Estorniolo, Rebeca Campos Ferreira, Renata Guedes, Samantha Gaspar, Íris de Morais, Natacha Leal, Janaína Damaceno, Daniela Perruti, Natália Fazzioni, Alexandre Araújo Bispo, Luis Felipe Hirano e Gustavo Sagesse.

A Celso Eronides Fernandes que um dia me ensinou o melhor caminho para se chegar à USP. A Elton Nunes por ser meu fiel mentor, a Jorge Schutz e José Furtado (Fufi) pelas aulas que me inspiram e que inspiram até hoje, à Cristina Fachini pela amizade de toda uma vida, à Luciana Carla Ferreira e Roberto Cardinalli pela boa companhia nessa jornada paulistana.

Esse trabalho não seria possível sem a inspiração fundamental e a interlocução preciosa e generosa de Emerson Giumbelli. Da mesma maneira, agradeço a Eduardo Dullo pelo diálogo atento e pela amizade de mais de uma década.

Agradeço muitíssimo as maravilhosas Christina Vital, Lívia Reis, Edlaine Gomes, Patricia Birman, Renata Menezes, Maria Elvira Benitez, pelo aconchego em terras cariocas, pela contribuição preciosa a esse trabalho. Jamais poderia deixar de agradecer a Felipe Lins, minha celebridade favorita, a quem tenho a honra de ter como companheiro de tantas etapas da minha vida.

Esse trabalho também não seria possível sem a contribuição da queridíssima Eva Scheliga, quem me ensinou a escrever meu primeiro projeto de pesquisa.

A Maísa Fidalgo e Luiza Terrasi Hortelan, pelas trocas preciosas, pelo nosso trio! A Regina Facchini e Isadora Lins França, bem como a todas as pesquisadoras e pesquisadores queridos do Pagu que debateram esse trabalho e contribuíram para essas reflexões.

Da mesma maneira, agradeço incondicionalmente às companheiras e companheiros do Numas (Núcleo dos Marcadores Sociais da Diferença), pelas inúmeras parcerias em cursos, formações, debates, lutas, aprendi muitíssimo com todas/os vocês. Que essa nossa preciosa parceria continue.

Agradeço muitíssimo a Thomaz Massadi Kawauche, pela ajuda e pelos bons anos de vida compartilhada, por ter pacientemente me ensinado a fazer busca no *dédalus*, logo que ingressei na graduação, por ter acompanhado a formação do projeto que resultou nesta pesquisa, e pela revisão atenciosa de algumas das etapas deste texto.

Meu maior agradecimento as meninas, companheiras de pós-graduação e de luta, juntas compomos a comissão de Cotas do PPGAS, esses cinco anos de doutorado, correspondem também aos cinco anos de luta que travamos na tentativa de construir uma universidade mais plural e justa. Ao lado delas aprendi muito mais que uma tese, ao lado delas vivi a possibilidade de sonhar e de realizar uma Universidade mais plural, mais justa! Minha mais profunda gratidão à Ana Claudia Rocha Marques, Ana Fiori, Cibele, Fabiana Andrade, Letizia Patriarca, Talita dal Bó e Yara Alves.

Esta pesquisa de doutorado foi financiada pela Capes, à qual agradeço pelo financiamento e aproveito para registrar minha tristeza por ter visto tantos cortes nos financiamentos de pesquisas e de pesquisadores durante esses anos de doutorado, se quando ingressei ser bolsista era privilégio, agora se tornou uma questão de fé.

Por fim queria deixar registrado meu agradecimento as meninas, companheiras virtuais desse último ano de doutorado, Amanda Seixas (UFBA), Analu (UFBA), Ana Sanches (USP), Cleane Nunes (UFRO) Paula Nogueira (UFGO), Roberta Correa (UFF), Silvia Beatriz

(UFSC), Thais Ferraz (UFF) e Zora Zanuzo (UFF), todas bolsistas e ex-bolsistas da Capes. Especialmente a Chirley Mendes (UNB), que terminou sua tese alguns dias antes e que foi uma melhor companheira de crise. Criamos esse grupo para falar de questões aleatórias e nos tornamos irmãs. Obrigada pela preciosa parceria de vocês.

RESUMO

A emergência da Lei 11.340/06 também conhecida como lei “Maria da Penha” que regula e criminaliza a violência doméstica aparece como diretriz fundante do Projeto Raabe. Projeto desenvolvido pela Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), o Raabe é voltado para o atendimento de mulheres em situação de violência doméstica. Idealizado por Cristiane Cardoso, filha mais velha do Bispo Edir Macedo, o projeto integra uma lista seleta de projetos desenvolvidos pela Igreja Universal do Reino de Deus cujo foco é formar mulheres e homens a partir da constituição de pedagogias que performatizam nos corpos, uma fala pública sobre si. Trata-se esta tese, de uma análise do que denomino de Economia Política da Prosperidade, formada por cursos, palestras, reuniões temáticas, livros e programas de televisão, realizadas em âmbito nacional, totalmente voltadas para a discussão acerca das identidades de gênero e da família, configurando uma noção de intimidade que emerge atrelada a visibilidade e a publicidade das atividades diárias para o cuidado de si. A hipótese geral que orienta esta pesquisa é de que, ao contrário do que comumente se imagina, religiões não produzem religiosos, igrejas não produzem fiéis. E sim, de que constituem espaços privilegiados de produção incessante de corpos civis ao incitar determinadas pedagogias eróticas, bem como a regulação da afetividade e das relações de gênero e do sexo. Esta abordagem abre margem para se possa pensar, e este é o principal objeto deste trabalho, a intersecção entre processos de subjetivação, poder pastoral e esfera política. Nos projetos aqui analisados, a concepção de afetividade saudável e o desenvolvimento constante de uma pedagogia que visa o cuidado de si tornam-se linguagens substanciais de produção de um sujeito que deve afasta-se da condição de sujeito de sofrimento para assumir o relato público como sujeito político da prosperidade. Assim, este texto se apresenta como uma cartografia das práticas religiosas contemporâneas relacionadas à produção de uma performatividade de gênero mimetizada em formas de falar, de se apreender e de experienciar os corpos femininos e masculinos por intermédio de programas de incentivo ao relacionamento heterossexual e ao controle de natalidade, pensando o papel de tais programas na formação de uma conduta política na arena pública.

Palavras-chave: performatividade de gênero; poder pastoral; corpo; condutas; desafio; governo de si.

ABSTRACT

The emergence of the 11.340/06 lawm also known as “Maria da Penha Law”, that regulates and criminalizes domestic violence shows up and has a pivotal role in the Raabe Project.
A Project developed by the Universal Church of The Kingdom of God (UCKG), Raabe is aimed at supporting women who suffered domestic violence. Idealized by Cristiane Cardoso, Edir Macedo’s oldest daughter, the Project integrates a select list of projects developed by the UCKG, whose focus is to shape women and men from the constitution of pedagogies that are performed on the bodies, a public line about oneself. This thesis is na analysis of what I call the Political Economy of Prosperity, formed by courses, lectures, meetings, books and T.V shows, focused on the discussion of gender identities and the family, shaping a notion of intimacy that emerges with the publicity of daily activities for the care of oneself. The general hypothesis of this research is that, contrary to what people usually think, is that religion does not create religious people, churches do not create believers. What they do is to constitute privileged spaces of nonstop production of civil bodies when encouraging erotic pedagogies, and also regulation of affectivity and the relationships of gender and sex. This approach allows us to think about the intersection between subjectivation, pastoral power and political sphere. The projects that were analyzed the conception of healthy affectivity and the constant development of a pedagogy that aims at the care of oneself become substantial languages of production of a subject that drives away from the condition of a subject that suffers to take up the public production of the political subject of prosperity. Therefore, this text is shown as a cartography of contemporaneous religious practices related to the production of a performativity of gender mimicked in ways of speaking, comprehend and experience female and male bodies through programs that encourage the formation of a political conduct in the public sphere.

Keywords: gender performativity; pastoral power; body; conduct; challenge; self-government.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: Washington no jogo contra o São Paulo Futebol Clube 13
Figura 2: Brasil - Porcentagem de fiéis da Igreja Universal por município 51
Figura 3 - Município de São Paulo em Regiões e Distritos - IPVS 2010 por setor censitário ... 55
Figura 4: Número de fiéis por Distrito do Município de São Paulo e localização dos templos da IURD por categoria 56
Figura 5: Oração de Edir Macedo – lançamento da pedra fundamental – Brás 62
Figura 6: Lançamento da pedra fundamental – Brás 62
Figura 7: Pilares do Templo de Salomão 64
Figura 8: Vista lateral do Templo de Salomão - pilares 65
Figura 9: Inauguração do Templo de Salomão 67
Figura 10: Inauguração do Templo de Salomão 67
Figura 11: Entrada da Arca da Aliança - inauguração do Templo de Salomão 68
Figura 12: Primeira fileira de convidados ilustres - inauguração do Templo de Salomão 68
Figura 13: Encontro *Intellimen* 72
Figura 14: Terapia do Amor 72
Figura 15: *Godllywood* autoajuda 73
Figura 16: Família Macedo-Bezerra - Edir Macedo (criança) e suas irmãs 82
Figura 17: Núcleo familiar da IURD 82
Figura 18: As filhas consanguíneas - Viviane e Cristiane 83
Figura 19: Os filhos - Viviane, Moisés e Cristiane 83
Figura 20: Organograma explicativo da família Macedo-BezerraFonte: Elaborado pela autora 88
Figura 21: Organograma explicativo do núcleo principal da família Macedo-Bezerra 90
Figura 22: Casamento de Cristiane e Renato (1991) 116
Figura 23: Cristiane, Reanto e Moisés - implantação da IURD em Boston (1992) 116
Figura 24: Cristiane e seu filho, Filipe (Portugal, 1998) 117
Figura 25: Renato e Cristiane de volta ao Brasil 117
Figura 26: Robson e Ailton, programa *Intellimen* (Templo de Salomão, 2015) 131
Figura 27: *Intellimen* (Templo de Salomão, 2015) 131
Figura 28: Equipe *Intellimen* de Capão Redondo (Templo de Salomão, 2015) 132
Figura 29: Andressa Urach logo após sua conversão 144
Figura 30**:** Andressa Urach palestrando para mulheres encarceradas no presídio feminino de Pinheiros - SP 144
Figura 31: Mulheres encarceradas exibindo a biografia de Andressa Urach 145

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO **12**

CAPÍTULO 1 – DO GOVERNO UNIVERSAL DOS VIVOS À POLÍTICA DA PROSPERIDADE **33**

1.1 O problema do governo 33
1.2 Governo dos outros e política da prosperidade 37
1.3 Igreja Universal e as tecnologias de ocupação urbana 47
1.4 Templo de Salomão e as tecnologias de gestão de população 60
1.5 A cena do reconhecimento 65

CAPÍTULO 2 – POLÍTICA DA PROSPERIDADE, SUJEITO DE GÊNERO E A CONSTRUÇÃO PÚBLICA DO GOVERNO DE SI **74**

2.1 Igreja Universal, consanguinidade e gênero 77
2.2 A família da mulher e os filhos dos homens: vasectomia, aborto e adoção 91
2.2.1 Vasectomia e masculinidade: alguns relatos 94
2.2.2 Aborto induzido e gestão da boa vida 102
2.2.3 Gerir versus gerar: adoção como controle da alteridade 106

CAPÍTULO 3 - O GOVERNO DE SI E A CONSTRUÇÃO PÚBLICA DA ESFERA DA INTIMIDADE **111**

3.1 Cristiane e Renato Cardoso e o pastorado dos gêneros 111
3.2 Do Godllywood ao Godllywood autoajuda 117
3.3 Performatividade e sujeito de gênero enquanto ato de verdade 124
3.4 Intellimen: masculinidade e interação 128
3.5 Conversão civil e sujeito de sofrimento: o projeto Raabe 135
3.5.1 O espaço do reconhecimento 135
3.5.2 A cena do testemunho de si 139
3.5.3 Biografia como testemunho de si 141
3.6 O amor inteligente e a heterossexualidade saudável 146

CONSIDERAÇÕES FINAIS **151**

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS **155**

ANEXOS **166**

INTRODUÇÃO

Era 26 de março de 2014, quase 23 horas, a Rede Globo de televisão transmitia, ao vivo, os últimos momentos de uma partida considerada decisiva para a série A do Campeonato Paulista de Futebol. O jogo em questão classificaria um dos times para a semifinal do campeonato. A disputa entre São Paulo Futebol Clube e Clube Atlético Penapolense, cujo placar seguia no zero a zero, acabou sendo decidida em pênaltis e rendendo um resultado favorável ao Atlético Penapolense que venceu o outro time pela diferença de um gol.

O último gol da partida, que garantiu a vitória do Penapolense, foi executado por Washington que, na época, atuava como meia-atacante do time. Por se tratar de um jogo importante para o Campeonato Paulista de Futebol, a partida estava sendo transmitida ao vivo pela Rede Globo de televisão. Após efetuar o gol, Washington se dirigiu para as câmaras que faziam a transmissão e gritou: "eu sou a Universal, eu sou a Universal"[1].

No dia seguinte, a comemoração de Washington protagonizou manchetes do tipo: "Comemoração divina – Jogador faz campanha da Igreja Universal na Globo ao celebrar gol: Meia Washington, do Penapolense, grita slogan da Igreja Universal do Reino de Deus na Globo"[2] e "Ao comemorar gol, jogador do Penapolense grita "eu sou a Universal" para as câmeras da TV Globo"[3].

A comemoração inusitada de Washington acabou dando visibilidade para uma campanha da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), lançada no primeiro semestre de 2014 e cujo título é *Eu sou a Universal*[4]. A campanha reúne, desde então, depoimentos de pessoas profissionais atuantes em variadas áreas.

Ao ser chamado para participar de programas esportivos televisivos em diferentes emissoras, Washington fazia menção à campanha considerando a vitória do seu time como o cumprimento de uma promessa divina, logo, professar seu pertencimento a IURD seria uma

---

[1] https://www.youtube.com/watch?v=c5xaTUef7oc (acessado em 27/03/2016).
[2] Folha de S. Paulo, 27/03/2014 e noticiasdatv.uol.br
[3] http://www.farolnoticias.com.br/2014/04/ao-comemorar-gol-jogador-do-penapolense-grita-eu-sou-a-universal-para-as-cameras-da-tv-globo/ (acessado em 23/03/2016).
[4] http://www.eusouauniversal.com/ (acessado em 23/03/2016).

maneira de agradecer e, ao mesmo tempo, demonstrar que não se envergonhava de ser Universal. Em entrevista ao portal *Universal.org*, da Igreja Universal, Washington declarou: "Eu gritei para mostrar a todos que não tenho vergonha de ser da Universal. Sou membro da Universal desde 2010 e sei o quanto a instituição e o bispo Edir Macedo são perseguidos pela mídia. Há muito preconceito e desconhecimento em relação à Igreja."5

Após a repercussão de sua fala, Washington se tornou uma das personagens referência na campanha *Eu sou a Universal*.[6] Com milhares de visualizações, apenas pelo portal do *Youtube,* o jogador tornou-se conhecido e passou a atuar com maior visibilidade também nos espaços da igreja, palestrando para jovens do projeto *Força Jovem Universal (FJU)l*, para homens no projeto *Intellimen* e para empresários, na reunião especialmente voltada para esse público que, desde 2014, ocorre todas as segundas no Templo de Salomão[7].

Figura 1: Washington no jogo contra o São Paulo Futebol Clube

Fonte: Google Imagens

[5]http://www.universal.org/noticia/2014/03/28/jogador-grita-eu-sou-a-universal-para-as-cameras-da-globo-29257.html (acessado em 23/03/2016).

[6]Ver o vídeo com o depoimento completo de Washington em http://www.eusouauniversal.com/depoimentos/washington-santana/.

[7]As atividades desses projetos, bem como, algumas trajetórias de participantes da campanha "Eu sou a Universal" serão aprofundadas no capítulo 1.

Dentre as hipóteses divulgadas na época sobre o que poderia ter motivado a declaração de Washington em rede nacional, duas foram muito recorrentes. A primeira delas, veiculada em mídias relacionadas à IURD, dentre elas a Rede Record, foi a de que Washington respondia a um preconceito generalizado na sociedade brasileira em relação à igreja e seus frequentadores.[8] A segunda hipótese, comum, inclusive entre as manchetes brevemente citadas aqui, era de que a atitude de Washington representou uma afronta à Rede Globo, conhecida nacionalmente como inimiga da IURD.

Meu intuito, neste trabalho, não consiste em testar ou afirmar qualquer uma das hipóteses acima citadas. Mas, tendo em vista a perplexidade que o fato causou nos meios de comunicação e, estando ele atravessado pelo problema geral no qual essa pesquisa se insere, considero o evento um caso exemplar para introduzir e apresentar as questões que pretendo analisar. Assim, busco pensar – a partir da etnografia de projetos empreendidos pela Igreja Universal e voltados para as temáticas de gênero e sexualidade – o processo de produção de sujeitos por meio do desenvolvimento constante de pedagogias reguladoras de condutas e do engendramento de tecnologias narrativas de si.

No presente texto, não se pretende pensar a IURD, ou mesmo as religiões, a partir de uma chave conceitual ontológica que associe as práticas de seus frequentadores a uma concepção teleológica ou cosmológica de mundo, fixando escolhas, identidades e processos de reconhecimento a um conjunto de dogmas teológicos. Mas sim pensar organizações religiosas enquanto tecnologias produtoras de modelagens de sujeitos, bem como de sentidos para concepções de direitos e vida civil, tão em disputa na arena pública nacional (ASAD, 2008; GIUMBELLI, 2002 e MONTERO, 2012).

O primeiro movimento analítico nesse sentido consiste em conceber igrejas enquanto tecnologias agenciadoras de condutas que produzem indivíduos[9] por meio da elaboração e do aprimoramento contínuo das técnicas de assembleia[10]. Para tanto, tornou-se

---

[8]http://www.bispomacedo.com.br/2014/27/03/eu-sou-a-universal-2/ e http://www.renatocardoso.com/blog/quem-e-a-universal/.

[9]A noção de indivíduo utilizada neste trabalho não é a concebida por teorias de caráter fenomenológico que supõem um sujeito pré-discursivo, autônomo e emancipado, atrelado a uma concepção quase que originária de liberdade, mas a de um sujeito que emerge enquanto efeito da ação pensada aqui pelo conceito de poder, tal como sugere Butler (2017) em *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*.

[10]A noção de assembleia que pretendo desenvolver neste trabalho está atrelada à proposta da se pensar uma teoria da Assembly de Judith Butler (2015) que dialoga diretamente com o conceito de Assemblage, de Deleuze e

imprescindível etnografar algumas dessas formas de assembleia, ponderando sobre as modelagens e a materialidade que engendram tanto um sujeito da prosperidade, quanto um espaço legítimo para sua atuação. Outro exercício analítico foi formular, a partir do diálogo com alguns referenciais teóricos, como Asad (2003), Foucault (2014) e Butler (2015), as seguintes indagações: 1) de que maneira a igreja se torna uma gramática de operação para modelagens individuais, governo das condutas e narrativas públicas de si? 2) como as conhecidas técnicas religiosas de anunciação de si, tais como confissão e testemunho, são ressignificadas ao serem foco de novas linguagens de mídia? 3) como a igreja, na qualidade de tecnologia agenciadora de condutas e produtora de sujeitos, também é produzida enquanto sujeito na disputa pela fala legítima no debate público acerca dos direitos sexuais e de gênero?

A hipótese geral que orienta a presente tese é de que, ao contrário do que comumente se imagina, religiões não produzem religiosos, igrejas não produzem fiéis. E sim, de que constituem máquinas de produção incessante de corpos civis ao incitar determinadas pedagogias eróticas, bem como a regulação da afetividade e das relações de gênero e do sexo. Esta abordagem abre margem para se possa pensar, e este é o principal objeto deste trabalho, a intersecção entre processos de subjetivação, poder pastoral e esfera política.

Igreja enquanto tecnologia produtora dos sujeitos/corpos civis: formulando um problema

Para introduzir a proposta analítica que sugere pensar a igreja como uma tecnologia produtora de sujeitos – por meio do treino e da elaboração contínua das técnicas de ajuntamento, governo das condutas e narrativas públicas de si –, torna-se imprescindível situar o conceito de religião, tendo como ponto de partida a concepção de “religião pública” (MONTERO, 2016).

Guatarri, que consiste em pensar a materialidade e os sentidos estabelecidos a partir de tecnologias de reunião de corpos, a partir de noções de fluidez, permutabilidade e múltiplas funcionalidades. Com o conceito de Assemblage, Deleuze e Guatarri pretendem pensar que dentro de um corpo, as relações dos componentes não são estáveis e fixadas; Em vez disso, eles podem ser deslocados e substituídos dentro e entre outros órgãos, abordando sistemas através de relações de exterioridade. (ver mais em Karaman, O (2008). "A New Philosophy of Society: Assemblage Theory And Social Complexity by Manuel DeLanda". *Antipode*. 40 (5): 935–937).

Como pondera Montero (2016), nas últimas décadas foi possível notar o movimento crescente de sujeitos religiosos e agências religiosas mobilizando debates acerca dos direitos civis, bem como, dos rumos da política econômica e estatal do país. O uso de novas tecnologias para a produção de audiência, assim como a disposição de novos atores e espaços de fala, suscitou a necessidade de se deslocar a investigação das práticas religiosas para além do que tradicionalmente era considerado como religioso, tais como rituais e templos, estendendo-a para o plano das interações entre os sujeitos na arena pública (MONTERO, 2016, p.139).

O primeiro deslocamento heurístico importante que o conceito de "religião pública"[11] supõe é o afastamento das abordagens que consideram indevida a presença das religiões e de sujeitos religiosos na esfera pública. Isso porque religião e religiosos não podem ser pensados enquanto fenômenos cuja própria ontologia coloca em xeque os princípios de funcionamento do público, mas sim, enquanto atores que também constituem o público ao acionar diferentes tecnologias de visibilidade. Esse deslocamento permite uma mudança nos modos usuais de formulação da religião enquanto problema teórico, ao considerá-la um efeito das interações e disputas por espaços de publicidade, entendendo o papel fundamental dos sujeitos religiosos não apenas na produção do reconhecimento público das agências religiosas, mas também, na produção de secularismos (CEFAÏ, 1996; MONTERO, 2016).

Conceber a religião como, ao mesmo tempo, constituída e constituidora do público, na medida em que agencia tecnologias de visibilidade e reconhecimento de sua ação no mundo, permite recolocar em novos termos a questão da função social da religião. De modo que sua materialidade deixe de ser vista como, exclusivamente, da ordem do religioso para ser compreendida como uma instância cuja finalidade e produto é sempre fruto de um processo que envolve disputas e negociações. As justificativas para a ação pública das religiões não pertencem, substancialmente, ao campo do religioso, mas emergem como efeito de

---

[11] Casanova (1994) constituiu a concepção de religião pública para pensar um distanciamento de algumas teorias weberianas da secularização. Para Montero, a definição de "religião pública" proposta por José Casanova (1994) permanece, a nosso ver, tributária da problemática weberiana da distinção das esferas de valor. Para ele, as religiões se "desprivatizam" em dois sentidos: tornaram-se objeto da atenção de vários públicos, tais como a mídia, os políticos, os cientistas sociais, etc., e colocaram-se na arena pública enquanto forças de contestação moral e política. A própria ideia de que as religiões se desprivatizam (ainda que entre aspas) dá por suposto, senão que a religião esteve em algum momento fora da vida pública, ao menos que na oposição público/privado as esferas são distintas, estáveis, autônomas e fechadas em si mesmas (MONTERO,2016, p.129).

processos de reconhecimentos públicos que são concedidos a determinadas assembleias religiosas.

Este trabalho pretende demonstrar que, ao contrário do que sugere Beyer (1998), as religiões não necessariamente precisam agir no campo próprio da religião em um regime diferenciado e relativamente autônomo, com relação às instituições econômicas, jurídicas ou científicas. Ao pensar igreja como uma tecnologia que produz sujeitos – na medida em que constitui mecanismos de engendramento e publicidade de corpos que são modelados por meio da experiência da diferenciação binária de gênero e da heterossexualidade saudável –, não se pretende descrever a agência de um conjunto de atores religiosos que operam a partir de um sistema dogmático. Os dados que apresentarei nos permitem pensar, ao contrário, uma gramática de assembleias cuja linguagem se articula por meio da formulação de um discurso e de um entendimento público sobre si, por meio de testemunhos religiosos e depoimentos jurídicos, que não se restringem a um discurso "puramente" religioso[12].

Para Beyer (2012), considerar que a ação da religião deve resultar na produção de mais religião advém de sua concepção de que a sociedade moderna é historicamente constituída por processos relacionais de diferenciação funcional dos sistemas sociais, logo, a religião consiste num sistema forjado na relação de diferenciação com outros sistemas, político, econômico, jurídico e científico, processo este denominado por ele de modelagem mútua. Ao contextualizar historicamente o processo de formação do sistema religioso, Beyer recorre à descrição do período de constituição dos Estados-Nação. Momento em que Estado e religião se formaram colateralmente através de um processo de modelagem mútua e que acabou por colocar ambos os sistemas como fundamentos da ordem social na modernidade. Após esse processo, o período pós-westfaliano se caracterizaria pela associação da religião com outros sistemas sociais, propiciando o aumento dos movimentos religiosos e a presença das agências religiosas nos órgãos do Estado, comprometendo sua ação religiosa e, consequentemente, a ação civil do sistema político (BEYER, 2012, p.114).

---

[12] Tal percepção emerge como cerne das pesquisas reunidas no projeto Religião, Direito e Secularismo: a reconfiguração do repertório cívico no Brasil contemporâneo (FAFESP). As pesquisas mostram que as narrativas "religiosas", ao menos quando expressas em público, não estão formuladas em termos de "pecado", "de violação das normas religiosas" etc., mas, ao contrário, vão assumido as gramáticas que predominam nas arenas em que se encenam demandando "justiça", vida, "dignidade", "inclusão", "paz", etc., e diluindo, por via de consequência, o que deveria ser, na leitura de Beyer a comunicação caracteristicamente religiosa desse sistema funcional.

A suposição de Beyer (2012) de que religião e Estado são produzidos, no período westfaliano, por meio de um exercício relacional de diferenciação discursiva de suas atuações no público e que tal materialidade pode ser apreendida pelo conceito de modelagem, me parece muitíssimo produtiva. No entanto, o pensamento de que a materialidade de cada sistema social deve sempre reiterar sua posição na arena pública, acaba por atribuir uma dimensão ontológica aos sistemas, aproximando novamente sua análise da concepção do religioso enquanto esfera separada.

Nesse sentido, a concepção de "religião pública" emerge como essencial ao sugerir que esse mesmo processo social que constituiu uma gramática de aceitação do religioso no público – primeiro, mediante a formulação jurídica do direito à liberdade religiosa, em seguida, por meio do reconhecimento do pluralismo religioso –, também abriu margem para engendrar um espaço social novo no qual o entendimento do que é religioso transcende o âmbito da religião, estendendo-se para as mais variadas práticas sociais (MONTERO, 2016).

No Brasil, as denominações que compõem o chamado seguimento evangélico certamente oferecem uma teia complexa e interessante de práticas de aprimoramento das mais variadas técnicas de visibilidade, reposicionando os lugares de fala dos sujeitos religiosos, principalmente, nas discussões sobre direitos civis e nas disputas pelo sentido das moralidades (ALMEIDA, 2017).

Emerson Giumbelli (2014), apresenta, em seu último livro, um capítulo intitulado *Cultura pública: evangélicos e sua presença na sociedade brasileira*, no qual discorre sobre a presença constante de evangélicos no cenário político nacional, a partir da noção de cultura pública. Segundo ele, para se pensar uma noção específica de cultura pública, é indispensável se compreender em quais sentidos a presença evangélica na esfera pública é distinta em relação a outros segmentos religiosos importantes para a construção da nossa identidade nacional. O catolicismo possui centralidade por ter sido incorporado como "religião civil", sendo majoritário na representação de muitos dos nossos símbolos nacionais. Além disso, a religiosidade católica se constituiu como gramática universal absorvendo a história do país, o que permitiu alguma aproximação com ritos e entidades das religiões afro-brasileiras. Segundo o autor, enquanto o catolicismo e as religiões afro-brasileiras operam com as categorias tradição e cultura imaterial, a temporalidade que marca a ação pública dos movimentos evangélicos é uma concepção específica de futuro. Essa temporalidade marca as

inúmeras estratégias de visibilidade da “cultura pública” evangélica, que passa a ocupar: a mídia, investindo em programas e performances de exorcismo na televisão; as ruas, em marchas e ajuntamentos realizados nas grandes cidades; os transportes públicos, favelas e prisões. Se, num primeiro momento da história do Brasil, o catolicismo ofereceu uma materialidade de símbolos para constituir espaços de centralidade e, consequentemente, construir a nação, posteriormente (ou recentemente), a “cultura pública” evangélica se alarga em meio à multiplicidade de equipamentos urbanos e de comunicação. O que tem lhe permitido conformar novos modos de ocupação e novos espaços de experiência, se projetando como equipamento importante de interação e visibilidade.

Ao usar a noção de “cultura pública”, Giumbelli (2014) buscou repensar o secularismo enquanto objeto empírico, propondo, como percurso analítico, a indagação sobre os modos que constituíram o secularismo como um problema. Para tanto, o autor propõe pensar o religioso como objeto de regulação, processo no qual “há situações em que a regulação do religioso opera-se indiretamente, pelas consequências derivadas das normatizações das outras esferas sociais” (GIUMBELII, 2014, p. 221). Aqui, o argumento de que a regulação do religioso decorre de mudanças normatizadoras de outras esferas me parece se aproximar da noção de diferenciação funcional dos sistemas sociais de Beyer (2012), para quem o sistema religioso se constitui na relação com outros sistemas sociais.

Uma vez que o campo de realização etnográfica desta pesquisa suscita a necessidade de se pensar igreja enquanto tecnologia produtora de sujeitos civis, sugiro uma inversão na proposição de Giumbelli (2014). Em vez de tomar as práticas aqui apresentadas como regulação do religioso, proponho pensar a produção do religioso e sua própria constituição enquanto uma linguagem de regulação de corpos e condutas, o que nos permite descrever a religião como uma espécie de dispositivo produtor de inúmeras materialidades, exercício que me parece fundamental. Sobretudo se tomarmos esse caminho como possível chave de análise da atual crise nacional em que disputar os símbolos e discutir os limites do religioso, bem como os princípios da laicidade, tornou-se a principal gramática das interações no espaço público.

Certamente, tanto a concepção de “religião pública” de Montero (2016), quanto a de “cultura pública” de Giumbelli (2014), se mostram vitais para este trabalho. O conceito de “religião pública” enfatiza os procedimentos, os modos de agir e de organizar estratégias

de ação, cujo cerne é a necessidade de publicidade. Em Giumbelli, o conceito de "cultura pública" privilegia o desenvolvimento de técnicas de regulação do religioso que produzem as materialidades dos espaços públicos. Ambos partem do conceito de controvérsia para pensar analiticamente a interpelação pública como uma ação que produz os sentidos e a materialidade do público. Montero, por exemplo, fala acerca da necessidade de atentar para tais materialidades pensando metodologias de inspiração etnográfica que permitam a apreensão da dimensão ritual e performática que as controvérsias produzem enquanto interação na arena pública (MONTERO, 2015; 2016).

Assim, trata-se aqui de enfrentar a religião, não enquanto um fenômeno manipulador e repressor de conversos, mas sim, como uma tecnologia de produção de regimes de modelagem de sujeitos, que se articula às pedagogias empreendedoras de identidade de gênero e a uma erótica da verdade sobre a sexualidade considerada saudável.

Das controvérsias à produção de sujeitos/corpos civis: a trajetória do problema

A presente tese se apresenta como um exercício de continuidade do trabalho de pesquisa realizado entre os anos de 2010 a 2012, período correspondente à elaboração de minha dissertação de Mestrado, na qual, a partir do posicionamento público de Edir Macedo e outros líderes da IURD em defesa da legalização de todas as formas de aborto induzido, procurei pensar o modo como a discussão sobre formas de controle de reprodução e natalidade conectam a Teologia da Prosperidade a um conjunto de práticas que extrapolam as campanhas e doação de dinheiro, e se concentram na produção de condutas de gênero e na reformulação da concepção de família (TEIXEIRA, 2012; 2016).

Os discursos de Macedo e o modo como tais discursos tornaram-se foco de uma disputa acerca da legitimidade da IURD enquanto religião cristã, ao defender uma posição favorável à legalização do aborto, foram analisados a partir de um referencial metodológico de análise de controvérsias. Advinda da noção de esfera pública comunicativa de Habermas (1981), a concepção de controvérsia enquanto estratégia metodológica pretendeu articular, analiticamente, a formação de determinadas relações de poder, posições institucionais e, fundamentalmente, de agenciamentos de condutas nas micro-relações (LEMIEUX, 2007).

Ao seguir, a partir desse recorte narrativo, os movimentos discursivos e os recursos de argumentação mobilizados pelos sujeitos religiosos, foi possível acessar as práticas que a fala sobre o aborto movimentavam. Dentre os sentidos práticos captados estava a formulação de uma dimensão positiva para a ocorrência do aborto induzido. Tal formulação implicava em deixar de ver o aborto como uma ação individual de uma mulher que decide interromper a gravidez, e passar a vê-lo como uma ação de caráter coletivo: sua função seria a de prevenir a criminalidade, ajudar na erradicação da pobreza e contribuir para a manutenção de famílias estruturadas. Outro ponto recorrente, registrado nas falas sobre a legalização do aborto, consistiu no emprego constante da palavra "direito". Uma categoria que emergiu atrelada a uma lógica segundo a qual a mulher deveria ter o direito de abortar, pois a ela caberia a administração do próprio corpo, bem como, o dever de gestão da família. O sentido da noção de direito nesse regime de práticas se distancia sobremaneira do sentido de direito individual ao próprio corpo evocado pelos movimentos feministas. Nesse caso, o direito universal reconhecido em sua dimensão bíblica e social é o direito à prosperidade, de modo que o aborto pode ser admitido como direito por encontrar justificação enquanto ação coletiva de prevenção de determinados problemas sociais e parte importante de uma política de obtenção da vida em abundância, tal como entendida pelo conceito de prosperidade (TEIXEIRA, 2012; 2016).

A centralidade da noção de prosperidade nos discursos de defesa da prática do aborto induzido, por parte de alguns líderes da IURD, suscitou a necessidade de se conduzir a pesquisa de modo a tentar captar, a partir de um exercício etnográfico, a produção de espaços de aproximação entre as concepções teológicas de vida em abundância e as práticas cotidianas dos frequentadores da igreja. Passei, então, a analisar o modo como a IURD pensa sua própria história e os modos de incorporação dessa história por meio de rituais estruturados naquilo que foi denominado *circuito da conquista* (GOMES, 2004). As concepções de sacrifício e desafio alimentam um conjunto de práticas rituais que remetem à prosperidade por meio da afirmação de uma relação de reciprocidade estabelecida entre o fiel e Deus (SCHELIGA, 2011). Para além dessa relação de contiguidade firmada nos momentos de ajuntamento e efervescência, as noções de prosperidade são experimentadas cotidianamente por meio da realização de pequenos sacrifícios diários movidos pela

prescrição de pequenos desafios. Um processo que coloca o corpo como materialidade primeira na produção de uma política da vida em abundância.

A emergência do corpo enquanto foco de um conjunto de disciplinas e, também, enquanto materialidade da política da prosperidade[13], exigiu que eu buscasse outra inspiração teórico-metodológica. Outras ferramentas se faziam necessárias, visto que a concepção metodológica de análise de controvérsias não oferece instrumentos operacionais para se pensar corpo, conduta e disciplinas, o que acabou me aproximando da teoria dos campos de Pierre Bourdieu. Pareceu-me especialmente interessante retomar dois conceitos centrais, a saber, *habitus* e *razão pedagógica* (BOURDIEU, 2011; TEIXEIRA, 2014)

A noção de *razão pedagógica* permitiu a compreensão da produção do corpo na qualidade de materialidade de uma política da prosperidade, por meio do registro, ainda inicial, de dois programas voltados para a temática de gênero (*Godllywood*) e do casamento heterossexual (*The love school*), que articulavam um conjunto de práticas pastorais orientadas para o aprendizado do "ser mulher". Bourdieu desenvolve esta noção atrelada ao conceito de *habitus* como uma *hexis* corporal que ao ser incorporada se torna uma disposição permanente, se materializando em forma de natureza. O corpo, na qualidade de crença praticada, assume o *habitus* como verdade mediante a constituição de uma razão que se substancializa como linguagem pedagógica das técnicas de submissão às regras. No cerne desse processo pedagógico estaria a produção social da diferenciação sexual, na qual feminino e masculino seriam tão somente disposições incorporadas de um *habitus* (Bourdieu, 2011).

Os programas *Godllywood* (iniciado em 2010) e *The Love School* (iniciado em 2012) foram extensamente descritos na dissertação com o intuito de demonstrar que as práticas de prosperidade na IURD não se restringem apenas ao âmbito financeiro representado pelo dinheiro – ou seja, o dinheiro não seria o único mediador-ritual da prosperidade. Na verdade, as noções de prosperidade e de vida em abundância são diuturnamente praticadas e, consequentemente, reformuladas em todas as instâncias da vida, sendo a família a principal delas. Segundo essa lógica, a prática abortiva, comumente relacionada à clandestinidade e à

[13] A noção da prosperidade enquanto política não foi usada no trabalho anterior, mas para pensar acerca da sua formulação, algo que farei a seguir.

ilegitimidade, aparece como uma recomendação diretamente ligada à disciplina familiar rumo à prosperidade.

De fato, nos últimos cinco anos, os projetos *Godlywood* e *The Love School* se estruturaram enquanto carro-chefe das estratégias de exteriorização das atividades da IURD, tanto em âmbito nacional quanto internacional. Novos atores, espaços de aparição, livros, cursos e outras pedagogias foram pensadas, desencadeando novas formas de visibilidade, configurando uma política da prosperidade e um conjunto cada vez mais aprimorado de técnicas e estratégias de *coaching*[14]. Algo que se distancia do modelo pastoral mais tradicional que estabelece uma relação mais direta entre o cuidado sacerdotal e o corpo de fiéis, e que é pensado como gestão de população, enquanto uma linguagem pedagógica de produção de sujeitos que devem internalizar as mais variadas técnicas de aparição.

Pensar a IURD e alguns de seus projetos como tecnologias produtoras de sujeitos políticos, por meio do incessante exercício de engendramento de técnicas de aparição[15] fomentou a premência de se enfrentar a questão da constituição dos sujeitos, bem como, a produção dos mecanismos de sujeição e subjetivação. No curso dessa construção analítica, a concepção bourdieusiana de razão pedagógica vai abrindo espaço para as noções foucaultianas de governo das condutas, gestão de população, cuidado de si e poder, introduzidas pelo dispositivo do poder pastoral. E os conceitos de campo e de *habitus* também vão abrindo espaço para que o problema aqui proposto seja pensado em diálogo com os conceitos butlerianos de cena do reconhecimento, relatar a si mesmo e performatividade.

Do *habitus* à performatividade

---

[14] Termo inglês para uma atividade de formação individual, que supõe uma relação exclusiva entre um instrutor (treinador - *coach*) e um cliente (*coachee*). A palavra *coaching* apareceu pela primeira vez na era medieval, com a figura do cocheiro, o homem que conduzia a carruagem (coche) para algum lado. Os cocheiros também eram especialistas em treinar os cavalos, para que estes puxassem os coches.

[15] Aparição é um conceito usado por Judtih Butler em *Notes Toward a Performative Theory of Assembly (*2015), em ela não apresenta uma definição muito precisa, porém, seu uso remete à produção de equipamentos e espaços físicos que permitam dar visibilidade à assembleia de corpos. A questão é que, em Butler, o conceito de aparição passa a se tornar quase que um sinônimo da noção de público, que consiste sempre num espaço que é habitado pelos sujeitos que reivindicam a partir dele, o direito de serem vistos. No presente texto, uso a noção de aparição, tanto para pensar espaços de ajuntamento, como para pensar as tecnologias usadas pelos sujeitos para serem vistos.

Seguramente, o conceito de *habitus* se apresenta como fundamental para pensar corpo enquanto materialidade socialmente constituída. A categoria surgiu de uma tradução feita por Tomás de Aquino do conceito de *hexis* (disposições duráveis) elaborado por Aristóteles no livro V da Ética Nicômaco. *Habitus* é recuperado por Descartes para desenvolver a concepção de *negação do habitus,* se tornando um conceito importante na produção da filosofia humana e kantiana, sempre relacionado ao "primado da razão prática[16]", que seria uma espécie de "disposição incorporada, quase postural" (BOURDIEU, 2003, p. 22).

No século XX o conceito de *habitus* reaparece ainda sem grande esforço de reflexão, pelas mãos da escola sociológica francesa, nas citações de Mauss (1950), Hubert (1950) e Hertz (1980). Mas foi Bourdieu quem, de fato, colocou o conceito de *habitus* no cerne de sua produção sociológica. Em *A Dominação Masculina* (2003), Bourdieu define *habitus* como o "produto de um trabalho social de nominação e de inculcação ao término do qual uma identidade social instituída por uma dessas linhas de demarcação mística, conhecidas e reconhecidas por todos, que o mundo social desenha, inscreve-se em uma natureza biológica e se torna um *habitus*, lei social incorporada" (BOURDIEU, 2003, p. 37).

A maioria das críticas feitas a Bourdieu dizem respeito à previsibilidade de sua teoria do *habitus* e à dificuldade para se pensar mudança social em sua teoria. Bourdieu parte da concepção de que a ação e a fala são produzidas a partir de agentes que estão situados em uma determinada classe social, época histórica, cultura, entre outros. Os sujeitos possuem o seu *habitus* que são estruturas, grades de conhecimentos, repertórios que se estruturam nos agentes a partir de suas histórias e trajetórias. Trata-se de uma estrutura mental de apreensão do mundo, ou, como ele também denomina, de um capital individual. A ação dos indivíduos se dá, pois, a partir dessa estrutura de entendimento sobre o mundo, assim, é por meio do *habitus* que os agentes olham para o mundo e produzem suas ações e discursos. Este "*habitus*" é compartilhado por outros agentes que possuem histórias e trajetórias semelhantes. Nos termos de Bourdieu "cada agente, ainda que não saiba ou não queira, é reprodutor e produtor do sentido objetivo, porque suas ações são o produto de um modelo

---

[16] A tese de Meucci (2009), intitulada *O papel do habitus na teoria do conhecimento*, apresenta o modo como o conceito foi trabalhado pela filosofia cartesiana, pelo iluminismo e a maneira como Bourdieu aciona toda essa tradição pra pensar uma teoria sociológica do *habitus*. Para saber mais, acessar: file:///C:/Users/Nau/Downloads/ArthurMeucci2009.pdf (acessado em 04/07/2017)

de agir do qual ele não é produto imediato, nem tem o domínio completo" (BOURDIEU, 2011, p. 121). Em poucas palavras, cada agente é também um reprodutor das ideias do campo em que está inserido. A ação simbólica é reprodutora das relações sociais e os sistemas simbólicos derivam sua existência das condições sociais de que são produtos. Dessa maneira, por meio da apreensão da ação simbólica dos indivíduos, entre elas a sua fala, torna-se possível a apreensão de elementos e características das relações sociais, da sociedade, em termos mais amplos, na qual esse indivíduo se encontra (BOURDIEU, 2008).

Em *Peformativity´s Social Magic* (1999), Judith Butler apresenta uma crítica à noção de *habitus* de Bourdieu e que, de certo modo, se distancia um pouco das críticas já apresentadas por outras teóricas feministas[17]. Para Butler, a limitação em se usar o conceito de *habitus* para se pensar corpo, e consequentemente, disposições de gênero, não se baseia necessariamente no aspecto inconsciente do *habitus* – algo que, para algumas teóricas feministas de inspiração fenomenológica, consistia num problema por desconsiderar uma espécie de consciência da diferença sexual atrelada a experiência da opressão. A limitação do conceito de *habitus* situa-se no modo como Bourdieu acaba por atrelar o *habitus* a um campo dentro do qual ele se constitui, condicionando o campo como sendo a única possibilidade de existência do *habitus* (BUTLER, 1999, p. 170).

Para Butler, a relação estruturante entre *habitus* e campo acaba conferindo uma dimensão pré-discursiva ao conceito de *habitus* na medida em que Bourdieu supõe uma espécie de adaptação ao jogo, uma estabilização dos sentidos e posições que impede que o *habitus* dos agentes altere as regras do campo (BUTLER, 1999, p. 117). Essa crítica de Butler ao conceito de *habitus* reaparece quando ela se volta para a concepção bourdieusiana de linguagem. Para a autora, a performance, enquanto ato de fala, em Bourdieu acaba sempre sendo concebida como reprodução, desconsiderando a capacidade de transformação da própria performance, consequentemente, do corpo, o que suscita a necessidade de aprofundamento de seu conceito de performatividade (BUTLER, 2004).

---

[17] O texto "Pierre Bourdieu e as relações entre os sexos: uma lucidez obstruída" publicado no livro *O gênero nas ciências sociais* (Chabaub-Rychter *et all* ,2014) traz um levantamento muitíssimo relevante acerca da crítica de algumas teóricas feministas ao modo como Bourdieu abordou a questão das diferenças sexuais.

Apesar dessas críticas, é essencial reconhecer que Bourdieu apresentou uma análise importante da relação entre gênero e divisão sexual do trabalho ao demonstrar os efeitos de verdade que a intersecção entre sexo e classe produz. Porém, ele acabou, com efeito, desconsiderando o potencial produtivo da ação, algo que sempre movimenta novos sentidos na cena das interações sociais. Outra diferença importante entre os conceitos de *habitus* e performatividade é que o *habitus* é produzido enquanto movimento de interiorização da exterioridade. Já o conceito de performatividade é pensado apenas enquanto exterioridade, pois mesmo a subjetividade só existe enquanto exterioridade de nominações e sentidos que são atribuídos pelos próprios sujeitos na cena da interação.

O conceito de performatividade será discutido de maneira mais detalhada no capítulo 2, de modo que pretendo discorrer agora apenas algumas ideias centrais para efeito de comparação e distanciamento em relação ao conceito de *habitus*. Butler cunha o conceito de performatividade para atingir sua pretensão analítica de constituir uma genealogia acerca dos modos de concepção de gênero nos estudos feministas (BUTLER, 1990). Com o intuito de se distanciar de uma leitura mais fenomenológica do conceito de gênero, Butler buscou evitar uma chave mais identitária recolocando o debate sobre gênero junto a uma teoria da ação. O conceito de performatividade permite pensar o modo como o corpo se torna seu gênero mediante uma série de atos que são repetidos, renovados, revisados e consolidados através do tempo por meio das interações. Uma espécie de "script" do desempenho de gênero que é transmitido sem esforço de geração a geração sob a forma de "significados" socialmente estabelecidos (SALIH, 2015).

A noção de "audiência social" é um elemento relevante do conceito butleriano de performatividade que nos parece fundamental para o exercício analítico desta tese, tal noção aos poucos vai sendo desenvolvida por Butler quando passa a articular o conceito de aparição. A performatividade, enquanto exteriorização da exterioridade (prática), só é praticada porque é vista, ou seja, ela só ocorre numa cena de interação entre sujeitos. Logo, a iterabilidade[18]

---

[18] Iterabilidade e citacionalidade são conceitos cunhados por Derrida (1991) para aprofundar seu conceito de performatividade, a partir da teoria dos atos de fala de Austin. Esses conceitos são trabalhados por Butler em *Gender Trouble* (1989) e *Bodies that matter* (1993). Derrida (1991) afirma que a iterabilidade é a possibilidade do signo ser repetido e alterado, mesmo na ausência de seu referente, comportando a mudança e o deslocamento. Butler (2001), por sua vez, discorre sobre a performatividade como citacionalidade afirmando que: "[...] a

acerca de uma identidade de gênero ou de qualquer outra identidade social se constrói na medida em que é visibilizada (BUTLER, 2015).

Inspirado nessa abordagem, um dos objetivos deste trabalho é demonstrar o modo como os programas da IURD, voltados para as temáticas de gênero e sexualidade, produzem sujeitos a partir do treino e do uso cada vez mais aprimorado das mais variadas técnicas de aparição.

Alguns procedimentos de pesquisa

Pensar instrumentos analíticos para uma etnografia dos mecanismos de produção dos sujeitos por meio de tecnologias de aparição se apresentou como um importante desafio. Isto porque os espaços e as temporalidades de interação entre os sujeitos, a pluralidade de cenas e os níveis de interlocução aumentam, de maneira considerável, por meio do uso cada vez mais constante de redes sociais.

A primeira postura etnográfica que adotei foi a de tentar controlar os sentidos que meu próprio olhar antropológico atribuía de antemão às cenas e aos interlocutores. Em meio a essa teia de sentidos que costumam padronizar nossas linguagens de apropriação daquilo que nos propomos estudar, tentei propor um distanciamento de duas categorias teológicas que, a meu ver, acabam comprometendo os modos como pensamos e pesquisamos atores religiosos nas ciências sociais, a saber, “fiel” e “igreja”. “Fiel”, enquanto conceito teológico, pressupõe um conjunto de normatizações da ação, bem como, condições muito específicas das interações: o “fiel” é aquele que obedece incondicionalmente e, dentro dessa simbiose entre obediência e dogma, basta dar conta dos dogmas para se apreender, quase que por representação, como age o fiel. O fato é que, para responder ao problema aqui apresentado de se pensar o religioso como algo que emerge da ação que ocorre nos mais variados espaços de interação e de publicização de algumas questões, o distanciamento com relação à ideia de fiel me permite não deduzir a ação dos interlocutores desta pesquisa de modo a significar seus efeitos antes mesmo que a ação ocorra. Procedimento semelhante

---

performatividade deve ser compreendida não como um "ato" singular ou deliberado, mas, ao invés disso, como a prática reiterativa e citacional pela qual o discurso produz os efeitos que ele nomeia.”

adotei em relação à ideia de “Igreja”, tentando me afastar de um caráter mais institucional que o termo sugere, para pensar “igreja” enquanto uma tecnologia de assembleia. Nesse sentido, a Igreja Universal, enquanto instituição religiosa, seria um efeito, uma materialidade de um conjunto de técnicas de ajuntamento e gestão de população.

Para fundamentar essa postura etnográfica, pensar ação social como engajamento, como sugere Daniel Cefaï (2009), me parece uma boa alternativa. Cefaï analisa um conjunto de manifestações políticas para analisar modos de engajamento público. Segundo ele, as noções fechadas de identidade não dão conta de explicar a efervescência dos ajuntamentos e a pluralidade de sujeitos que a eles aderem. No engajamento, enquanto ação social, os sujeitos envolvidos trabalham na constituição de uma performance comum e de uma identidade coletiva que ganha materialidade nas dinâmicas do próprio ajuntamento. O engajamento é, sobretudo, um momento específico, com uma temporalidade específica, que produz uma arquitetura, também temporária, que se movimenta tanto em espaços como na produção de sentidos.

A sugestão etnográfica de Cefaï (2009), de se olhar para engajamentos, me aproximou de uma outra categoria que, apesar de ter uma gênese teológica, se mostra cada vez mais recorrente para designar nossa relação com as redes sociais e as mídias digitais, qual seja, a de “seguir”, de ser “seguidor” e ser “seguido”. Nas redes sociais, seguir é uma ação quase que mecânica, mas que acaba por suscitar dois exercícios interessantes. Em primeiro lugar, seguir sugere mover-se, movimentar-se, e, em segundo, supõe uma atitude reflexiva por parte do seguidor que, ao se mover, se pensa enquanto sujeito que segue e que pode ser seguido. Operar com essas categorias me permite colocar a IURD, bem como seu corpo eclesiástico e seus frequentadores, em relações dinâmicas.

Foi baseada nessa inspiração, implicada na ideia de “seguir”, que me movimentei em campo e que passei a seguir pessoas, blogs, sites, livros, eventos, cursos, palestras, reuniões. Algo que me rendeu, nesses sete anos de inserção de campo, considerando também a pesquisa de mestrado, um banco de dados gigantesco e com informações sobre expansão urbana, gentrificação – devido à construção do Templo de Salomão –, política partidária, organizações não governamentais, segurança pública, crise econômica, sexualidade e etc. As informações dispostas no banco de dados foram fundamentais para a compreensão da questão e para o mapeamento dos sujeitos em interação.

Para seguir a proposta de etnografar algumas dessas formas de ajuntamento, pensando sobre a produção desse sujeito da prosperidade, e tentar responder algumas das questões apresentadas no início deste texto, me aproximei da abordagem foucaltiana presente em Arqueologia do Saber (2008). Assim, procurei observar essas interações enquanto ações discursivas sujeitas às seguintes indagações: Quem fala? De onde fala? Quais são as principais categorias postas em movimento e como se dá o agenciamento destas categorias? Aliadas a essas questões acrescentei outras suscitadas na etnografia, tais como: De que maneira determinados agentes de discurso e suas posições foram construídas? Que estratégias são acessadas para se garantir a circulação dos discursos? Como se dá o processo de negociação entre os agentes para a produção de consenso?

Para conduzir a análise do material, tenho utilizado algo semelhante ao método sugerido por Foucault (2008) para o estudo do que ele denomina "modalidades enunciativas". Dessa forma, cruzarei os dados coletados pelos discursos a partir dos seguintes procedimentos: (1) *Quem fala?* O exercício dessa pergunta será fundamental para entender a movimentação dos agentes no processo de circulação da controvérsia; *(2) Descrição dos lugares institucionais de onde se fala*; *(3) Elucidação das posições que os sujeitos dos discursos*. A ideia inicial era trabalhar todas essas informações que constituem o banco de dados a partir de uma ferramenta que auxilie no cruzamento dos discursos coletados, buscando assim otimizar a análise do material.

A pesquisa de campo se deu, portanto, na junção entre observação participante de atividades presenciais e de conteúdos e interações na internet. A produção do banco de dados se deu em concomitância com uma intensa atividade etnográfica, composta por idas a campo, pela observação de programações e cursos, pelo acompanhamento das interações na internet, e pela leitura dos livros produzidos pela IURD como material de apoio para cursos e palestras. É importante ressaltar que, durante esses anos de incursão etnográfica, registrei inúmeros relatos e tive conversas informais nas mais diversas circunstâncias, porém, optei por não realizar entrevistas estruturadas ou semi-estruturadas de nenhuma ordem por perceber que entrevistas me afastavam das interlocutoras e comprometiam meu acesso aos cursos. A Igreja Universal, principalmente em seus espaços de maior visibilidade institucional – como é o caso do Templo de Salomão, local onde grande parte das minhas incursões de campo

ocorreram –, tem uma postura bastante arredia em relação a pesquisadores e jornalistas, algo que certamente é motivado pelas inúmeras polêmicas que protagonizou na mídia.

Para além das dependências do Templo de Salomão, minhas incursões ocorreram também no Cenáculo da Fé, no bairro do Brás; na Catedral, no bairro de Santo Amaro; além de uma centena de eventos em parques, como o Parque do Ibirapuera e o Parque da Luz; Shoppings Centers, já que foram sete eventos em lugares diferentes; livrarias, quando ocorria o lançamento das biografias; e, em todos esses espaços, as mulheres foram as principais interlocutoras da pesquisa.

Para perseguir os objetivos propostos nessa pesquisa, também coletei dados de outras fontes de mídia ligadas à Igreja Universal: o jornal *Folha Universal*, mídia de imprensa de grande circulação que veicula notícias sobre temas variados e o posicionamento oficial da igreja; documentos oficiais, como o Regimento Interno e Estatuto; revistas e livros de autoria das principais lideranças; os programas televisivos *The Love School* e *Coisas de Mulher*, exibidos aos sábados na Rede Record e na *Record News*, respectivamente. Outro importante instrumento de coleta de dados foi o "Portal Arca Universal", que reúne todos os sites da IURD na Internet e no qual há alguns portais específicos para mulheres. Por fim, consultei também os livros produzidos pela UNIPRO (Editora da Igreja Universal), cujos temas tratados diziam respeito a sexualidade, casamento e relacionamentos, todos eles tendo as frequentadoras da IURD como receptoras fundamentais.

Roteiro dos capítulos

No primeiro capítulo, começo apresentando, de maneira mais aprofundada, uma análise dos vídeos que compõem a campanha *Eu sou a Universal* - citada brevemente no início deste texto. Nela, busco aprofundar os conceitos foucaultianos de poder pastoral e governo, apresentando um conjunto de projetos voltados para temáticas de gênero e sexualidade. Produzindo, assim, um exercício de colocar em diálogo espaços distintos de atuação e produção de discursividades e práticas, os quais denomino de espaços de produção pedagógica, tais como: encontros, cursos, palestras, programas televisivos, novelas, séries de TV e redes sociais. Espaços estes que relacionam, de um lado, a construção de uma individualidade marcada pela necessidade de interação para produzir-se como tal e, de outro,

uma noção de intimidade pública que passa a ser justificada por tecnologias de autoajuda e pelo enfrentamento de relacionamentos destrutivos. Procuro analisar, também, o modo pelo qual esses espaços onde as narrativas sobre amor, violência e sofrimento encontram as possibilidades de enunciação. Desta maneira, descreverei no referido capítulo, não somente as discursividades que produziram espaços como a Terapia do Amor e o Programa *The Love School*, mas também as políticas de cuidado e de autoajuda que se tornaram mecanismos fundamentais para se pensar a produção de sujeitos. Nessa dinâmica, produzir espaços para a gestão dos gêneros e para a construção do casamento perfeito colocam os direitos reprodutivos como base de um projeto de nação.

No capítulo 2, discorro sobre o modo como as concepções de gênero e conjugalidade passam, não apenas, a informar noções de afetividade, mas, também, a produzir as bases para uma vida próspera. Aqui, é importante pensar a imagem do produto final desse processo, o sujeito universal. Nesse sentido, ocupar-me-ei, nesse capítulo, de apresentar o léxico e os termos de um regime de condutas e noções, o qual chamarei de "Pedagogia do cuidado de si". Primeiro, porque a etnografia dos projetos em questão demonstra que, embora acionem contextos enunciativos diversos – do universo da autoajuda e das adicções afetivo-sexuais e o dos direitos das mulheres, apesar da crítica ao feminismo –, esses lugares apresentam aos participantes um novo quadro de termos e um novo regime de condutas a serem seguidas em busca de uma prosperidade, de uma vida sem sofrimento, violência e dor. Assim, passo a discorrer sobre a centralidade do casamento, a partir da noção foucaultiana de conjugalidade. Segundo a razão pedagógica desenvolvida na IURD, o casamento deve ser o quesito principal na vida dos indivíduos. Para tanto, é necessário desenvolver atividades que propiciem o encontro entre pessoas, do sexo oposto, dispostas a contrair o matrimônio. De acordo com essa lógica, descrevo dois momentos rituais que servem como meio de circulação de pessoas interessadas em se casar. São eles, a "Terapia do Amor", que por meio da performance da libertação espiritual concede ao liberto o primeiro ponto positivo social, e o conjunto de atividades que compõem o programa *The Love School*, ou Escola do Amor. Pretendo descrever a turbulenta relação da IURD com a mídia, a relação com a Rede Record e o modo como, a partir de 2010, programas de autoajuda e novelas produzidas na Rede Record promoveram uma gama de inserções que deram visibilidade a um conjunto de programas sobre gênero e sexualidade oferecidos pela IURD.

No terceiro e último capítulo apresento o *Projeto Raabe*. Trata-se de um projeto desenvolvido pela IURD e voltado para o atendimento de mulheres em situação de violência doméstica. Idealizado por Cristiane Cardoso, filha mais velha do Bispo Edir Macedo, o projeto reúne hoje uma equipe de profissionais, tais como advogados, psicólogos e assistentes sociais, e visa oferecer assistência jurídica e psicológica a mulheres que procuram o atendimento em delegacias denominadas "delegacias da mulher". Pretendo analisar – a partir de um conjunto de materiais produzidos pelo projeto, que compreende desde reuniões temáticas até relatos publicados como livros biográficos –, a produção civil de uma noção de conversão que se baseia no reconhecimento jurídico da condição de sofrimento. Nesse processo, a categoria divórcio se desenha como um caminho primeiro para o aprendizado da relação heterossexual saudável e o degrau necessário rumo a conversão. A concepção de afetividade saudável e o desenvolvimento constante de uma pedagogia que visa o cuidado de si tornam-se linguagens substanciais de produção de um sujeito feminino que deve afastar-se da condição jurídica de sujeito de sofrimento para assumir o relato público enquanto "crente civil". Assim, esta pesquisa tem por finalidade mapear e descrever práticas relacionadas à produção de uma performatividade de gênero mimetizada em formas de falar, de se apreender e de experienciar os corpos femininos a partir de programas de incentivo ao relacionamento heterossexual. Propondo, portanto, pensar o papel de tais políticas na formação de performatividades por meio de uma linguagem de gendramento[19] dos gêneros e mediante o uso de tecnologias de poder que conformam a sujeição e a subjetivação dos sujeitos.

[19] Gendramento diz respeito a espaços gendrados, cujos sentidos de existência são marcados pela diferença dos gêneros, ou seja, o quarto da mulher, espaços no qual a própria diferença é analisada, repetida, pensada, avaliada(ver Lauretis, 1987).

CAPÍTULO 1 – DO GOVERNO UNIVERSAL DOS VIVOS À POLÍTICA DA PROSPERIDADE

1.1 O problema do governo

"O fim da política não é viver, mas viver bem"
(MACEDO & OLIVEIRA, 2008, p. 11)

Ao final do ano de 2012, período que coincidiu com as comemorações dos trinta e cinco anos de fundação da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), observou-se a divulgação, nas mídias internas e externas â igreja, de um material que detalhava, para além de templos e projetos construídos em inúmeros países, uma espécie de modelo de política de transnacionalização. Esse modelo foi extensamente explorado em programas de televisão, em cultos, eventos e, fundamentalmente, nos principais portais e veículos de notícias da Rede Record. O programa *Domingo Espetacular* exibiu, em 20 de agosto de 2012[20], uma reportagem de uma hora na qual detalhava o histórico de intervenções políticas da IURD em âmbito nacional, a emergência de projetos voltados para as temáticas de saúde e educação em alguns países do continente africano, bem como a presença cada vez mais constante da instituição em países do continente europeu.

Para além desse modelo pensado para circular em veículos externos à mídia mais institucional, o jornal Folha Universal e o principal portal de notícias da igreja (que na época se chamava "Arca Center") passaram a divulgar informações mais estruturantes acerca do processo de expansão e de implantação de novos templos, algo baseado num exercício sistemático de estudo do lugar, um diagnóstico prévio das principais necessidades da comunidade local, para então pensar quais projetos evangelísticos melhor se adaptariam a essa nova região de trabalho. No material, além do uso constante do conceito de fé racional (algo que será mais explorado a seguir) categorias como serviço, planejamento e transformação apareciam sempre acompanhadas de outra categoria que parecia ser central, a saber, *governo*.

---

[20] https://www.youtube.com/watch?v=e00XFuudkrk (acessado em 22/04/2014)

A categoria *governo* emergiu logo nas primeiras páginas do material impresso como citação tirada de um livro de autoria conjunta de Edir Macedo e Carlos Oliveira (que atua como jornalista no jornal Hoje em Dia, de Belo Horizonte). Publicado em 2008, *Plano de poder: Deus, os cristãos e a política* é muito citado como o primeiro livro a apresentar uma sistematização da atuação da IURD na arena política nacional, ao abordar temas como o perfil estadista de Deus no Antigo Testamento, o conceito moderno de cidadania, ética e as bases de gestão para um projeto de nação. As referências bibliográficas do livro reúnem os principais textos de Aristóteles e de filósofos jus-naturalistas, tais como Hobbes, Maquiavel e Rousseau. A ideia de emancipação política emerge logo nas primeiras páginas do livro atrelada à defesa da produção de uma organização civil baseada no modelo dos "movimentos sociais organizados" (MACEDO & OLIVEIRA, 2008, p. 8), o que nos remete a um projeto pedagógico semelhante ao produzido na década de oitenta, em virtude da realização da Constituinte, quando um grupo de pastores e parlamentares evangélicos ligados à Igreja Assembleia de Deus lançou o livro: *Irmão vota em irmão: os evangélicos, a Constituinte e a bíblia* (1986)[21].

Dentre os trechos de *Plano de poder* (2008) destacados nas publicações institucionais sobre os 35 anos da IURD havia destaque especial para "cristãos devem aprender a governar" (p.11); "Já na criação, em Gênesis, Deus esclarece sua intenção estadista de formação de uma grande nação" (p.8); "a missão da IURD é colocar em prática o grande projeto de nação elaborado e pretendido por Deus" (p.9); "A missão da IURD é trazer bem-estar aos cidadãos" (p.11), "o planejamento familiar é um conceito criacionista" (p.22), "os cristãos fazem parte de um grande projeto político" (p. 116). Tais trechos configuram uma linguagem gestora cujo foco não diz respeito apenas à esfera eclesiástica, trata-se de um plano e um modelo de cidadania e de expansão internacional. Tal argumento nos remete a uma hipótese importante levantada por esta pesquisa, algo que circundará este capítulo de

---

[21] Em 1986, o jornalista e assessor parlamentar Josué Sylvestre, membro de uma AD (Ministério Madureira) na cidade de Brasília, escreveu, a pedido da Convenção Nacional das Assembleias de Deus (Conamad), um livro cujo título era *Irmão vota em Irmão*. Em tom de manifesto, o livro apresentava uma história detalhada da relação dos evangélicos com a política nacional, citando o nome dos parlamentares de origem protestante que exerceram alguma função pública desde o início da República. O livro discorre sobre a importância de se discutir e participar da Constituinte, trazendo um panorama com a porcentagem de agentes religiosos, por religião, algo que deveria garantir, por meio de cotas, a porcentagem de delegados nas comissões votadas para a Assembleia. Assim, "se há 50% de católicos no país, eles deveriam eleger 50% de delegados na Constituinte; se há 10% de espíritas, eles deveriam ter 10% dos parlamentares" (Ver BURITY, 2011; TEIXEIRA, 2012 e 2016 e MARIANO, 2016).

maneira mais explícita: quem é esse sujeito produzido por uma agência religiosa empenhada num programa de gestão e de produção de uma nação?

Acompanhada das categorias *governo* e *política*, aparece quase sempre a categoria *família*, que ora é usada como unidade eclesiástica - ao representar uma espécie de imagem performativa da igreja que tradicionalmente se auto classifica de *Família Universal* -, ora é usada como unidade política, que emerge nos discursos como algo que precisa tornar-se foco da gestão e da intervenção do Estado. A necessidade de pensar tecnologias para o governo e a gestão da família aparecem sempre na justificativa de apresentação de projetos que mesmo executados nas dependências dos templos, têm uma dimensão social reconhecida por meio de temáticas que circundam sexualidade e questões de gênero, tendo como cerne a pedagogização da vida cotidiana, totalmente voltada para as relações afetivas, o casamento e o controle de natalidade que, nesse caso, passa a ser concebido por justificativas teológicas fundamentadas em versículos bíblicos que versam sobre a importância do planejamento da própria descendência, ou de um cálculo necessário para a realização de alianças conjugais (TEIXEIRA, 2016). Assim, a segunda questão que este capítulo pretende responder é o que esse projeto gestor, articulado às categorias *governo* e *família* produz como materialidade e, consequentemente, como verdade sobre os sujeitos e seus sentidos acerca do mundo.

Pensar *governo* e *família* como categorias nos remete ao modo como Michel Foucault, ao desenvolver uma análise discursiva das práticas passa a relacionar enunciado a acontecimento. Para ele, o discurso pode ser pensado como uma sucessão de acontecimentos dos quais o objetivo analítico não consiste em evidenciar o sentido ou o conteúdo do que foi dito, mas evidenciar o que é que aquilo que está sendo dito produz, ou seja, o que se deve buscar não é o significado substancial de algo, “mas a função que se pode atribuir uma vez que essa coisa foi dita num determinado momento” (FOUCAULT [1978], 2006, p. 255). Tratar enunciados como um acontecimento que por sua vez está situado num tempo e numa localidade, permite-nos pensar as categorias *governo* e *família* para além de qualquer significado pré-discursivo, uma vez que os sentidos surgem no plano da interação, pensar enunciado como acontecimento nos permite evidenciar os usos e técnicas, bem como, para as materialidades constituídas processo de produção de alguns sentidos (FOUCAULT [1969], 2008, p. 37).

Apesar dessa importante inspiração metodológica foucaultina, aproximar o uso das categorias aqui citadas ao modo como Foucault relaciona acontecimento e discurso nos exige alguns cuidados analíticos visto que não se trata aqui de fazer uma arqueologia desses processos, algo que certamente demandaria um exercício historiográfico de registro e análise de um longo período histórico. O objetivo consiste, portanto, em usar o princípio metodológico da arqueologia do saber como um procedimento de análise, algo que, de alguma maneira, nos distancie da dimensão mais heurística do método nos aproximando, porém, de seu princípio fundamental, lidar com os discursos como acontecimentos e seus sentidos como efeitos de verdade constituídos na interação social.

Outro cuidado metodológico importante diz respeito ao uso da categoria *governo*, que possui um papel relevante como conceito na produção de teorias modernas sobre políticas estatais. Apesar da relação estabelecida em alguns projetos da IURD com o Estado (como é o caso do Projeto Raabe, que será apresentado no terceiro capítulo), esse texto não se pretende uma análise das relações entre agências religiosas e Estado, pensar a categoria *governo* na esteira foucaultiana que relaciona discurso a acontecimento, nos permite acessar uma gramática de governo que se constitui para além das relações com o Estado, uma gramática que constrói uma concepção de público atrelado à ideia de condutas cotidianas que acabam por suscitar a formulação de pedagogias públicas e tecnologias de visibilidade voltadas para a publicização da esfera da intimidade. O que nos permite pensar, a partir de uma aproximação com o modo como Foucault enfrenta o conceito de governo das condutas, a construção pública da concepção de governo de si.

Com o intuito de responder à questão geral que mobiliza a presente pesquisa, que consiste em pensar igreja enquanto tecnologia agenciadora de condutas que produz sujeitos por meio da elaboração e do aprimoramento contínuo das técnicas de assembleia, este capítulo se organiza de modo a tentar demonstrar algumas tecnologias de como igrejas produzem sujeitos e, ao mesmo tempo, se produzem na medida em que universalizam e visibilizam técnicas de governo de si. Para tanto, passo a descrever alguns acontecimentos relacionados a três eventos específicos da Igreja Universal, as comemorações dos aniversários de 35 anos (2012), 37 anos (2014) e 40 anos (2017) de fundação da IURD, esse conjunto de acontecimentos me parecem interessantes para a compreensão de uma linguagem de gestão de denomino de “política da prosperidade”.

Partindo do argumento de que igreja e sujeitos são efeitos de um mesmo arranjo de práticas que maturam técnicas de governo e gestão de população, na primeira parte deste capítulo, discorro sobre dois movimentos importantes ocorridos na IURD do ano de 2012, (i) as campanhas para a construção do Templo de Salomão e a ideia de nação universal; (ii) o inicio do que denomino de "era biográfica", marcada pelo lançamento nacional e internacional do primeiro volume da trilogia biográfica de Edir Macedo. Na segunda parte, por sua vez, discorro sobre o ano de 2014, a comemoração do trigésimo sétimo aniversário da IURD, (i) a inauguração do Templo de Salomão; (ii) a presença da igreja na arena pública enquanto "linguagem não religiosa" por meio das novelas na Rede Record; (iii) e a implementação televisiva dos depoimentos da campanha *Eu sou a Universal* (citada brevemente na introdução deste trabalho). Na terceira e última parte, disserto sobre os eventos concernentes à comemoração dos quarenta anos da IURD, a partir dos depoimentos da campanha *A família Universal*, analiso a maneira como posições de parentesco organizam as concepções eclesiásticas de poder e uma linguagem de governo que, desde sua liderança, é pensada pelo aprimoramento das regras de casamento, pelo controle da natalidade e pela fala performativa de um modelo de família, algo que certamente aciona discursos e produz lugares de poder que extrapolam o espaço institucional, o que permite pensar a intersecção entre processos de subjetivação, poder pastoral e a esfera política, temática que será foco do capítulo seguinte.

1.2 Governo dos outros e política da prosperidade

> A qual sistema de governo você está submetido: teocrático ou "demo-crático"?[22]

A frase acima foi usada por Edir Macedo para concluir um de seus posts em seu blog pessoal. No contexto da publicação, o trocadilho serve para discutir formas de regime de governo da própria vida. Macedo contrapõe a teocracia, que seria o regime de governo no qual Deus estaria na gestão da vida, à democracia, regime cuja gestão está nas mãos de muitas

[22] https://blogs.universal.org/bispomacedo/2016/12/22/teocracia-monarquia-ditadura-democracia-ou-que/

pessoas, algo que, segundo sua interpretação pode simbolizar a grande causa da ruina de alguém. O post em questão compunha um conjunto de atividades e textos reflexivos que são publicados pela liderança principal da igreja, durante o chamado *Jejum de Daniel*. Trata-se de um período de vinte e um dias que envolve certa efervescência de ações voltadas para um ideal de sacrifício do corpo. Durante esse período, a pessoa deve decidir sobre coisas que gosta e das quais precisa se abster, logo, o jejum não é necessariamente apenas de restrição alimentar, mas é, fundamentalmente, um período para se distanciar de coisas que remetem ao prazer. O calendário anual do *Jejum de Daniel* é sempre definido no ano anterior, e seu início coincide com o carnaval, de modo que, mesmo tendo inúmeras homologias com os sentidos da Quaresma na tradição católica, esse período de privações considera o carnaval como foco nos primeiros dias de abstenções.

O *Jejum de Daniel* performatiza uma narrativa bíblica do Antigo Testamento. Segundo essa narrativa, quando Jerusalém foi invadida pelo reinado da Babilônia, os homens judeus jovens foram levados cativos. Com o objetivo de torná-los soldados, o rei ordenou para que os jovens fossem alimentados de carne e de vinho três vezes ao dia por um período de três anos e, ao final desse período, seriam admitidos em sua comitiva real. Daniel e três dos seus amigos estavam entre esses jovens prisioneiros e decidiram não aderir à dieta recomendada por Nabucodonosor, sob a justificativa de que contaminaria seu corpo com comida pagã. Daniel sugeriu ao rei uma dieta a base de legumes e águas e, caso o resultado fosse satisfatório aos seus olhos, como contrapartida, ele e seus amigos serviriam ao rei. Após três anos, Nabucodonosor considerou que Daniel e seus amigos eram os mais saudáveis dentre todos, decidindo nomear Daniel para o cargo de seu conselheiro. Tempos depois, Daniel, que ainda se recusava a cumprir algumas regras do estado babilônico, foi preso novamente e, para cumprir a punição de pena de morte, seria levado à cova dos leões. Enquanto estava preso, durante vinte e um dias, Daniel não jejuou por completo, quando foi levado até a cova dos leões não foi devorado, tal fato foi visto pelos babilônicos com

estranheza e temor. Daniel tornou-se reconhecido como profeta, passando a pregar a libertação dos judeus do cativeiro da Babilônia.[23]

O *Jejum de Daniel* tem uma função pietista,[24] pois aderir ao ciclo de atividades requer inúmeros votos de fé e sacrifícios que se colocam sobre os corpos e que também precisam ser traduzidos como sacrifícios financeiros, logo, os vinte e um dias de ritos e privações diárias são intercalados por períodos específicos de ajuntamento denominados de Vigílias do Avivamento. São nessas vigílias que as ofertas de fé são entregues à igreja. Nesse processo, dois fundamentos são intensamente ritualizados e cotidianamente praticados, a saber, a fé na prosperidade – mediante as restrições de ordem alimentar e de outras ordens -, e a adesão a IURD, com postagens diárias em redes sociais de textos e de vídeos pessoais que testificam um orgulho em pertencer à igreja. Diante disso, temos dois elementos importantes que nos remetem à noção que pretendo desenvolver a seguir de "política da prosperidade", que consiste numa linguagem gestora dos corpos na qual tanto os sujeitos como as igrejas (enquanto instituições religiosas) seriam um efeito produzido no exercício dessa linguagem.

O primeiro movimento analítico na tentativa de formular a concepção de "política da prosperidade" é reposicionar as leituras acerca da Teologia da Prosperidade, isso porque, da mesma maneira como ocorre com outras categorias de forte tradição teológica cristã (como é o caso da categoria "fiel", e mesmo, da categoria "igreja"), ao se falar sobre Teologia da Prosperidade apenas se transfere seu conteúdo teológico atribuindo a esse conteúdo um conjunto de causalidades e fenômenos.

Segundo o *Dicionário do movimento pentecostal*, a tradição teológica da confissão positiva, ou Teologia da Prosperidade (TP), como ficou conhecida no Brasil, emergiu nos Estados Unidos num movimento teológico liderado por Kenyon, um pastor evangelista de confissão Batista que, preocupado com alguns insucessos de cura e com a grande depressão econômica na década de 1930, passou a ensinar aos frequentadores que a crença no

---

[23] O livro da bíblia onde se pode encontrar a narrativa é o de Daniel. Também é possível consultar a explicação sobre o Jejum no seguinte site: https://www.esbocandoideias.com/2017/01/como-fazer-jejum-de-daniel.html (acessado em 12/10/2017)

[24] O piestismo foi movimento de renovação da fé cristã que surgiu na Igreja luterana alemã em fins do século XVII, defendendo a primazia do sentimento e do misticismo na experiência religiosa, em detrimento da teologia considerada mais racionalista

recebimento da benção só seria possível mediante a realização de exercícios mentais constantes de antecipação da graça desejada (ARAÚJO, 2009, p. 283)[25]. Os primeiros livros pedagógicos e os fundamentos teológicos da confissão positiva surgiram entre as décadas de cinquenta e sessenta quando Hagin, discípulo de Kenyon, fundou o primeiro seminário, espaço responsável pela formação de pastores conhecidos na cena pentecostal brasileira, tais como Kenneth Copeland, Frederick Price, Charles Capps e Thomas Lee Osborn Este último, certamente, é o mais conhecido dentre todos, vários dos seus livros foram traduzidos para o português graças ao apoio de pastores da Igreja Nova Vida, ministério pentecostal fundado no final da década de cinquenta, na cidade do Rio de Janeiro. A Igreja Nova Vida foi o local de conversão de Edir Macedo e Romildo Rômulo Soares que, no final da década de 1970, fundaram, juntos, a Igreja Universal. Os títulos de Osborn traduzidos para o português nas décadas de 1970 e 1980 pertencem hoje à Graça Editorial, editora da Igreja Internacional da Graça de Deus, fundada por R.R. Soares após o rompimento com Macedo (MAFRA, 2002 e 2012; TEIXEIRA, 2012 e 2016).

O *Dicionário do movimento pentecostal* termina seu verbete sobre TP concluindo que se trata de uma "teologia espúria" uma "falsa interpretação da Bíblia" sugerindo que as igrejas que a seguem são seitas ou falsas igrejas (ARAÚJO, 2009, p. 283). Nas ciências sociais, as críticas aos pressupostos teológicos da TP exploram bastante sua dimensão capitalista e mercadológica, pelo uso da noção de "mercantilização da fé", de modo que, alienação e manipulação são acionados para pensar uma relação negativa e repressora entre frequentadores e suas igrejas. Segundo Mariz (1998) tais argumentos fundam uma narrativa depreciadora da tradição neopentecostal, os traços dessa depreciação expressam-se no uso de categorias como charlatanismo, magia, superficialidade teológica e exploração financeira dos pobres ao fetichizar o dinheiro com promessas de cura e êxito econômico.

---

[25] Segundo Hagin em *I Believe in Visions*, *What Faith Is*, *Bible Faith*,[25] na confissão positiva, questões como pobreza, doença e infelicidade no casamento podem ser considerados sinais de "maldição" e, para se libertar desses sinais e garantir a vida em abundância, o crente deve seguir os quatro eixos da chamada "fórmula da fé". São eles: 1. Diga a Coisa, "De acordo com o que o indivíduo quiser, ele receberá"; 2. Faça a coisa, "De acordo com sua ação, você será impedido ou receberá", ou seja, depois de afirmar, faça conforme a sua afirmação, como se já tivesse recebido aquilo que você determinou ou decretou; 3. Receba a coisa, isto é, viva como se já tivesse recebido o que você decretou; 4. Conte a coisa, ou seja, fale da coisa às pessoas como se você já a tivesse recebido (Araújo, 2009: 283)

Análise semelhante à de Mariz é elaborada por Saba Mahmood (2006) ao falar do movimento feminino pietista islâmico no Egito. Para Mahmood, o modo como tanto os estudos de religião, como os estudos feministas trataram a relação dos mulçumanos com a fé islâmica, colocando as mulheres mulçumanas em constante condição de opressão de gênero e de alienação, acabou por produzir teorias que negam a possibilidade de agência por parte de alguns sujeitos, configurando teorias de alienação da ação. Segundo a autora, isso ocorre porque o conceito de agência foi desenvolvido atrelado à noção de resistência, o que acaba por considerar como ação apenas o que é entendido enquanto movimento de negação individual ou coletiva de espaços opressores. Mahmood sugere a formulação de uma teoria da ação separada da noção de resistência, tal mudança epistêmica pretende pensar formas para se compreender a ação de sujeitos que vivem em ambientes considerados repressores e que, mesmo nesses espaços, agenciam suas práticas (MAHMOOD, 2006 p. 124).

O exercício aqui proposto de pensar a Teologia da Prosperidade (TP) a partir da noção de "política da prosperidade" consiste em distanciar a análise de uma hermenêutica sobre os conteúdos da TP, para pensa-la enquanto forma, como modo de agir. Diante disso, as perguntas que movimentam os interesses deste trabalho são: o que pensar ou falar sobre a prosperidade faz fazer? Quais materialidades emergem dessas práticas? Para responder tais indagações, bem como, tentar estruturar um pouco melhor a noção de "política da prosperidade" parece importante recuperar os conceitos de política e de poder forjados por Michel Foucault.

Foucault, não produz uma teoria do poder, mas sim, uma metodologia analítica do poder operada pelo conceito de genealogia (GUNTTING, 2016). Sua intenção não é constituir uma abordagem que considere o poder uma substância a ser descrita, abordagem comum ao campo jurídico ou filosófico, mas pensar o poder enquanto ação, para tanto afirma que "o poder não é uma instituição, não é uma estrutura, não é uma certa potência da qual alguns seriam dotados: é o nome que atribuímos para uma situação " (FOUCAULT, 1976, p. 123). Assim, Foucault deslocou a análise tradicional da burocracia e das instituições modernas, análise da qual Max Weber é o autor central, para ajustar seu foco em direção aos dispositivos e aos processos técnicos, propondo que os sujeitos não apenas circulam e são aprisionados pelo poder, mas fundamentalmente, o exercem (FOUCAULT, 2014, p.181).

Na última parte do primeiro volume de História da Sexualidade (FOUCAULT, 2008), intitulada “Direito de morte e o poder sobre a vida”, Foucault situa, no cerne do dispositivo da sexualidade, os elementos constitutivos de uma forma moderna de poder que foi denominado por ele de biopoder. Tendo como princípio ordenador de ação “fazer viver e deixar morrer”, o biopoder acaba por constituir as ciências da vida como linguagem legítima de conhecimento sobre o mundo, responsáveis por tornar a vida e sua preservação a única justificativa possível para a manutenção das relações sociais e para a legitimação do que é reconhecido como verdade. Esse processo ocorre mediante a produção de biopolíticas cujo compromisso ético é garantir a sobrevivência biológica da população (FOUCAULT, 2008, p. 149).

A biopolítica transforma a vida em objeto de poder, por intermédio dela “(...) um conjunto dos mecanismos pelos quais aquilo que, na espécie humana, constitui suas características biológicas fundamentais entra numa política, numa estratégia política, numa estratégia geral de poder” (FOUCAULT, 2008, p. 3). Essa política, denominada por ele de “governamentalidade”, se dá sob uma economia gestora orientada para os corpos que são compreendidos sob a forma de população.

Voltando ao tema da prosperidade, nas publicações da IURD, ela aparece sempre como sinônimo de vida em abundância, qualidade de vida e vida plena, algo que é continuamente discursado em programas, eventos, textos, músicas e vídeos, relacionada a categorias como "sacrifício", "desafio", "perseverança" e “aprendizado", produzindo uma linguagem pedagógica de gestão de uma vida cuja a dimensão de existência é antes de tudo biológica. Logo, mesmo quando se operam sentidos teológicos e espirituais, o foco da gestão é a manutenção de um corpo que precisa existir de maneira saudável. A política da prosperidade produz uma teologia cujo compromisso ético é tornar possível a existência de um corpo enquanto carne.

Para além das discussões que a relação entre prosperidade e cuidados com o corpo suscitam durante o Jejum de Daniel, a alimentação é um tema cada vez mais discutido enquanto dimensão materializadora da vida biológica do corpo. Como é possível perceber no texto que apresento a seguir, que foi publicado no blog do Bispo Edir Macedo em 2016:

Alimentos trangênicos

> Penso que o Senhor Jesus, sabendo no que a sociedade se transformaria, nos assegurou com as Suas promessas a Sua proteção contra esses poderes mortais. A maioria das pessoas corre perigo constante ao se alimentar, principalmente aquelas que moram nos grandes centros urbanos.
>
> É por isso que a fé é de valia excepcional! Ela tem poder para nos fazer conquistar a vida em abundância, e, sobretudo, para estabelecer as conquistas. Ela nos faz avançar, mas nos dá também condições de nos proteger. Contudo, ela é pessoal, e só conseguirá neutralizar os poderes do mal quem a usar.
>
> Sendo assim, chegou o momento de usarmos a nossa fé para nos alimentarmos literalmente.
>
> Então, se você sabe que determinado alimento faz mal à sua saúde, abandone-o. E use a fé para aquilo que desconhece. E um último conselho: você que tem um pedacinho de terra no fundo do quintal, aproveite-o e cultive o que conseguir com carinho, e sem agrotóxico!
>
> Por isso penso que privilegiados são os que tiveram suas raízes no interior, porque além de terem aprendido o trabalho duro e as lições preciosas de simplicidade e de terem tido o maravilhoso contato com a natureza, obra do nosso Deus, também puderam conhecer uma alimentação verdadeiramente saudável (MACEDO, 2016)[26].

O texto acima mobilizou centenas de comentários no blog e foi extensamente compartilhado pelas *hashtags #eusouauniversal* e *#vidaemabundancia*. Nas respostas é possível perceber algumas justificativas para o cuidado com a alimentação e com o corpo:

> **Rosângela da Silva** • um ano atrás
> Boa noite. É verdade. Temos que usar a nossa fé com inteligência. Temos que cuidar do nosso corpo físico. Assim como a nossa alma precisa do alimento espiritual saudável que são lá do alto, assim também devemos procurar alimentos saudáveis para mantermos nossa saúde física e vivermos em abundancia.
>
> **Fabiana Santos** • um ano atrás
> Temos que procurar nos alimentar melhor, vigiar o que comemos, temos que estar sempre alerta, pois o Espirito Santo faz morada em nós, e ele merece sempre o melhor.
>
> **Gilberto Fritsch** • um ano atrás

[26] https://blogs.universal.org/bispomacedo/2016/09/28/alimentos-transgenicos/ (acessado em 27/08/2017).

> Nunca tinha visto por esse lado gosto muito de refrigerantes e vou rever meus gostos pois o que faz mal devemos abandonar pois o nosso corpo é o templo do Espírito Santo.
>
> **Maxuel Leges** • um ano atrás
> Bom dia!! realmente beber algo mortífero e a coisa mais simples hoje, um copo de refrigerante isso sim e mortífero, esse liquido causa câncer ja comprovado cientificamente, a duas semanas atras eu vi um video , e larguei desse liquido, ja esta fora da minha alimentação. inclui tambem margarina, requeijão são produtos altamente mortífero, mantega não consegui abandonar ainda. mas lendo seu post hoje vemos que a palavra de DEUS tem tudo explicado como você mesmo menciona, basta nos lermos com atenção e interpretar. obrigado por ter a inspiração do espirito santo em abrir nossos olhos.

A leitura do corpo como habitação do Espírito Santo o coloca claramente na condição de um espaço que, mesmo tendo suas disposições definidas por sentidos teológicos, deve buscar a verdade para sua ascese no mundo, no discurso científico sobre a vida biológica.

Partindo do conceito de biopolítica de Foucault, Giorgio Agamben, filósofo de origem italiana, desenvolve uma análise genealógica acerca das posições e sentidos para o Estado de direito e Estado de exceção a partir das noções gregas de *bios* e de *zoé*. O autor justifica seu interesse narrando sua experiência pessoal de estar nos Estados Unidos (EUA) quando ocorreu o atentado de 11 de setembro, este acontecimento o fez pensar a necessidade de se constituírem instrumentos analíticos capazes de trabalhar com uma concepção de poder e de formação de Estado que considera a vida dos excluídos e exilados dentro de uma fundamentação política de sua existência. Numa aproximação com o dispositivo do poder pastoral desenvolvido por Foucault em *Segurança, Território e População* (2008), Agamben entende que os sentidos que fundamentaram as práticas na teologia cristã continuam presentes no Estado Moderno, havendo uma relação de continuidade entre os conceitos teológicos e os conceitos políticos[27].

No texto *O poder soberano e a vida nua* (2004), Agamben introduz as noções gregas de *bios* e *zoé* para pensar a gestão moderna sobre a vida e sobre os corpos. Segundo a

---

[27] Na obra "O reino e a glória" 1, da coleção Homo Sacer, Agamben explica esse processo a partir do conceito de assinatura: "a secularização atua no sistema conceitual moderno como uma assinatura que o remete à teologia" (p.16)

concepção aristotélica a vida teria duas dimensões fundamentais, vida nua ou como espécie (zoé) e da vida política ou o modo como se vive (bios). *Zoé* seria assim, a dimensão da vida natural regida pelas normas da natureza, enquanto que *bios* diz respeito a uma vida historicamente constituída. A vida em comum na *polis* permitiria com que os humanos passassem de *zoé* para a *politikòn zôon* dimensão política da vida social. O que caracteriza a vida na *polis*, segundo Aristóteles, seria o bem viver, o belo dia, a Polis, seria, portanto, uma criação racional do ser humano com a única finalidade de proporcionar o bem viver. Para Agamben, é exatamente neste ponto que Foucault elabora sua teoria da biopolítica: "por milênios, o homem permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivente e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal em cuja política coloca em questão a sua vida de ser vivente" (AGAMBEN, 2004, p. 61)

Os sentidos para vida operados pela "política da prosperidade", remetem à necessidade de se desenvolverem mecanismos para se viver bem, e uma vez que esta vida precisa se dar sobre um corpo que é teologicamente concebido enquanto espaço de habitação, esse mesmo corpo se torna a materialidade primeira da prosperidade. Para elucidar um pouco mais essa proposição, apresento um outro texto publicado no blog de Edir Macedo, desta vez trata-se de uma narrativa sobre um pastor:

> **O pregador e o nutricionista**
>
> Certo servo de Deus, muito dedicado em seu trabalho evangelístico, quase não tinha tempo para cuidar de sua saúde; seus hábitos alimentares eram péssimos e não fazia nenhum tipo de exercício físico.
> Apesar de todo o seu esforço em orações, jejuns e evangelização, ele via poucos resultados refletidos na sua igreja. As pessoas que chegavam não ficavam e as poucas que ele tinha eram fracas espiritualmente e cheias de dúvidas.
>
> Certo dia, o pastor se sentiu muito mal e teve que ir ao médico, que lhe aconselhou visitar um nutricionista. Mesmo contra a vontade de sua esposa, ele foi à consulta. E quem diria que aquela consulta mudaria sua vida, tanto na sua saúde, como, principalmente, no seu ministério, pois no dia da consulta, o médico lhe fez muitas perguntas a respeito da sua alimentação, o que comia e como comia.

> O pregador disse tudo o que gostava de comer: frituras, farinha, grandes porções de carne, refrigerante e muitos sanduíches. A partir deste dia, o doutor disse que ele não podia comer somente o que gostava, e sim o que necessitava – porque ele comia, mas não se alimentava -, e lhe agregou alguns exercícios físicos.
>
> Depois de alguns meses, o pastor estava totalmente diferente; muito mais saudável e disposto, e sua igreja refletia esta mudança, pois o número de pessoas aumentou. As que chegavam, permaneciam, e as que já estavam, foram fortalecidas espiritualmente, pois o pastor começou a aplicar o conselho que havia recebido do nutricionista: assim como não podia comer somente o que gostava, ele não podia pregar o que sabia ou queria, mas o que o povo da sua igreja necessitava para crescer espiritualmente, levando-o à prática da fé, como Jesus disse: *"…dai-lhes, vós mesmos, de comer. "* Mateus 14.16 (MACEDO, 2013)[28]

A fotografia usada para ilustrar o texto trazia como pano de fundo algumas frigideiras e fritadeiras cheias de batata frita, no plano superior da imagem havia muitas tiras de bacon, e sobre elas ovos fritos, algo que tentava dar conta em detalhes do tipo de alimentos que o pastor da história consumia. As manifestações ao texto se assemelham as apresentadas anteriormente:

> Ana Paula Benachio – Cachoeirinha
>
> ñ adianta ser forte espiritualmente se o seu corpo estiver fraco pra praticar a obra de Deus pois o seu corpo é o moradia dele
>
> Amanda
>
> Nossa arrebento eu realmente estava precisando ouvi isso, pois não estou mal somente em minha alimentação mais tbm em minha vida espiritual, to precisando exercita meu espirito não com o que gosto e sim com o que ele precisa, amém eu realmente precisava entra nesse blog para muda minha vida e meu ponto de vista, continue com esse trabalho pois tem muita importância na vida das pessoas que realmente precisa
> Obrigada Bispo Macedo
> Atenciosamente Amanda
>
> Barbosa Gomes

[28] https://blogs.universal.org/bispomacedo/2013/01/12/o-pregador-e-o-nutricionista/

> A nossa vida física, é realmente o reflexo da nossa vida espiritual, e podemos nos assemelhar aos animais: – O Leão é carnivoro e selvagem e muito agressivo.
> – O Boi é herbivoro e muito manso.

Em trabalho anterior, abordei a relação entre corpo e Teologia da Prosperidade (TP) analisando um conjunto de pedagogias voltadas para a disciplina, direitos reprodutivos e para o corpo da mulher (TEIXEIRA, 2012). De fato, há uma centralidade do discurso teológico sobre a prosperidade no cotidiano dos frequentadores da IURD, algo que exige um constante gerenciamento das instâncias da vida. Alargar essa proposição a partir da noção de biopolítica de Foucault, permite pensar a TP como uma tecnologia de gestão e governo que também não se exprime numa linguagem essencialmente religiosa, mas que é fundamentalmente pensada enquanto ciência da vida.

A política da prosperidade consiste, portanto, num conjunto de estratégias pedagógicas performatizadas como linguagem teológica voltada para a gestão da vida de uma população, sua economia consiste sempre em discutir, repetir, formular, forjar, engendrar, as mais variadas tecnologias para o controle das condutas mediante a publicização constante de técnicas para o governo de si. A igreja é uma tecnologia, uma linguagem constituidora de espaços de ação, que também existe somente enquanto efeito das interações que legitimam sua função pastoral. Assim, passo a descrever a Igreja Universal, sua performance de ocupação urbana, suas estratégias de visibilidade e de materialidade do sagrado por meio de suas pedagogias gestoras de população e por suas estratégias de ocupação dos espaços urbanos, algo que resulta na construção do Templo de Salomão.

1.3 Igreja Universal e as tecnologias de ocupação urbana

A fundação da Igreja Universal se deu por meio de um arranjo familiar, Romildo Ribeiro Soares, casado com Elcy, irmã mais velha de Edir Macedo, que já era missionário e havia sido ordenado pastor na Igreja Vida Nova, convidou Macedo para, juntos, abrirem uma igreja. Em seu curto período de existência a igreja recebeu dois nomes: Cruzada do Caminho Eterno e Igreja da Benção. Apenas em 1977 começaram as reuniões da IURD, que ocorriam

num coreto da praça central do bairro do Meyer. Três anos após a fundação da IURD, os cunhados se separaram. A discordância se deu por conta de pensamentos divergentes acerca dos projetos de expansão da igreja: R.R. Soares acreditava que, para expandir era importante abrir um local para reuniões na cidade de São Paulo; Macedo, por sua vez, acreditava que, desde o início, a IURD tinha que se colocar como um projeto transnacional, e abrir um ponto de reuniões na cidade de Nova Iorque, nos Estados Unidos. Após a separação entre ambos, R.R. Soares se mudou para a cidade de São Paulo onde fundou, em 1980 a Igreja Internacional da Graça de Deus (TAVOLARO & MACEDO, 2013)[29].

Divergências em relação à proposta religiosa e aos métodos evangelistas da IURD não ocorreram apenas entre os sujeitos que trabalharam para sua fundação, mas também em outras instâncias, o reconhecimento público da IURD enquanto igreja sempre se deu por meio de agenciamentos e pela disputa pelo reconhecimento público da sua atuação enquanto religião. Na segunda metade da década de 1980, a IURD ganhou certa evidência com a transmissão de seus cultos via rádio e televisão, além da realização de ritos públicos em estádios de futebol. Em 1987 ocorreu uma das primeiras concentrações promovidas pela igreja em um estádio de futebol (Maracanã, Rio de Janeiro). Anos depois, em 1992, um evento semelhante reuniu no mesmo local cerca de 230 mil pessoas. Desde então, noticiários de grandes emissoras de televisão e da mídia impressa passaram a publicar matérias sobre a IURD, explorando, sobretudo, seu método de arrecadação de dinheiro (GOMES, 2004; ALMEIDA, 2009).

Em 1990, foi ao ar, pela (extinta) Rede Manchete, o Programa *Documento Especial*, que exibiu uma série intitulada *Seitas evangélicas*: *Igreja Universal*. O programa mostrou, em quatro capítulos, imagens dos cultos, entrevistas com fiéis, com pastores, etc. Foi a primeira vez que uma emissora de televisão exibia uma série de programas sobre uma instituição religiosa classificada como evangélica. A série deu ainda mais visibilidade às práticas da IURD, colocando Macedo como suspeito em uma investigação sobre práticas ilícitas de curandeirismo e charlatanismo. Macedo foi indiciado pelo crime de charlatanismo em 1992, ano em que teve sua prisão decretada. Outro exemplo que posso citar a esse respeito é uma

---

[29] Mariano (1999), Gomes (2004) e Scheliga (2010) trazem informações mais detalhadas sobre o histórico de fundação da IURD.

reportagem exibida pela Rede Globo em 1995 que mostra os bispos da IURD carregando e dividindo sacos de dinheiro (TEIXEIRA, 2014).[30]

Em 1995 ocorreu um dos eventos certamente mais citados sobre a IURD, conhecido como “chute na santa”. O evento emergiu devido à ação de um bispo que, durante as vésperas de se comemorar o dia de Nossa Senhora Aparecida, tocou uma réplica da santa com um dos pés, durante a transmissão ao vivo de um dos programas televisivos da IURD de maior audiência na época, Despertar da Fé (MARIANO, 1999; ALMEIDA, 2009 e SCHELIGA; 2010).

Outro episódio que marcou a trajetória da IURD, projetando-a novamente no cenário nacional como uma associação perigosa, de função religiosa duvidosa, foi a compra da Rede Record, em 1989. Para dar seguimento às negociações de compra com Sílvio Santos e a família Machado de Carvalho, donos da emissora na época, Macedo usou dois representantes que não revelaram quem era o “misterioso empresário” interessado em comprar uma emissora afundada em dívidas. As negociações ficaram sob a responsabilidade de Demerval Gonçalves (que continuou em cargo executivo na Record até sua morte, em 2017) e Laprovita Vieira (que era pastor e já tinha sido deputado federal). Edir Macedo, que vivia em Nova Iorque, trabalhando na implantação de dois templos da IURD, só se revelou como comprador da emissora no momento da assinatura do contrato de compra e, segundo ele, só agiu dessa forma por acreditar que os proprietários da emissora não negociariam com ele (TAVOLARO & MACEDO, 2013).

A compra da Record certamente simbolizou uma importante estratégia de expansão da igreja ao estabelecer um espaço legítimo para sua atuação midiática, abrindo margem para Edir Macedo como um empresário na disputa por visibilidade. Esse processo produziu mudanças importantes que fundamentaram algumas das políticas de ação da IURD na arena pública. Para se ter uma ideia, na primeira década deste século era possível encontrar, sob o registro de propriedade da IURD ou de pessoas físicas associadas à igreja, 62 emissoras de rádio, além de emissoras de televisão tais como a Rede Record que reúne outras 63 emissoras das quais 21 são diretamente ligadas à Igreja Universal. Ainda no cenário da

---

[30] Ver www.youtube.com/watch?v=7merR5hTNoY e www.youtube.com/watch?v=ao9oPyLkBy4.

mídia televisiva, em 2008, a TV Record expandiu-se como canal de TV a cabo inaugurando a Record News, que, a exemplo dos canais fechados dirigidos pelas emissoras Rede Globo e Bandeirantes, tem nos noticiários seu carro chefe (ANTÔNIO, 2012).

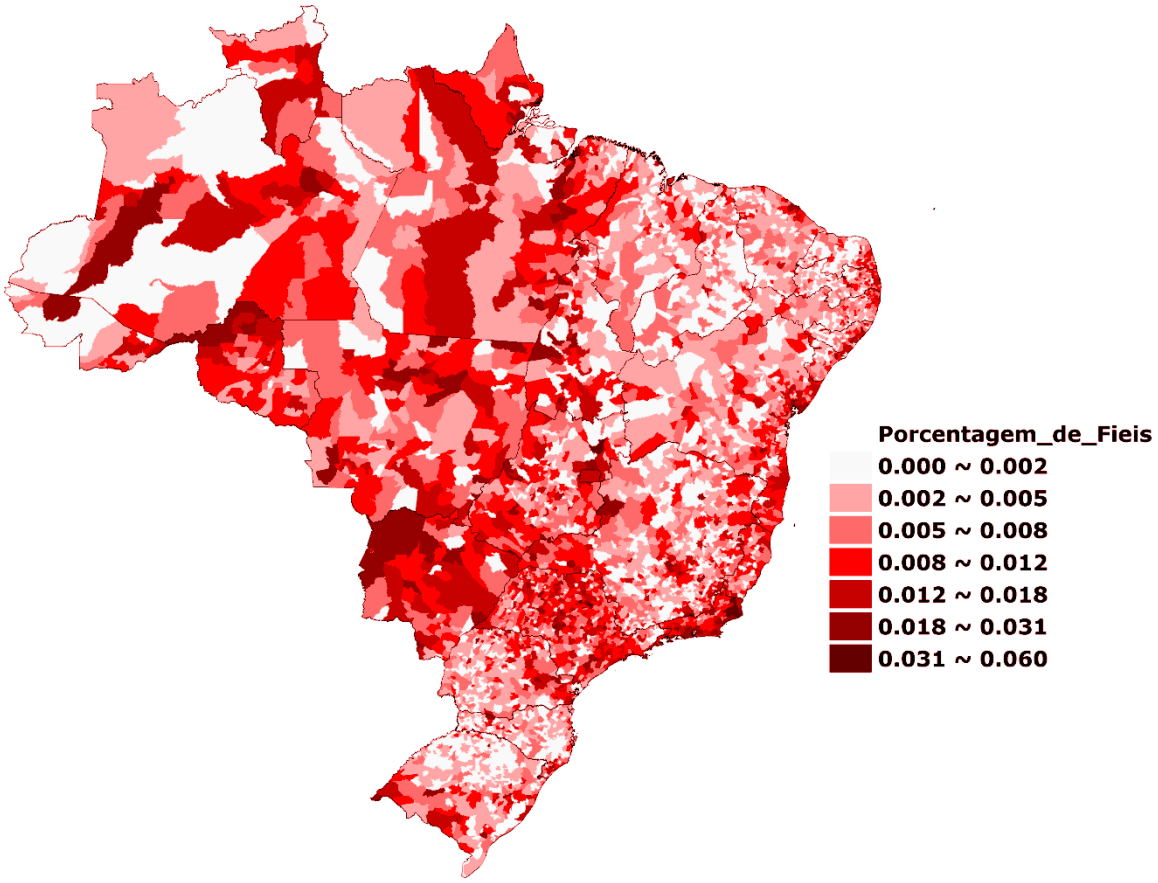
Para além das relações no campo da mídia, a compra da Record também permitiu a produção de novas estratégias de expansão e de ocupação de espaços urbanos. A primeira delas consistiu num investimento maciço para expandir a igreja na cidade de São Paulo. Após a compra da Rede Record, Macedo volta para o Brasil com sua família e fixa residência na cidade de São Paulo, onde abre, numa importante avenida do bairro de Santo Amaro, o maior espaço para reuniões da IURD na cidade. Os primeiros pontos de culto da IURD em São Paulo, datam da primeira metade da década de 1980, mas foi somente a partir da década de 1990 que a liderança mais importante da igreja passou a residir na cidade, e um processo árduo de formação de novas lideranças também passou a ocorrer. Esse projeto de expansão se deu fundamentalmente vinculado a uma política de expansão urbana que se deu por meio dos eixos geográficos sul e leste da cidade de São Paulo, representados pelo templo construído no bairro do Brás e pela Catedral da Fé, que até o ano de 2014 era a construção mais importante da IURD na cidade.

Ao mesmo tempo em que algumas agências, tais como a Rede Globo, entidades da Igreja Católica, líderes de denominações evangélicas e mesmo alguns órgãos do próprio Estado produziam laudos e reportagens que contribuíam para a formação de um imaginário da IURD como seita arquitetada e difundida por um único falsário, seu fundador, a igreja concentrou-se em se estabelecer como agência proprietária e agenciadora de espaços públicos, por meio da compra de terrenos bem localizados em grandes metrópoles e da construção de grandes catedrais (ALMEIDA, 2004).

A década de 1990 foi essencial no projeto de expansão da Igreja Universal, e segundo a própria leitura de Macedo acerca dessa evidência, sua prisão, no ano de 1992, teria sido um evento desencadeador desse crescimento. Em 1999, a IURD possuía quatro mil igrejas em todo o país, além de centenas de igrejas e ministérios consolidados em outros continentes (TAVOLARO & MACEDO, 2012).

No início da primeira década do século XXI o número de igrejas espalhadas pelo Brasil já havia dobrado. Segundo o censo de 2010, 1.873.00 de pessoas frequentam a Igreja Universal assiduamente, algo que representa 0,9% da população do país. Esses dados foram

trabalhados por Tiago (2017), que conseguiu espacializar esses dados em mapas e gráficos



que ajudam a entender a linguagem de expansão que dialoga com os processos de ocupação e de gentrificação urbana.

Esse primeiro mapa foi construído a partir dos dados do IBGE 2010, por ele é possível ver a proporção de pessoas que se declararam membros da Igreja Universal entre a população residente em cada município brasileiro.

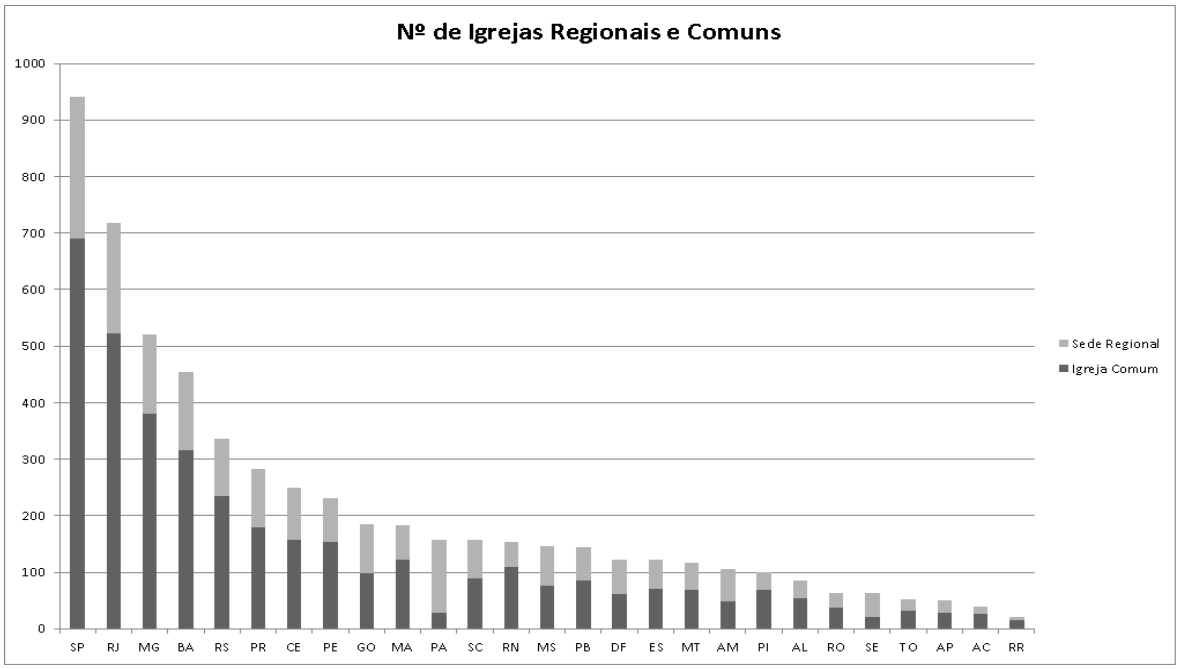
Figura 2: Brasil - Porcentagem de fiéis da Igreja Universal por município

Fonte: (TIAGO, 2017; relatório de pesquisa)[31]

[31] Agradeço a Gustavo Aires Tiago pela disponibilização dos mapas e gráficos produzidos por ele em seu relatório de pesquisa intitulado: A Igreja Universal e seus círculos "Uma análise estrutural da Igreja Universal do Reino de Deus no Brasil.

Tiago (2017) fez um trabalho minucioso de catalogação e espacialização dos templos da Igreja Universal no Brasil e em Portugal (país europeu onde a IURD mais cresceu), no caso do Brasil é possível entender um pouco os sentidos de uma ocupação dos espaços urbanos pela quantidade de Sedes Nacionais, Estaduais e Municipais distribuídas por estado. Como se pode observar na tabela abaixo apresentada, alguns estados não possuem uma sede nacional, outros possuem mais de uma Sede Estadual, e é possível perceber, também, que a extensão territorial dos estados não corresponde à distribuição igualitária de Sedes Municipais.

Gráfico 1: Número de igrejas regionais e comuns por UF



Fonte: (TIAGO, 2017; relatório de pesquisa)

A tabela permite ressaltar dois resultados que parece interessante ressaltar para se pensar as estratégias de ocupação urbana. Primeiro, é interessante observar a distribuição da Igreja Universal no Pará, em que, diferentemente de como ocorre na maioria dos estados nacionais, o número de sedes regionais é expressivamente maior do que o de igrejas comuns. O Pará é o estado brasileiro com o maior índice de frequentadores assíduos por templo, o número chega a 658 fiéis por templo. Isso certamente ajuda a explicar o investimento em

Sedes Regionais em detrimento da construção de espaços menores. Em segundo lugar, a tabela revela que o Estado de São Paulo possui a maior quantidade de templos, são 950 em todo o estado. Tais templos contam com infraestrutura diferenciada e com extensão cuja capacidade de lotação é superior a templos encontrados em outras regiões do país, mesmo quando categorizados como Sede Regional (TIAGO, 2017).

Entre os anos de 2008 a 2011, Ronaldo Almeida coordenou uma relevante pesquisa cujo foco foi pensar a ocupação urbana das religiões na Região Metropolitana de São Paulo (RMSP), no Centro de Estudos da Metrópole (CEM). Dentre os resultados da pesquisa, cabe destacar a relação percebida entre espaços para reuniões religiosas e pequenos centros que concentram equipamentos urbanos. Essa dinâmica de atuação e ocupação do espaço urbano é utilizada pela IURD na medida em que organiza sua política de expansão pensando cada uma das suas categorias de templo e seu potencial enquanto equipamento urbano (ALMEIDA e MONTERO, 2001, ALMEIDA, 2009).

A estratégia de expansão por regiões urbanas de grande circulação também funciona como técnica de visibilidade e de movimento. De movimento por contribuir para a produção de um fluxo de circulação de pessoas, e de visibilidade por se fixar enquanto equipamento em pontos muito estratégicos, regiões que são foco de inúmeras disputas. Esse é o caso da Avenida Celso Garcia, no bairro do Brás, importante corredor de ligação das regiões central e leste da cidade de São Paulo, que se tornou alvo de disputas de inúmeras igrejas cristãs para manter ou construir a sede de suas denominações nessa região, algo que vem sendo chamado de "corredor da fé"[32].

Recuperando a noção de "política da prosperidade" e o exercício de se pensar igreja enquanto uma tecnologia de gestão de população, é possível perceber que a Igreja Universal sempre se coloca em territórios de economia mista, porém com intensa circulação de sujeitos precários. Os templos construídos nessas regiões tornam-se equipamentos de encontro e de apoio, aglutinando o oferecimento de uma multiplicidade de serviços assistenciais. A quantidade e a natureza dos serviços oferecidos variam de acordo com o

[32] O processo de gentrificação religiosa no Brás é tratado por João Enicélio em sua dissertação de mestrado, que pode ser acessada em: http://tede.mackenzie.br/jspui/handle/tede/2460

tamanho do espaço que, por sua vez, tem seu tamanho vinculado à tipologia de templo à qual pertence.

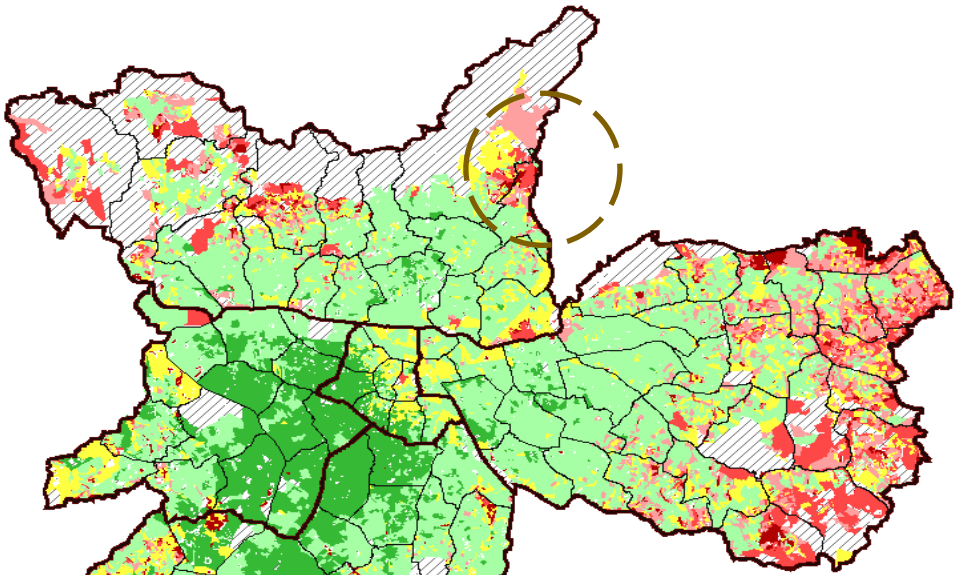
Dentro da tipologia de templos construídos pela Igreja Universal na cidade de São Paulo, os Templos Comuns são os produzidos em maior escala, são templos menores, com capacidade de acomodação de pessoas que pode variar entre trezentas e setecentas, tem um pastor responsável e, dependendo do tamanho, pode ter alguns pastores auxiliares. As Sedes Regionais são templos maiores, com capacidade mínima de mais de quinhentas pessoas; nas Sedes Regionais, além dos pastores, também há um bispo responsável pela igreja local e pelo ajuntamento de igrejas da região. Uma região com muitos templos de grande porte costuma receber mais de uma Sede Regional e, consequentemente, mais de um bispo.

As Sedes Municipais e Estaduais são templos cuja capacidade mínima é de duas mil pessoas, elas têm muito mais pastores e mais de um bispo na coordenação. Na cidade de São Paulo também há a Sede Nacional, que consiste em mega catedrais com capacidade mínima para cinco mil pessoas dirigida pelos bispos mais importantes na hierarquia da Igreja, tal posição é definida pela conjugação do tempo de pertencimento a IURD e parentesco com corpo eclesiástico fundador da igreja.[33]

Nos mapas desenvolvidos por Tiago (2017), é possível visualizar a distribuição dos templos considerando a tipologia, e cruzar com índices de densidade demográfica e de vulnerabilidade social. No primeiro mapa é possível captar por região os índices de vulnerabilidade social da cidade de São Paulo. O segundo mapa mostra os templos da Igreja Universal distribuídos sobre a mesma organização gráfica do mapa anterior, os círculos concêntricos, representam as regiões onde a IURD concentra o maior número de templos.

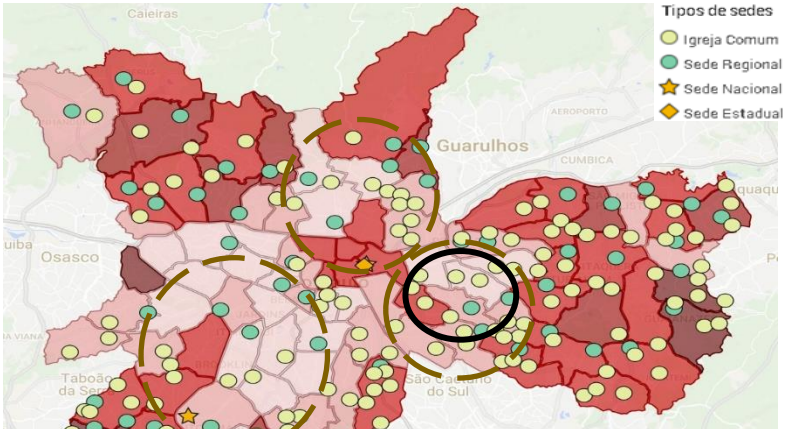
[33] Cabe ressaltar que a capacidade de frequentadores em cada um dos templos da tipologia aqui apresentada é um dado de campo, logo, pode haver variações que a pesquisa de campo não deu conta de abranger.

Figura 3 - Município de São Paulo em Regiões e Distritos - IPVS 2010 por setor censitário



Fonte: (TIAGO, 2017; relatório de pesquisa)

Figura 4: Número de fiéis por Distrito do Município de São Paulo e localização dos templos da IURD por categoria



Fonte: (TIAGO, 2017; relatório de pesquisa)

Uma análise espelhada desses mapas ajuda a compreender as estratégias da Igreja Universal para ocupação dos espaços urbanos na cidade de São Paulo. Primeiro, é possível perceber que os templos da IURD, independentemente de sua classificação, são construídos em regiões de alta densidade demográfica, como é o caso dos bairros Campo Limpo, Capão Redondo, Jardim Ângela e São Luiz, importantes centros da zona sul da cidade, com alta densidade populacional e concentrando a maior quantidade de templos da IURD. Além de concentrar índices elevados de densidade populacional, grande número de templos, Jardim Ângela, Capão Redondo e Campo Limpo, são consideradas áreas mistas de vulnerabilidade social, ou seja, a maior parte dos Templos se concentram em regiões onde a população possui entre baixo, médio e alto índice de vulnerabilidade social[34].

Ainda na Zona Sul, os bairros Jabaquara e Cidade Ademar apresentam as mesmas características, alta densidade demográfica, área mista de vulnerabilidade social e muitos templos. A mesma concentração de templos ocorre nas regiões do Grajaú e Cidade Dutra. O

[34] Para consultar os princípios classificadores de índices de vulnerabilidade social acessar: http://produtos.seade.gov.br/produtos/ivj/index.php?tip=map&mapa=2

bairro de Parelheiros, considerado de maior extensão geográfica da região Sul de São Paulo possui apenas dezesseis templos da Igreja Universal e, dentre eles, três são Sede Regionais, ou seja, são templos que comportam entre quinhentos a mil frequentadores. Parelheiros é a região onde se concentra baixo índice populacional e não apresenta índices mistos de vulnerabilidade social.

Esse mesmo quadro se repete na Zona Leste da cidade de São Paulo, os bairros Vila Formosa, Aricanduva, Sapopemba e São Lucas aparecem nos mapas como regiões de alta densidade populacional. Sapopemba e Aricanduva concentram grande parte dos templos na região, e também são consideradas áreas mistas de vulnerabilidade social. Outra região com uma correlação de grande número de templos, alta densidade populacional ($x > 11.500$) e área mista de vulnerabilidade social é a região de Jaçanã e Vila Medeiros na Zona Norte da cidade.

As regiões Leste e Sul são as que concentram a maior densidade populacional da cidade de São Paulo, bem como a maior quantidade de templos, ambas abrigam os dois maiores templos da Igreja Universal na cidade de São Paulo, que também funcionam como Sede Nacional, a saber, a Catedral da Fé, na Avenida João Dias no bairro de Santo Amaro, inaugurado em 1998, e o Templo de Salomão, que também recebeu o título de Sede Mundial, e que foi inaugurado em julho de 2014.

Sedes Nacionais, Estaduais e Regionais concentram os programas assistenciais mais importantes da Igreja Universal, elas também costumam ficar abertas por muito mais horas, no caso da Catedral da Fé por exemplo, local onde realizei a maior parte das pesquisas de campo até meados de 2014, seu funcionamento é entre 6h e 0h, com horário de funcionamento diferenciado quando há eventos durante a madrugada. Os templos maiores acabam distribuindo as atividades e projetos da igreja para outros prédios próximos à localização do Templo, de modo que a presença de um grande templo num espaço vai, aos poucos, fazendo o próprio território da IURD se expandir. Em Santo Amaro, há prédios administrativos que abrigam projetos e empresas relacionadas à igreja nos arredores da Catedral.

Os projetos assistenciais são ordenados por uma divisão geracional e de gênero. Em algumas regiões do país há projetos voltados para questões étnico-raciais, como é o caso da Sede Nacional da Bahia, localizada na cidade de Salvador, e de uma Sede Regional na baixada fluminense, no estado do Rio de Janeiro. Tais projetos suscitaram a criação do Dia

Universal do Orgulho Negro, que passou a ser comemorado nessas duas regiões de igrejas a partir de 2014.

As políticas de ação social e assistência sempre fizeram parte das plataformas de expansão da Igreja Universal. Ainda na década de 1980, começou, na cidade do Rio de Janeiro, o Projeto Ler e Escrever: inicialmente o projeto funcionava oferecendo o antigo curso "Mobral" com programas de alfabetização e de preparação ou como equipamento para o oferecimento de supletivos para o Ensino Fundamental e Médio. Em 1997 o projeto foi implantado na cidade de São Paulo e, mesmo funcionando em várias Sedes Regionais e até em Templos Comuns, nas Sedes do bairro do Brás e de Santo Amaro, o projeto possui um pequeno prédio com estrutura para seu funcionamento continuo; nesses espaços, o projeto oferece também cursos de idiomas e um cursinho pré-vestibular.

Um dos projetos assistenciais mais conhecidos da Igreja Universal foi o Projeto Nova Canaã, criado em 1999 e coordenado pelo Bispo Marcelo Crivella, sobrinho mais velho de Edir Macedo e atual prefeito da cidade do Rio de Janeiro. O projeto funcionava como uma espécie de fazenda ou comunidade comunitária, o projeto existe até hoje e situa-se na cidade de Irerê, sertão da Bahia.

Em se tratando de projetos com representatividade civil como organização não governamental, na cidade de São Paulo por exemplo, em 1992 a IURD adquiriu a Associação Brasileira de Assistência e Desenvolvimento Social (ABADS), antiga Associação Pestalozzi, que desenvolvia um projeto especifico para pessoas com deficiência. Hoje, a ABADS existe nas Zonas Leste e Norte da cidade, e seu foco de ação são projetos de formação musical e profissional para jovens e adolescentes. A segunda entidade criada para desenvolver atividades assistenciais foi a Associação de Mulheres Cristãs (AMC), fundada em 1995 também na cidade de São Paulo, que passou a oferecer cursos de formação profissional específicos para mulheres. Há também o batalhão de voluntários que recebe treinamento para atuar como evangelistas em hospitais, presídios, na Fundação Casa, em asilos, e em delegacias de mulheres (como demonstrarei no capítulo seguinte).

A Força Jovem Universal (FJU) é seguramente um dos projetos mais antigos e com enorme potencial agregador. Criado em 1986, também na cidade do Rio de Janeiro, o projeto tinha como objetivo inicial recuperar jovens usuários de drogas ou jovens que tinham cometido algum delito. Com o passar dos anos passou a atuar em inúmeras frentes,

desenvolvendo projetos com cursos de artes, programas de preparação para o ingresso em curso superior, e programas de ensino e incentivo a práticas esportivas. No Rio de Janeiro e em São Paulo, por exemplo, a FJU abriu academias para treino de artes marciais, com o intuito de formar atletas; vários dos atletas formados nos projetos da FJU aparecem nos depoimentos da campanha *Eu sou a Universal* que também será tratada no capítulo seguinte[35]. A maioria dos projetos apresentados acima também existe em outros países, porém com outros nomes.

De fato, nos últimos anos a atuação social da Igreja Universal se voltou para projetos exclusivamente orientados para questões de gênero e para relações afetivas; esses projetos rapidamente se transnacionalizaram, não tiveram seus nomes ou marcas modificados porque, desde o início, receberam um nome em língua inglesa. Tratam-se dos projetos idealizados pelo casal Cardoso: *Godllywood*, *Intellimen* e *The Love School* (ver Teixeira, 2012 e 2016). Diferente de como ocorreu em outros projetos importantes nas políticas de atuação da IURD, esses projetos firmaram sede desde o início na cidade de São Paulo, e emergiram durante o processo de construção e fundação do Templo de Salomão que é um equipamento essencial para gestão de população.

1.4 Templo de Salomão e as tecnologias de gestão de população

Ao etnografar o processo de construção das grandes catedrais da Igreja Universal no final dos anos 1990 e no início deste século, Gomes (2004) observou o modo como noções de memória e autenticidade são performatizadas por meio desses empreendimentos arquitetônicos, constituindo símbolos e uma memória que remete a consolidação da IURD como religião. Nas campanhas que fomentaram as grandes construções foi possível acompanhar a circulação constante de um conjunto de categorias – "perseguição, revolta, sacrifício e conquista" – nos testemunhos e nos rituais, configurando o que a autora denomina de *circuito da conquista*. Na produção narrativa desse mito de origem, a igreja fundamenta sua identidade, mobilizando os elementos que lhes servem como sinais de autenticidade e permanência. Nesse movimento de constituição de uma identidade religiosa, legitimar a

[35] Para saber mais sobre a Força Jovem Universal é possível consultar a tese de doutorado de Carlos Andrade Rivas Gutierrez

narrativa da conquista, presente no discurso oficial da igreja, foi extremamente relevante e atuou como princípio norteador para a elaboração e implementação da "era das catedrais" (GOMES, 2004, p. 19).

Parafraseando a tipologia criada por Gomes, é possível afirmar que, na segunda década do século XXI, inaugura-se na Igreja Universal a “era dos Templos”, pois há um projeto institucional de construção de outros Templos, mesmo em extensão menor ao construído em São Paulo. Durante a construção do Templo de Salomão, as categorias “perseguição”, “revolta”, “sacrifício” e “conquista” também foram extensamente operadas durante os quatro anos de campanha e construção, porém, para além dessa dinâmica comum aos eventos da IURD, durante a construção do Templo de Salomão mobilizou-se, de inúmeras maneiras, a categoria “reconhecimento”. A compra de um quarteirão no bairro do Brás, bairro central e importante centro de comércio da cidade de São Paulo, foi uma prova do “reconhecimento” dado por Deus à IURD por desenvolver sua missão. Alguns grupos de pessoas judias aos poucos se juntavam e iam “reconhecendo” o templo construído como um memorial cultural. A população da cidade de São Paulo precisava “reconhecer” o Templo de Salomão como dádiva, um espaço de todos, e não um espaço da Igreja Universal, ao mesmo tempo que, quando olhassem para ele deveriam “reconhecer” a identidade da Igreja Universal.[36]

As campanhas para a construção do templo começaram ainda em 2010, com o culto de lançamento da pedra fundamental. Com ela, também foram lançados inúmeros desafios para arrecadação de ofertas em prol da construção. As doações receberiam em troca uma réplica do templo, como um “reconhecimento” memorial de sua contribuição. Pessoas que fizessem doações maiores teriam seus nomes talhados no verso da pedra fundamental, para tornar pública e histórica a participação. Também houve incentivo para a doação de joias e de ouro em espécie que seriam derretidos e usados no revestimento do templo.

---

[36] “Desejamos que todo mundo que passe aqui, seja de ônibus, ou a pé, que seja até de Helicóptero, que olhe para cá e veja a cidade de São Paulo, porque esse Templo será da cidade de São Paulo, mas que também olhe e veja a Igreja Universal do Reino de Deus, porque esse Templo é nosso testemunho” (Trecho do discurso de Edir Macedo no culto de lançamento da pedra fundamental do Templo de Salomão, em julho de 2010 – reproduzido aqui a partir da transcrição da gravação de seu discurso).

Figura 5: Oração de Edir Macedo – lançamento da pedra fundamental – Brás

Fonte: Acervo da Igreja Universal

Figura 6: Lançamento da pedra fundamental – Brás

Fonte: Acervo da Igreja Universal

Em 2012, um novo mutirão de ofertas foi realizado, mas, dessa vez, a campanha se estendeu para os demais países com catedrais da Igreja Universal. O texto que circulou no Brasil nas redes de informação da igreja foi o seguinte:

Mutirão da Fé [37]

Deus é representado pelo Seu povo na Terra.
As ofertas exprimem sentimento de fé, louvor e gratidão para com o Senhor.
Quem dá disposição ao coração para ofertar?
Quem é capaz de mover milhões de pessoas num só espírito, numa só fé e num só coração para tornar possível Um Só Único Sonho?
Certamente, não é o diabo, nem os governos e muito menos empresários ou mesmo uma única pessoa humana, senão o Próprio Deus Altíssimo.
O mutirão da fé está lançado.
Quem se achar movido para fazer parte desta Obra, com certeza, é porque foi tocado pelo Espírito de Deus.
As ofertas em espécie deverão ser depositadas numa das contas:
Bradesco
Agência: 3396-0
C/C: 0240-2
Banco do Brasil
Agência: 3221-2
C/C: 1257-2
As ofertas em ouro, prata ou bronze deverão ser entregues em uma das Igrejas Universal do Reino de Deus.
Amém. (BLOG DA UNIVERSAL, 2012)

Enquanto o templo ia sendo construído em tom de mistério na parte de trás dos gigantes tapumes que mantinham o local das obras distante dos olhares curiosos, inúmeras outras materialidades de templo foram surgindo. As lojas ao redor, algumas ligadas à IURD inclusive, passaram a vender *souvenirs* com o Templo de Salomão estampado, eram camisetas, bonés, bíblias, canecas, canetas, taças, anel, colares, a mini-arca da aliança, mini-templo, de modo que mesmo em meio aos mistérios por trás dos tapumes, a imagem do templo era extensamente conhecida.

Todo o projeto arquitetônico do templo foi executado pela Engeiurd[38], trata-se de uma empresa mantida pela igreja que é responsável por todos os planejamentos de

[37] https://blogs.universal.org/bispomacedo/2012/07/19/mutirao-da-fe/
[38] Gustavo Tiago (2017) entrevistou arquitetos que trabalharam na Engiurd, segundo eles: a empresa seguia os protocolos de uma empresa comum, inclusive em relação aos direitos trabalhistas e a rotina do local de trabalho.

engenharia e construção dos templos. Como uma empresa de engenharia, a Engeiurd não faz apenas templos, mas produz outros projetos arquitetônicos, porém, a maioria desses projetos é produzida para a igreja e seus projetos. Em 2015, a empresa foi responsável pelo projeto arquitetônico do primeiro hospital da Igreja Universal, o Hospital Moriá[39] que foi construído no bairro de Moema, região nobre da cidade de São Paulo. Além do hospital, a Engeiurd também tem feito projetos de construção de laboratórios e lugares de atendimento médico para o funcionamento do Grupo Life Empresarial, um serviço privado de convênios médicos que também é ligado à Igreja Universal[40].

A Engeiurd mantém um formato para cada tipologia de templo e é responsável pela avaliação de espaços que irão passar por reformas, isso porque templos menores nunca são construídos, eles se estabelecem em espaços alugados que são adaptados ao modelo arquitetônico da IURD. No caso dos mega templos, é a empresa quem faz o projeto de construção, cuida dos processos de licitação e contratação de construtoras. Dentro da forma arquitetônica que concede identidade visual à igreja, os pilares são a marca mais importante. O Templo de Salomão possui muitos pilares, eles circundam toda sua extensão, e foi por meio do levantamento dos pilares que a imagem do templo começou a ultrapassar os limites dos tapumes e se mostrar para quem passava pela Avenida Celso Garcia.

Figura 7: Pilares do Templo de Salomão

Fonte: Acervo da Igreja Universal

[39] http://www.hospitalmoriah.com.br/
[40] http://www.lifeempresarial.com.br/

Figura 8: Vista lateral do Templo de Salomão - pilares

Fonte: Acervo da Igreja Universal

O Terreno que abriga o Templo de Salomão possui 28 mil metros quadrados, com 74 mil m² de área construída. Além do local principal, com capacidade para 10 mil pessoas, nas dependências do Templo foram construídos também quatro subsolos com 1.200 vagas de estacionamento; salas de aula e uma creche infantil para comportar cerca 1.300 crianças; um memorial que conta a narrativa do Templo de Salomão, na bíblia; alguns estúdios de tevê e rádio; um auditório; sessenta apartamentos para serem usados como hospedagem; além dos apartamentos residências de Edir Macedo, suas filhas, filho e neto. Na parte de fora do Templo há um jardim com pés de oliveiras que foram importadas da palestina, além da entrada de acesso ao prédio do Memorial.

1.5 A cena do reconhecimento

A cerimônia de inauguração do templo ocorreu no dia 31 de julho de 2014, o evento mudou a rotina do bairro do Brás. Os arredores contaram com reforço policial ostensivo, porque algumas autoridades do Governos Federal, Estadual e Municipal estariam

presentes[41]. Duas horas antes de a cerimônia começar, um tapete vermelho de aproximadamente quinhentos metros foi estendido sobre a Avenida Celso Garcia, que ficou parcialmente interditada. O acesso à nave principal e ao jardim do Templo eram permitidos apenas para pessoas convidadas, os demais participantes assistiram tudo por um telão que foi montado na praça quase em frente ao templo, bem à frente da Igreja Católica mais antiga da região.

Dentre as autoridades políticas presentes estavam a presidenta Dilma Rousseff; o então prefeito da cidade de São Paulo, Fernando Haddad; Geraldo Alckmin, governador do Estado de São Paulo; além de governadores, deputados e prefeitos de outros estados e regiões. Dentre os convidados também estavam jornalistas, empresários, músicos, e muitos artistas da Rede Record: os que participariam da novela Os Dez Mandamentos[42] receberam destaque. Portanto, havia um número muitíssimo significativo de convidados não frequentadores da igreja, que estavam ali por ocuparem posições de visibilidade.

Logo que a cerimônia começou, um imenso corredor de pessoas, homens e mulheres vestidos de branco, se colocou em volta do tapete vermelho; na parte de dentro do jardim do templo formou-se um imenso corredor de obreiras e obreiros. As luzes em volta do templo foram apagadas e apenas o tapete permaneceu iluminado e, por ele, começou o rito de entrada da Arca da Aliança, que estava sendo carregada por seis homens igualmente vestidos de branco. Na narrativa bíblica do antigo testamento, a Arca da Aliança consistia num objeto sagrado totalmente de ouro, feito para guardar as tábuas dos dez mandamentos, recebidas por Moises, logo após a saída do Egito. Uma vez que, segundo o relato bíblico as tábuas tinham sido esculpidas pelo próprio Deus, a Arca também era um espaço que guardava seu poder, logo, não poderia ser aberta. O primeiro templo foi construído por Salomão para abrigar essa arca, que foi destruída juntamente com o templo durante a invasão dos babilônicos em 587 a.C.

---

[41] Dilma Rousseff, presidente da república, e que estava iniciando sua campanha para reeleição esteve presente, na época o PRB, partido cujo histórico de fundação tem relação com a IURD, ainda tinha aliança com o governo federal, o último encontro público entre Dilma e Edir Macedo foi em sua cerimônia de posse, em 01 de janeiro de 2015. Para saber mais sobre o PRB, consultar Gutierrez, 2017.

[42] Exibida durante o ano de 2015, a novela teve grande sucesso de audiência, conseguindo muitas vezes uma audiência superior à da tradicional novela das oito, da Rede Globo.

Figura 9: Inauguração do Templo de Salomão

Fonte: Acervo da Igreja Universal

Figura 10: Inauguração do Templo de Salomão

Fonte: Acervo da Igreja Universal

Figura 11: Entrada da Arca da Aliança - inauguração do Templo de Salomão

Fonte: Acervo da Igreja Universal

Figura 12: Primeira fileira de convidados ilustres - inauguração do Templo de Salomão

Fonte: Acervo da Igreja Universal

Às vésperas da inauguração, Renato Cardoso e Cristiane Cardoso (de quem falarei mais no capítulo seguinte), publicaram, em suas páginas pessoais, um pequeno manual de etiqueta orientando sobre que tipo de roupa usar para frequentar o templo. O texto dizia que mesmo diante da grandiosidade do templo, era preciso tomar alguns cuidados para não estourar o cartão de crédito comprando roupas para seus cerimoniais:

> "Use e abuse de rendas, femininas e confortáveis, as rendas falam por si só e garantem aquele "glamour touch" à produção. As blusas

> transparentes, usadas com segunda peça por baixo, também propõem um visual contemporâneo.
> O combo com a saia mídi deixa a composição para lá de elegante, enquanto a combinação com a pantalona a deixa despretensiosa [...]
> O ideal é subir no salto e postura mais esguia" [43]

Para os homens, as recomendações eram camisa social com manga comprida, calça social, "sapatênis" ou sapatos, não usar calça jeans, camiseta ou bermuda. Seguramente, as recomendações para as mulheres parecem bem mais complexas e detalhadas que as recomendações para os homens, porém a inauguração das atividades no Templo de Salomão produziu uma mudança bastante significativa no visual dos homens, principalmente dos bispos, que passaram a adotar um visual com barba; entre os anos de 2014 e 2015 a grande maioria dos bispos e pastores da IURD passaram a usar barba.

Outra restrição para o acesso à nave principal do Templo consiste na proibição do uso de celulares ou bolsas. No subsolo do Templo há um imenso guarda-volumes, onde os pertences são deixados e retirados ao final dos eventos. Todos os vídeos e fotografias do interior do espaço são feitos pela equipe de mídia da Igreja, e transmitidos pela rede de TV a cabo da Igreja Universal, a Univer[44].

As restrições relativas às roupas foram mudando na medida em que os usos do Templo também foram sendo definidos, em parte pelo público que começou a acessar suas dependências através da participação constante nas palestras de autoajuda. Os eventos realizados nas dependências do templo recebem o título de reunião ou palestras. As palestras são realizadas em dois horários por dia, um horário no período da manhã, e outro horário no período da noite, e seguem a mesma lógica temática dos cultos da IURD; o público que o espaço principal consegue acomodar em cada um desses eventos é de até 10 mil pessoas.

Semanalmente, às quintas-feiras, aos sábados e aos domingos, os encontros promovidos no Templo circundam as temáticas de gênero, sexualidade e família. Às quintas, ocorrem as palestras da Terapia do Amor que, a cada semana, tratam de um assunto

---

[43] https://blogs.universal.org/cristianecardoso/pt/godllywood-oqueusar-templo/

[44] Fundada no ano de 2016, a Univer reúne canais a cabo com conteúdo cristão, além de uma seleção de canais gospel internacionais. Também transmite ao vivo e arquiva todos os eventos que ocorrem no Templo de Salomão. O slogan da rede de canais é "Univer pra crêr", o slogan acaba propondo uma inversão de uma passagem do novo testamento em que Jesus diz a Tomé, seu discípulo, que não era preciso ver para crêr. https://www.univervideo.com/

específico, sua descrição diz que o público alvo são pessoas solteiras e casadas (ou seja, é para todo mundo). Aos sábados, ocorrem, no período da manhã, as palestras do Intellimen, programa voltado para homens; e, no final da tarde, as palestras do *Godllywood* autoajuda, programa voltado para mulheres. Aos domingos, bem no finalzinho da tarde, ocorre a Palestra para Pais & Filhos. A organização temática semanal dá continuidade ao calendário eclesiástico da IURD que, desde o ano de 2011 passou a realizar a Terapia do Amor às quintas e o Culto da Família aos domingos.

As palestras orientadas para questões de gênero, sexualidade e família são frequentadas semanalmente por um público bastante heterogêneo, não foi possível realizar nenhum exercício amostral para verificar de fato os locais de origem dos frequentadores desses eventos, mas seguramente é possível afirmar que há uma participação significativa de pessoas que não foram batizadas ou passaram por qualquer rito que as reconheça enquanto membros da IURD. A análise da dinâmica desses eventos no Templo de Salomão permite-nos afirmar que sua função social é de um local de peregrinação para quem é frequentador assíduo da igreja e um centro de convenções e formação, para o restante do público.

O Templo de Salomão seria, portanto, um instrumento articulador da "política da prosperidade", isso porque se constitui num espaço cuja linguagem de gestão está orientada para o controle de população, sendo reconhecido enquanto um espaço de terapias orientadas para o viver bem. Esse agenciamento por intermédio de técnicas de *coaching* que buscam reunir o maior número possível de pessoas se distancia do modelo pastoral mais tradicional que estabelece uma relação mais direta entre o cuidado sacerdotal e o corpo de fiéis, e que é pensado como gestão de população, enquanto uma linguagem pedagógica de produção de sujeitos que devem internalizar as mais variadas técnicas de aparição.

Assim, o Templo de Salomão seria um espaço, não apenas de congregação de corpos, mas fundamentalmente para a produção de uma assembleia, ou seja, um lugar onde a população pode ser vista como um corpo. A noção de assembleia aqui empregada tenta estabelecer conexão com o conceito de *assemblage* ou *assembly* usado por Judith Butler (2015) que, por sua vez, emerge do diálogo com o conceito de *agencement* desenvolvido por Deleuze e Guatarri (1975). Para os autores, *agencement* consiste em pensar o modo como algumas materialidades e sentidos da ação são estabelecidos a partir de produção de tecnologias de reunião de corpos, trata-se de uma teoria da agência que propõe pensar o que

a ação de juntar pessoas produz enquanto corpo social e corpo individual[45]. Butler (2015) desenvolve o conceito de *assembly* para tentar dar conta de importantes manifestações políticas que reuniu milhares de pessoas em contextos distintos e em regiões distintas do mundo. Seu objetivo também é pensar sentidos e materialidades constituídos por tecnologia de junção de corpos, sugerindo que o olhar analítico para essas grandes manifestações políticas contemporâneas precisa se distanciar de leituras homogeneizadoras em relação aos sujeitos que participam, mas considerar que os sujeitos políticos se constituem nessa cena.

O conceito de *assembly* de Butler se fundamenta na ideia de aparição, a assembleia expressa-se enquanto uma tecnologia de ajuntamento de corpos cujo objetivo é se fazer aparecer, assim, a assembleia consiste numa situação, um momento, uma cena no qual os corpos se engajam para serem vistos. Os equipamentos de visibilidade, a saber, as muitas formas de mídia, determinados espaços urbanos, construções, praças, parques, são fundamentais no exercício de aparição de corpos e na produção de um sujeito que emerge da ação de sua performatividade junto ao público (BUTLER, 2015, p. 51).

A*ssembly* oferece um rendimento significativo para as proposições gerais desse trabalho e para os argumentos deste capítulo, isso porque nos permite pensar o Templo de Salomão e outros espaços voltados para ocupações religiosas como equipamentos de ajuntamento de corpos, tecnologias produtoras de assembleias. Para Butler, os sujeitos e, mesmo a verdade do gênero, são efeitos desse processo da performatividade da assembleia, quando um o corpo-sujeito passa a expressar-se enquanto materialidade de uma determinada cena de ajuntamento. É do contexto de produção desses enquanto sujeitos que tratarei no próximo capítulo.

No presente capítulo tive como objetivo compreender igreja, e as igrejas neopentecostais, em especial, como tecnologia de governo de população. Para tentar fundamentar um pouco o modo como tal proposição emergiu de questões trazidas pela pesquisa de campo na Igreja Universal, passei a desenvolver alguns princípios de ação do que denominei de “política da prosperidade” uma linguagem teológica de gestão orientada para a produção de técnicas de controle de conduta e que sua ação no mundo por meio da

---

[45] Ver mais em Phillips, John. (2006). Agencement/Assemblage. Theory Culture & Society - THEOR CULT SOC. 23. 108-109. 10.1177/026327640602300219.

concepção de vida. Para dar continuidade ao objetivo proposto, passei a narrar algumas estratégias de ocupação de espaços mobilizadas pela IURD na construção de seus templos, e, depois, relatei algumas das estratégias que transformam o Templo de Salomão num espaço da ação performativa de gestão de população. No próximo capítulo discorrerei sobre o efeito, ou a materialidade que a gestão "política da prosperidade" produz, a saber, o sujeito da prosperidade.

Figura 13: Encontro *Intellimen*

Fonte: Acervo da Igreja Universal

Figura 14: Terapia do Amor

Fonte: Acervo da Igreja Universal

Figura 15: *Godllywood* autoajuda

Fonte: Acervo da Igreja Universal

CAPÍTULO 2 – POLÍTICA DA PROSPERIDADE, SUJEITO DE GÊNERO E A CONSTRUÇÃO PÚBLICA DO GOVERNO DE SI

No capítulo anterior, procurei desenvolver a noção de "política da prosperidade" para pensar um modelo de gestão focado na constituição de tecnologias voltadas para o controle de condutas. Trata-se de uma forma de poder pastoral cuja justificativa teológica baseia-se no ideal do direito à boa vida, articulado a uma noção biológica de vida. A igreja seria a principal tecnologia dentro da "política da prosperidade", isso porque pensar igreja é produzir espaços autorizados para o agenciamento das condutas que, como vimos, ocorre mediante a elaboração e o aperfeiçoamento contínuo das técnicas de assembleia.

Para desenvolver a hipótese geral que orienta este trabalho que consiste em pensar igrejas enquanto tecnologias gestoras de população que atuam como maquinarias produtoras de sujeitos públicos, ou seja, de sujeitos que se constituem em assembleia pelo exercício contínuo das narrativas de si. Passo a narrar a produção de uma economia, um conjunto de regras que articula os sentidos da prosperidade a um aprendizado necessário de uma fala sobre gênero (categoria usada pelos interlocutores da pesquisa como sinônimo de mulher e homem), família e reprodução que emerge atrelada ao aprendizado igualmente importante, da heterossexualidade saudável.

A noção de economia que trago para o presente texto é a apresentada por Agamben (2011), para pensar uma genealogia do Estado Moderno e das instituições econômicas modernas. Segundo Agamben, a economia teológica ao recuperar a noção grega de *oikonomia*, desenvolveu um conjunto de saberes acerca da ação salvadora de Deus sobre o mundo, um manual de princípios práticos que exigiam um exercício pastoral e contínuo de acompanhamento e gestão da vida humana, a *oikonomia* seria, portanto, um conjunto de práticas pastorais de governo baseado na ideia de salvação. Para Agamben, a economia teológica seria a assinatura, ou uma espécie de matriz da economia que passa assumir formas capitalistas (AGAMBEN, 2011, p. 31).

Na tentativa de esquadrinhar essa economia de práticas pastorais voltadas para a construção do sujeito da prosperidade, lanço mão de alguns conceitos foucaultianos que julgo fundamentais. O primeiro deles diz respeito à noção de poder pastoral e, associado a ele, utilizarei como referência analítica os conceitos de dispositivo e cuidado de si. A partir dessa

abordagem, buscar-se-á descrever algumas das tecnologias, relações e condicionamentos disciplinares que constituem uma economia de salvação orientada para o governo de si. Tratam-se de práticas pastorais da Igreja Universal que têm como finalidade primeira definir um regime de enunciação no qual a noção de "prosperidade" inspira a produção dos sentidos para uma construção reflexiva sobre si, fundamentada numa linguagem diferenciadora dos gêneros, produzindo posições generificadas de poder institucional e de condutas para o mundo.

Como dito anteriormente, esta proposta analítica consiste em pensar o *modus operandi* de um governo pastoral orientado para a regulação de algumas práticas reprodutivas e a formação de um corpo eclesiástico autorizados a falar acerca da verdade sobre o gênero a partir do desenvolvimento de pedagogias sobre a relação afetiva entre homens e mulheres. Inspirada na concepção foucaultiana de poder como ação social, o foco desta análise está na produção de tecnologias de intervenção, que funcionam como mecanismos de criar relações, suscitar práticas e promover os sentidos partilhados na vida social. Como se sabe, um dos primeiros deslocamentos propostos pela análise foucaultiana do poder em relação às análises de caráter genealógico[46] diz respeito à sua sugestão de pensá-lo como uma prática social que se constitui historicamente. No caso que aqui nos interessa mais particularmente, o modelo do pastorado cristão, o poder se desenvolve como disciplina de auxílio na condução dos sujeitos em direção à salvação, da observância da lei e da conquista da verdade, configurando um regime ambivalente baseado em tecnologias de controle do outro e, consequentemente, de controle de si (FOUCAULT, 2008, p. 235).

Para compreender como tal forma de poder agencia esse coletivo particular de fiéis, far-se-á uso da noção de regime de enunciado tentando descrever, não apenas o que é dito ou escrito pelo corpo eclesiástico autorizado, mas também o modo como tais discursos são performatizados, disputados e visibilizados a partir de mecanismos para fazer ver e para fazer falar. Regime de enunciado é um conceito desenvolvido por Foucault para pensar a produção de uma episteme, um saber que emerge das práticas, e se constitui enquanto

---

[46] Vale ressaltar que a noção de genealogia cunhada por Foucault tem herança nietzcheana, que propõe uma genealogia da moral que distancia sua genealogia de uma ideia de natureza, ao contrário, a moral passa a ser fomentada, desde os gregos, perpassando instituições sociais como religião, família e política.

verdade, em *Arqueologia do Saber* (2008), o enunciado corresponde ao conjunto objetivo de frases ditas, dimensionadas pelo tempo e por um espaço definido. Ao desenvolver o conceito de genealogia do poder, Foucault passa a relacionar regime de enunciado ao conceito de dispositivo, sugerindo que tal conceito permite compreender a produção de agenciamentos coletivos para o exercício e a circulação do poder. Apesar da concepção de enunciado aparecer delimitada em textos específicos sobre metodologia e análise do discurso, o texto *Vigiar e Punir* (2008b) apresenta uma importante síntese da dimensão do enunciado no processo social de configuração dos dispositivos de poder (DELEUZE, 1991).

O recorte empírico encontrado por Foucault para fazer tais deslocamentos analíticos foi um estudo genealógico do nascimento das instituições carcerárias e a formação de dispositivos de sexualidade. As tecnologias criadas a partir do século XIX, - ciências tais como a estatística, a demografia, o controle da fecundidade, a reprodução, controles para a longevidade, a natalidade e a mortalidade -, agem, a partir de agora, sobre o corpo-população, não mais sobre o corpo-pessoa. Tais fenômenos introduzem na estrutura social instituições de assistência especializadas na higiene e na medicalização da população, a função da ciência passa a ser a de quantificar e tentar prever possíveis endemias, o todo passa a ser esquadrinhado com o intuito de se alargar o domínio do Estado (FOUCAULT, 2008c).

Enquanto, na anatomo-política do corpo, o poder se caracterizava por deixar viver e fazer morrer, na biopolítica o poder se caracteriza pela produção de tecnologias e mecanismos que possam fazer viver e deixar morrer, passando da sociedade disciplinar para a sociedade de controle[47]. Nesse sentido, o poder que outrora tinha uma dimensão opressora e de morte, passa a se organizar no sentido de garantir e de proteger a vida (FOUCAULT, 1999, p. 294)[48]. Em *Segurança, Território e População* (2008c), Foucault, ao pensar o poder como algo pulverizado que atravessa práticas sociais, passa a descrever algumas formas de poder que certamente informaram o modelo de gerenciamento de população que se tem na modernidade (por ele denominado de governamentalidade) em meio a esse exercício, um

---

[47] Essa expressão não é necessariamente de Foucault, é utilizada por Deleuze, que acredita ser a sociedade de controle uma espécie de aprimoramento da biopolítica (ver DELEUZE, 1998, p. 219)

[48] Vale ressaltar que, ao posicionar os modelos historicamente, Foucault não está sugerindo um sistema evolutivo, em que um modelo emerge depois do outro. Na verdade, na biopolítica ainda se pode ver inúmeras tecnologias de disciplina do corpo.

modelo de poder se destaque, trata-se do poder pastoral. O modelo do pastorado cristão, tinha por objetivo central desenvolver com mecanismos que auxiliassem na condução dos indivíduos a salvação, a lei e a verdade, tais mecanismos baseavam-se numa espécie de noção de comunidade e de unidade, numa economia de conduta e de qualificação de méritos e deméritos. Tais ações corroboraram para a criação, no Ocidente, de tecnologias para o controle do outro e, consequentemente, para o controle de si, marcados pelo cuidado/controle do outro e pelo exame de si [49](FOUCAULT, 2008c, p. 235).

Para Foucault, o poder pastoral cristão, prenuncia, a seu modo, o que ele chama de governamentalidade, marcado por esse gerenciamento de população iniciado na biopolítica. Isso se dá de duas maneiras, primeiro por formular mecanismos tendo como princípios norteadores a salvação, a lei e a verdade (que acabam por se tornarem os princípios norteadores do Estado moderno). Em segundo lugar, porque essa forma específica de poder produz uma modelagem para a constituição de sujeitos que passam a existir por meio da prática incessante do exame da consciência, da capacidade reflexiva para a sujeição e para a obediência. Tais dimensões se apresentam como uma espécie de princípio norteador de constituição dos sujeitos modernos, bem como das formas modernas de poder.

Assim, interessa a este trabalho, pensar o poder pastoral enquanto um poder intrínseco às formas de sujeição, produtor de determinados sujeitos de poder, partindo da análise de algumas trajetórias de sujeição que produzem pessoas aptas a ocuparem posições performativas de gestão, que nesse caso específico se dá pelas relações de pertencimento estabelecidas entre a Igreja Universal como instituição, a família Macedo-Bezerra e uma economia gestora dos corpos, que pensa a prosperidade pela regulação dos papéis de gênero e suas posições de parentesco.

2.1 Igreja Universal, consanguinidade e gênero

Da mesma maneira como ocorreu na fundação de inúmeras denominações evangélicas no Brasil, a Igreja Universal também pode ser considerada um empreendimento

---

[49] Cabe ressaltar que poder nesse caso não é coação, mas, sobretudo implica ação sobre ação de outros, ou ação que age sobre o campo de possibilidade da ação do outro (poder produtivo e positivo) (FOUCAULT, 1995; 2008).

de gestão familiar. Como citei no capítulo anterior, sua fundação se deu por meio da união de dois cunhados, Edir Macedo Bezerra e Ronildo Ribeiro Soares. Três anos após a fundação da IURD, um desentendimento entre seus dois líderes principais deu início a uma sessão deliberativa entre a diretoria da igreja que decidiria por votação de que lado ficaria. Na contagem dos votos, entre os quinze votantes que compunham a diretoria, havia quatorze votos favoráveis à proposta de expansão formulada por Edir Macedo e apenas um voto favorável a proposta de R.R. Soares. Macedo defendia que o crescimento da IURD dependia de sua expansão internacional, sugerindo abrir, na cidade de Nova Iorque, a primeira sede internacional da igreja. Soares defendia, por sua vez, que a expansão da igreja para fora do estado do Rio de Janeiro deveria começar pela cidade de São Paulo. O resultado da votação fez com que R.R.Soares deixasse sua função de pastor principal para fundar seu próprio ministério, denominado por ele de Igreja Internacional da Graça de Deus[50].

A IURD continuou com a família Macedo-Bezerra, tendo os sobrinhos e as sobrinhas de Edir e Elcy (casada com R.R.Soares) na esfera principal de atuação da igreja, na qualidade de bispos e de esposas de bispos. O sobrinho mais conhecido certamente é Marcelo Bezerra Crivella, que é filho de Eris, a primogênita da família Macedo-Bezerra. Assim, a IURD é uma igreja familiar, sua hierarquia é dividida entre as filhas biológicas de Edir Macedo e os filhos e filhas de suas quatro irmãs e um irmão.

Como uma associação familiar, a narrativa de fundação da IURD segue pensada também como filha de Macedo e Ester, nascida juntamente com sua segunda filha, Viviane de Freitas. Viviane nasceu em 1977, nesse período Edir Macedo ainda frequentava a igreja Nova Vida, igreja em que se converteu em 1973, aos dezoito anos de idade quando trabalhava como funcionário público na Loteria Federal e cursava Matemática na Universidade Federal Fluminense.

Viviane nasceu com uma fissura labial, uma fenda palatina, conhecida genericamente como lábio leporino. Segundo a narrativa, o nascimento de Viviane marcou um importante período de transição na vida de Macedo, foi nesse momento que ele decidiu deixar de trabalhar como funcionário público para atuar como pastor, algo que buscava sem sucesso em sua igreja de origem. Juntamente com seu cunhado R.R. Soares, Macedo passou

---

[50] http://ongrace.com/portal/

a atuar numa pequena missão dirigida por outro pastor, porém ali também encontrou resistência junto a seu reconhecimento como sacerdote o que o impedia de deixar o emprego. Ele narra o nascimento e a descoberta da “deficiência” de sua filha como o evento de fundação da Igreja Universal.

> [...] em vez de buscar consolo nos meus entes queridos ou mesmo na igreja, parti pra cima do problema com uma ira incontrolável. Decidi orar. Mas não foi uma oração comum. Fechei as mãos e, com raiva, esmurrei a cama inúmeras vezes. Meu Deus, agora ninguém vai me parar. Não tem família, nem esposa, nem tem futuro, nem tem sentimento, não tem nada. Ninguém vai me parar! Ninguém, ninguém! Chega, chega! ALI FOI GERADA A IGREJA UNIVERSAL DO REINO DE DEUS. (MACEDO, 2012, p. 169, grifos meus)

Assim, categorias como "raiva", "ira" e "revolta", passam a ser mobilizadas no discurso para descrever a indignação de um casal temente a Deus que concebe uma "filha doente", enquanto outros casais receberam uma "filha perfeita". A relação entre servir a Deus e perfeição física é acionada na medida em que deficiência e outras diferenças consideradas como anomalias corporais são tidas como sinais do distanciamento da vontade de Deus. Macedo, que tem uma má formação em uma das mãos, reconhece sua dificuldade de mobilidade como deficiência e narra situações de preconceito que vivenciou na escola e no trabalho, remete sempre ao fato de ter nascido num momento em que seus pais viviam na ignorância (pois frequentavam a Igreja Católica). A noção de superação, comum a narrativas sobre deficiência emerge nesse caso atrelada à noção de desafio, esse seria o único caminho para que uma falha física, oriunda de uma herança genética, passe a ser lida na lógica da conquista (MAFRA *et al.*, 2012).

Há um imaginário na família Macedo-Bezerra de que as dificuldades de ordem física enfrentadas por Edir Macedo e por Viviane são deficiências de origem genética, o que os permitiu pensar uma gestão do parentesco biológico, a geração das filhas, sobrinhos e sobrinhas optaram por não ter filhos biológicos, para controlar o risco de enfrentar alguma outra deficiência na família. Essa gestão se deu fundamentalmente entre os parentes que pertencem a IURD. Tal decisão também tem relação com o projeto de esterilização dos homens, sobre o qual discorrerei a seguir.

Sobre o nascimento da Igreja Universal e de Viviane, Macedo continua:

> O nascimento de Viviane gerou meu grito de independência. Se ela não tivesse nascido doente, a Igreja Universal não existiria. Minha revolta estaria adormecida de tal forma, talvez, que voltaria a me tornar um simples frequentador da Nova Vida. Eu sofri e posso pregar sobre sofrimento. A Igreja Universal não prega o que aprendeu na escola ou em uma faculdade, mas pelas lições práticas do Espírito Santo na vida (MACEDO, 2012, p. 171).

Naquele momento, o desafio consistia em deixar a carreira de funcionário público para dedicar-se à carreira de pastor. Sem o reconhecimento das duas outras igrejas que havia ajudado a fundar, com o apoio de R.R. Soares começou a realizar cultos evangelísticos num coreto de praça no bairro do Meier, no Rio de Janeiro. A participação constante de algumas pessoas, e incentivado por alguns vizinhos à praça que frequentavam os cultos, Macedo alugou um pequeno galpão onde funcionava uma antiga funerária no bairro da Abolição.

O nascimento sofrido de Viviane torna-se uma alegoria do nascimento sofrido da IURD, uma igreja que nasce sob a performance de um estigma físico que é atrelado ao gênero feminino. A igreja que nasceu pequena – cheia de deficiências, sobrevivendo num coreto de praça e numa funerária desativada, dirigida por um evangelista sem qualquer legitimidade teológica, que havia sido "rejeitado" (essa categoria é recorrente também) por outras três igrejas – se fundamenta no nascimento de uma menina frágil e doente, com um sinal que afetava sua imagem e sua fala.

A mistura das trajetórias de Viviane e da igreja é constante, Macedo em seu sermão no evento de comemoração do aniversário da IURD, parafraseando o que havia dito no segundo volume da sua biografia:

> Da mesma maneira que Viviane, hoje com 37 anos, é casada e vive com um homem de Deus. É uma mulher realizada, alegre, cheia de sonhos e, como eu, dedica sua vida ao Evangelho" [...] “a IURD que é fruto do casamento com Espírito Santo[...] era minúscula, cheia de dificuldades, [...] hoje, com 37anos está em centenas de países, têm milhares de pastores, milhões de obreiros e membros fiéis. Uma igreja

> pulsando em fé e vida, ganhando almas para o Reino de Deus" (MACEDO, 2013. p.218).

Por essa narrativa a Igreja Universal se constrói como uma extensão familiar e como um sujeito de gênero.

O núcleo principal da família Macedo-Bezerra é composto pelos três filhos de Edir e Ester: Cristiane é a filha mais velha; Viviane; e Moisés, que foi adotado pela família quando ainda era um bebê em 1985. Nascidas no Rio de Janeiro, Cristiane e Viviane viveram parte da infância nos Estados Unidos quando Edir e Ester se mudaram para implantar o primeiro templo da Igreja Universal na cidade de Nova Iorque, voltaram para o Brasil em 1989 para residir na cidade de São Paulo. Ambas se casaram muito cedo, antes de completar 18 anos, Cristiane se casou com Renato, que mesmo com poucos anos de conversão já exercia atividade de liderança como pastor, e Viviane casou-se com Júlio de Freitas, também um jovem recém-convertido e que também tinha pretensões de ser pastor.

Moisés é mais jovem, foi adotado pela família Macedo-Bezerra quando tinha apenas quatorze dias de vida, sua mãe biológica procurou a igreja e decidiu entregá-lo aos cuidados de Ester Bezerra. Sobre o dia de sua adoção, Ester relata que foi procurada por uma mulher aflita, que amava seu filho a ponto de reconhecer que não conseguiria cria-lo (TAVOLARO & BEZERRA, 2017). Macedo relata que recebeu o menino nos braços e que se lembrou da passagem bíblica do antigo testamento, do momento em que Moisés é tirado do rio Nilo e adotado pela filha do Faraó. Nesse momento o consagrou como “eis o nosso Moisés, o libertador da Igreja Universal” (TAVOLARO & BEZERRA, 2014, p.47).

Moisés Bezerra viveu a maior parte da sua vida fora do Brasil, logo que foi adotado se mudou com a família para Nova Iorque para a implantação da IURD nos Estados Unidos. Quando retornou com a família para o Brasil, em 1989, residiu em São Paulo, mas em 1995 retornou para os Estados Unidos para estudar, vivendo sob os cuidados de Cristiane e Renato. Apesar da narrativa sobre seu nome, e de sua adoção também se atrelar à narrativa de

constituição da Igreja Universal, Moisés não é bispo ou pastor, tem uma carreira ainda modesta como cantor de música gospel[51].

Figura 16: Família Macedo-Bezerra - Edir Macedo (criança) e suas irmãs

Fonte: Acervo da Igreja Universal

Figura 17: Núcleo familiar da IURD

Fonte: Acervo da Igreja Universal

[51] Moisés já protagonizou vídeos polêmicos em que se declarava homossexual, também já postou fotos de caráter mais sensual, é comum discussões entre frequentadores assíduos, nas redes sociais e comunidades da igreja, que questionam sua conversão.

Figura 18: As filhas consanguíneas - Viviane e Cristiane

Fonte: Acervo da Igreja Universal

Figura 19: Os filhos - Viviane, Moisés e Cristiane

Fonte: Acervo da Igreja Universal

Num contexto como o da IURD no qual a família nuclear (que em denominações evangélicas é a família do pastor principal) é também a família do sacerdote fundador, filhos e filhas tem um lugar privilegiado na dinâmica de distribuição das funções eclesiásticas e na ocupação das principais posições de poder. Nesse sentido, Cristiane Cardoso e Viviane Freitas, herdeiras consanguíneas da IURD por parte de pai, além de assumirem um parentesco direto com a própria IURD, por serem filhas do mesmo pai, também representam uma aliança possível, uma maneira para se acessar posições de centrais de poder mesmo sem a relação

direta de consanguinidade. Adriana Piscitelli (2006), ao pesquisar a recorrência no Brasil das empresas familiares, analisa como nesses casos há uma configuração específica definida pela diferenciação de gênero e que afeta a distribuição da herança, a transmissão de poder e as relações de consanguinidade. A autora discorre sobre a importância do sangue na transmissão das grandes empresas familiares. O sistema de sucessão se dá preferencialmente entre o pai e seus filhos homens, algo capaz de subverter, inclusive, a ordem sucessora de nascimentos. Gênero e relação consanguínea seriam, portanto, o principal marcador referenciado na dinâmica da transmissão de poder nesses espaços, por supor uma relação direta entre o sangue do pai e de seus filhos homens, como se o sangue desse conta de transmitir alguns princípios morais de masculinidade do pai tais como força e retidão (PISCITELLI, 2006, p.121).

No caso da Igreja Universal, sangue e gênero também são referenciais fundamentais na dinâmica da ocupação de determinados espaços e na transmissão de algumas posições performativas de poder. As mulheres, por exemplo, não podem ser nomeadas como pastoras ou bispas, segundo o próprio estatuto da IURD, a posição pastoral que ocupam se dá por meio do casamento com homens que exercem a função de bispos ou pastores[52]. O fato é que, devido à relação de consanguinidade com a IURD, Cristiane e Viviane sempre viveram no altar, usufruindo de uma legitimidade pastoral que lhes foi herdada pelo sangue, e que as permitiu inverter a dinâmica das posições de gênero na transmissão hereditária de poder, abrindo caminho para que homens sem qualquer trajetória familiar religiosa pudessem acionar, para além da função eclesiástica do pastorado no altar, as mesmas condições hereditárias para transmissão de poder.

Renato Cardoso e Júlio Freitas foram apresentados para Cristiane e Viviane pelo próprio Edir Macedo, como Viviane é a segunda filha, Júlio teve que esperar um ano para que começassem o namoro, a diferença se casar com suas filhas quando todos ainda eram bem

---

[52] As disposições hierárquicas que organizam a igreja, se fundamenta numa espécie de divisão do trabalho eclesiástico, constituído por três posições distintas, obreiros, pastores e bispos, que se estruturam a partir de dois espaços sagrados, o átrio e o altar. Tais espaços configuram uma espécie de divisão geográfica dentro dos templos. O átrio corresponde à nave, ou ao serviço de apoio aos frequentadores – serviço realizado pelos muitos obreiros e obreiras – e o altar corresponde ao púlpito e ao sacerdócio, cujo serviço é realizado por pastores e bispos.
Dentro desse esquema organizacional, mulheres atuam apenas no átrio, o sacerdócio feminino só é reconhecido mediante ao casamento com um sacerdote. O casamento serve como sinal de comprovação do "chamado" de Deus para servir no altar. Logo, a divisão do trabalho eclesiástico se baseia numa divisão sexual do trabalho (TEIXEIRA, 2012; 2016).

jovens, ambos possuem trajetórias bem parecidas. Renato Cardoso, de quem tratarei mais a seguir, um adolescente paulistano de classe média, família católica, morador de um bairro da zona leste da cidade de São Paulo, filho de um contador de nível técnico e de uma de uma secretária também de nível técnico que, aos treze anos de idade entrou em depressão em virtude do divórcio dos seus país, e começou a frequentar os cultos da Igreja Universal no bairro do Brás.

Júlio Freitas chegou a IURD em 1985, quando tinha apenas doze anos, de família católica e nordestina, vivia em Fortaleza-CE. Seus pais tinham um comércio, e após 21 anos de casados se divorciaram devido a uma traição do seu pai. A falência do empreendimento da família, somada ao divórcio de seus pais o levaram a frequentar as reuniões de jovens e adolescentes da IUR. Meses após sua conversão, passou a atuar como obreiro; quando sentiu o desejo de se tornar pastor, em 1991, veio transferido para São Paulo, com possibilidades de conhecer Viviane e começar a namorar[53]. Renato e Júlio ocupam as posições institucionais de grande centralidade; até o ano de 2010, ambos eram bispos coordenadores de regiões internacionais, Renato, foi coordenador geral das igrejas da América do Norte e Central e Júlio continua como bispo principal da IURD na Europa.

Desde os respectivos casamentos, os dois casais viveram fora do Brasil, envolvidos diretamente na implantação da IURD em outros continentes; Cristiane e Renato se mudaram para Nova Iorque um mês depois da cerimônia de casamento, Viviane e Júlio viveram no Brasil durante os primeiros quatro anos de matrimônio e, em seguida, foram enviados para a África do Sul, para trabalhar diretamente no projeto de implementação da igreja no país que era coordenado por Marcelo Crivella. Em alguns de seus relatos, Macedo conta que envolver sua família na expansão internacional da igreja foi uma decisão baseada em duas motivações, primeiro, tratava-se de uma estratégia para mantê-los protegidos das perseguições sofridas no Brasil durante a década de noventa e, em segundo lugar, por entender que a expansão internacional era um projeto que precisava ser executado por quem dificilmente o trairia (TAVOLARO & MACEDO, 2014).

---

[53] Júlio conta que estava auxiliando um culto em Fortaleza, numa visita de Edir Macedo e Ester Bezerra à cidade, ela foi cumprimenta-lo dizendo que achava que ele combinava com sua filha mais nova. Ele sorriu e não teve mais notícias, um ano depois, foi transferido para trabalhar no Templo do Brás, em SP. (https://www.universal.org/noticias/voce-conhece-a-historia-deles)

Os genros de Macedo são incorporados à família e à rede de sucessão de poder por uma relação de afinidade. Piscitelli entende as relações de afinidade como um mecanismo que acaba por neutralizar o privilégio dos filhos homens na transmissão da herança por consanguinidade, permitindo com que as mulheres acessem o estrutural do capital familiar por intermédio do casamento (PISCITELLI, 2006). Esse mecanismo de acesso ao poder por intermédio de relações de afinidade extrapolam as relações mais consanguíneas do núcleo familiar principal da IURD, o casamento emerge como modelagem de ação para pessoas de ambos os gêneros possam ocupar de maneira legitima determinados espaços de fala.

Ao se alargar o conceito de Família Universal passando das relações consanguíneas do parentesco nuclear para as relações de afinidade percebe-se que, da mesma maneira como ocorreu com Cristiane e Viviane, outras mulheres também ocupam o altar, que, como mencionei, é o espaço reservado para bispos e pastores, o lugar de onde se performatiza o poder eclesiástico. Em um artigo no qual apresento o conceito foucaultiano de poder pastoral para pensar a liderança pastoral das mulheres na Igreja Universal (TEIXEIRA, 2015), disserto sobre um grupo de mulheres que coordenam atividades e projetos sociais orientados para o atendimento a mulheres em vários países, todas são casadas com bispos que ocupam as posições institucionais mais centrais, e justificam sua atuação e missão por intermédio do casamento. São elas, Ester Bezerra[54] (casada com Edir Macedo), Silvia Jane Crivella[55] (casada com Marcelo Crivella, sobrinho de Macedo), Viviane Freitas[56] (casada com Júlio Freitas, vive em Portugal), Nanda Bezerra[57] (casada com Celso Junior, sobrinho de Macedo, vive em Londres), Tânia Rubim[58] (de nacionalidade portuguesa, converteu-se à IURD em Portugal, casou-se com Joaquim Rubim e vive nos Estados Unidos); Marelis Brum[59] (casada com Edgar Brum); Flávia Barcelos[60] (sobrinha de Macedo, casada com Carlos Barcelos, vive nos EUA); Márcia Paulo[61] (sobrinha de Macedo, casada com Jean Paulo, atua na IURD em África do Sul);

---

[54] Ver http://fonteajorrar.blogspot.co.uk/.
[55] Ver http://sylviacrivella.wordpress.com/.
[56] Ver http://vivifreitas.me/.
[57] Ver http://nandabezerra.com/.
[58] Ver http://taniarubim.com/.
[59] Ver http://marelisbrum.com/.
[60] Ver http://flavia-barcelos.blogspot.co.uk/.
[61] Ver http://marciapaulo-botswana.blogspot.co.uk/.

Raphaela Castro[62] (também casada com bispo, vive nos Estados Unidos), por fim, Cristiane Cardoso[63] que coordena todos os projetos em âmbito nacional e internacional, de quem discorrerei a seguir (TEIXEIRA, 2015, p. 211).

Numa rápida análise da trajetória dessas mulheres, é possível perceber que todas possuem uma trajetória religiosa protestante, e sua relação com o protestantismo é de segunda geração. A família de Ester Bezerra, por exemplo, é de tradição presbiteriana e seus pais frequentavam a Igreja Nova Vida desde sua fundação. Jane Crivella é filha de um pastor metodista, conheceu Crivella no período em que ele frequentou a igreja antes da fundação da Igreja Universal. As demais mulheres citadas no artigo, ou são parentes consanguíneas da família Macedo-Bezerra ou, como no caso de Ester e Jane, são filhas de pastores que atuam na IURD ou em outras denominações evangélicas.

Na trajetória dos homens, exceto daqueles que são parentes consanguíneos da família Macedo-Bezerra, há uma predominância da narrativa da família destruída, do divórcio dos pais, do uso de drogas, da chamada "vida mundana", logo, o acesso ao altar se dá sempre por uma relação de afinidade e não de consanguinidade, como ocorre com as mulheres, o que nos permite inverter a interpretação acerca da dinâmica do acessoàas posições centrais do poder institucional na IURD. De acordo com essa inversão, é o homem quem aciona o altar por intermédio do casamento, e não a mulher, visto que o pertencimento dessas mulheres ao altar é transmitido via sangue, seja por pertencer à família Macedo-Bezerra, seja por pertencerem à família nuclear de outra denominação evangélica.

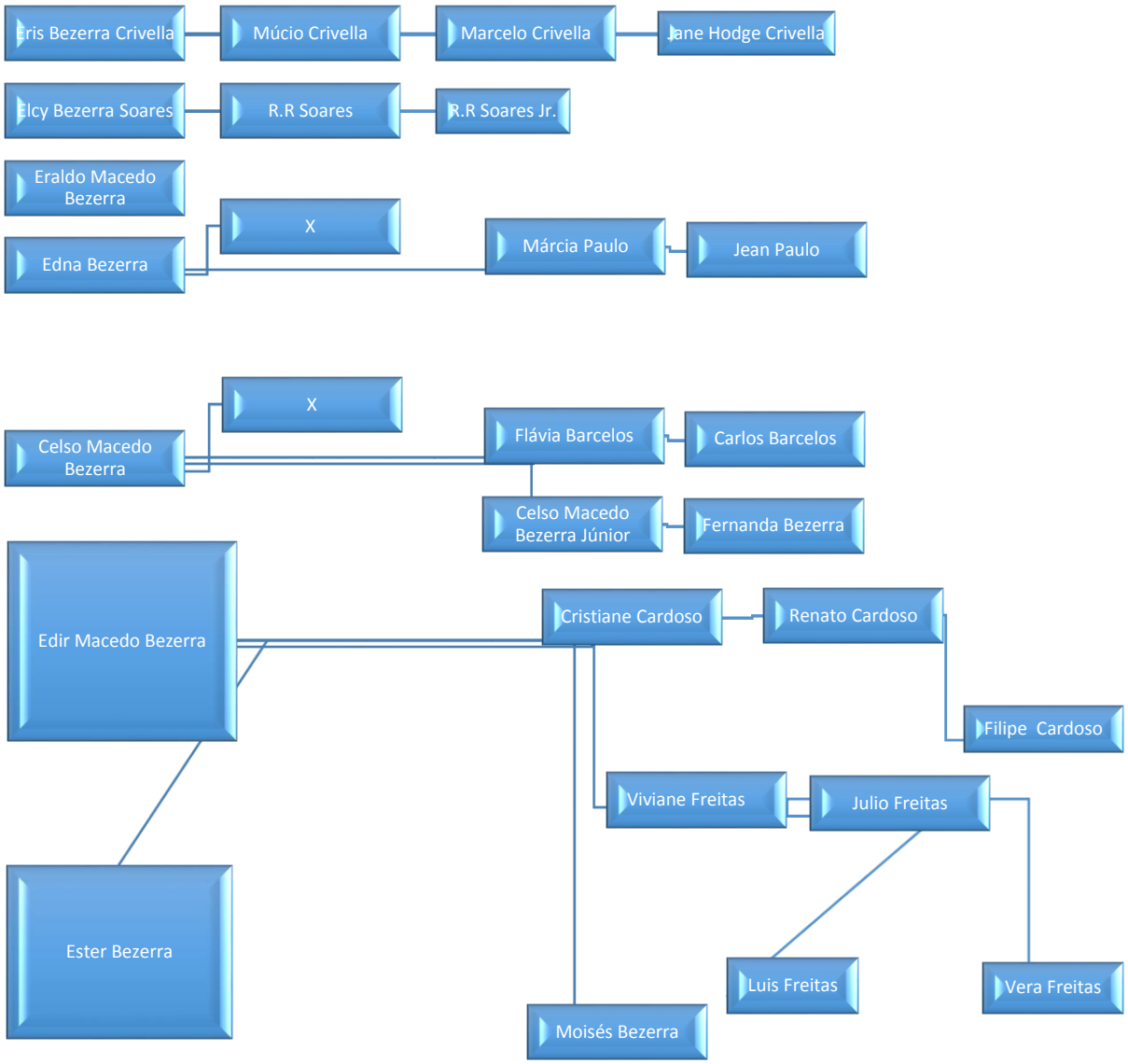
A seguir apresento um organograma das relações por parentesco consanguíneo e por afinidade da família Macedo-Bezerra. As informações foram coletadas durante a pesquisa, a partir de relatos e de algumas narrativas apresentadas nas biografias de Edir Macedo e Ester Bezerra, algumas posições de parentesco foram representadas pela letra "x" porque não foi possível acessar o nome do parente. Cabe ressaltar, também, que tentei privilegiar, no mapeamento, o nome de parentes que ocupam posições centrais na cena institucional da IURD; certamente, há outros parentes frequentadores da igreja, ou mesmo em posições de

---

[62] Ver http://filmesamoreoutrascoisas.blogspot.co.uk/.
[63] Ver www.cristianecardoso.com/pt/.

destaque na direção de empresas ligadas à família (Rede Record e Record TV, por exemplo) que não foram citados no quadro.

Figura 20: Organograma explicativo da família Macedo-Bezerra



Fonte: Elaborado pela autora

O organograma apresenta como recorte genealógico inicial a geração de Edir Macedo, suas irmãs e irmão. Suas duas irmãs mais velhas Eris e Elcy participaram da fundação

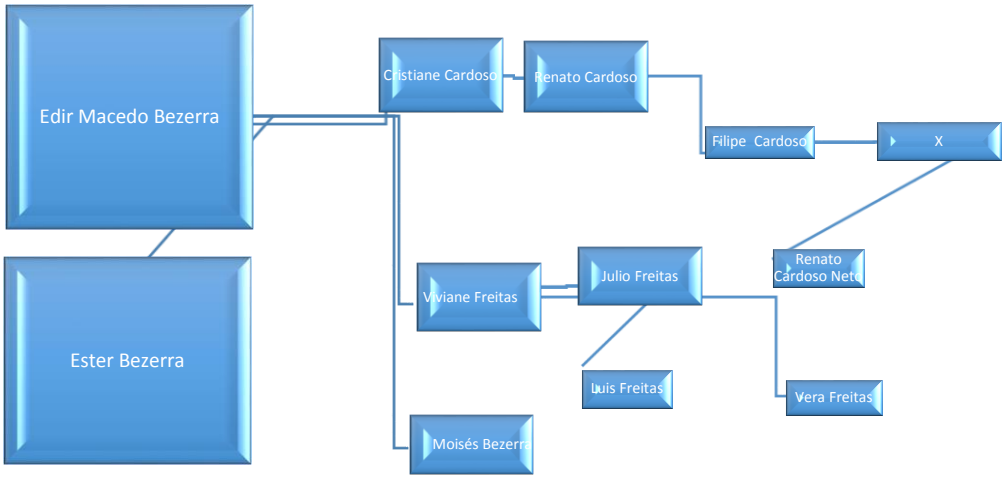
da igreja, porém, com o rompimento ocorrido entre Macedo e R.R. Soares em 1980, Elcy e filhos rompem com a família e passam a ocupar as posições centrais na igreja fundada por seu marido. Marcelo Crivella, filho mais velho de Eris, passou a frequentar a IURD ainda em 1977, em seguida foi nomeado pastor e depois, bispo. Crivella foi peça-chave no projeto de expansão internacional da igreja, trabalhando muitos anos na África do Sul. Edna é mãe de Márcia, que é casada com o bispo Jean Paulo que atua como coordenador da Igreja Universal no continente africano. Os filhos de Celso Bezerra que atuam em posições de centralidade na igreja são Celso Bezerra Jr. que é bispo, casado com Nanda Bezerra e que juntos coordenam o projeto de expansão da IURD no Reino Unido (Nanda Bezerra juntamente com Viviane de Freitas dirigem programas de televisão e são responsáveis pela expansão do projeto *Godllywood* na Europa). A irmã de Celso Bezerra Junior, Flavia Barcelos é casada com o bispo Carlos Barcelos e atualmente a IURD em parte dos Estados Unidos e no Canadá.

Ao visualizar esse organograma, relacionando as posições de parentesco com as posições performativas de poder institucional, é possível dizer que a transmissão dos espaços de poder e a circulação da função institucional do pastorado privilegiou, à sua maneira, as relações de consanguinidade e algumas posições de afinidade mediadas pelo exercício de diferenciação de gênero (homens são aceitos por afinidade, mulheres precisam sempre de alguma transmissão consanguínea).

Na terceira geração da família, composta pelos netos de Edir Macedo e pelos netos de suas irmãs e irmão, é possível perceber que apenas Marcelo Crivella e Jane tem filhos biológicos, os demais nascidos que compõem essa geração familiar foram adotados. Celso Junior e Nanda Bezerra, Flávia Barcelos e Carlos Barcelos, que participam de um mesmo núcleo familiar, ambos são filhos de Celso Junior, assumem publicamente que optaram por constituir uma família sem filhos. Nanda Bezerra, em seu livro *40 Segredos que Toda Solteira Deve Saber,* assume publicamente sua opção de não querer ser mãe e encoraja suas leitoras a não se desesperaram pela pressão do chamado 'relógio biológico'. "Na minha visão aqui não é mais um bom lugar para se viver! Então te pergunto, qual a necessidade de arriscar colocar mais uma vida nesse mundo tão podre e nojento?" (BEZERRA, 2011, p. 82).

O segundo organograma apresenta apenas o núcleo relacionado a Edir Macedo, que eu denominei de núcleo principal:

Figura 21: Organograma explicativo do núcleo principal da família Macedo-Bezerra



Fonte: Elaborado pela autora

O pensamento de que o parentesco consanguíneo do núcleo familiar principal dos Macedo-Bezerra estaria comprometido pela transmissão genética de múltiplas deficiências físicas constituiu um imaginário familiar no qual a maneira mais segura de extensão do parentesco seria pela adoção. É por meio desse mecanismo que Edir Macedo justifica sua decisão racional ao adotar seu filho caçula.

A decisão de não ter filhos biológicos incumbe ao homem a decisão por se submeter a um procedimento cirúrgico de esterilização, algo que pode garantir o controle eficaz da extensão pela via consanguínea. Macedo relata que, logo após o nascimento de Viviane (que foi fruto de uma gravidez não planejada), optou pela cirurgia de vasectomia, para não colocar sua família, e mesmo o próprio mundo, sob o risco do nascimento de alguém doente (TAVOLARO & MACEDO, 2013).

Por meio desse modelo gestor do nascimento, que começa a ser operado no seio nuclear da família Macedo-Bezerra, me parece factível sugerir que a gestão do nascimento é um princípio ordenador fundamental na economia política da prosperidade, que passa a ser operado pela produção de discursos que colocam a vasectomia como um sacrifício necessário, uma primeira técnica rumo a prosperidade. Essa mesma dinâmica, passa a movimentar os

discursos em defesa do aborto induzido e da adoção como uma tecnologia de gestão da família, e, consequentemente, de controle de população.

2.2 A família da mulher e os filhos dos homens: vasectomia, aborto e adoção

> "o conceito de planejamento familiar é algo latente, e fundamental que consiste em dar o máximo possível de qualidade de vida em família, que é a estrutura da base social" (MACEDO & OLIVEIRA, 2008, p. 15)

No escopo dessa economia de práticas pastorais voltadas para a construção do sujeito da prosperidade, tecnologias de controle emergem enquanto linguagens para o governo de si e o governo da população. A fala reguladora acerca das relações sexuais, da reprodução humana e da afetividade funcionam como modos de produção de sentidos e de novas ações. No volume I de História da Sexualidade (1988), Foucault justifica que seu objetivo, ao propor um exercício genealógico sobre a sexualidade, não consiste em apresentar uma história linear das práticas sexuais no ocidente, mas sim, em propor, como desafio analítico, entender o que o dispositivo da sexualidade faz fazer. Para o autor, pensar tecnologias de regulação das condutas sexuais como repressão acaba suscitando uma análise paralisante das relações sociais, seu argumento é que a repressão, a censura e a regulação das condutas acabam por produzir o que ele denomina de eficácia produtiva (FOUCAULT, 1988. p.28). A concepção foucaultinana de eficácia produtiva coloca a sanção e a regra não como verdades paralisantes que necessariamente são cumpridas, mas como princípios que ao serem acionados pelos sujeitos na ação, produzem inúmeras materialidades suscitando novas formas de ação, por esse mecanismo é possível pensar, inclusive, as ações de resistência.

Partindo dessa perspectiva foucaultiana, passo a descrever o modo como a linguagem gestora da política da prosperidade produz uma economia que pensa população como um aglomerado de famílias cuja a vida depende da capacidade de controle da própria sexualidade e, consequentemente, da sua extensão familiar. Essa regulação é pensada a partir da constituição de modelagens binárias de gênero que por sua vez, resultam em ações diferenciadas sobre o mundo. Os princípios ordenadores da economia política da prosperidade são pensados por meio da produção de três mecanismos reguladores de

produção de família: (i) a esterilização masculina (pela tomada de consciência de que o esperma gera população); (ii) o aborto induzido (pela tomada de consciência de que a gravidez não é um projeto divino); (iii) e a adoção (pela tomada de consciência de que a sobrevivência da família depende de um exercício de controle das relações de alteridade).

Numa das sessões da palestra direcionada para pais e filhos, realizada em 2016 no Templo de Salomão, Macedo, ao falar sobre alguns dos princípios da fé inteligente, disse o seguinte:

> Quem é inteligente não terá filhos [...] Um conselho que eu dou pra vocês, não tenham filhos, não tenham filhos, porque esse mundo não está em condições de receber novas crianças, e você sabe que isso é verdadeiro. Você que engravida hoje, você pode ter certeza, você vai gemer, e ninguém poderá apartar seu sofrimento, não importa se você tem condições econômicas, não importa se você vai viver na Suíça, não tem lugar nenhum onde há segurança. Você está nos Estados Unidos e entram matando, vimos o ocorrido na boate, mais de 100 homossexuais morreram. No shopping alguém entra atirando, então, não há segurança em lugar nenhum nesse mundo, estamos vivendo numa sociedade corrupta, podre, nojenta, injusta, estamos vivendo na Sodoma e Gomorra, e quem é inteligente não tem filho, quem é inteligente não tem filho! Se você não gosta ou não concorda com o que eu falo, paciência [...](MACEDO, 2016)[64]

Na retórica de Macedo, é possível perceber a produção de um saber atrelado a uma biopolítica, pois, segundo essa lógica, é preciso controlar o nascimento para poder controlar a morte. Outra noção importante que emerge das falas de Macedo e de outras lideranças da IURD é a dimensão ambivalente da prosperidade, que ao mesmo tempo precisa ser pensada enquanto uma gestão coletiva, e apreendida como uma ação individual. A construção política da prosperidade como uma condição comum exige intervenções reguladoras de ações que produzam resultados mais coletivo. A produção de tecnologias para o controle do nascimento baseadas num conceito diferenciador das relações de gênero permite que a concepção da prosperidade como condição comum seja acionada mediante a formulação de uma masculinidade que precisa se distanciar da necessidade de geração de

---

[64] https://www.youtube.com/watch?v=Y-FOtEitqPI

uma prole consanguínea, e de uma feminilidade que precisa se distanciar do exercício da maternidade.

Numa das aulas do curso *O sexo num Casamento Blindado*, ministrado por Cristiane e Renato Cardoso, ao se discutir sobre os métodos contraceptivos mais comuns, apresentando por meio de estudos médicos a porcentagem de eficácia de cada um deles, Renato faz uma defesa da vasectomia dizendo se tratar de uma escolha que deve ser orientada por Deus, um sacrifício em prol do Reino de Deus, isso porque um homem pode gerar um filho toda vez que tiver uma relação sexual, se a relação ocorrer com outra mulher, esse potencial reprodutor da masculinidade "constrói o caos na humanidade, crianças e adolescentes abandonados que acabam cooptados pela criminalidade, tudo porque o homem não tem consciência de que sempre que transa pode gerar um filho e foge da sua responsabilidade de pai"[65]

Num exercício anacrônico que foi trazido para a aula em tom de brincadeira, para ilustrar a diferença que o procedimento de vasectomia teria feito em outros tempos, Renato Cardoso apresenta a descrição de um abade português que vivia no Brasil, no século XVII e que foi condenado a voltar para Portugal para cumprir sua pena de morte por praticar estupro e incesto.

> Francisco da Costa, prior de Trancoso, de idade de sessenta e dois anos, será degredado de suas ordens e arrastado pelas ruas públicas nos rabos dos cavalos, esquartejado o seu corpo e postos os quartos, cabeça e mãos em diferentes distritos, pelo crime que foi arguido e que ele mesmo não contrariou, sendo acusado de ter estuprado vinte e nove afilhadas e tendo delas noventa e sete filhas e trinta e sete filhos; de cinco irmãs teve dezoito filhas; de nove comadres trinta e oito filhos e dezoito filhas; de sete amas teve vinte e nove filhos e cinco filhas; de duas escravas teve vinte e um filhos e sete
> filhas; dormiu com uma tia, chamada Ana da Cunha, de quem teve três filhas, da própria mãe teve dois filhos. Total: duzentos e noventa e nove filhos, sendo duzentos e catorze do sexo feminino e oitenta e cinco do sexo masculino, tendo concebido em cinquenta e três mulheres. El-Rei D. João II lhe perdoou a morte e o mandou pôr em

[65] Curso 3 – O sexo num casamento blindado - a versão do curso que etnografei foi a que ocorreu em maio de 2015 nas dependências do prédio administrativo do Templo de Salomão, no Brás. O curso tem a duração de 4 encontros de 2 horas, a aula sobre métodos contraceptivos é a primeira aula.

> liberdade aos dezessete dias do mês de março de 1687, com o fundamento de estar ele cumprindo o mandamento bíblico
> da multiplicação, ajudando a povoar aquela região tão despovoada ao tempo, e mandou arquivar os papéis da condenação[66].

Renato comenta a ilustração, dizendo que muitos problemas teriam sido evitados no Brasil se o país não tivesse um histórico de uma superpopulação que cresceu desordenadamente sem nenhum planejamento, espalhando a pobreza e a desigualdade. Para fechar seu argumento, o bispo repete novamente o número de filhos gerado pelo abade, concluindo que não acredita que aquelas pessoas foram geradas pela vontade de Deus, mas sim pela irresponsabilidade do abade, e reitera, "não somos gerados porque Deus quer, mas se continuamos vivendo certamente é porque ele permitiu".[67]

Pensar o homem como um obstáculo a construção da prosperidade como condição comum, e, consequentemente, colocar a vasectomia como princípio ordenador da economia política da prosperidade, inverte a ação masculina sobre o mundo, que deixa de ser uma ação reprodutora para se tornar uma ação controladora. Esse controle passa a ser circunscrito em um corpo por um exercício de tomada de consciência de uma natureza que carece de uma intervenção individual. Tais tecnologias reguladoras não paralisam ou alienam a ação dos sujeitos, ao contrário, elas suscitam a produção de um sujeito que se pensa enquanto alguém que possui o controle de si, e que sob essa justificativa, passa a agir a partir da regra, seja para se sujeitar, seja para resistir.

Passo agora a narrar alguns relatos de ex-pastores da Igreja Universal que abriram processos trabalhistas contra a IURD, considerando a vasectomia uma lesão trabalhista de caráter irreversível por comprometer sua natureza masculina.

2.2.1 Vasectomia e masculinidade: alguns relatos

---

[66] O trecho foi extraído do seguinte documento: Sentença proferida em 1587 no processo contra o Prior de Trancoso (Arquivo nacional da Torre do Tombo, Armário 5, Maço 7). Citado por HESPANHA, António Manuel. Caleidoscópio do Antigo Regime... p. 152).

[67] Trecho extraído da primeira aula do Curso 3 – O sexo num Casamento Blindado

Em junho de 2016, Gonçalo Alves Neto, pastor da Igreja Universal na região de São Miguel Paulista, localizada na Zona Leste da cidade de São Paulo, foi assassinado após sofrer um assalto. Gonçalo carregava consigo as ofertas que havia recebido no culto ocorrido horas antes do assalto, a quantia de 800 reais foi tirada das mãos de sua esposa que o acompanhava no carro. O caso foi extensamente noticiado pela imprensa, que especulou, dentre outras coisas, para onde Gonçalo estaria levando o dinheiro. Há um circuito interno de circulação dos dízimos e ofertas no qual todo o valor arrecadado nas comunidades e bairros devem ser levados até as sedes regionais que, no caso da cidade de São Paulo corresponde às grande Catedrais localizadas nas regiões sul, leste e oeste da cidade, e que, por sua vez, precisam ser redirecionadas para as sedes estaduais. No estado de São Paulo, desde o ano de 2014, a sede estadual tornou-se o Templo de Salomão, que também é a sede nacional da igreja.

Para além das especulações acerca do destino que o pastor empregaria ao dinheiro das ofertas, outra informação que chamou a atenção de parte da imprensa foi a divulgação não autorizada pela igreja, do registro cadastral pastoral de Gonçalo. Nele, além de constar suas informações pessoais, marcações sobre os locais onde ele já havia atuado como pastor, seu tempo de serviço na instituição e sua qualificação, havia também, no cabeçalho do formulário, bem ao lado das informações sobre seu estado civil, a palavra *vasectomizado*. A afirmação num documento institucional de que Gonçalo havia se submetido a uma cirurgia de vasectomia parecia corroborar as inúmeras especulações e afirmações divulgadas em blogs de pessoas contrárias a IURD que afirmam que tal procedimento é obrigatório a homens que querem constituir uma carreira eclesiástica. Nesse mesmo ano do assassinato de Gonçalo, o Ministério Público do Trabalho (MPT) da cidade de Osasco abriu uma investigação para apurar denúncias registradas pela Justiça do Trabalho de que a IURD exigia e coibia seus pastores e bispos a realizarem a vasectomia sob a possibilidade de promoção e visibilidade junto à Igreja.

A investigação do MPT da cidade de Osasco começou após o Tribunal Superior do Trabalho (TST) dar ganho de causa a Daniel[68], ex-pastor da IURD, que, desde 1999, movia uma ação na qual afirmava ter sido coagido, aos 18 anos de idade, a se submeter a um procedimento cirúrgico de vasectomia após a apresentação de um plano de carreira que o

---

[68] Os nomes foram trocados a pedido dos entrevistados

colocaria na posição mais alta da hierarquia eclesiástica, a posição de bispo. O Tribunal Superior do Trabalho autuou a Igreja a pagar uma indenização de 100 mil reais a Daniel. A consulta aos altos do processo permitiu o acesso a decisão, homologada pela desembargadora Sueli El Gil Rafiri listou um conjunto de requisitos que caracterizam a responsabilidade civil da IURD nesse caso, dentre eles está o fato de uma relação de fé se configurar como relação trabalhista, outro ponto destacado pela desembargadora é o fato de a Igreja estar numa posição de empregadora, a colocando numa relação hierárquica desigual com Daniel que desempenhava a função de empregado da instituição.

> Ainda, da análise das declarações colhidas em audiência de fls. 320/3, verifica-se que as negociações foram além de uma mera expectativa, gerando, ao reclamante, a certeza do efetivo exercício do Ministério no cargo de "Bispo", sendo sua frustração irrefutável a afronta aos princípios da boa-fé e da lealdade que devem nortear todos os contratos (art. 422, do Código Civil), por exigir sacrifício desvinculado da profissionalidade, a saber: [...] A conduta da ré foi altamente reprovável e lesiva ao trabalhador/obreiro e, a mera exigência de vasectomia, por si só, acarreta o direito à indenização por dano moral., e o dano mais se estende quando se verifica que a vasectomia foi consumada, e ainda projetou danos na esfera familiar do trabalhador e imprimiu-lhe a perda da chance de ter filhos. O reclamante, efetivamente, sofreu lesão, por conseguinte, devida é a reparação moral.[69]

A estipulação do valor de 100 mil reais foi justificada pelos ministros da Quarta Vara do Tribunal que ressaltaram a gravidade da lesão provocada no corpo do ex-pastor, “o impedindo de exercer sua natureza”[70], algo que causou em Daniel profundo sofrimento, o impedindo de ser pai. O cálculo também contemplou a irreversibilidade da situação, uma vez que o procedimento havia sido realizado há mais de dez anos.

> “A gravidade da lesão cometida contra esse empregado e a discriminação sofrida a pretexto da promessa de uma ascensão religiosa rigorosamente imporiam uma indenização em valor muito superior à que foi imposta no *acordum* regional” [71]

---

[69] PROCESSO Nº TST-AIRR-33-81.2010.5.02.0511
[70] PROCESSO Nº TST-AIRR-33-81.2010.5.02.0511
[71] https://www.youtube.com/watch?v=lqUbiBIVi-g

Daniel faz questão de não se tornar apenas estatística em meio ao contingente de pessoas que move processos contra a IURD e que consegue vencer uma disputa jurídica de mais de doze anos. Ele faz questão de relatar sua história, e de se posicionar como um homem cujo direito à família foi alienado num momento da vida em que ele não se sentia em condições de discernir sobre suas escolhas. Ele se reconhece como um homem que foi esterilizado e que encontra dificuldades para se relacionar e se casar por conta disso.

Sua história de conversão começa no início da década de 1990, quando, com apenas treze anos de idade, Daniel começou a frequentar um templo da Igreja Universal na cidade de Carapicuíba, cidade da Região Metropolitana de São Paulo. Filho de pais separados, e quase sem contato algum com o pai, ele começou a frequentar os encontros da Força Jovem Universal, foi batizado no Espirito Santo e com apenas sete meses de conversão, tornou-se obreiro. Aos quinze anos iniciou sua preparação para exercer a função de pastor, algo que começou a exercer aos dezessete anos. Segundo seu relato, foi com pretensões de ser tornar pastor de um templo maior e chegar a ser promovido a bispo, que aceitou se submeter à cirurgia de vasectomia. Estava noivo da filha de um pastor de Jundiaí, casou-se com ela seis meses após a cirurgia, atuou como pastor por doze anos e, aos trinta, logo após enfrentar um divórcio, decidiu romper com a igreja. Ele acredita que seu casamento não aguentou sua esterilidade, pois, por mais que sua ex-esposa dissesse o contrário, ela sonhava em ter filhos.

Por intermédio do contato com Daniel, conheci Marcelo, que foi pastor da Igreja Universal por doze anos. Ele contou que chegou à Universal em 1988, quando tinha dezesseis anos; em 2000 foi chamado pelo Bispo Romualdo, que o pediu para fazer a cirurgia de vasectomia, alegando que, com a cirurgia, Marcelo certamente seria promovido para pastorear igrejas maiores podendo chegar a ser bispo. Em poucos minutos de conversa acertou-se o endereço e o local onde a cirurgia ocorreria. Marcelo relatou que as cirurgias ocorriam sempre numa clínica particular chamada *Deo Mater* situada na Avenida do Mar, na cidade de São Bernardo do Campo. No dia da sua cirurgia, havia outros quinze pastores à espera de atendimento e, em pouco mais de uma hora, ele foi atendido. Na época ele era casado e não tinha filhos, Marcelo também atribui à vasectomia a causa do seu divórcio.

O terceiro entrevistado foi Sergio, primo de Marcelo, que também desistiu de exercer função pastoral na IURD e resolveu abrir sua própria igreja, um ministério ainda pequeno, na região metropolitana de São Paulo. Sergio relata que logo após se casar, mesmo

seguindo com sua esposa as recomendações referentes ao uso de anticoncepcional, ela engravidou “deve ter dado aquela esquecida, aí, pimba...” – comenta. Após o nascimento da sua primeira filha, ele foi chamado para uma reunião com o responsável pela Sede Estadual, Bispo Romualdo, que tentou convencê-lo a se submeter ao procedimento cirúrgico para a vasectomia. Ele pediu um tempo para pensar, chegou em casa e sua esposa chorou muito porque sonhava em ter mais filhos, o sofrimento dela o fez decidir não se esterilizar. Ao comunicar sua decisão ao bispo Romualdo, teve que assinar uma declaração na qual dizia que não seria vasectomizado; o documento tinha validade de dois anos e, após esse período, ele seria consultado novamente e poderia mudar sua decisão.

Sergio afirma que o intuito da igreja com a vasectomia é aumentar o desempenho dos pastores nas igrejas; quem resiste à cirurgia, como ele fez, é pressionado até sair da igreja. A pressão se dá por meio de uma política de transferências constantes de cidade e de templo, colocando o pastor em igrejas menores, mesmo que seu desempenho e avaliações sejam satisfatórias[72]. Sergio contou, também, sobre um pastor que não era bispo ainda, mas que era seu superior e que o perseguiu quando soube da primeira gravidez da sua esposa, solicitando sua transferência de igreja ao alegar que ele não daria conta do trabalho pastoral que aquela igreja exigia. Quando chegava na igreja com sua esposa e sua filha ainda bebê, Sergio era questionado pelas lideranças locais que diziam que, com um bebê pequeno, ele não conseguiria pastorear e que seria melhor mudar sua função. Sergio ficou como pastor na IURD por apenas seis anos, quando decidiu sair e abrir sua própria igreja. Hoje tem duas filhas e se diz muito feliz, e acredita que, se tivesse cedido à pressão e feito a cirurgia, também teria perdido sua esposa, como ocorreu com seu primo.

O quarto e último entrevistado foi Leandro, que chegou à Igreja Universal com 22 anos, após enfrentar um processo árduo de libertação de sua dependência química. Por intermédio de projeto da Força Jovem, conheceu sua esposa, que era filha de um pastor de outra igreja; após se casarem, ambos viraram obreiros, tinham emprego, mas sonhavam com a possibilidade de servir no altar. Dois anos após o casamento, ele recebeu o convite para

---

[72] Os ex-pastores entrevistados relataram que há uma avaliação constante em relação aos pastores. Cada templo tem uma meta mensal de arrecadação de dízimos e de participação nos cultos, e que é estabelecida considerando a capacidade de acomodação de pessoas no templo e as condições sócio-econômicas do seu entorno. Há também avaliações psicológicas e médicas para ver se o pastor está em condições de continuar em serviço.

tornar-se pastor. Para servir no altar, o casal precisa mostrar que seu sustento dependerá exclusivamente da igreja, logo, é preciso ter a cópia da carteira de trabalho com as comprovações da demissão, se mudar para a casa pastoral, que é equipada com móveis que são da igreja. Leandro relatou que começou como pastor auxiliar em pequenas igrejas, mas, como teve bom desempenho, em apenas um ano se tornou responsável por uma igreja. Nesse momento veio a cobrança para fazer a vasectomia e, após conversa com sua esposa, Leandro decidiu assinar a declaração de que não faria a cirurgia. Meses depois, passou a ser transferido de um local para o outro, até ser enviado para um templo localizado numa região na qual a arrecadação de ofertas era mais difícil, ele diz: "fiz a preparação da fogueira Santa, depois fiz o jejum dos impossíveis e a terapia do amor que também acontecia de sábado, mas não teve jeito, a consagração do dizimista foi ruim"[73]. O rendimento ruim fez com que Leandro e sua esposa fossem transferidos para Curitiba, para uma igreja pequena. Lá, não conseguiu se adaptar ao clima, e começou a baixar seu rendimento e a ir mal nas avaliações psicológicas; ao final de dois meses, ele e a esposa foram demitidos e ele acredita que tudo aconteceu porque se recusou a fazer a vasectomia.

Os quatros entrevistados fazem parte de um grupo organizado de ex-pastores da Igreja Universal que acolhe e auxilia quem deseja abrir processo trabalhista contra a igreja; fundado em 2000, o grupo não tem sede própria, mas tem um advogado especializado em leis trabalhistas que representa a todos os requerentes. Atualmente, o grupo reúne 21 ex-pastores e dois ex-bispos. Todos vivem na região metropolitana da cidade de São Paulo, o tempo de atuação pastoral desses homens varia entre dois e quinze anos. Até agora, apenas Daniel teve seu caso encerrado.

Entre os entrevistados que optaram pela vasectomia, um discurso comum é atribuir à vasectomia a causalidade do divórcio e a insatisfação com a vida. Da mesma maneira, entre os entrevistados que não aceitaram fazer a vasectomia, há um discurso que também reconhece o procedimento cirúrgico como um problema; a recusa em passar pelo procedimento lhes garantiu a manutenção do casamento e da família. Outro ponto comum nos relatos é que o desejo por filhos sempre vinha da esposa e optar pela não esterilização era uma forma de respeitar o desejo delas. Como aparece na fala de Sergio, por exemplo:

---

[73] Entrevista realizada em janeiro de 2017

> "[...]por mim eu aceitava fácil até não ter filhos, mas esse era o grande sonho da vida da minha mulher, sabe como é? Mulher sempre quer ser mãe [...] a gente nem taria casado se eu tivesse feito a cirurgia, mas aí fica a questão, ou você opta pelo trabalho, ou você escolhe ter família"[74]

Uma concepção de natureza como princípio ordenador da diferenciação de gêneros também é acionada nos relatos, segundo a percepção dos entrevistados, a vasectomia fere a natureza masculina, como explica Daniel:

> Depois que fiz a vasectomia eu me senti incompleto, até acho que me senti menos homem, tipo, uma impotência, sabe? Isso...é isso...me senti menos homem, aí eu não procurava mais minha esposa, e ela também deixou de gostar de mim...acho que foi por causa disso aí que eu te disse, essa coisa de ser um homem pela metade [...] eu tive depressão profunda quando saí da igreja, porque eu nunca mais ia conseguir ser de novo aquela pessoa que eu fui.[75]

Ao serem indagados se queriam ter filhos na época em que atuavam como sacerdotes da IURD e de como lidam com essa questão atualmente, Daniel e Marcelo deram respostas bem semelhantes, ambos não pensavam em ter filhos na época. Daniel ainda era muito jovem e acredita que sua idade na época o impedia de avaliar melhor sua decisão, mas hoje pensa diferente, hoje certamente teria filhos, mesmo porque essa é uma exigência da maioria das mulheres. Marcelo disse que não saberia afirmar se teria ou não filhos caso pudesse, mas talvez continuaria optando por não ter filhos, a questão, porém é que ele nem pode mais cogitar essa possibilidade, a vasectomia o tornou menos homem.

Bourdieu, em *A dominação masculina* (1998), ao constituir uma análise etnográfica acerca da posição sexual ocupada pelos homens na sociedade Cabila, desenvolve a noção de dominação masculina como sendo uma forma *sui generis* de violência simbólica, uma forma de poder que impõe sobre os corpos um conjunto de disposições de ação orientado para a produção de uma desigualdade, força e violência, e que ocorre mediante a um processo histórico que acaba por dissimular a própria violência. Para Bourdieu,

---

[74] Entrevista realizada na cidade de Osasco SP em 17/08/2016
[75] Entrevista realizada na cidade de Jandira-SP em 21/06/2016

> "o corpo biológico socialmente modelado é um corpo politizado, ou se preferimos, uma política incorporada. Os princípios fundamentais da visão androcêntrica do mundo são naturalizados sob a forma de posições e disposições elementares do corpo que são percebidas como expressões naturais de tendências naturais" (BOURDIEU, 1998, p 156).

Os sentidos de masculinidade que a prática da vasectomia faz circular operam sob uma concepção de natureza que precisa ser controlada, interferida, gerida. A importância da vasectomia na gestão da vida aparece em vários relatos de bispos que ocupam as posições centrais de poder na IURD. Júlio Freitas, genro de Edir Macedo, ao narrar sobre a adoção dos filhos, anos antes de adotá-los, quando tinha apenas 21 anos, decidiu-se pelo sacrifício da vasectomia, isso porque, diante de Deus, queria demonstrar que estava no controle da sua própria natureza e que também estava disposto a consagrá-la para entregar-se ainda mais a missão para a qual Deus o havia chamado[76].

Renato Cardoso também relata que optou pela vasectomia muito jovem, em idade que nenhum especialista ou urologista recomendaria, por se tratar de uma decisão difícil que, mesmo com grandes chances de reversão, pode comprometer bastante a ocorrência de gravidez por intercurso sexual. Mas nunca se arrependeu de sua decisão, sempre se sentiu completo em seu casamento, e em seu trabalho; quando decidiu, juntamente com Cristiane, que era o momento de a família ter um filho, eles optaram pela adoção[77].

Pelos relatos de bispos como Romualdo Panciera, Renato Cardoso, Júlio Freitas e Celso Junior, é possível afirmar que as discussões sobre a importância da vasectomia como método contraceptivo e, uma política mais profícua de esterilização de bispos, e consequentemente, de pastores, se consolidaram na Igreja Universal em meados da década de 1990, período de franca expansão da igreja, tanto em território nacional, como em âmbito internacional. A vasectomia também é uma questão tratada entre os homens, pastores e frequentadores em outros países, principalmente, no continente africano.

---

[76] https://vivianefreitas.com/o-meu-diario/voltando-ao-passado-22a-parte-insistencia/
[77] Curso 3 – Sexo em um casamento Blindado – (2015)

Dando continuidade à descrição do que denominei de princípios ordenadores da economia política da prosperidade, passo a discorrer sobre o segundo mecanismo regulador de população e modelador de família: o aborto induzido.

2.2.2 Aborto induzido e gestão da boa vida

Em 2009, numa conferência comemorativa da AMC (Associação de Mulheres Cristãs), Edir Macedo apresentou suas pressuposições em relação à legalização do aborto, justificando sua posição como uma atitude de fé racional:

> Eu adoro falar sobre aborto e planejamento familiar...Não é para contrariar a igreja católica, mas para ajudar as pessoas, para levar as pessoas a uma vida de melhor qualidade [...] Quando nós adotamos essa política, que até outros colegas meus de outras igrejas evangélicas também condenam com veemência, aqui dentro da igreja também nós temos pessoas que condenam com veemência essa nossa posição, mas eu bato nessa tecla [...] ora, o que o aborto, ou a falta do planejamento familiar têm provocado? Os pobres é que têm filhos, quem tem dinheiro, quem tem condição social, tem um ou dois filhos [...] qual é a pessoa que tem dinheiro e que tem uma prole? eu não conheço [...] eu pergunto o que é pior, o aborto ou uma criança vivendo no lixão? [...] eu sou a favor do aborto sim, e digo isso em alto e bom som! E se eu estou pecando eu cometo esse pecado consciente. Porque eu não acredito nisso! Isso é uma questão de inteligência, de razão [...] eu sou a favor do aborto e do planejamento familiar, nós na Igreja Universal, o pastor, se ele quiser nós pagamos a vasectomia para ele, sustentamos, fazemos de tudo para que a cirurgia seja um sucesso [...] o aborto não faz diferença, é preferível abortar do que ter a criança saudável mas criando problemas para a sociedade.[78]

A defesa da prática do aborto induzido o relaciona como um procedimento comum à lista de métodos contraceptivos, de modo que sua prática deveria ser permitida, sob o reconhecimento de que o Estado gastaria menos com o atendimento médico para a realização do procedimento e o auxílio psicológico à mulher do que com a manutenção de outras instituições, casas de detenção, hospitais psiquiátricos, programas de recuperação de

---

[78] Palestra para AMC em 2009 (www.youtube.com/watch?v=AB5PAc6AXPY).

dependentes químicos, isso porque o aborto induzido atuaria como uma espécie de dispositivo de prevenção de outros problemas que envolvem um nascimento não desejado e uma família não planejada (TEIXEIRA, 2012; 2016).

Considerar o aborto um método contraceptivo tão legítimo quanto a vasectomia e outros métodos, seria condição existencial de quem professa uma fé inteligente. Em *A fé racional* (MACEDO, 2010), é possível perceber que a fé inteligente se constitui numa relação de diferenciação com a fé emocional. O argumento defendido por Macedo é que a oposição entre fé racional e fé emocional tem princípios geradores que também existem enquanto pares de oposição, de modo que o princípio gerador da fé racional seria o Espírito Santo, concebido como um sinônimo de razão ou intelecto, enquanto que o princípio gerador da fé emocional seria a alma, que tem sua gênese na humanidade e na ideia de finitude; a conversão e transformação de vida ocorre na medida em que consegue acessar os princípios da fé racional (MACEDO, 2010). Macedo mobiliza suas concepções sobre fé racional para justificar seus argumentos em relação ao aborto e ao planejamento dos filhos, estabelecendo em seu argumento uma relação entre valores e fins. Tal característica pode ser apreendida, também, no jogo de descrições acerca da diferença entre os dois tipos de fé. A noção de sacrifício surge como a principal característica da fé racional, é pelo sacrifício que se aproxima da fé racional, isso porque o sacrifício é interpretado como uma ação que tende a fortalecer o espírito santo, - cujo princípio gerador é a razão -, e consequentemente, disciplinar o corpo que é naturalmente alicerçado na emoção, portanto necessita de constante cuidado e controle (Macedo, 2010, p. 62).

A discussão sobre a defesa da prática do aborto induzido nos canais centrais de mídia da IURD permite pensar a prosperidade como uma condição comum, ou seja, como uma política que precisa ser generalizada, possibilitando o desenvolvimento dos seus sentidos ambivalentes, ao suscitar a produção de tecnologias de coletivização e de subjetivação. Nesse sentido, para que a legitimidade do aborto induzido avance enquanto tecnologia, é preciso reconfigurar os sentidos teológicos atribuídos à gravidez e ao mandamento divino da multiplicação.

O mandamento da multiplicação é uma expressão que remete à narrativa do livro de Gêneses, na Bíblia. Segundo essa narrativa, logo após ter criado Eva de uma costela de Adão, ordenou para que ambos vivessem no Éden, o mandamento dizia: “crescei e multiplicai-

vos, enchei e dominai a terra”[79]; esse mesmo mandamento ainda é seguido por alguns segmentos cristãos que não reconhecem o uso de métodos contraceptivos por acreditarem que isso seria uma ação contrária à vontade de Deus, essa por exemplo é a justificativa do catolicismo ao condenar o aborto induzido, o uso da camisinha e de outros métodos contraceptivos. Como se a passagem bíblica inaugurasse um fundamento que coloca a relação sexual legítima apenas enquanto ação procriadora. Com relação ao distanciamento dos sentidos teológicos da gravidez, esse suposto também encontra justificativa bíblica do Gêneses, o mandamento da multiplicação acaba por atribuir à mulher o sentido de instrumento facilitador do cumprimento da lei.

Apesar de a posição da Igreja Católica sobre os métodos contraceptivos ser referenciada em praticamente todos os discursos sobre a defesa do aborto induzido na IURD, seria reducionista considerar as posições defendidas por Macedo e por outras lideranças tão somente uma maneira de afrontar os católicos. Birman, argumenta que a maneira como a IURD se pensa enquanto igreja tem inúmeras homologias com a Igreja Católica, ao se pensar como destinatária de um projeto de integração social e político (BIRMAN, 2001, p. 60).

Marketing do aborto

> O aborto, que já foi descriminalizado nos países ricos e de cultura elevada, continua sendo tratado como crime por governos que temem o catolicismo. O raciocínio é lógico. Quanto mais gente nasce nesses países, maior a chance da ignorância cultural e espiritual continuar. E desta forma, o domínio católico vai se perpetuando. É incrível como até mesmo líderes evangélicos são dominados pelo marketing católico. Se analisarmos espiritualmente, veremos que a chance de uma criança que não é desejada, crescer revoltada e ir para o inferno é muito grande. Minha esposa esteve em uma comunidade muito carente em São Paulo no trabalho social da AMC e chegou em casa desesperada com o que viu. Mulheres com pouco mais de 20 anos, com 7 filhos e muitas ainda estavam grávidas. Qual o futuro dessas crianças? Os que são contra a descriminalização do aborto deveriam ir lá e pegar uma delas para criar.[80] (MACEDO, 2011).

---

[79] Genesis, 1:28
[80] Ver www.bispomacedo.com.br/?s=aborto.

Seguindo essa lógica, controlar o nascimento consiste numa ação que visa controlar a ignorância, categoria que aparece novamente no argumento, fazendo referência ao catolicismo. O controle do nascimento (e o aborto como mecanismo legítimo desse controle) também tem a finalidade de diminuir a pobreza. Isso porque a prosperidade não pode ser lida apenas na chave do compromisso pessoal: nesse jogo dialético e lógico, ela deve se instaurar como uma gramática generalizadora de seus princípios gestores. Assim, a prática do aborto induzido se positiva na medida em que passa a ser considerada um dos princípios ordenadores da economia política da prosperidade ao se legitimar como uma política preservadora da vida.

Apesar da abertura que houve em cultos principais para se falar sobre o aborto, nas reuniões e cursos que etnografei não presenciei nenhum relato de aborto, exceto no Projeto Raabe (do qual tratarei no próximo capítulo), de duas mulheres que relataram que foram forçadas a abortar. Mesmo com toda as tensões que envolvem a gravidez, principalmente entre as mulheres que atuam no altar, não ouvi nenhum relato de aborto induzido.

Nos últimos dois anos foi possível notar que houve uma diminuição das falas e publicações de defesa do aborto induzido, principalmente pelo blog do Bispo Edir Macedo, que como demonstrado em 2012, concentra a maior parte das publicações apologistas. Para se ter uma ideia, enquanto no ano de 2013 é possível encontrar pela ferramenta de busca virtual, 27 postagens sobre o aborto induzido, em 2014 foram 21, em 2015 foram nove postagens, em 2016 foram quatro e, em 2017, encontrei apenas uma postagem; dentre as postagens de 2016 e 2017, nenhuma é de Edir Macedo. Apesar de ter ocorrido uma diminuição considerável do número de textos que discorriam sobre a defesa do aborto induzido, é possível perceber uma mudança significativa do perfil das postagens, que passaram a ser majoritariamente escritas por mulheres frequentadoras da IURD com participação de coordenação em alguns projetos desenvolvidos pela igreja. Como é o caso de Patricia Lage[81], jornalista, empresária e idealizadora do curso de educação financeira intitulado “Bolsa Blindada”, que ensina mulheres a gerirem suas despesas e a investirem no mercado financeiro. Outra autora que também passou a usar a página de Edir Macedo para

[81] http://bolsablindada.com.br/

fazer algumas postagens em defesa do aborto é Vanessa Lambert[82], que também é jornalista, *coach* de moda e se considera feminista.

Assim, de fato os lugares para se falar sobre o aborto, bem como sobre quem pode falar, estão se movimentando; seguramente, há uma relação entre essas mudanças e as alianças políticas feitas por várias lideranças a partir de 2016.

2.2.3 Gerir versus gerar: adoção como controle da alteridade

O terceiro princípio movimentador de sentidos na economia política da prosperidade é a adoção que novamente parece suscitar uma concepção biopolítica de gestão de população totalmente alicerçada na necessidade de se produzir modelagens de família.

> "os filhos são gerados como ratos, as crianças são geradas como ratos, são colocadas no mundo como ratos. E não venha com essa história de que foi Deus quem me deu, Deus deu uma ova! Deus não dá filho pra ninguém, somos nós que produzimos nossos filhos, é ou não é? Então, essa história de que o filho vem de Deus: 'ah, Deus quem me deu! Deus deu coisa nenhuma! Deus te deu condições pra você plantar e colher. Toda vez que você plantar a semente numa mulher, vai gerar filhos. E essas crianças geram outras crianças vão sendo geradas sem pai, as vezes sem mãe. São jogadas no mundo, sofrem as consequências das injustiças sociais e o que que Deus tem como isso? Ele nos capacitou, ele nos deu mãos para trabalhar, nos deu inteligência, mas não é responsável pelo que fazemos, o responsável pelas nossas mazelas somos nós mesmos. Os nossos problemas foram arranjados por nós mesmos." (Edir Macedo, 2016)

O trecho do sermão de Macedo, foi proferido na Palestra para Pais & Filhos, no Templo de Salomão que ocorre todos os domingos no final da tarde, e que na maioria das vezes também é dirigido por Cristiane Cardoso e Renato Cardoso. Era o final de um domingo de Dia das Mães, todas as mulheres recebiam rosas vermelhas na porta do Templo, também havia, no canto direito da nave antes da parte mais próxima do altar, azeite para unção especial das mães. Logo no início de sua intervenção, Macedo anuncia que ali se professava

---

[82] http://lampertop.com.br/?page_id=237

uma fé inteligente, pediu para que as mães levantassem as mãos; numa plateia de maioria feminina, milhares de pessoas levantaram suas mãos, em seguida, ele complementou: “vocês já são mães, não tem mais jeito, mas pra você que ainda não é, use sua razão, use sua fé inteligente e pergunte: será que eu preciso ser mãe? ”[83]

O Jornal *Folha Universal*, periódico de maior circulação da igreja, no número 732, trouxe a seguinte manchete: "Sem filhos: pesquisa do IBGE mostra que casais sem filhos têm uma renda maior". A reportagem apresenta um cálculo do gasto médio anual que se deve ter com um filho; a isso segue-se um cálculo aproximativo de quanto uma família economizaria se optasse por não ter filhos. O texto termina com a seguinte conclusão: "casais sem filhos economizam uma pequena fortuna". Essa reportagem, semelhante a outra já citada anteriormente, também se estrutura com base na contraposição de exemplos tidos como negativos e positivos. Os negativos apresentam casais que tiveram filhos e que estão financeiramente endividados, em oposição a casais que optaram por não ter filhos e que, por esse motivo, mantiveram certo êxito profissional e financeiro. Na reportagem, a mulher é citada como ajudadora da família, ou seja, parte-se do pressuposto de que, se a mulher constituir seu êxito profissional, ela ajudará seu parceiro a progredir, de tal maneira que toda sua família será beneficiada. Assim, o modelo familiar sem filhos facilitaria a dedicação profissional da mulher, bem como seu apoio incondicional aos objetivos e a carreira profissional do marido.

A economia das condutas pensada a partir da noção de fé inteligente, parece suscitar, por intermédio da produção constante de mecanismos de controle, um movimento secularizador dos corpos, ao atribuir ao sujeito a responsabilidade pelas consequências de suas ações. A relação com Deus apresenta-se muito mais mediada pela noção de autonomia do que pela noção de dependência. O sujeito produzido na política da prosperidade, precisa garantir sua bênção por intermédio de suas ações, pautadas na dimensão teológica do sacrifício e na linguagem do desafio, portanto, instrumentalizar tecnologias de controle de si torna-se um aprendizado fundamental. Em meio a esse contexto, o que um modelo de família que admite a adoção em detrimento da consanguinidade mobiliza enquanto tecnologia produtora de sujeitos prósperos?

---

[83] Etnografia realizada no Templo de Salomão, na cidade de São Paulo, em 08 de março de 2016.

Para responder a essa indagação, é necessário apresentar alguns dos discursos institucionais sobre adoção. Como vimos no início deste capítulo, a produção de posições familiares de afinidade por meio da adoção de crianças começou em 1985, quando o casal Macedo adotou Moises Macedo Bezerra. Na década de 1990, é possível encontrar algumas falas sobre adoção na Revista Plenitude, por exemplo, em 1997 foi publicada uma entrevista com Ester Bezerra em que ela conta sobre a adoção de Moises; a reportagem dá referências sobre serviços públicos e juizados que podem ser procurados em caso de adoção. Nesse mesmo ano, a IURD, que já administrava algumas casas de custódia de crianças no Brasil, na cidade do Rio de Janeiro e no Estado da Bahia, passa a realizar trabalhos de revitalização de orfanatos na Europa, o primeiro deles foi na cidade do Porto, em Portugal[84].

Os discursos em defesa da vasectomia e da adoção começaram mais ou menos no mesmo período, no início da segunda metade da década de 1990 que, como já citei, foi um período importante para as políticas de expansão da igreja. As narrativas sobre vasectomia na família Macedo-Bezerra datam de 1993, as adoções ocorreram entre 1995 e 1998, a terceira geração do núcleo principal da família Macedo-Bezerra foi adotada nesse período, seus nomes são Filipe (adotado em 1998), filho de Cristiane e Renato Cardoso; Louis e Vera (adotados em 1995), filhos de Viviane Freitas e Júlio Freitas. Outras crianças portuguesas foram adotadas nesse período por outros casais da IURD, como foi o caso de Fábio, irmão caçula de Louis e Vera, que foi adotado em 1998 pelo Bispo Romualdo Pancieira e por sua esposa Marcia Pancieira. Até onde consegui mapear, foram quatorze crianças portuguesas adotadas nesse período, pelos casais dedicados ao projeto de expansão internacional da IURD.

As adoções dos irmãos Louis, Vera e Fábio foram alvo de uma disputa internacional, no caso de Louis e Vera, a disputa era entre Viviane e Júlio e uma família Norte Americana que brigava pela guarda dos irmãos na justiça. No caso de Fábio, a disputa se deu entre o Bispo Romualdo e sua esposa, e uma família portuguesa (que não era sua família biológica). Louis e Vera viveram apenas três anos sob a guarda de Viviane e Júlio, a guarda definitiva de ambos foi entregue à família norte americana com a qual eles viveram por vinte anos, entre os seis e os 26 anos de idade. Fábio viveu até os seis anos de idade sob a guarda

---

[84] Algumas histórias desse orfanato são contadas na biografia de Ester Bezerra, quem na época passou a dirigir o projeto em Portugal. (Ver TAVOLARO & BEZERRA, 2016).

de Romualdo e Marcia, mas teve a guarda definitiva entregue para a família portuguesa. Depois de quatorze anos vivendo com a família portuguesa, Fábio pediu na justiça para voltar a viver com o bispo e sua esposa, que recuperaram sua guarda. Em 2015, aos 18 anos, Fábio faleceu, segundo a família, vítima de uma parada cardíaca. Ao saberem da morte do irmão biológico, Louis e Vera, agora maiores de idade, decidiram procurar seus antigos pais adotivos; eles vivem com Viviane e Júlio em Portugal, desde meados de 2016[85].

Os sentidos que a adoção movimenta são múltiplos, e acabam assegurando as posições de gêneros e sua função gestora do mundo. O modelo familiar padrão seria o de um casal heterossexual, um homem e uma mulher sem a necessidade de filhos. As justificativas para que se evitem filhos remetem a gastos financeiros, ao aumento da violência (o cálculo que se faz é o de que o aumento da população faz aumentar a violência) e a impedimentos para se dedicar exclusivamente a uma atividade profissional ou a uma missão.

O incentivo à adoção emerge como um princípio fomentador de sentidos da prosperidade enquanto condição coletiva, ao pensar a adoção como uma resposta ao problema do aumento da população, e ao problema da violência. Dentro da economia política da prosperidade, a adoção permite que tecnologias para gerar novas vidas sejam substituídas por tecnologias para gerir as vidas que já existem. Nos discursos de defesa da adoção a colocam como uma medida salvadora pois adotar uma criança que foi abandonada pela família a impedirá de sucumbir a violência, ou seja, adotar uma criança é pensada como uma medida de controle da criminalidade e da pobreza. Assim, a adoção permite conduzir a uma gestão familiar, quem está fora dessa unidade gestora, portanto, representa um risco a família.

***

No presente capítulo, propus esquadrinhar uma economia das práticas pastorais voltadas para a construção do sujeito da prosperidade, partindo das posições performativas

---

[85] Em dezembro de 2017 uma TV portuguesa lançou um ciclo de reportagens intitulada: *O segredo dos deuses*, onde narra sobre a casa de custódia e as adoções ocorridas nesse período. O foco da série são as adoções de Vera e Louis, netos de Edir Macedo. O Ministério Público português abriu um inquérito para investigar se houve irregularidade com as quatorze adoções.

de poder centralizadas pela família Macedo-Bezerra na gestão da Igreja Universal. Partindo dessa perspectiva foucaultiana, passei a descrever o modo como uma linguagem gestora da política da prosperidade produz uma economia que pensa população como um aglomerado de famílias, cujas vidas dependem da capacidade de controle da própria sexualidade e, consequentemente, da sua extensão familiar.

Com o intuito de constituir o modo como a política da prosperidade se produz enquanto condição coletiva a partir da discussão e da regulação da reprodução, discorri sobre três mecanismos reguladores: (i) a esterilização masculina (pela tomada de consciência de que o esperma gera população); (ii) o aborto induzido (pela tomada de consciência de que a gravidez não é um projeto divino); (iii) a adoção (pela tomada de consciência de que a sobrevivência da família depende de um exercício de controle das relações de alteridade).

No próximo capítulo, discorrerei sobre o modo como a discussão e a constante produção de tecnologias de regulação das condutas sexuais ocorrem sempre por meio de um exercício contínuo de publicização da intimidade. Como dito anteriormente, essa proposta analítica consiste em pensar o *modus operandi* de um governo pastoral orientado para a regulação de algumas práticas reprodutivas e a formação de um corpo eclesiástico autorizados a falar acerca da verdade sobre o gênero a partir do desenvolvimento de pedagogias sobre a relação afetiva entre homens e mulheres.

CAPÍTULO 3 - O GOVERNO DE SI E A CONSTRUÇÃO PÚBLICA DA ESFERA DA INTIMIDADE

No capítulo anterior, expus o modo como algumas tecnologias de controle do nascimento são acionadas para se constituir os sentidos coletivos da política da prosperidade, a partir da formulação de princípios que consideram que, para se garantir a prosperidade de um, é preciso gerir a pobreza do mundo. Neste capítulo apresento alguns modos de produção da condição individualizadora da política da prosperidade que se constitui em meio ao exercício da assembleia, pelo aprimoramento de algumas técnicas de anunciação de si, tais como a confissão e o testemunho, que deixam a esfera do segredo e a solitude se transformando em tecnologias de visibilidade, na cena da aparição.

3.1 Cristiane e Renato Cardoso e o pastorado dos gêneros

A trajetória de Cristiane e Renato se misturam desde que se conheceram na Igreja Universal, no início da década de noventa. Cristiane, filha mais velha do núcleo principal da família Macedo-Bezerra, tinha apenas três anos, quando a IURD foi fundada, de modo que os acontecimentos de sua vida se confundem com os acontecimentos apresentados na narrativa da igreja acerca de sua atuação social. Outra presença constante na trajetória de Cristiane são as referências a sua irmã, que como já citado nasceu no mesmo ano em que a IURD foi fundada. Cristiane relata que com o nascimento de Viviane ela assumiu desde muito cedo o papel de irmã cuidadora, sempre se sentido responsável, tentando protege-la na escola quando Viviane sofria *bullying* por causa da sua aparência. Em 1985, com a adoção de Moisés, Cristiane relata que mesmo sendo apenas onze anos mais velha que ele, sempre se sentiu meio mãe, a narrativa bíblica que usa por Cristiane para falar sobre sua relação com seu irmão é a de Moisés com sua irmã Miriã, que sempre tinha que estar por perto, cuidando e protegendo. Nesse quesito, Cristiane assume sua necessidade de ser cuidadora, algo que ela atribui a sua natureza feminina, ela diz: “eu demorei para saber se queria ser mãe, mas desde muito cedo soube dessa minha necessidade por cuidar”[86].

---

[86] https://blogs.universal.org/cristianecardoso/pt/expectativas-dele-sobre-voce/

Em 1985, quando Cristiane tinha 11 anos, mudou-se com a família para Nova Iorque, o desafio naquele momento foi implantar o primeiro ponto de pregações da IURD fora do território nacional. A família viveu nos Estados Unidos até o ano de 1989, quando, em virtude da compra da Rede Record, Macedo sentiu a necessidade de voltar para o Brasil. De volta ao Brasil, Cristiane e Renato se conhecem, ele era um jovem convertido, não era de família evangélica, mas apresentou, desde o início, pretensões para o pastorado, mas com fortes pretensões para a liderança.

Renato Cardoso começou a frequentar a Igreja Universal aos treze anos de idade, nascido num bairro de classe média baixa na Zona Leste da cidade de São Paulo, era de família bem católica, principalmente sua mãe. Renato possui outros dois irmãos, um deles também é bispo licenciado da IURD e atualmente é o diretor financeiro da Rede Record. Renato relata que, quando se converteu, aos treze anos, seus pais se mostraram contrários, por causa dos escândalos que a Igreja Universal já havia protagonizado. Aos quinze anos, Renato foi expulso de casa por seu pai, José Cardoso, alegando que ele só voltaria a morar com a família caso abandonasse a igreja. Aos dezoito anos, em virtude do casamento com Cristiane, voltou a procurar pela família biológica, como tinha menos de 21 anos precisaria da autorização de um dos pais em cartório para contrair matrimônio, seu pai se recusou, alegando que jamais aceitaria que seu filho se casasse tão jovem e com a filha do homem mais corrupto e mentiroso do país[87], após reuniões às escondidas e alguma negociação, a mãe de Renato decidiu assinar sua autorização para o casamento, porém, na ocasião, ninguém de sua família biológica esteve presente. Em 1991, duas semanas após se casarem, Renato e Cristiane foram transferidos para abrirem outro local de culto da IURD em Nova Iorque, nos Estados Unidos, alguns meses depois, Moisés, irmão caçula de Cristiane, passa a viver com eles devido a ameaças que a família Macedo-Bezerra passou a receber no país, e também em decorrência da prisão de Edir Macedo em 1992. Em 1993, foram transferidos para Miami, ampliar os trabalhos da IURD para aquela região do país. Em 1994 se mudaram para Cape Town, África do Sul, onde também implantaram a IURD. No relato do casal, alguns problemas que o casal enfrentou nos primeiros anos de casamento se agravaram em Cape Town, isso porque as igrejas cresciam muito rápido,

---

[87] No segundo sábado de agosto de 2017, em virtude do dia dos pais, Renato convidou seu pai para uma participação no programa *The Love School*, foi nessa ocasião que ambos relataram o ocorrido.

era comum um templo da IURD quadruplicar o número de frequentadores em poucos meses de funcionamento. Em 1995, se mudaram para Brixton, Inglaterra, para abrir uma igreja, viveram em Londres por seis anos enquanto abriram 15 igrejas, na cidade e nos arredores. Foi nesse período que Filipe apareceu, um menino português de quatro anos de idade que havia sido acolhido pela casa de custódia de crianças que a IURD mantinha em Portugal. Renato relata que não queria ter filhos, para ele o sacrifício da vasectomia tinha sido uma entrega consciente[88], após alguns meses de insistência por parte de Cristiane, Filipe é enfim adotado.[89]

No ano de 2001, Cristiane, Renato foram transferidos novamente para a África do Sul, desta vez Renato atuaria como líder nacional, na cidade de Johanesburgo que em 2001 já contava com 100 templos da Igreja Universal. Em 2003, após dois anos de trabalho na África, foram transferidos novamente para Londres. Cristiane relata que esse foi um ano importante para ela pois percebeu que poderia ser muito mais que uma ajudante de bispo, e começou a escrever textos a serem publicados na mídia interna da IURD em português e inglês. Em 2006, os artigos escritos por ela foram compilados e lançados como livro, que em português recebeu o título *Melhor que comprar sapatos* e foi publicado em 2007, nesse mesmo ano, Cristiane, Nanda Bezerra, Núbia e Viviane começam a apresentar um programa de TV chamado *Coisas de Mulher*, o programa era veiculado por um canal institucional que oferecia uma programação para pessoas falantes de língua portuguesa que residiam em Londres.

Em 2008, Cristiane e Renato foram transferidos para Houston, nos EUA, e lá ficaram até o retorno para o Brasil em janeiro de 2011. Mesmo estando fora do Brasil por vinte anos, sempre existiu certo protagonismo da parte de Cristiane e de seu Renato Cardoso na cena nacional. Renato por exemplo escrevia textos direcionados para jovens desde a década de 1990, que resultou no livro *O jovem segundo o coração de Deus,* lançado em português em 1998. No caso de Cristiane, nesse período suas aparições públicas ocorriam por meio de um programa de televisão exibido apenas em canais de veiculação internacional e de pequenos textos publicados no jornal *Folha Universal.* No ano de 2004, Cristiane começou a escrever semanalmente no jornal e passou a assinar a coluna *Mulher*, que, a partir de 2009,

---

[88] https://blogs.universal.org/cristianecardoso/pt/cris-1998/

[89] Ao contrário do que aconteceu com a adoção de Louis, Vera e Fabio, a adoção de Filipe nunca apresentou nenhum problema jurídico, mas, após a reportagem apresentada pela TVI portuguesa, a adoção de Filipe também está sob investigação pelo governo português.

se transformou no caderno *Folha Mulher.* Em 2007, ela criou um blog, o qual recebeu o título do seu primeiro livro, lançado nesse mesmo ano: *Melhor que comprar sapatos*. Em 2010, ano de formação do projeto *Godllywood*, Cristiane, ainda nos Estados Unidos, encontrava-se no centro das produções voltadas para o público feminino na IURD, suas produções tinham abrangência nacional e internacional.

Pouco tempo antes de *Godllywood* constituir-se como um projeto oficial da Igreja Universal, ainda em 2009, Cristiane começou a fazer reuniões meninas adolescentes. O grupo era composto por meninas entre quatorze e dezessete anos e a rotina era fundamentalmente a escrita de diários, atividades semanais eram combinadas e depois trabalhadas em formas de relatos que seriam postados num blog, também era importante postar uma foto da tarefa cumprida. O blog se chamava *Sisterhood* e, em apenas três meses de publicação dos relatos, meninas falantes de língua hispânica que viviam em outras regiões dos Estados Unidos ou em países latinos, começaram a enviar pedidos para que o programa chegasse até elas. Havia uma regra para a postagem dos relatos, os textos precisavam ser na primeira pessoa, deviam começar com a identificação pessoal, e em seguida deveria se colocar, para além da *hashtag sisterhood*, a *hashtag* referente à tarefa daquela semana. A procura crescente pelas tarefas, fez com que Cristiane apresentasse um projeto para a cúpula da IURD no Brasil, em seu relato é diz que queria um orientado para mulheres, para as necessidades das mulheres, e que tivesse um caráter educacional. Em janeiro de 2011 Cristiane e Renato são transferidos para o Brasil para a implementação do programa educacional para mulheres que em 2011 passou a se chamar *Godllywood* (TEIXEIRA, 2014; 2016).

Cristiane e Renato são sujeitos-chave nas pesquisas que venho desenvolvendo desde o mestrado, concluído em 2012, isso porque o lugar privilegiado de fala sobre gênero que ocupam se produz mediante a intersecção de alguns pontos, alguns deles já desenvolvidos nesse texto, como trajetória familiar, por exemplo, somada a experiência e formação internacional, algo que os relaciona a um cuidado pastoral que não os associa diretamente com um saber religioso, mas os permite transitar pelo circuito das terapêuticas e pela linguagem dos treinamentos empresariais. Outro ponto é que ambos iniciaram uma relação afetiva precoce, semelhante ao que ocorre com a maioria das pessoas que procura pelos cursos, porém conseguiram construir uma relação longa, de mais de vinte anos. Há também a defesa de Renato e sua própria experiência de um jovem que vivia fora do seu país de origem,

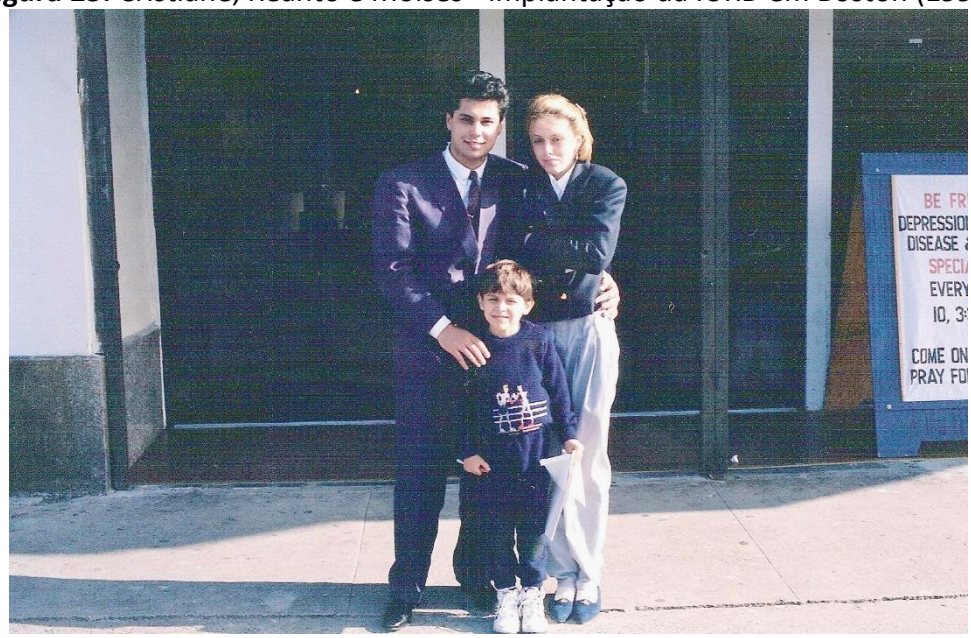
mas que optou por se vasectomizar porque acredita em outro modelo de família, e de Cristiane que, ao sentir o desejo de tornar-se mãe se entende enquanto cuidadora (e não como geradora) e decide se dedicar a um projeto de adoção.

Cristiane e Renato passam a ser percebidos como sujeitos por excelência da política da prosperidade, por dominarem uma linguagem de gestão da vida que precisa ser circunscrita em um corpo de gênero e numa relação afetiva de orientação heterossexual. A centralidade de Cristiane e Renato enquanto portadores de uma fala verdadeira tem constituído uma audiência que extrapola as fronteiras institucionais da IURD, ainda assim, não se trata de interpretar Cristiane e Renato como detentores de um poder pastoral, mas de pensar de quais processos essa posição emergiu, o que coloca o casal Cardoso como sujeitos que também são construídos no exercício de exteriorização das tecnologias de controle de conduta. Passo agora a descrever os projetos idealizados e coordenados pelo casal Cardoso enquanto tecnologias de modelagens de gênero cujo efeito é uma performatividade.

Figura 22: Casamento de Cristiane e Renato (1991)

Fonte: Acervo da Igreja Universal

Figura 23: Cristiane, Reanto e Moisés - implantação da IURD em Boston (1992)

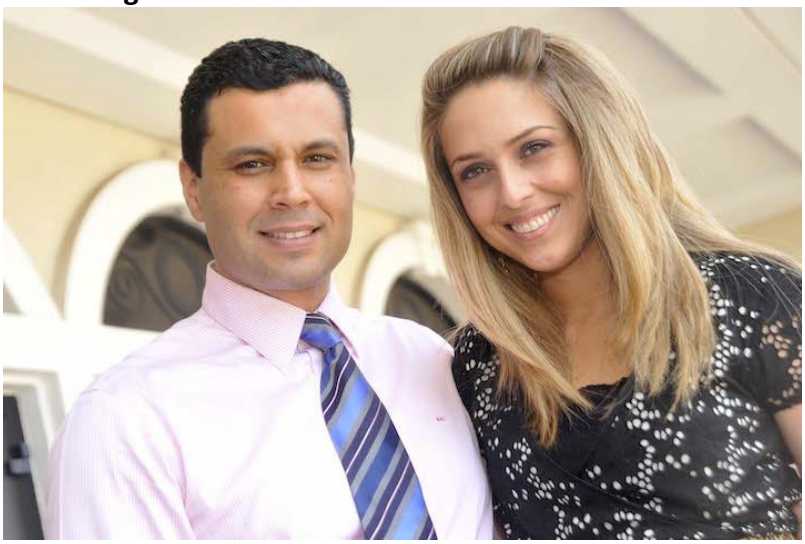


Fonte: Acervo da Igreja Universal

Figura 24: Cristiane e seu filho, Filipe (Portugal, 1998)

Fonte: Acervo da Igreja Universal

Figura 25: Renato e Cristiane de volta ao Brasil



Fonte: Acervo da Igreja Universal

3.2 Do *Godllywood* ao *Godllywood* autoajuda

No Censo realizado no Brasil em 2010, ao se examinar o cruzamento dos marcadores gênero e religião é possível perceber que todas as religiões possuem mais mulheres como frequentadoras que homens. A Igreja Católica é a denominação religiosa em que a proporção entre homens e mulheres é um pouco mais próxima, 51% das pessoas que se declaram católicas são mulheres. Quando examinamos esse mesmo cruzamento de marcadores entre as denominações evangélicas, vemos que 56% das pessoas que frequentam igrejas evangélicas se reconhecem como mulheres. Os resultados do Censo revelam também que a Igreja Universal é a denominação religiosa brasileira que mais concentra mulheres, 62% das frequentadoras da IURD se reconhecem como mulheres[90].

Linda van Kamp (2015) em seu livro *Violent Conversion – Brazilian Pentecostalism and Urban Women in Mozambique*, analisa a presença da Igreja Universal em Moçambique, e desenvolve alguns argumentos que possuem plena familiaridade com o Brasil. Após a independência de Portugal em 1975 o cenário religioso de Moçambique assistiu ao crescimento das igrejas evangélicas e pentecostais: atualmente 11% da população Moçambicana frequenta essas igrejas. A maioria dessas igrejas é de origem brasileira (em um movimento de expansão pela África, América Latina e Ásia) e atrai as classes médias ascendentes devido à sua forte conexão com o Espírito Santo e a *Violent Conversion* fundamentais em suas vidas (KAMP, 2015, p. 2). O exercício analítico proposto por Kamp consiste em tentar entender o que o pentecostalismo brasileiro em Moçambique faz fazer? "(…) women's conversion to Brazilian Pentecostalism is thus not primarily a response to globalisation but is a force of globalisation in its own right" (KAMP, 2015, p. 2).

Na cidade de Maputo, atualmente, 24% da população pertence as igrejas pentecostais de origem brasileira, a IURD chegou em Moçambique em 1992 e, segundo a autora, constituiu estratégias de ocupação dos espaços urbanos constituindo uma relação de muitíssimo importante entre ética pentecostal, posições de gênero e as metrópoles moçambicanas, pois além de propor novos idiomas para lidar com a contemporaneidade urbana, as ideologias pentecostais criticam um passado tradicional baseado na crença dos poderes ancestrais (KAMP, 2015, p. 21).

---

[90] https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo?id=3&idnoticia=2170&view=noticia

Kamp narra que, durante a independência, em 1974, e a instalação do estado socialista em Moçambique, uma classe privilegiada de intelectuais festejaram a ruptura com um passado arcaico, lobolo e outros rituais de iniciação foram deixados para trás em prol da celebração de um novo estilo de vida moderno (KAMP, 2015, p. 44). Durante esse processo, as mulheres eram consideradas emancipadas quando conseguiam se sustentar, algo que promoveu um processo de estratificação social das mulheres, pois somente as mais ricas e escolarizadas habitavam os espaços mais urbanizados. As mulheres percebem uma lacuna nessa modernização das relações familiares de modo que o pentecostalismo brasileiro surge como uma alternativa para suprir essas relações, abrindo espaço para as mulheres que tinham sido alienadas do processo de modernização (KAMP, 2015, p. 45). A hipótese de Kamp ao indagar sobre as causas que levariam tantas mulheres moçambicanas as igrejas pentecostais brasileiras, é que as igrejas pentecostais brasileiras se constituem em Maputo enquanto equipamentos que as permitem a essas mulheres acessarem o estilo de vida urbano trazido pela modernização, produzindo um alargamento desse estilo a partir de sua teologia da prosperidade. A resposta de Kamp oferece um terreno para o desenvolvimento das proposições trazidas nesse texto, pois no Brasil também há efeitos estratificadores, constituídos por determinados processos históricos que resultaram nas diferenciações de gênero, étnico-raciais e religiosas, o pentecostalismo emerge nessa cena como um equipamento urbano que permite um lugar, uma fala e uma possibilidade de aparição, para mulheres que foram colocadas a margem do acesso a determinados equipamentos urbanos durante o processo de urbanização[91].

A conformação de um discurso público para o entendimento do mundo a partir do desenvolvimento de políticas para a construção de técnicas de diferenciação dos gêneros masculino e feminino tem sido cada vez mais acionada nas imagens e nas narrativas de visibilidade daqueles que alcançam a prosperidade, tornando o aprendizado dos gêneros uma

[91] Butler narra esse processo pensando que tais políticas que promovem um distanciamento de alguns sujeitos de acessarem determinados lugares de visibilidade a partir da concepção de precariedade. Segundo Judith Butler, a precariedade traduz uma condição politicamente construída através da qual determinadas populações são assimetricamente expostas a contextos de violência, perigo, enfermidade, migração forçada, pobreza ou morte (BUTLER, 2009, p. 25).

linguagem necessária para se acionar a vida em abundância. Um trecho do livro de Cristiane Cardoso (2011, p. 109) parece ilustrar bem esse argumento:

> Para nos tornarmos plenos e prósperos precisamos entender como somos diferentes, e como podemos administrar e ganhar com nossas diferenças. Os homens são diferentes de nós, eles foram feitos para se concentrar e conquistar. Nós lutamos para fazer as mesmas coisas que eles fazem e ainda ser mãe, esposa e rainha do lar. Mas nós não somos eles, e não podemos querer fazer os dois papéis sem que nos prejudiquemos, temos que aprender quem somos, somos mulheres, sem esse aprendizado não seremos abundantes.

A importância de um aprendizado de gênero para a conquista da prosperidade é extensivamente articulada nos projetos matrizes que foram desenvolvidos pelo casal Cardoso, a saber, *Godllywood, Intellimen e The Love School*[92].

Com objetivo de produzir uma espécie de laboratório de aprimoramento das técnicas para o aprendizado de condutas necessárias para um acesso a prosperidade, em 2010 foi lançado na rede da IURD internacional (uma espécie de associação que reúne igrejas fora do Brasil) o projeto *Godllywood*[93]. Trata-se de uma adaptação do nome *Hollywood.* Para Cristiane Cardoso, a analogia criada com o nome tem por finalidade negar o modelo de vida hollywoodiano, marcado pela prática da divinização da promiscuidade feminina. A ideia em *Godllywood* é promover princípios para uma nova ideia de vida, cujo modelo de atitude é interpretado como legítimo por ser um modelo forjado por Deus. O gerenciamento do corpo da mulher se desdobra de modo a gerenciar outros corpos, na medida em que a mulher é interpretada como centro da vida familiar (TEIXEIRA, 2012; CAMPOS, 2011 e CAMPOS & SOUZA, 2017).

O projeto *Godllywood* começou como uma estrutura etária que buscava pensar atividades educacionais considerando a idade como um recorte importante. A estrutura disciplinar do *Godllywood* consiste basicamente em alguns programas etários. São eles: *pré-sisterhood* (para

---

[92] Chamo de "programa matriz", grandes projetos da Igreja Universal, com enorme potencial transnacionalizador, que na medida em que se firmam enquanto politicas consolidadas de atendimento e recebem reconhecimento institucional, passam a respaldar outros programas, que funcionam como desdobramentos dessa matriz (TEIXEIRA, 2016).

[93] Ver www.godllywood.com/.

meninas de quatro a treze anos), *sisterhood* (para mulheres de quinze a trinta anos) e *Mulher V* (que compreende a fase adulta, atendendo mulheres casadas ou com mais de trinta anos de idade), essa divisão etária foi sendo reformulada a medida em que o programa foi se expandindo e constituindo outras linguagens de engajamento.

A disposição de atividades dos grupos etários que compõem o *Godllywood* se organiza por meio da circulação da ideia de desafio[94]. Os desafios são temáticos e sistematizados num calendário semanal com atividades diárias. Ao final de cada desafio, as participantes são estimuladas a narrar o êxito conquistado com a realização da tarefa. Essa narrativa se dá, sobretudo, por meio da página do projeto, no *Facebook*[95], de modo a oferecer à participante uma agenda semanal de atividades diárias, envolvendo privações como: não ingerir açúcar; ir para o trabalho, ou para a escola, de saia; ler algumas páginas de um livro por dia; dedicar-se a ajudar alguém; dedicar-se a uma pessoa idosa; não consumir carne vermelha; não consumir fritura; não comprar roupas ou sapatos durante um período; poupar o dinheiro para empregá-lo em outra finalidade, etc (TEIXEIRA, 2014).

O projeto começou bastante atrelado ao funcionamento institucional da IURD, com regras relacionadas a participação, assiduidade, porém, ainda no segundo ano de funcionamento foi se ampliando e ganhando importante visibilidade junto as tecnologias de internet, transformando a internet num equipamento indispensável para o engajamento as suas atividades. Em 2016, as divisões etárias e suas atividades foram reformuladas, os projetos voltados para meninas entre três e quatorze anos passaram a ser coordenados pelo *Godllywood Girl,* a etapa de formação que reunia mulheres a partir dos trinta anos, denominada de *Mulher V*, passou a se chamar *Woman 2.0.* Tais mudanças não se resumem apenas a uma alteração das categorias de nominação das fases e de organização das atividades, elas permitem a produção de novos mecanismos e modelagens de atividades. A categoria *Woman 2.0*, passou a ser operada dentro do *Godllywood* autoajuda*,* que reúne um conjunto de práticas assentadas na noção de autoconhecimento. O *Godllywood* autoajuda oferece cursos periódicos de técnicas de autoconhecimento, os cursos costumam ter a

---

[94] Ver a página do Desafio Godllywood na página de Cristiane Cardoso (www.cristianecardoso.com/pt/portfolio/desafio-godllywood/).

[95] No ano de 2012, a página de Cristiane Cardoso "Desafio *Godllywood*" no *Facebook* contava com mais de 200 mil assinantes, em 2017 passou de 3 milhões.

duração de dois meses, e os encontros semanais são mediados por mulheres com formação na área de psicologia, terapia ocupacional e fisioterapia (os cursos de autoconhecimento são indicados para as mulheres que participam do projeto *Raabe*, por exemplo, projeto sobre o qual tratarei de maneira mais aprofundada a seguir). Além dos cursos de autoconhecimento, o Godllywood mantém a Escola de Mães que voltada para dar suporte ao Projeto T-Amar, uma das extensões do *Godllywood* voltada para a assistência a jovens mães que criam seus filhos sozinhas[96]. Assim, a matriz *Godllywood* vai se alargando a partir do desenvolvimento de tecnologias de assistência especializada a mulheres.

Além do projeto *T-amar*, há também os projetos *Bolsa Blindada* e *Raabe*. *Bolsa Blindada* é voltado para uma espécie de formação econômica, os cursos visam o controle de gastos configurando uma economia voltada não para a poupança, mas para o investimento. Os cursos são ministrados pela internet e possuem tradução simultânea para o inglês e para o espanhol. Os módulos são de introdução a macro e microeconomia, acompanhado de módulos voltado para um conhecimento mais profundo sobre instituições econômicas tais como a bolsa de valores e outras políticas de investimento, o módulo final é voltado para quem deseja abrir seu próprio negócio sendo bem voltado para conteúdos relacionados a administração de empresas. Os cursos são ministrados por uma empresa de cursos que emite certificados ao final de cada módulo.

Como parte das atividades do *Godllywood Girls,* há o *Godllywood School*, um projeto escola para meninas de sete a quatorze anos. A escola funciona do décimo andar do Templo de Salomão, os cursos duram três meses e a periodicidade dos encontros é semanal. A escola consiste num apartamento de duzentos metros quadrados, que é totalmente adaptado como uma casa, equipado com eletrodomésticos, eletroportáteis, quartos, sala, cozinha, sala de jantar, banheiros, terraço, jardim de inverno, e escritório com uma

---

[96] O site do projeto diz o seguinte: A cada dia mais mulheres se tornam mães antes de estarem preparadas. São vítimas da falta de planejamento familiar e, muitas delas, adolescentes, se veem repentinamente diante de um mundo completamente novo e difícil. Não raro, famílias e parceiros se voltam contra a futura mãe que, sem ter a quem recorrer, cai em vícios e depressão, perdendo todas as forças que possui para lutar. Segundo pesquisa realizada pelo Ministério da Saúde, somente em 2009, 444.056 jovens, entre 10 e 19 anos de idade, engravidaram no Brasil. O projeto *T-Amar* nasceu da vontade que o grupo *Godllywood* tem de ajudar cada vez mais as mulheres da nossa sociedade. O objetivo do *T-Amar* é devolver a autoestima e a confiança dessas mães. Ver mais em: https://www.universal.org/trabalho-social/t-amar

minibiblioteca. A escola recebe turmas com no máximo trinta meninas, e seu objetivo fundamental é ensinar como se habita uma casa, forma de habitação que esta permeada por uma verdade de gênero na qual é preciso aprender como uma mulher habita uma casa. As meninas recebem treinamento onde aprendem a fazer trabalhos domésticos, tem aulas de administração de despesas, aprendem a dividir o tempo entre tarefas domésticas e estudo, o curso conta com aulas de gastronomia, onde se aprende a fazer bolos, a ideia é que as meninas aprendam a preparar um chá para convidados. Na formatura, a família das *Godllywoods Girls* é chamada para o chá, como tarefa, as alunas preparam a mesa, lidam com talheres, xícaras, tipos variados de chá e café. O curso abre inscrição para novas turmas em todos os meses, as famílias pagam uma taxa de duzentos reais para que as filhas participem do curso.

Acompanhei Isabella e Fátima[97], que é sua mãe, nas apresentações da escola que eram abertas para o público. Isabella tem nove anos e Fátima tem 33, mãe e filha vivem sozinhas (Fátima se divorciou do pai de Isabella há três anos), ela trabalha como recepcionista num Hospital no Tatuapé, e ambas moram em Arthur Alvin, bairros da Zona Leste de São Paulo. Fátima frequenta a Igreja Universal desde o seu divórcio, quando começou a assistir o programa *The Love School* pela Rede Record. Ela relata que Isabella mudou muito após iniciar o curso, está mais concentrada, em casa e na escola, diz que Isabella não apenas a auxilia agora nos afazeres domésticos como consegue ajudá-la a ver móveis e objetos que ela usava do jeito errado, e que graças a filha, hoje ela aprendeu a usar. Isabella sempre muito participativa nas conversas, relata com muita empolgação sobre as aulas e sobre o que aprendeu, disse que não podia estudar em casa na mesa do jantar, e pediu para a avó uma mesinha rosa, de estudos, para colocar no seu quarto. Fátima relata que Isabella está muito mais feminina, algo que ela acha muito bom[98].

Com uma temática mais voltada para o cuidado, o Projeto *Raabe*, começou dentro do programa *Godllywood* e a medida em que o debate sobre violência doméstica foi crescendo, se tornou também um projeto reconhecido como atividade do programa *The Love School*, suas atividades visam formar e oferecer uma rede profissional de proteção a mulheres

---

[97] Os nomes são fictícios para proteger a identidade das colaboradoras.
[98] Os cursos para meninas têm crescido muito nos últimos anos, e não necessariamente são cursos ligados a igrejas. O mais conhecido é certamente A Escola das Princesas, com filiais em várias capitais do país.

em situação de violência. Também idealizado por Cristiane Cardoso, no ano de 2013, o projeto reúne uma equipe de profissionais tais como advogados, psicólogos e assistentes sociais, e visa oferecer assistência jurídica e psicológica a mulheres membros ou não da IURD. Seu nome faz jus a uma personagem bíblica do Antigo Testamento que era prostituta e comerciante e ajudou os Israelitas na conquista da cidade-estado de Jericó. Como recompensa, ela e seus filhos foram protegidos durante a guerra, ela casou-se com um hebreu e acabou fazendo parte da genealogia de Davi, consequentemente, da genealogia de Jesus. Em algumas regiões do país, tais como na cidade de São Paulo (SP), Rio de Janeiro (RJ) e em Belo Horizonte (MG), o projeto *Raabe* estabeleceu parceira com delegacias da mulher, nesses casos as mulheres são encaminhadas para a igreja, para participar de um grupo coletivo de autoajuda e para frequentar um curso intitulado "amor racional" que tem como justificativa constituir mecanismos que ensine uma nova forma de amor, a elaboração e ministração deste curso é de responsabilidade do programa *The Love School* (sobre o qual tratarei a seguir).

Essa rede de relações sociais constituída por um conjunto de tecnologias para *fazer ver* e *fazer falar* sobre gênero faz com que o conceito de performatividade enquanto categoria de análise, e nesse contexto específico, de performatividade de gêneros, seja fundamental.

3.3 Performatividade e sujeito de gênero enquanto ato de verdade

Para pensar gênero como performatividade, Judith Butler traz o conceito de *regime de verdade,* sua proposta de inspiração foucaultiana consiste em constituir uma genealogia sobre o modo como a categoria gênero foi sendo produzida por autoras feministas da década de sessenta e setenta como uma ontologia, uma identidade pré-discursiva (BUTLER, 2010, p. 27).

Regime de verdade é um conceito utilizado por Foucault para dispor sobre um conjunto de procedimentos que produzem os sujeitos que passam a se pensar e a pensar o mundo em que vivem pela premissa do é verdadeiro. Foucault introduziu a noção de *regime de verdade* procurando compreender a maneira pela qual "a verdade está ligada circularmente a tecnologias de poder que a produzem e a sustentam" (FOUCAULT, 2014, p.

112) a verdade seria, portanto, um efeito do poder".[99] A proposta de Butler consiste em pensar a categoria gênero – partindo do conceito de regime de verdade e, da noção de enunciado performativo de Austin (1975) – enquanto um ato de verdade. Do exercício genealógico acerca da constituição dos sujeitos, sexo e gênero emergem como efeitos de um processo no qual a ação se justifica pela busca da verdade (BUTLER, 2010; SALIH, 2012).

Pensar gênero enquanto ato de verdade, ou seja, um efeito que é produzido durante a interação, distancia a categoria "mulher" da dimensão do "somos" para colocá-la como um efeito resultante do "fazemos". É agindo e interagindo que os sujeitos se constituem, algo que emerge do exercício de pensar uma verdade sobre si atrelada a uma linguagem que produz uma diferenciação binária dos corpos. (SALIH, 2012, p. 22)[100].

Em seu texto *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade* (2010), Judith Butler apresenta como argumento central a desconstrução da oposição classicamente constituída pela tradição das teorias feministas entre sexo e gênero. Para ela, tal oposição traduzia a consolidação da crença filosófica ocidental na existência metafísica de essências e substâncias; pensar gênero nessa tradição seria pensar na essência de um sujeito a despeito do campo de determinações biológicas impostas pelo sexo. Se a distinção entre sexo e gênero não existe de fato, a concepção moderna de essência dos sujeitos também não se sustenta. Aceitar o sexo como algo biologicamente dado e o gênero como algo construído, determinado culturalmente, seria o mesmo que considerar o gênero como expressão ou representação de um ser substanciado na identidade de um sujeito.

O gênero consiste, portanto, numa *performatividade*, uma ação, uma encenação, uma repetição, algo que se adapta a qualquer corpo, e que constitui os modos práticos para se habitar um corpo. Tal perspectiva distancia Butler das concepções mais ontológicas cujo suposto é que um determinado corpo existe tem como condição de existência um gênero específico que se baseia numa verdade biológica. Ela propõe, assim, uma mudança no olhar

---

[99] Em Governo dos Vivos (2014), Foucault dá seguimento à história dos "regimes de verdade" trazendo uma inflexão genealógica das disposições do governo e da obediência produzidas pelas tecnologias cristãs de gestão dos corpos.

[100] Em "(Re)criando a categoria mulher?", Adriana Piscitelli apresenta uma pequena historiografia das escolas teóricas feministas que fundamentam suas teorias a partir do uso da categoria "Mulher". Ver mais em: PISCITELLI, Adriana. Recriando a (categoria) mulher? In: ALGRANTI, L. (Org.). A prática feminista e o conceito de gênero. **Textos Didáticos**, n. 48. Campinas: IFCH/Unicamp, 2002, p. 7-42

sobre o corpo e, consequentemente, sobre o gênero; na sua leitura, o corpo eclode como superfície politicamente regulada pela ação.

A concepção de gênero como performatividade engendra o corpo como um campo vasto de ações e atravessado por múltiplos poderes. Nesse movimento, emerge o que Butler denomina de *efeito do gênero*, processo que produz formas de estilização dos corpos e deve ser entendido, consequentemente, como um modo cotidiano de agir e de pensar sobre si, produzindo performances marcadas pela ideia de gênero, pensamento materializado por meio da transformação e da adequação desses corpos.

Apesar de considerar a teoria dos atos performativos de Austin uma base para importante na formulação de sua teoria sobre a produção dos sujeitos, Butler ressalta que performatividade não é sinônimo de performance. O conceito de performance traz como suposto que há um performer que faz a performance, um sujeito que, mesmo sofrendo as mudanças que a cena da interação suscita, pré-existe a cena. O conceito de performatividade consiste num exercício prático de se produzir sentidos a partir da composição de cenas de interação, de modo que nada existe ou é anterior a esse processo (BUTLER, 2010, p. 233).

A performatividade se constitui num exercício constante de exterioridade. Pensar a performatividade como um exercício prático de exterioridade nos auxilia a delimitar alguns distanciamentos analíticos que o conceito vai delimitando - em relação a outras teorias que tratam dos processos de produção dos sujeitos -, na medida em que vai sendo trabalhado e definido por Butler no decorrer de sua obra. A introdução desta pesquisa apresenta alguns pontos de distanciamento entre o conceito de *habitus* de Bourdieu e o conceito de performatividade. O conceito de *habitus* supõe a produção de sentidos mediante um exercício prático e contínuo pautado em dois movimentos, “a interiorização da exterioridade e a exteriorização da interioridade” (BOURDIEU *apud* ORTIZ, 1983, p. 47). O *habitus* seria, portanto, uma disposição que é incorporada mediante a exercícios de interiorização e exteriorização, a exterioridade emerge como uma espécie de efeito desse processo.

Ao pensar o conceito de *cuidado de si*, Foucault também supõe a produção dos sujeitos mediante a movimentos dinâmicos de interiorização e exteriorização constituído durante um longo processo histórico. *Cuidado de si* é trabalhado por Foucault para pensar o que ele denomina de estética da existência, que corresponde a um conjunto de técnicas

corporais de dimensão individualizadora que acabam servindo de esteio para a produção das tecnologias para a biopolítica (FOUCAULT, 2006).

Pensar a produção de sujeitos por processos históricos de interiorização e exteriorização acaba por suscitar, em algum momento, uma pré-discursividade ao processo. Em Bourdieu essa pré-discursividade emerge de sua utilização das noções de representação e reprodução, produzindo uma associação direta entre a estrutura e as disposições estruturantes do habitus. Butler chama a atenção para o risco da pré-discursividade em Foucault, ou seja, para o reconhecimento analítico de algo que existiria anterior a ação, ao discorrer sobre a leitura que Foucault faz dos diários de Herculine Babin[101]. Para ela, ler os escritos de Foucault sobre Herculine podem funcionar como uma espécie de "leitura contra-foucaultiana", isso ocorre porque na tentativa de romancear a sexualidade de Herculine, Foucault descreve seus impulsos sexuais como algo puro e anterior as restrições sexuais que sofreu, ao proceder dessa maneira, Foucault acaba atribuindo ao corpo de Herculine uma condição pré-discursiva (BUTLER, 2010, p.168).

Pensar a performatividade como um efeito que é produzido a partir de um exercício continuo de exterioridade (e não, de exteriorização), permite a Butler associar ao conceito de performatividade (no decorrer de sua trajetória analítica) uma noção de público, que é entendido por ela como interação e visibilidade. Assim, a performatividade enquanto exterioridade não consiste apenas em atos repetidos, ela consiste também em atos que são vistos (BUTLER, 2015, p. 49).

Os programas *Godllywood* e *Intelimen* (que aprofundarei a seguir) seriam, portanto, um espaço no qual se pratica, se pensa e, por conseguinte, se constrói o gênero. Construir-se como um sujeito de gênero é um imperativo para existir como indivíduo moderno, algo que no caso da IURD emerge nas narrativas e performances que compõem a campanha "Eu sou a Universal". O processo de produção desse sujeito de gênero se dá através de seus eventos e cursos e, substancialmente, pelo uso das novas tecnologias de internet e da circulação dessa performatividade dos desafios nas redes sociais.

---

[101] Ver mais em FOUCAULT, Michel. **Herculine Barbin:** o diário de um hermafrodita. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1982.

Portanto, a constituição do sujeito da prosperidade como efeito de gênero não acontece numa dimensão privada - permeada por um conjunto de cuidados e ritos que foram apreendidos na dinâmica da interiorização/exteriorização -, ela ocorre na medida em que cuidados e ritos são vistos, como um efeito das cenas e aparições, em situações de assembleia (BUTLER, 2015).

A proposição desenvolvida neste texto, de que a economia política da prosperidade se constitui pela produção de um conjunto de técnicas para o governo de si, técnicas que são operadas a medida em que se discute e se aprimora tecnologias gestoras de população, encontra no conceito butleriano de performatividade a base elementar para pensar o sujeito da prosperidade, que emerge permeado pelas noções de família, reprodução, gênero e casamento. Como demonstro a seguir na descrição das atividades do projeto *Intellimen*.

3.4 *Intellimen:* masculinidade e interação

(...)ninguém se torna o que é sozinho

(Renato Cardoso)[102]

Como dito anteriormente, esse programa, de modo semelhante ao *Godllywood* visa reunir um conjunto de práticas que mobilizam a noção teológica de "vida em abundância" a partir de exercícios de regulação de condutas no qual o gerenciamento da prosperidade ocorre no exercício público do governo de si.

O programa *Intellimen* foi lançado em dezembro do ano de 2013, sob a coordenação do Bispo Renato Cardoso, que juntamente com sua esposa Cristiane Cardoso coordena o Programa *The Love School.* Dos programas matrizes da IURD aqui apresentados, que reúnem projetos voltados para questões de gênero, relações familiares e casamento, o *Intellimen* é o único que foi desenvolvido considerando o Templo de Salomão como equipamento de público, permitindo semanas após a inauguração do Templo, ocorresse uma reunião do *Intellimen* para cerca de dez mil homens.

---

[102] https://blogs.universal.org/renatocardoso/2013/12/07/desafio-intellimen-50/

O *Intellimen* não desenvolve a mesma rede de projetos de assistência como faz o programa *Godllywood*, também não desenvolveu ainda atividades e projetos diversificados tentando garantir a formação de homens em faixas etárias distintas, nem tão pouco uma multiplicidade de cursos e oficinas de capacitação, atividades comuns aos projetos desenvolvidos pelo programa *Godllywood.* A linguagem gestora do *Intellimen* se constitui por meio da produção das grandes reuniões e do cumprimento de seus 55 desafios.

Além das inúmeras atividades praticadas em eventos temáticos, outra linguagem que é acionada é a produção pedagógica do programa *Intelimen* que também consiste num calendário de desafios semanais destinados a homens que desejam ingressar no movimento. Os desafios são tarefas guiadas por metas que devem ser cumpridas e divulgadas em redes sociais tais como o *Facebook*, o *Twitter*, o *Instagram,* o *Whatsapp.*

Com o *slogan* de formar homens inteligentes, o *Intelimen* emerge se colocando o desafio primeiro de ensinar pessoas do sexo masculino a tornarem-se homens. Nas palavras do Bispo Renato Cardoso:

> "O que é o projeto Intellimen? Nossa ideia é transformar o homem por meio de desafios semanais. São os desafios que vão transformar você num homem [...] mas você não pode fazer sozinho, tem que fazer em parceria com outro homem, alguém que esteja tão comprometido quanto você a trabalhar pela mudança, ninguém se torna o que é sozinho"[103]

O princípio que fundamenta o projeto é que para ingressar no programa é necessário apresentar um outro homem como parceiro. Esse princípio é levado como regra inegociável, na introdução do projeto, na página inicial do site, Renato Cardoso escreve: "se você não tem ninguém em quem possa confiar, essa é a primeira transformação que você precisa buscar:

> Escolha um amigo próximo de você para fazerem essa atividade. Não é seu Parceiro Oficial, mas deve ser alguém cuja amizade você valorize.

---

[103] https://blogs.universal.org/renatocardoso/2013/12/07/desafio-intellimen-50/

> Procure manter esse costume de saírem periodicamente, pelo menos a cada um ou dois meses no mínimo. É bom ter um amigo que seja uma influência positiva em sua vida.
> Caderno de Notas: Depois de saírem juntos, escreva seus pensamentos sobre como foi sua experiência
> Parceiro Oficial: Concordem sobre o que irão fazer e quando.
> Prazo: Este desafio pode ser iniciado imediatamente e concluído dentro de um mês desta data.
> Postar: Depois — e somente depois — de você ter concluído este desafio, poste seus comentários — no Facebook do IntelliMen (não no seu pessoal) ou no Twitter, com este cabeçalho:
> Desafio IntelliMen #50 concluído: Fiz o meu "Boys' Time out" (Acrescente qualquer outro comentário a respeito.)
> Links:
> www.facebook.com/IntelliMen
> www.twitter.com/intellimen27 (quando postar no Twitter, use @IntelliMen27 na sua mensagem)
> Checklist de verificação
> ☐ Saí com o meu parceiro ou amigo
> ☐ Anotei minhas reflexões em meu Caderno de Notas
> ☐ Postei meus comentários no Facebook/Twitter [104]

O programa *Intellimen* estabelece o princípio da interação como uma necessidade no processo de aprendizado da masculinidade proposta.

Nas reuniões que ocorrem no Templo de Salomão, antes de entrar nos cursos e encontros do programa, os participantes são motivados a posarem todos juntos repetindo a imagem do Projeto, que é fechar um dos punhos e direcionar para a frente do corpo, como se estivesse ensaiando um golpe de alguma luta. Passear pelo jardim do Templo e observar essa performance aos sábados pela manhã tornou-se uma estratégia para conversar com alguns participantes. Diferente do que encontro no *Godllywood* autoajuda, onde é comum encontrar mulheres sem participação em outros programas da IURD, no *Intellimen* todos os participantes com os quais conversei, pertenciam a Igreja Universal e desenvolviam algum cargo de mais envolvimento institucional, como o de obreiro, líder comunitário ou pastor.

Robson e Ailton, moradores da região do Capão Redondo, frequentam a IURD há algum tempo; dois anos, no caso de Robson e doze anos, no caso de Ailton, que atua como

---

[104] https://blogs.universal.org/renatocardoso/2013/12/07/desafio-intellimen-50/

pastor auxiliar. Ambos são amigos e decidiram que seriam parceiros na realização dos desafios do programa *Intellimen.* Ailton relata que por ser filho de nordestinos sempre foi muito orgulhoso, de querer resolver tudo sozinho, e que ele tem aprendido que homem também precisa de ajuda, que isso não é sinal de fraqueza. Robson, que é mais jovem que Ailton oito anos, diz que descobriu um grande amigo, com os desafios ele aprende a se disciplinar, a usar melhor seu tempo, e aprende que pode confiar em alguém.

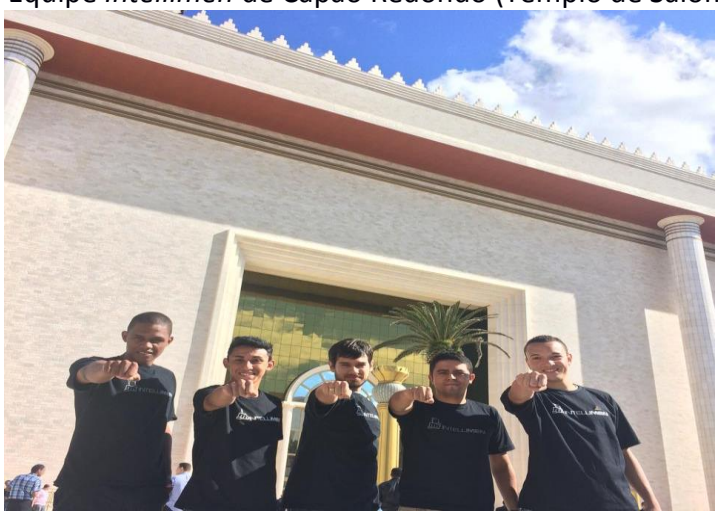
Figura 26: Robson e Ailton, programa *Intellimen* (Templo de Salomão, 2015)

Fonte: Acervo da Igreja Universal

Figura 27: *Intellimen* (Templo de Salomão, 2015)

Fonte: Acervo da Igreja Universal

Figura 28: Equipe *Intellimen* de Capão Redondo (Templo de Salomão, 2015)



Fonte: Acervo da Igreja Universal

O *Intellimen* permite praticar uma masculinidade que precisa ser performatizadas continuamente em situações de interação, primeiro com o parceiro de desafios, e, em seguida, na publicação nas redes sociais. Nas palavras de Renato Cardoso:

> Este é um projeto para homens de 8 a 88 anos de idade
> O que é o Projeto Intellimen? Eu gastei um ano, o ano de 2013 todo para pensar quais seriam as ferramentas para fazer de um homem alguém mais forte, passei muitos sábados pedindo a direção de Deus para pensar desafios semanais que ajudassem os homens a se tornarem homens, e assim, alcançarem a vida em abundância. Nós temos desafios que ajudam a vida econômica, espiritual, emocional e até desafios que afetam a saúde dos homens, temos um homem que começou os desafios e já emagreceu 20 quilos, nós queremos fazer homens inteligentes.[105]

O projeto *Intellimen* tem um manifesto que deve ser lido e assinado por todos aqueles que desejam iniciar as atividades. No manifesto se lê:

> Antigamente era bem fácil ser homem, bastava saber lutar e caçar, esse era basicamente o atributo exigido para o casamento, hoje as mulheres têm uma lista de atributos que esperam encontrar no homem com quem irão se casar. Ser homem no século XIX é outra história, o mundo mudou, as mulheres mudaram. O resultado de tudo

[105]http://blogs.universal.org/renatocardoso/blog/intellimen/

> isso está aí para ser assistido em 3D: homens Deslocados, Descreditados e Despreparados. [...] forma homens melhores será nosso lema, ser homens inteligentes será nossa missão![106]

Atualmente, o projeto tem 55 desafios, a sazonalidade e a periodicidade das etapas cumpridas é controlada pelos participantes, que, após se inscreverem em uma conta no site oficial do Programa (e cadastrarem um parceiro) vão avançando cada desafio, relatando o tempo que foi levado para a realização de cada um[107]. O que se espera é que cada desafio seja realizado semanalmente, e que da mesma forma no ocorre no *Godllywood*, a dupla deve compartilhar imagens do desafio nas redes sociais. Assim, o uso das redes sociais é um quesito fundamental, por esse motivo se realiza com certa frequência cursos para que os participantes do programa tenham noções de internet e consigam navegar em suas contas e compartilhar suas imagens.

Aos participantes que optarem por não usar as redes sociais, a página oficial do projeto coloca uma recomendação:

> Não uso Facebook nem Twitter. Onde posso postar os resultados dos meus desafios?
> Seria bom se você usasse uma rede social não somente para divulgar o Projeto mas também para inspirar outras pessoas. Se é uma decisão pessoal não fazer parte de redes sociais, você pode colocar seus posts aqui no blog.[108]

A dinâmica de uso das redes sociais ocorre numa espécie de regulação entre o material que se produz e o tipo de configuração de comunicação utilizado em cada canal. O *Facebook* pode ser considerado o mais flexível, dele sendo possível estabelecer conexão com o *Twitter* (que é usado para registrar e ampliar pequenas frases postadas no blog de Cristiane Cardoso). O movimento de ampliação desses breves discursos decorre do uso incansável de *hashtags*, tais como *#euacreditointellimen*, *#desafiointellimeneufiz.* Outro mecanismo

---

[106][106]http://blogs.universal.org/renatocardoso/wp-content/uploads/2013/01/IntelliMen-Manifesto1.pdf
[107] Nos anexos deste trabalho há uma lista com os desafios.
[108]http://blogs.universal.org/renatocardoso/blog/intellimen/

muitíssimo utilizado que produz suas ressonâncias entre as pessoas conectadas ao *Facebook* é o *Instagram*, adotado para o compartilhamento de fotos e vídeos.

Essa lógica de um cotidiano que vai sendo mostrado e, consequentemente, regulado por tecnologias de exterioridade permite apostar que o movimento dessa rede de práticas não se inscreve no ato de fazer o desafio, mas sim na produção e no uso de tecnologias para fazer ver o desafio. Assim, a linguagem do desafio dos programas *Godllywood* e *Intellimen* não se estabelece apenas no tempo em que a tarefa é praticada, mas, fundamentalmente, na temporalidade que ela permite na medida em que vai sendo publicizada.

O exercício prático de relacionar tecnologias de aparição e adesão aos programas *Godllywood* e *Intellimen,* permite-nos pensar a confissão e o testemunho de si – tecnologias cristãs que foram extensamente trabalhadas por Foucault em sua análise genealógica acerca da constituição dos sujeitos reflexivos – a partir de uma noção de consciência de si que é produzida mediante a operações de exterioridade.

A interação dos *desafios Godllywood, Godllywood autoajuda* e *Intelimen* com as redes sociais dá um novo estatuto prático à tecnologia da confissão, isso porque nesse caso, seu princípio técnico fundamental deixa de ser o segredo e internalização, e passa a ser a publicidade e a exterioridade. Ao se traduzir exterioridade, a tecnologia da confissão, reservada a cena do confessionário católico, da relação exclusiva com um sacerdote, do segredo não revelado sob juramento divino, passa a ser exercitada sob a gramática de outra tecnologia cristã, o testemunho de si.

O testemunho de si certamente é uma tecnologia mais praticada entre as denominações cristãs de tradição protestante. Trata-se de um relato de vida cujo recorte temporal escolhido pelo relator costuma ser sua experiência cristã de conversão. Se relacionarmos a prática do testemunho de si aos comícios públicos de profissão de fé, como relata Agamben, (2007), é possível sugerir que a tecnologia do testemunho de si tem sua assinatura histórica nas performances públicas para profissão de fé, quando cristãos precisavam treinar um discurso público de sua crença (AGAMBEN, 2007).

A diferença nas operações entre as duas tecnologias porque ambas tinham funcionalidades distintas, a confissão consistia numa ação discursiva de recuperação de uma temporalidade vivida, e profissão de fé, tinha um caráter mais técnico, pois seu objetivo era

dar visibilidade a determinados dogmas teológicos. Infelizmente, não será possível nesse trabalho, recuperar um exercício genealógico que permita compreender o processo histórico de produção de uma fala sobre o cotidiano operada pela tecnologia do testemunho de si, ou seja, por uma gramática elocutória que precisa ser pública. A proposta consiste apenas, em aproveitar tais exemplos históricos para pensar que esse exercício de exterioridade praticado a medida em que se compartilha os desafios nas redes sociais, opera a confissão também como um exercício de exterioridade que é praticado pelo testemunho de si.

Essa noção de exterioridade e testemunho de si, como tecnologias constituidoras dos sujeitos da política da prosperidade, é fundamental no entendimento de outro projeto relacionado ao Programa *Godllywood*, o Projeto *Raabe*.

3.5 Conversão civil e sujeito de sofrimento: o projeto *Raabe*

Apesar da relação oficial que alguns projetos da IURD estabelecem com instituições do Estado nos países onde está, meu objetivo aqui não será o de focar nessa relação ou mesmo de produzir uma reflexão que diga respeito as relações entre agências religiosas e Estado, mas sim pensar uma gramática de governo que se constitui para além das relações com o Estado, uma gramática que constrói o público a partir do uso e da formulação de tecnologias de visibilidade voltadas para a publicização da esfera da intimidade. Assim, mesmo descrevendo um projeto cuja ação se conecta diretamente com alguns equipamentos considerados públicos, meu foco não será a produção ou estrutura das políticas públicas, pretendo pensar a partir da etnografia de um projeto que voltado para uma pedagogia do cuidado a construção pública do governo de si, algo que neste caso específico emerge atrelada a produção de uma narrativa da violência voltada para o reconhecimento de experiências individuais de sofrimento.

3.5.1 O espaço do reconhecimento

Em 25 de novembro de 2011 centena de mulheres seguiram em marcha do templo da Igreja Universal situado à Avenida João Dias, até as ruas do centro expandido do bairro de

Santo Amaro, em São Paulo. Carregando uma flor vermelha em uma de suas mãos e com um lenço também vermelho amarrado no pescoço, as mulheres em marcha vestiam uma camiseta branca que estampava na parte frontal os dizeres: “Mulheres rompendo o silêncio”. A caminhada não apenas simbolizou um ato público que marcava o dia Internacional da Não-Violência Contra a Mulher, mas também a oficialização do Projeto *Raabe: Rompendo o silêncio*. Trata-se de um projeto desenvolvido pela Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), voltado para o atendimento de mulheres em situação de violência doméstica. Idealizado por Cristiane Cardoso, filha mais velha do Bispo Edir Macedo, o projeto reúne uma equipe de profissionais mulheres tais como advogadas, psicólogas e assistentes sociais, e visa oferecer assistência jurídica e psicológica a mulheres que declaram ter passado por alguma situação de violência, independente de elas serem frequentadoras oficiais ou não da IURD.

Há uma narrativa biográfica por traz da palavra que nomeia o projeto. Raabe é uma personagem bíblica do Antigo Testamento, que vivia em Jericó, uma cidade-estado apresentada como um importante centro comercial. Prostituta e comerciante, Raabe vivia em uma das torres da muralha da cidade, e ao ver que alguns homens hebreus seriam perseguidos e mortos pelo rei aceitou escondê-los em sua casa. Como recompensa, ela e seus filhos foram protegidos durante a guerra em Jericó, ela casou-se com um hebreu e acabou fazendo parte da genealogia de Davi, tornando-se a única mulher não judia citada na genealogia de Jesus. Segundo Cristiane Cardoso, Raabe negou o poder do rei e de uma cidade para proteger o povo escolhido de Deus, com isso provou sua coragem e mesmo sendo prostituta, tornou-se digna para entrar na genealogia dos principais reis da história do povo de Israel. Esse relato bíblico sobre a vida de Raabe serve como base estruturante para o que se reconhece como diretriz geral do Projeto, que seria “garantir uma vida digna às mulheres[109]”.

As ações do projeto concentram-se em atividades que ocorrem dentro e fora das dependências da IURD. Todas as segundas e terças-feiras o grupo de profissionais voluntárias se divide para visitar as Delegacias Especiais da Mulher. Para Carlinda Tinôco, que é advogada e coordenadora do Projeto na cidade de São Paulo, “a maioria dos eventos de violência doméstica ocorrem nos finais de semana”, de modo que tradicionalmente os dois primeiros

---

[109] Cardoso, C. “O que é o projeto Raabe?” (2013)

dias úteis da semana seriam os dias de maior movimento[110]. As equipes de advogadas, psicólogas e assistentes sociais trabalham sempre nas salas de espera das delegacias, distribuindo alguns folhetos informativos sobre a Lei 11.340/06 também conhecida como lei "Maria da Penha" que regula e criminaliza a violência doméstica, bem como panfletos com relato de mulheres atendidas pelo Projeto. Também é comum oferecer assistência jurídica e psicológica gratuita a quem chega à delegacia sozinha. Na cidade de São Paulo, os trabalhos se concentram nas delegacias de Itaquera, na zona leste; Freguesia do Ó, na zona norte; Campo Grande, zona sul; e Pirituba, zona oeste.

Além das ações de assistência realizadas diretamente nas delegacias, outra frente de ação do Projeto *Raabe* são as cadeias e presídios femininos. As visitas às instituições carcerárias ocorrem periodicamente as quintas e sextas-feiras, segundo o relato das voluntárias a dinâmica é disposta da seguinte maneira, em um dos dias realizasse um culto mais tradicional, com pregação, orações e músicas e no dia seguinte ocorre atividades de caráter mais pedagógico com cursos profissionalizantes, tais como curso de estética e de artesanato, atendimentos psicológicos e jurídico. Nas falas sobre as atividades realizadas pelo projeto, o objetivo principal seria o de ressocializar essas mulheres, preparando-as para o mundo além dos muros das penitenciárias.

O terceiro e último bloco de atividades consiste nos guichês de atendimento e aconselhamento reservados para mulheres e abertos sempre em eventos como a Terapia do Amor, Terapia da Família, bem como nas reuniões do *Godllywood*[111]. A ideia desse atendimento é que mulheres possam ter um espaço onde podem relatar experiências de violência para então serem encaminhadas aos serviços especializados mantidos pelo Projeto *Raabe*.

Apesar de o projeto ter começado na cidade de São Paulo, rapidamente ele foi se multiplicando, e segundo o mapa institucional hoje ocorre em 22 Estados do país. Cabe ressaltar que o projeto *Raabe* também foi levado para outros países da América Latina, tais

---

[110]Culto em comemoração do quarto aniversário do projeto Raabe, em 2015

[111]Apesar dos dois primeiros eventos serem bem antigos, hoje, juntamente com o *Godllywood*, as terapias são coordenadas por Cristiane Cardoso e seu marido, Bispo Renato Cardoso. A atuação do casal não se limita apenas na direção dos eventos na cidade de São Paulo, mas também na preparação de materiais, livros e na ministração de cursos e palestras em muitos países.

como Chile, Peru, Colômbia, e até para outros continentes. Na Europa o projeto encontra-se em Portugal, Inglaterra e França - onde é majoritariamente frequentado por mulheres imigrantes e refugiadas -, e no continente africano o projeto está em África do Sul, Moçambique e Zambia. No Brasil, o projeto é pautado inteiramente pautado pela Lei Maria da Penha, já em outros países, o projeto se fundamenta defendendo um modelo de relacionamento heterossexual que se distancia de ações consideradas violentas, buscando, em caso de falta de uma legislação nacional, uma intersecção com organizações defensoras dos direitos humanos. Esse programa se apresenta como um recorte empírico privilegiado para se pensar o modo como questões de fundamentação teológica, tais como o modelo de mulher, de relação heterossexual considerada saudável e de afetividade se traduzem em ações políticas configuradas numa linguagem de política pública.

Em alguns lugares do Brasil o projeto é realizado em parceria com Defensorias Públicas, como é o caso do Rio de Janeiro, Acre, Ceará e Pará. O trabalho nas Defensorias acabou por suscitar a criação de grupos coletivos de autoajuda, esses grupos se multiplicaram e passaram a envolver também algumas delegacias como é o caso do que ocorre na Zona Norte da cidade de São Paulo. Os encontros de ajuda mútua acabaram por fomentar o que passou a ser chamado de primeiro curso de formação afetiva. Intitulado de “Amor Inteligente” o curso ocorria semanalmente e sua duração era de três meses, seu intuito consistia em ensinar as mulheres que sofreram algum tipo de violência doméstica os princípios do amor inteligente, numa linguagem de lições semanais que tentavam organizar em alguns passos os princípios para uma vida amorosa saudável.

As cinco sessões de oferecimento desse curso durante os anos de 2014 e 2015 evidenciaram duas questões que considero fundamentais, a primeira delas diz respeito ao emprego linguístico dado a artigos possessivos na construção discursiva do que era discutido nos encontros, “meu”, “minha”, sempre vinham acompanhados de “eu”, evidenciando uma pedagogia de princípio reflexivo e potencial individualizador.

A segunda questão que gostaria de levantar diz respeito “violência doméstica” que se torna uma expressão agregadora, indexadora de sentidos, experiências e justificadora das escolhas da vida passada, algo que precisa ser superado mediante o advento da conversão, pois a conversão sempre se inicia por meio de uma denúncia pública.

Em um diálogo com a bibliografia antropológica sobre esse tema permite trazer para esse texto a Violência doméstica, não como uma noção conceitual, mas como uma expressão de recorrente operação nessas relações, algo que reúne experiências e disputas semânticas e que acaba por se tornar indispensável para pensar uma gramatica da conversão civil.

O primeiro cuidado analítico que apresento é o de tomar a violência doméstica como um discurso[112], para tanto assumo a postura foucaultiana de tentar entender as disposições praticas das falas sobre violência doméstica, os procedimentos que isso passa a suscitar e a materialidade que esse processo produz (FOUCAULT, 1996).

Cabe considerar que as instituições feministas e nossa legislação nacional já produziram uma materialidade acerca da violência de gênero e procedimentos para punição e cuidado de quem esteja em situação vulnerável, e é inegável o quanto essa materialidade é importante para compor uma justificativa de intervenção social e uma pedagogia do cuidado nas atividades promovidas pelo Projeto *Raabe*. Pretendo mostrar, porém, o quanto as relações produzem novos artefatos e novas materialidades a partir da produção de tecnologias voltadas para a denúncia como narrativa de si e o reconhecimento mutuo dos sujeitos como vítimas da violência.

3.5.2 A cena do testemunho de si

Exceto nos cursos sobre amor inteligente, nos demais encontros promovidos pelo Projeto *Raabe*, o momento de relatar a si é considerado fundamental. Ao se relatarem, as participantes reconstituem cenas do cotidiano com seus parceiros ou ex-parceiros, constituindo uma narrativa permeada por sentimentos, mágoas e experiências.

---

[112] Andrade (2012), desenvolve uma extensa e profunda análise etnográfica com mulheres em situação de violência, ao analisar as interações e as narrativas das mulheres nas delegacias especializadas na cidade de Campinas, apresenta um importante cuidado analítico ao tentar esvaziar os sentidos jurídicos e institucionais que a concepção de violência doméstica e a própria Lei Maria da Penha possuem, para pensar os sentidos de violência e da Lei na interação dessas mulheres entre si e nesses espaços institucionais. Ver mais em: http://repositorio.unicamp.br/bitstream/REPOSIP/278986/1/Andrade_Fabianade_M.pdf

Gregori (1993) em sua pesquisa com mulheres que viviam relações abusivas e que já tinha passado com situações de violência, observa uma forma narrativa comum entre suas interlocutoras, pois os relatos comumente eram marcados por categorias de linguagem que remetem a uma queixa.

> A queixa é uma construção descritiva. O narrador apresenta os fatos compondo os personagens: o eu vitimado e o outro culpado. Os fatos descritos cumprem o papel singular de reforçar a versão do narrador de que existe uma relação dual (cujos personagens estão em lugares contrários). (GREGORI, 1993, p. 185).

Como descrito por Gregori (1993), as narrativas são construídas de modo a organizar os acontecimentos a partir das polaridades, a vítima e culpado, de modo que o exercício predominante sempre consiste sempre em declarar o que o outro havia feito, do que exteriorizar emoções (GREGORI, 1993, p. 185). O resultado dessa dinâmica produzida pelo exercício narrativo estabelecido entre essas duas posições discursivas, é a produção de um culpado, posição essencial pois sem ela, não há vítima (GREGORI, 1993, p.186).

A estrutura narrativa apresentada por Gregori também é percebida nos encontros do Projeto *Raabe*, os relatos se constituem com o intuito de tentar construir, da maneira mais factível possível, a experiência de violência vivida. O fato é que, os encontros do Projeto Raabe reúnem centenas de mulheres[113], produzindo tecnologias que precisam dar conta de alargar a dimensão terapêutica e intimista que constitutiva desses espaços de acolhimento de relatos de violência, a uma linguagem tecnológica que precisa dar conta de uma assembleia. Nesse exercício de dar conta de uma audiência a categoria denúncia emerge como uma unidade operadora de sentidos da cena.

A denúncia, enquanto marcador discursivo, opera nas narrativas com duas temporalidades, a da própria narrativa, pois dar o testemunho de si é fazer uma denúncia, e a procura por auxílio jurídico. Os relatos comumente apresentam como gancho inicial, frases do tipo, “Deus me deu coragem e hoje eu vim denunciar meu marido pra vocês”. As confissões das cenas de sofrimento, e mesmo a identidade do agressor entram numa dinâmica de

---

[113] No Templo do Brás e na Catedral de Santo Amaro, os encontros reúnem entre 300 e 500 mulheres.

exterioridade, tudo é exposto, não apenas para as mulheres ali presentes, mas para quem acompanha as reuniões pela internet.

A narrativa de si categorizada com denúncia, se constitui numa fala que precisa reunir um conjunto de marcações para se tornar verossímil num contexto de assembleia, dentre as marcações as que mais se repetiram foram, abuso sexual na infância, ausência dos pais, desestrutura familiar, baixo autoestima, usadas pelas denunciantes de modo a tentar explicar, pelas próprias palavras, as causas de sua sujeição ao sofrimento.

Para além do testemunho de si falado nas reuniões de autoajuda, outra tecnologia de testemunho de si aplicada na produção de uma narrativa de denúncia num contexto de assembleia é a produção de biografias, e, a que trago para essa análise é a biografia de Andressa Urach.

3.5.3 Biografia como testemunho de si

No ano de 2015 houve intensa ampliação de polos e de atividades do Projeto Raabe, em 8 de março, várias sedes regionais da IURD realizaram encontros totalizando a participação de 300 mil mulheres em todo o país[114]. A maior concentração de mulheres ocorreu na cidade de São Paulo, no Templo de Salomão, e contou com a participação de Andressa Urach que foi apresentada como madrinha oficial do projeto.

Andressa Urach começou sua carreira como modelo, mas apareceu na mídia pela primeira vez sob a posição secundária de dançarina do cantor Latino, sua coroação midiática se deu logo após ter ficado em segundo lugar no concurso Miss-bumbum, quando após posar para as revistas Sexy e Parparazzi assume ter sido agredida fisicamente pelo jogador europeu Cristiano Ronaldo (TAVOLARO, 2015). Em 2014 integrou o grupo de celebridades que participou do reality show A Fazenda, da Rede Record, em seguida, Andressa se tornou apresentada de um programa no canal Multishow. Após se submeter a um procedimento estético, Andressa foi hospitalizada por 25 dias, mais de metade dos dias passou em uma sessão de terapia intensiva, onde relata ter visto a morte de perto. Na última semana de dezembro de 2014, Andressa se converte se batiza no hospital e se torna membra da IURD.

---

[114]Segundo os dados dos organizadores do evento.

Sua repentina recuperação e sua conversão inesperada tomam os jornais e redes sociais o que a faz vir para São Paulo e testemunhar sobre sua cura a mais de vinte mil pessoas presentes no Templo de Salomão. Recuperada, Andressa rompeu seu contrato com a Multishow e foi trabalhar como apresentadora de um dos quadros do Programa Domingo Show, na Rede Record.

Como madrinha oficial do Projeto *Raabe*, Andressa passou a viajar pelo Brasil e para alguns países como Portugal e Àfrica do Sul, para contar seu testemunho. O circuito para testemunhos de Andressa ampliou-se ainda mais a partir de agosto de 2015 com o lançamento de sua biografia intitulada: "Andressa Urach - Morri para viver*:* meu submundo de fama, drogas e prostituição" O lançamento do livro ocorreu nos maiores presídios femininos do país, além de uma palestra sobre superação, após a distribuição dos livros Andressa autografava cada um deles, com isso em setembro de 2015 seu livro já havia vendido 400 mil cópias subindo para o ranking dos livros mais vendidos do país, em janeiro de 2016, sua biografia já havia vendido um milhão de cópias.

A performance narrativa da biografia de Andressa começa com as noções de sofrimento e violência, linguagens que configuravam sua relação familiar, sua mãe parecia não gostar dela como filha, enquanto ela seguia sendo abusada sexualmente dentro da sua própria casa, pelo pai e pelo tio. Os relatos de abuso são descritos com detalhes, caracterizando sua narrativa como denuncia o rompimento de um segredo pessoal nunca antes revelado, mas que com o advento de sua conversão precisavam ser explicitados. O silêncio acerca da violência que sofreu ainda criança a transformou numa pessoa incompleta, toda a narrativa é repleta de descrição densa dos inúmeros procedimentos estéticos a qual se submeteu, e imagens das cirurgias que modificaram parte da sua estrutura física e facial. Foi a ocultação de um crime cometido contra ela que a fez pecadora, a transgressão civil recaiu sobre ela como infração espiritual, a conversão exigia uma denúncia, a reparação só viria após a quebra do segredo algo que também acaba por produzi-la como uma vítima de violência, consequentemente, um sujeito autorizado para falar nos espaços em que este seria o código de ajuntamento.

A performance narrativa da biografia de Andressa Urach pode ser pensada como um recurso tecnológico produzido a partir de uma trajetória de vida que constrói sentidos e um lugar específico de fala, uma fala denunciatória que ao construir sua narrativa de violência,

passa a ser reconhecida fala específica de um sujeito que que liberto do sofrimento passado pode assumir os cuidados terapêuticos para consigo mesmo.

A legitimidade e a pluralidade dos espaços e tecnologias narrativas merecem atenção especial neste processo. Pensar denuncia a partir da experiência do Projeto *Raabe*, não se limita ao encaminhamento e ao reconhecimento jurídico de um sofrimento pessoal, a denúncia como narrativa de si amplia os espaços locutórios dos sujeitos, a denúncia é uma ação narrativa, algo meio semelhante ao modelo da confissão, mas que não pretende absolver o pecador do seu pecado, mas reconhecer publicamente uma vítima. Assim, todos os espaços produzidos no projeto se constroem como espaços locutórios, onde se pensa e se negocia tecnologias variadas de narrativas pessoais. Isso ocorre nas delegacias especializadas, nos presídios, nos cursos, e nos inúmeros momentos de atendimento individual.

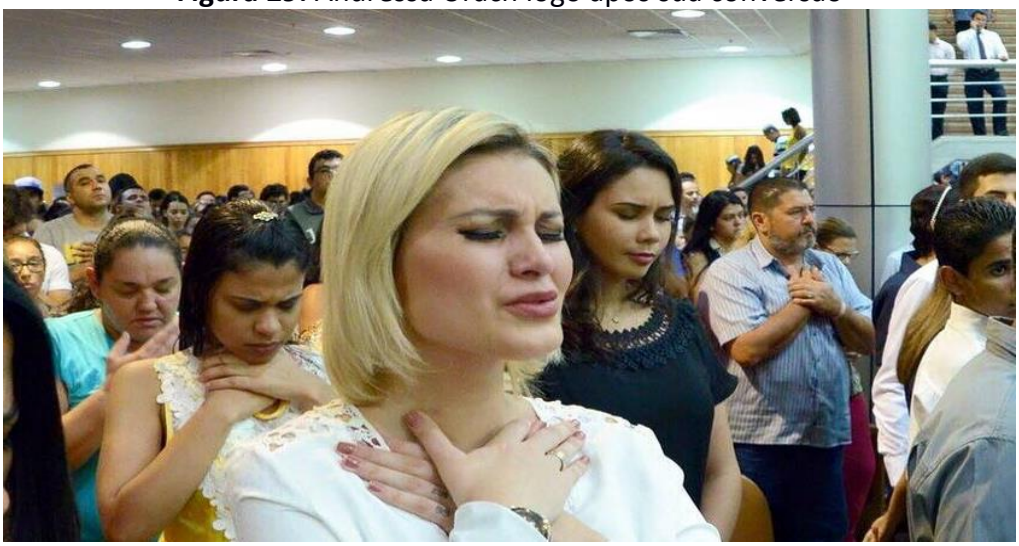
Judith Butler (2015) discorre acerca da produção de sujeitos a partir da construção de narrativas pessoais, articulando a uma produção filosófica sobre o conceito filosófico de violência (pensado por filósofos como Adorno, Arendt, Nietzsche e Hegel). O primeiro desafio lançado por Butler é o de olharmos para os relatos pessoais, não como a verdade de uma existência, mas a partir da ideia de que as histórias pessoas são efeitos de discursos, algo que se assemelha muito a noção de "efeito de verdade" de Foucault. Disso emerge a ideia de que toda a história de um "eu" é também a história de uma relação (BUTLER, 2015, p. 18), tal suposição nos permite pensar narrativas de si como tecnologias produtoras de sujeitos reflexivos, e que os sujeitos se produzem e são produzidos no ato público da narrativa.

A ideia deste texto consistiu em circundar algumas impressões iniciais sobre a etnografia das atividades do Projeto *Raabe*, tais como reuniões temáticas, cursos, visitas, treinamentos, etc. Pretendi, neste primeiro momento focar numa ação narrativa muito comum entre as frequentadoras do projeto que é a produção dos testemunhos. Os testemunhos são uma prática narrativa comum a diversos ajuntamentos sejam eles de caráter considerado religioso ou não (ver Dullo, 2013). O fato é que a dinâmica de ajuntamento das participantes do Projeto Raabe produz uma ação narrativa e espaços locutórios para denuncia e reconhecimento de uma condição de vítima de violência doméstica, algo que demanda reconhecimento, que passa a se construir primeira em meio a uma comunidade que se pensa como acolhedora e que pode ir até as instâncias jurídicas.

Dentro da produção de modelos tecnológicos de narrativa, estou trabalhando mais detalhadamente com a relações e a fala biográfica do livro-testemunho de Andressa Urach. A performance narrativa de Andressa construí um sujeito-mulher que como fruto de sua conversão assume a posição de denúncia, passando a ser reconhecida como vítima de um sofrimento familiar marcado pela violência que viveu. O livro termina com as imagens de Andressa redimida, palestrante entre muitas mulheres, cuidadora de um gato e de seu filho, a imagem final do livro mostra Andressa levando seu filho para a escola. Abaixo da foto é possível ler a seguinte descrição:

> Quem não tem o direito de começar de novo? Quem pode apontar o dedo e, se considerando perfeito, afirmar que a outra pessoa não sofreu? Quem pode tirar o direito de alguém de reiniciar a vida? De tentar ser um ser humano melhor? Uma mãe melhor, uma filha melhor, uma mulher melhor?
> Eu escolhi recomeçar. (Tavoralo &Urach, 2015, p. 270).

Figura 29: Andressa Urach logo após sua conversão



Fonte: Acervo da Igreja Universal

Figura 30: Andressa Urach palestrando para mulheres encarceradas no presídio feminino de Pinheiros - SP

Fonte: Acervo da Igreja Universal

Figura 31: Mulheres encarceradas exibindo a biografia de Andressa Urach

Fonte: Acervo da Igreja Universal

3.6 O amor inteligente e a heterossexualidade saudável

O último programa coordenado pelo casal Cardoso sobre o qual discorrei nesse capítulo é o *The Love School*, programa idealizado por ambos, cujo foco é pensar relacionamentos afetivos heterossexuais, seja numa condição de casamento, ou na condição de namoro.

O programa *The Love School* (A Escola do Amor) começou como um programa de televisão que éexibido diariamente na TV IURD e aos sábados, na TV Record, e como o próprio nome diz, faz alusão direta a uma sala de aula. Os apresentadores Cristiane Cardoso e Bispo Renato Cardoso mostram-se sob o título de professores, chamando de alunos todos os participantes do programa e os telespectadores. O programa diário que é chamado de aula, sempre trata de um tema diferente, a cada dia, fiéis da igreja são convidados ou mesmo, se voluntariam a participar contribuindo com suas experiências de vida. O modelo escolar performatizado no *The Love School*vem de um desdobramento de cursos e atividades reguladoras que remetem a um modelo de família voltado para a figura do casal. Esse movimento que produziu o *The Love School* vem promovendo também, por meio do espraiamento das temáticas tratadas na televisão, novas atividades disciplinares e práticas constituindo um completo programa de gerenciamento das relações entre os casais ou famílias da IURD, tendo Cris e Renato Cardoso como os gerenciadores autorizados por excelência para desempenhar tal papel.

Além dos programas televisivos transmitidos diariamente, o *The Love School* desenvolveu desde o ano de 2013 um calendário de projetos e atividades são elas 1) as chamadas aulas presenciais (iniciadas em 2012); 2) aulas extras (iniciadas em 2013, tais aulas funcionam por meio de *chat* de postagens no *Facebook*); 3) *The lovewalk* (Caminhada do amor), 4) minuto do casamento , 5) curso Casamento Blindado, 6) curso de sexo , 7) Vivendo sob medida, 8) Cruzeiro *The Love School*, 9) Bolsa Blindada, 10) Projeto *Raabe*.

As aulas presenciais começaram no ano de 2012, Cristiane, Renato e sua equipe viajam para alguma capital no país ou para capitais de outros países que tem um reconhecimento como centro internacional continental (como é o caso de Londres, na Inglaterra, África do Sul na África, e Cingapura, na Ásia) e ministram uma aula num dos templos

da IURD ou em outro ambiente público (em alguns momentos as aulas entram como atividade promovida pela Terapia do Amor). As aulas presenciais são sempre muito numerosas, com a participação de milhares de pessoas (na cidade de Fortaleza, por exemplo, a aula presencial teve a participação de "15 mil alunos"). A dinâmica das aulas presenciais segue um pouco a dinâmica do programa, um tema é escolhido e o casal desenvolve ao vivo, os quadros apresentados na televisão.

Outra atividade importante são as aulas extras. Elas são oferecidas mensalmente e podem ser acompanhadas ao vivo pelo *facebook*. O *The Love Walk* também é uma das atividades que integram o programa, trata-se de uma caminhada pensada especificamente para casais. Também iniciada no ano de 2012, a caminhada possui uma característica distinta dos demais ajuntamentos em espaços públicos propostos pela IURD. O casal deve portar os itens de um kit que é vendido pela internet[115]. A ideia da caminhada é promover um momento para que os casais conversem sobre si, esse momento é direcionado pelo questionário, os casais que desejarem podem procurar o quiosque dos organizadores e entregar o questionário, ou mesmo enviar pela internet[116]. Essa atividade revela outra ação muito forte na razão pedagógica da IURD que é a necessidade de produzir um senso prático de identidade e pertencimento, bem como, de tonar essa identidade pública (que parece ser reforçada pela campanha “Eu sou a Universal, discorrerei sobre ela a seguir”).

Os outros projetos que compõem o programa são “O Minuto do Casamento”, trata-se de pequenos flashes com a duração de um minuto, que vão ao ar pela Rede Record, de segunda a sexta-feira, às 11h59 da manhã. Nele, Cristiane e Renato fazem uma pequena reflexão sobre algum tema relacionado a relacionamento. O projeto Casamento Blindado é oferecido 4 vezes ao ano, cada um dos seus quatro módulos têm a duração de sete aulas e pode ser acompanhado presencialmente ou virtualmente. Por ser oferecido apenas na cidade de São Paulo, no prédio administrativo da IURD, (que até julho de 2014 se localizava no bairro de Santo Amaro e após a inauguração do Templo de Salomão foi transferida para o Brás), a

---

[115]Os itens do kit são: camisetas, CD (com músicas e uma mensagem de Cris e Renato) e uma folha com um questionário de 20 perguntas (ver anexo B), que deve ser respondido pelo casal durante a caminhada.

[116] O exercício continua com incentivos para que as experiências e fotografias sejam partilhadas no facebook. A primeira caminhada foi no feriado de 01 de maio de 2012, no dia seguinte, havia cerca de 4 mil comentários postados e fotos com casais em parques de vários lugares, no Brasil e em outros países.

apresentação do curso pela internet visa alcançar casais de outras regiões do país e do mundo, 350 vagas são presenciais e outras 500 vagas são oferecidas à distância. A partir de 2013, o curso passou a ser oferecido em outros países também, tais como Inglaterra, África do Sul, Chile, México e Filipinas, no final do ano de 2014 foi possível observar que o curso passou a ser oferecido em quarenta países

Os módulos sobre sexo também iniciaram em 2013, tendo um caráter exclusivamente presencial promovendo uma disciplina do prazer sexual que deve estar subjugado à esfera do casamento. Outro projeto que iniciou neste ano e terá a duração de 2 anos é o acompanhamento nutricional de alguns casais, a ideia é controlar a obesidade difundindo um habito alimentar considerado "saudável", a obesidade também é apontada como um problema que deve ser controlado, o emagrecimento é um resultado esperado entre todos os participantes do projeto.

O casamento é, portanto, uma tecnologia fundamental para a produção do "sujeito universal". Esse "ser universal" estaria ligada a uma lógica de pertencimento religioso e cuidado de si que está atrelada a uma concepção de conjugalidade e de família.

A conjugalidade que é foco, não apenas dos projetos relacionados ao The Love School, mas da formação de gênero desenvolvida pelos programas *Godllywood* e *Intellimen*traz a tona um importante sujeito, foco de discussões, intervenções e de tecnologias de controle, a família representada pelo casal heterossexual emerge com força, o que nos suscita a necessidade de pensar a família nesse processo, tentando aqui descrevê-la como uma categoria importante para se pensar posição e governo de si.

A família pode ser considerada um tema clássico nas ciências sociais, ela emerge como importante unidade de análise e esquadrinhamento da vida privada nos séculos XVIII e XIX. Nas observações que Engels faz da vida doméstica da classe trabalhadora que vivia em cortiços, sem condições básicas de saneamento, que se agravava com a constatação de que as mulheres casadas trabalhavam em fábricas destruindo a possibilidade de vida familiar, se distanciava bastante do ideal da família moderna burguesa, onde o espaço doméstico era o espaço de ação feminina. Segundo Anne McClintock (2010), Engels previa uma grande crise da vida industrial moderna a partir da degeneração da "Família do Homem" iniciada à medida que a mulher é retirada do reino da domesticidade, o modelo familiar que emerge com as classes operárias é visto como decadente, como algo que coloca em risco o modelo universal

de família. A família torna-se, ao mesmo tempo, a antítese e a figura organizadora da história moderna[117] (McCLINTOCK, 2010, p. 78).

A necessidade de se regular o modelo de família nuclear moderna atendeu aos interesses do Estado, a formação das nações e ao controle das populações, a família tornou-se engrenagem chave de uma série de intervenções biopolíticas, nesse novo contexto, a família restrita tornou-se uma importante tecnologia política de consolidação do indivíduo, tendo como foco de intervenção e cuidado, a esfera da sexualidade (FOUCAULT, 2007).

O modelo moderno de família, fundamentado na conjugalidade de um casal heterossexual também foi objeto de extensa investigação de Foucault (2007), que viu nessa relação alguns dos princípios estruturais para o controle de si. Nos dois primeiros séculos de nossa era houve um reforço por parte de algumas escolas filosóficas, para elaborar códigos de conduta para a vida privada. Na Grécia antiga, o cuidado de si surge como um conjunto de técnicas baseadas no pensamento e na prática médica configurando uma espécie de cultura de si. Cultura marcada pelo aumento das formas de observação e do domínio do corpo, o que produziu o crescimento do cuidado médico e da medicina como guardiões das técnicas que remetem ao zelo e do corpo sadio. Aos corpos é atribuído um sentido de vulnerabilidade, de incompletude e mesmo, de doença, de modo que é necessário desenvolver modos para o conhecimento de si (FOUCAULT, 2007, p. 81). É em meio a cultura de si que se forjou as primeiras reflexões sobre os prazeres e sobre a moral, implicando na produção de processos de subjetivação atreladas ao corpo e a noção do eu.

Esse conjunto de técnicas voltado para o cuidado de si permitiu se estender a noção de cuidado para a relação com o outro, transformando o casamento numa importante instituição para a produção de disciplinas e de sentidos para o convívio, constituindo o que Foucault denomina de conjugalidade. Nela o homem passa a se comprometer com sua esposa, preocupando-se em realizar algumas funções cotidianas cujo objetivo central é garantir a harmonia entre o casal. O casamento torna-se naturalizado, de contrato socioeconômico, ele

---

[117] A autora continua seu argumento dizendo que a partir da segunda metade do século XIX, a analogia entre degeneração de raça e de gênero a partir do cotidiano e da vida doméstica da classe operária passou a reger um contingente específico de políticas públicas voltadas para a domesticação dos "nativos" no contexto colonial e a racialização dos não brancos no contexto da metrópole. Nesse contexto inglês, mulheres feministas, gays, lésbicas, prostitutas, criminosos, alcoólatras, loucos e a classe trabalhadora militante formavam a "zona anormal da degeneração racial" e tornaram-se foco constante do poder público e risco eminente a família universal.

passa a ser defendido como uma necessidade intrínseca ao homem. A emergência da conjugalidade produziu assim, a conjugalização da relação entre homem e mulher, estendendo as regras do casamento as mais diversas instâncias da vida, inclusive a sexual, o prazer sexual passar a ser legitimo somente dentro de uma relação conjugal. O texto de Foucault nos permite enxergar uma produção constante de disposições de regulação para o cuidado do corpo; para o papel do casal no casamento; para o papel da mulher na esfera privada e seu afastamento dos papéis públicos; e para as relações sexuais dentro e fora das fronteiras instituídas pela conjugalidade (FOUCAULT, 2007, p. 101).

Butler (2003), ao discorrer sobre algumas diferenças de regulação do direito ao casamento civil homossexual na França e nos Estados Unidos, segue uma linha argumentativa muito semelhante ao que foi apresentado até aqui por McClintock e Foucault, afirmando que o parentesco como instituição moderna regulada pelo Estado é permeado por conjugalidade heterossexual, gênero e um paradigma biológico de raça. Não é possível separar as temáticas que envolvem parentesco das relações de propriedade, bem como de interesses nacionais e raciais, isso porque a família moderna é o ambiente de regulação de experiências tais como a reprodução da vida, o nascimento, a criação dos filhos, o casamento e as demandas da morte. Este modelo consolidado de união civil tem como princípios gerais a proteção da relação conjugal heterossexual e a legitimação do parentesco consanguíneo (BUTLER, 2003, p. 223). Butler descreve ainda o regime de moralidade regimentado pelo Estado que põe em circulação uma rede de saberes e princípios teológicos, esta prática faz do Estado não apenas um lugar de circulação de desejos individuais considerados “laicos” que precisam ser traduzidos na linguagem do direito, como também põe em circulação princípios religiosos como redenção, pertencimento, eternidade e culpa (BUTLER, 2003, p. 234) [118].

Butler aborda também que esse modelo de parentesco pode ser considerado essencialmente normativo, há uma produção sociológica contemporânea que demonstra isso a partir da formação familiar de famílias afroamericanas nos Estados Unidos, famílias que em sua maioria são chefiadas por mulheres, ou de famílias de pessoas do mesmo gênero.

---

[118] Duarte & Gomes (2008) também demonstramisso na análise que fazem da trajetória transgeracional de suas famílias.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No início desse trabalho apresentei como cena introdutória, a descrição de um vídeo e alguns elementos constitutivos da Campanha *Eu sou a Universal.*

Na abertura do site é possível encontrar a seguinte descrição:

> O que é a Universal? Ou talvez seja melhor perguntar "quem é a Universal"?
> A Universal é a Dona Cleusa, que cumpre diariamente jornada tripla, como mãe, esposa e vendedora de planos de saúde.
> E também é o Paulo Victor, advogado tributarista, professor universitário, casado e pai de três filhas.
> E ainda a Maria Paula: empresária de sucesso, dona de uma rede de lojas e avó dedicada que sempre reserva um tempo livre para os netos.
> Ou o casal de micro agricultores Flávio e Rita que, com trabalho de sol a sol, conseguiu mandar dois filhos para a universidade.
> Olhe ao seu redor. Esta é a Universal. Milhões de pessoas no Brasil e em mais de 100 países, como você, seus vizinhos e colegas de trabalho. Gente que luta, que constrói o próprio destino com alegria, trabalho e fé.
> São as vidas de homens e mulheres que batem no peito e dizem, com orgulho:
> - Eu sou a Universal![119]

Eu sou universal emerge num momento em que a Igreja Universal consolidou agências e agentes que se especializaram em narrar suas memórias, consequentemente, construir as bases para um discurso de pertencimento e identificação, um produto importante

---

[119] Os vídeos duram cerca de três minutos e possuem um mesmo modelo narrativo, cada temática da vida é narrada por cerca de um minuto, assim, em cada um dos vídeos é possível perceber três momentos narrativos que vão do declínio, a decisão por lutar, o sacrifício (que nos vídeos é sempre muito representado pelo trabalho) e o êxito. A primeira coisa que se declara é a atividade profissional, a descrição precisa da atividade profissional e imagens do ambiente de trabalho costumam durar o primeiro minuto de vídeo. O segundo momento do vídeo fala sobre uma situação difícil da vida e modo como foi necessário lutar para se atingir um momento de superação. Nesse momento, categorias como decidir, lutar, persistir, se revoltar são acionadas como mediadoras da vitória. O último minuto é reservado para apresentar o cônjuge, a casa e o que se conquistou após o tempo da persistência. Os instantes finais do vídeo trazem uma espécie de síntese, a pessoa fala seu nome completo, sua profissão, seu estado civil que na grande maioria dos casos é casado, algumas palavras de autoajuda e conclui com a afirmação: "Eu sou a Universal". Em 2014, cinco vídeos foram lançados, hoje no site da campanha é possível encontrar mais de quarenta vídeos. http://www.eusouauniversal.com/a-universal/

em meio a esse processo de construção de memórias coletivas e individuais dentro da igreja vem sendo performatizada, sobretudo, na produção de narrativas biográficas.

O intuito de trazer novamente a inspiração da campanha para ensaiar algumas considerações acerca deste trabalho é aproveitar a pergunta que o *slogam* da campanha apresenta: "*quem é a Universal? "* e arriscar dizer que a pergunta geral que essa pesquisa se propôs responder é o que a Igreja Universal, enquanto tecnologia de ajuntamentos faz fazer?

Para tanto, o primeiro movimento analítico proposto foi o de conceber igrejas enquanto tecnologias agenciadoras de condutas que produzem sujeitos por meio da elaboração e do aprimoramento contínuo das técnicas de assembleia. Tal movimento analítico suscitou outras perguntas: De que maneira a igreja se torna uma gramática de operação para modelagens individuais, governo das condutas e narrativas públicas de si? Como as conhecidas técnicas religiosas de anunciação de si, tais como confissão e testemunho, são ressignificadas ao serem foco de novas linguagens de mídia? E como a igreja, na qualidade de tecnologia agenciadora de condutas e produtora de sujeitos, também é produzida enquanto sujeito na disputa pela fala legítima no debate público acerca dos direitos sexuais e de gênero?

Partindo do argumento de que igreja e sujeitos são efeitos de um mesmo arranjo de práticas que maturam técnicas de governo e gestão de população, no capitulo 1 discorri sobre as relações familiares como modelagem de posições de poder, as relações de consanguinidade e de afinidade e o modo como essas relações também são percebidas mediante sentidos que se produzem a partir de uma concepção generificada das posições de poder institucional. Em seguida discorri um pouso sobre as campanhas para a construção do Templo de Salomão e a ideia de nação universal; a a comemoração do trigésimo sétimo aniversário da IURD, e a inauguração do Templo de Salomão; a presença da igreja na arena pública enquanto "linguagem não religiosa" por meio das novelas na Rede Record. Por fim, dissertei acerca dos eventos concernentes a comemoração dos quarenta anos da IURD, a partir dos depoimentos da campanha "A família Universal" analiso a maneira como posições de parentesco organizam as concepções eclesiásticas de poder e uma linguagem de governo que desde sua liderança é pensada pelo aprimoramento das regras de casamento, pelo controle da natalidade e pela fala performativa de um modelo de família, algo que certamente aciona discursos e produz lugares de poder que extrapolam o espaço institucional, o que

permite pensar a intersecção entre processos de subjetivação, poder pastoral e a esfera política, temática que será foco do capítulo seguinte.

Assim, a proposta consistiu em compreender igreja, e as igrejas neopentecostais, em especial, como tecnologia de governo de população. Para tentar fundamentar um pouco o modo como tal proposição emergiu de questões trazidas pela pesquisa de campo na Igreja Universal, passei a desenvolver alguns princípios de ação do que denominei de "política da prosperidade" uma linguagem teológica de gestão orientada para a produção de técnicas de controle de conduta e que sua ação no mundo por meio da concepção de vida. A igreja seria a principal tecnologia dentro da "política da prosperidade", isso porque pensar igreja é produzir espaços autorizados para o agenciamento das condutas, que como vimos, ocorre mediante a elaboração e o aperfeiçoamento contínuo das técnicas de assembleia.

No capítulo 2, para desenvolver a hipótese geral que orienta este trabalho que consiste em pensar igrejas enquanto tecnologias gestoras de população que atuam como maquinarias produtoras de sujeitos públicos, ou seja, de sujeitos que se constituem em assembleia pelo exercício contínuo das narrativas de si. Passei a narrar a produção de uma economia, um conjunto de regras articuladoras dos sentidos da prosperidade que é pensada a partir de práticas pastorais de controle do nascimento, de modo que família e reprodução que emerge atrelada ao aprendizado igualmente importante, da heterossexualidade saudável. Com o intuito de constituir o modo como a política da prosperidade se produz enquanto condição coletiva a partir da discussão e da regulação da reprodução, discorri sobre três mecanismos reguladores, a esterilização masculina (pela tomada de consciência de que o esperma gera população); o aborto induzido (pela tomada de consciência de que a gravidez não é um projeto divino); e a adoção (pela tomada de consciência de que a sobrevivência da família depende de um exercício de controle das relações de alteridade).

No terceiro e último capítulo, retomei os conceitos de performatividade e assembleia, apresentados inicialmente na introdução, para pensar a diferença entre processos de exteriorização e de exterioridade, retomando os sentidos de público e de visibilidade suscitados pelo conceito de *Assembly,* para pensar a constituição de sujeitos são constituídos na medida em que se engajam em estratégias de composição de assembleias. Pensar a performatividade como um efeito que é produzido a partir de um exercício continuo de exterioridade (e não, de exteriorização), permite a Butler associar ao conceito de

performatividade (no decorrer de sua trajetória analítica) uma noção de público, que é entendido por ela como interação e visibilidade.

A descrição sobre os projetos idealizados por Cristiane e Renato Cardoso orientados para questões de gênero e para as relações afetivas heterossexuais, permitiu circundar engajamentos e práticas voltados para o cumprimento de *desafios* que permitem articular uma dimensão reflexiva do cotidiano ao mesmo tempo que são extensamente publicizadas nas redes sociais. Essa pluralidade dos mecanismos de aparição e a necessidade de visibilizar o que se faz, permite repensar as tecnologias cristãs tradicionais consideradas fundamentais na produção dos sujeitos reflexivos, a saber, a confissão e a profissão de fé. Esse exercício constante de se publicar, permite a introdução da noção de testemunhos de si, um mecanismo de confissão que se constitui baseado na noção de exterioridade.

Por fim, é possível dizer que o exercício etnográfico acerca de um extenso conjunto de discursos produzidos em relação a Igreja Universal, permite-nos sugerir a constituição do sujeito da prosperidade como efeito de gênero não acontece numa dimensão privada - permeada por um conjunto de cuidados e ritos que foram apreendidos na dinâmica da interiorização/exteriorização -, ela ocorre na medida em que cuidados e ritos são vistos, como um efeito das cenas e aparições, em situações de assembleia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Heloísa B. Trocando em miúdos: gênero e sexualidade na TV a partir de Malu Mulher. **Revista Brasileira de Ciências Sociais** (Impresso), 2012, v. 27, p. 125-137.

_____. Consumidoras e heroínas: gênero na telenovela. **Revista Estudos Feministas**, 2007, v. 15, n. 1, p. 177-192.

_____. Família e relações de parentesco contribuições antropológicas. In: CARVALHO, José Sérgio de. (Org.). **Direitos Humanos e Educação para a Democracia.** Rio de Janeiro: Vozes, 2004. p. 224-246.

_____; HAMBURGER, E. I. Sociologia, pesquisa de mercado e sexualidade na mídia: audiências X imagens. In: PISCITELLI, Adriana; GREGORI, Maria Filomena; CARRARA, Sérgio (Org.). **Sexualidade e saberes:** convenções e fronteiras. Rio de Janeiro: Garamond, 2004. p. 115-139.

_____. Famílias diante das telenovelas. **Cadernos de Antropologia e Imagem** (UERJ). Rio de Janeiro, 2003. n. 17, p. 283-299.

ALMEIDA, Ronaldo de. A onda quebrada - evangélicos e conservadorismo. **Cad. Pagu**, Campinas, n. 50, e175001, 2017. Available from http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332017000200302&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 27 Nov. 2017.

_____. Os deuses do Parlamento. **Novos Estudos.** CEBRAP, v. Jun/2017, p. 71-79, 2017.

_____, Negócios, poder e fé: a Universal contra a Mundial. In: STEIL, Carlos; ORO, Ari Pedro; CIPRIANI, Roberto; GIUMBELLI, Emerson. (Org.). **Religião e Espaço Público**. 1ed. São Paulo: Terceiro Nome, 2012, v. 224, p. 95-109.

_____,. Pluralismo religioso e espaço metropolitano. In: MAFRA, Ronaldo; ALMEIDA, Ronaldo de. (Org.). **Religiões e Cidades:** Rio de Janeiro e São Paulo. São Paulo: Terceiro Nome, 2009.

_____. A Igreja Universal e seus demônios. São Paulo: Terceiro Nome, 2009. v. 1500. 145p.

ALTIVO, Bárbara Regina. Dever e prazer no casamento-empresa: transações regulares de controle do amor segundo a Igreja Universal. **Galáxia.** São Paulo, n.32, p.176-187, dez. 2016.

ANTONIO, Gabriel Henrique Burnatelli de. **Igreja Universal e democracia no Brasil:** uma abordagem sobre as transformações do fenômeno político contemporâneo. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-graduação em Ciência Política. Universidade Federal de São Carlos. São Carlos, 2011.

ASAD, Talal. (2003) **Formations of the Secular:** Christianity, Islam, Modernity. Stanford University Press.

BANDINI, Claudirene de Paula. Gênero e poder na Igreja Universal do Reino de Deus. **Horizonte**, vol. 13, n. 39, p. 1410-1426, out. 2015

BAUBÉROT, Jean. A favor de uma sociologia intercultural e histórica da laicidade. **Civitas – Revista de Ciências Sociais**, v. 11, n. 2, p. 284-302, set. 2011.

BARSTED, Leila A. L. Legalização e descriminalização do Aborto no Brasil: 10 anos de luta feminista. **Estudos Feministas**, 1992, v. 0.

BEZERRA, Ester. **Diário Fonte a Jorrar.** Rio de Janeiro: Unipro, 2012.

_____. **Finas joias:** Mensagem para a reflexão feminina. Rio de Janeiro. Unipro, 2007.

BEZERRA, Nanda. **40 segredos que toda a solteira deveria saber.** Rio de Janeiro: Unipro, 2010.

BEYER, Peter. Socially Engaged Religion in a Post-Westphalian Global Context: Remodeling the Secular/Religious Distinction. **Sociology of Religion**, v. 73, n.2: 109-129, 2012.

_____. A privatização e a influência pública da Religião na Sociedade Global. In: FEATHER STONE, Mike (org.) **Cultura Global:** nacionalismo, globalização e modernidade. Petrópolis: Vozes, 1998

BIRMAN, Patricia. O poder da fé, o milagre do poder: mediadores evangélicos e deslocamento de fronteiras sociais. **Horizontes antropológicos**. vol.18, n.37, pp. 133-153, 2012.

_____. O Espírito Santo, a mídia e o território dos crentes. **Ciências Sociais e Religião**. v. 8, p. 41-62, 2006.

_____. Fronteiras espirituais e fronteiras nacionais: o combate às seitas na França. **Mana** (UFRJ, Impresso), v. 11, n. 1, p. 7-39, 2005.

_____. Corpo a corpo. Religião, Política e Violência no Rio de Janeiro. **Teoria & Sociedade** (UFMG), Belo Horizonte, v. 1, 2003.

_____. Mediação feminina e identidades pentecostais. **Cadernos Pagu**. n. 6-7, p. 201-226, 1996.

BORGES, Alex Fernando *et al*. Empreendedorismo religioso: um estudo sobre empresas que exploram o nicho da religiosidade. **Revista de Administração Contemporânea**. v. 19, n. 5, p. 565-583, out, 2015.

BOLTANSKI, Luc. As dimensões antropológicas do aborto. **Revista Brasileira de Ciência Política**. Brasília, n. 7, jan/abril, 2012.

_____. **L'amour et la justice comme compétence**. Paris: Métailié, 1990.

BOURDIEU, Pierre. **O Senso prático**. Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

_____. **A distinção: crítica social do julgamento**. São Paulo: Edusp; Porto Alegre: Zouk, 2007.

_____. O camponês e seu corpo. **Revista de Sociologia e Política**. Curitiba, n. 26, p. 83-92, jun, 2006.

_____. **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, 2004a.

_____. **El baile de los solteros.** La crisis de la sociedad campesina en el Bearne. Barcelona: Agrama, 2004b.

_____. **Razões práticas:** sobre a teoria da ação. Campinas: Papirus, 1996.

BRONSZTEIN, Karla Regina; COVALESKI, Rogério Luiz. Religious branded content: entretenimento, mídia e marca nas ações publicitárias da Igreja Universal do Reino de Deus. **REVER – Revista de Estudos da Religião**. v. 12, n. 2, p. 81-99, dez. 2012

BRONSZTEIN, Karla R. Nação dos 318: A Religião do Consumo na Igreja Universal do Reino de Deus. **Comunicação, Mídia e Consumo**. vol. 11, n. 30, p. 125 – 142, 2014.

BURITY, Joanildo A. Republicanismo e o crescimento do papel público das religiões: comparando Brasil e Argentina. **Contemporânea - Revista de Sociologia da UFSCar**. v. 1, n. 1, p. 199-227, 2011.

_____. Organizações religiosas e ações sociais: entre as políticas públicas e a sociedade civil. **Revista Anthropológicas**. v. 18, n. 2, p. 7-48, 2007.

_____; MACHADO, Maria das Dores (Ed.). **Os votos de Deus: evangélicos, política e eleições no Brasil**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 2005.

BUTLER, Peformativity´s Social Magic In: SHUSTERMAN, R. (dir) **Bourdieu:** A critical Reader. Oxford/ Mlden: Blackwell Pubishers, 1999.

_____. **Pouvoir des mots.** Politique du performatif. Paris: Editions Amsterdam, 2004.

CAMPOS, Leonildo S.; ORO, Ari Pedro; GIUMBELLI, Emerson. O complicado "governo dos justos": avanços e retrocessos no número de deputados federais evangélicos eleitos em 2006 e 2010. **Debates do NER** (UFRGS, Impresso), v. 11, p. 39-82, 2010.

_____. **Teatro, templo e mercado** – organização e *marketing* de um empreendimento neopentecostal. Petrópolis: Vozes, 1997.

CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro; SOUZA, Alana. *Godllywood* de Cristiane Cardoso: uma etnografia do "transreligioso". **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 60, n. 2, p. 487-512, sep. 2017. ISSN 1678-9857

CARDOSO, Cristiane. **A mulher V:** moderna a moda antiga. Rio de Janeiro: Unipro, 2011.

_____; CARDOSO, Renato. **O Casamento Blindado:** seu casamento à prova de divórcio. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2012.

CARDOSO, Renato. **Melhor que comprar sapatos:** pérolas de sabedoria para a mulher espiritual. Rio de Janeiro: Unipro, 2007.

_____. **O perfil do jovem de Deus**. Rio de Janeiro: Unipro, 1998.

CARVALHO, Maria de Fátima. **Sexo com o Diabo:** dormindo com o inimigo. Rio de Janeiro: Unipro, 2010.

CRIVELLA, Sylvia J. **O desafio de criar os filhos:** como educar os filhos numa sociedade de valores invertidos. Rio de Janeiro: Unipro, 2007.

CEFAÏ, Daniel. La construction des problèmes publics. Définitions de situations dans des arènes publiques. **Réseaux**. n. 75, vol 14. 1996.

CEFAÏ, Daniel**.** Como nos mobilizamos? A contribuição de uma abordagem pragmatista para a sociologia da ação coletiva. **Dilemas**, 2009.

CEFAÏ, Daniel; BEROCAN, Felipe Veiga; MOTA, Fábio Reis (org.). Arenas públicas: por uma etnografia da vida associativa. In **Arenas públicas:** por uma etnografia da vida associativa. Niterói: EdUFF, 2011.

CEFAÏ, Daniel. Qué es una arena pública? Algunas pautas para um acercamiento pragmático. In: CEFAÏ, Daniel e JOSEPH, Isac (org). **La herancia del pragmatismo.** Conflictos de urbanidad y pruebas. La tour d'aigues, Editions del'Aube, 2012.

DONZELOT, Jacques. **A polícia das Famílias.** Rio de Janeiro: Graal, 1980.

DOUGLAS, Mary. Racionalismo e Crença. **Mana** (UFRJ, Impresso), v. 5, n. 2, p. 145-156, 1999.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. Valores cívicos e morais em jogo na Câmara dos Deputados: a votação sobre o pedido de impeachment da Presidente da República. **Religião & Sociedade**, vol. 37, n. 1, p.145-166, 2017

DUARTE, Luiz Fernando Dias. Família, moralidade e religião: tensões contrastivas contemporâneas em busca de um modelo. In: DUARTE, Luiz Fernando Dias; VELHO, Gilberto (Org.). **Gerações, família e sexualidade**. Rio de Janeiro, 7 Letras, 2009.

_____; GOMES, Edlaine C. **Três Famílias** – identidades e trajetórias transgeracionais nas classes populares. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2008.

_____. Ethos privado e modernidade: o desafio das religiões entre indivíduo, família e congregação". In: DUARTE, Luiz Fernando Dias; HEILBORN, Maria Luiza; LINS DE BARROS, Myriam; PEIXOTO, Clarice (Org.). **Família e religião**. Rio de Janeiro: ContraCapa, 2006.

_____ *et al*. Família, reprodução e ethos religioso: subjetivismo e naturalismo como valores estruturantes". In: DUARTE, Luiz Fernando Dias; HEILBORN, Maria Luiza; LINS DE BARROS, Myriam; PEIXOTO, Clarice (Org.). **Família e religião**. Rio de Janeiro: ContraCapa, 2006.

DUARTE, Tatiane dos Santos. A participação da Frente Parlamentar Evangélica no legislativo brasileiro: ação política e (in)vocação religiosa. **Ciencias sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião.** Vol.14, n.17, 53-76, 2012

DULLO, Eduardo. Após a (antropologia/sociologia da) religião, o secularismo? **Mana**. v. 18, n. 2, p. 379-392, ago. 2012

FARIÑA, Raquel. **Representação Social da Igreja Universal do Reino de Deus por evangélicos dela egressos.** Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-graduação em Psicologia Social. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2011

FONSECA, C. L. W.; JARDIM, D. F. As novas tecnologias legais na produção da vida familiar: antropologia, direito e subjetividades. **Civitas: Revista de Ciências Sociais** (Impresso). v. 11, p. 8-23, 2011.

_____. Apresentação: De família, reprodução e parentesco: algumas considerações. **Cadernos Pagu** (Unicamp). v. 29, p. 9-26, 2007.

_____. De afinidades a coalizões: uma reflexão sobre a transpolinização entre gênero e parentesco em décadas recentes da antropologia. **Ilha - Revista de Antropologia**. Florianopolis, v. 5, n. 2, p. 5-31, 2004.

FARO, Livi *et al*. Homem com "H": ideais de masculinidade (re)construídos no marketing farmacêutico. **Cad. Pagu**. Campinas, n. 40, p. 287-321, June 2013. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-83332013000100009&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 29 Nov. 2017.

FOUCAULT, Michel. **Arqueologia do saber**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. **História da Sexualidade III**: o cuidado de si. São Paulo. Editora Graal, 2007.

GERALDO, Pedro Heitor Barros. O senador e o bispo: as estratégias de construção identitária nas eleições municipais cariocas de 2004. **Religião e sociedade**. vol.32, n.1, pp. 97-129, 2012

GIUMBELLI, E. Crucifixos invisíveis: polêmicas recentes no Brasil sobre símbolos religiosos em recintos estatais. **Anuário Antropológico**. v. 10, n. 1, p. 77-105, 2012.

_____. A noção de crença e suas implicações para a modernidade: um diálogo imaginado entre Bruno Latour e Talal Asad. **Horizontes Antropológicos** (UFRGS, Impresso), v. 35, p. 327-356, 2011a.

_____. A Presença do Religioso no Espaço Público: Modalidades no Brasil. **Religião & Sociedade** (Impresso). v. 28, n. 2, p. 80-101, 2008.

_____. Religião, Estado, modernidade: notas a propósito de fatos provisórios. **Estudos Avançados.** São Paulo, v. 18, n. 52, 2004.

_____. **O fim da religião:** dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França. São Paulo: Attar, 2002ª.

_____. A vontade do saber: terminologias e classificações sobre o protestantismo brasileiro. **Religião & Sociedade** (Impresso). Rio de Janeiro, v. 21 (1), n.1, p. 87-119, 2001.

GOMES, Edlaine Campos. A religião em discurso: a retórica parlamentar sobre o aborto. In: DUARTE, L. F. D.; GOMES, E.; NATIVIDADE, M.; MENEZES, R. (Org.). **Valores Religiosos e Legislação no Brasil:** a tramitação de projetos de lei sobre temas controversos. Rio de Janeiro: Garamond/FAPERJ, 2009.

_____. A religião em discurso: a retórica parlamentar sobre o aborto. In: GOMES, E.; NATIVIDADE, M.; MENEZES, R.; LIMA, D. (Org.). **O impacto da religião na tramitação de Projetos de Lei no Brasil**. Minas Gerais: IUPERJ/UFMG, 2008a.

_____; MENEZES, R. A. Aborto e eutanásia: dilemas contemporâneos sobre os limites da vida. **Physis - Revista de Saúde Coletiva**. v. 18, n. 1, jan.-mar, 2008b.

_____. **A 'Era das Catedrais' da IURD:** a autenticidade em exibição. Tese de doutorado em Ciências Sociais. Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2004.

GRIGOLI, Juliana de Jesus; CASSOLI, Alessandro Theodoro. Religião, tevê e voto: a força política do carisma institucional iurdiano. **Em Tese.** v. 9, n. 1, p. 57-73, dez, 2012.

KAMP, Linda van de. Pentecostalismo brasileiro em Moçambique: produção de conhecimento espiritual e cultural em um espaço transnacional. **Sociedade e Estado**. v. 30, n. 2, p. 389-414, Aug, 2015.

LAHAYE, Tim & Bervely. **O que é o ato conjugal para o homem:** orientação prática para o homem sobre sexo no casamento. Belo Horizonte: Betânia, 2008a.

_____. **O que é o ato conjugal para a mulher:** orientação prática para a mulher sobre sexo no casamento. Belo Horizonte: Betânia, 2008b.

_____. **O ato conjugal:** orientação sexual equilibrada, clara e sem rodeios. Belo Horizonte: Betânia, 1989.

LEMOS, Christina; TAVOLARO, Douglas. **O Bispo:** a história revelada de Edir Macedo. Rio de Janeiro: Larousse, 2007.

LIMA, D. Alguns fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus. **Mana** (UFRJ, Impresso). v. 16, p. 351-374, 2010.

_____. Prosperidade na Década de 1990: Etnografia do Compromisso de Trabalho entre Deus e o fiel da Igreja Universal do Reino de Deus. **Dados***.* Rio de Janeiro, v. 51, p. 7-36, 2008.

_____. Trabalho, mudança de vida e prosperidade entre fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus. **Religião & Sociedade**. v. 27, p. 132-155, 2007a.

_____. Ethos 'emergente': as pessoas, as palavras e as coisas. **Horizontes Antropológicos**. Porto Alegre, ano 13, n. 28, p. 175-202, jul.-dez, 2007b.

MACEDO, Edir. **Nada a perder:** momentos de convicção que mudaram a minha vida. São Paulo: Planeta, 2012.

_____. **O poder sobrenatural da fé.** Rio de Janeiro: Unipro, 2011a.

_____. **Nos passos de Jesus.** Rio de Janeiro: Unipro, 2011b.

_____. **Fé Racional.** Rio de Janeiro: Unipro, 2010.

_____; OLIVEIRA, Carlos. **Plano de Poder:** Deus, os Cristãos e a Política. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2008.

_____. **Orixás, Caboclos e Guias:** deuses ou demônios? Rio de Janeiro: Unipro, 2006.

_____. **O perfil da família de Deus**. Rio de Janeiro: Unipro, 1999.

_____. **O perfil da mulher de Deus**. Rio de Janeiro: Unipro, 1997.

_____. **O perfil do homem de Deus**. Rio de Janeiro: Unipro, 1994.

MACHADO, Carly Barboza. Pentecostalismo e o sofrimento do (ex-)bandido: testemunhos, mediações, modos de subjetivação e projetos de cidadania nas periferias. **Horizontes Antropológicos**. v. 20, p. 153-180, 2014.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Religião e Política no Brasil Contemporâneo: uma análise dos pentecostais e carismáticos católicos. **Religião & Sociedade**. vol.35, n.2, pp. 45-72, 2015.

MACHADO, Maria das Dores Campos; BURITY, Joanildo. A ascensão política dos pentecostais no Brasil na avaliação de líderes religiosos. **Dados**. vol.57, n.3, p. 601-631, 2014.

MACHADO, Maria D. C. Aborto e ativismo religioso nas eleições de 2010. *Revista* **Brasileira de Ciência Política**. Brasília, n. 7, jan.-abr, 2012.

_____. Religião, família e individualismo. In: DUARTE, L. F. D.; HEILBORN, M. L.; LINS DE BARROS, M.; PEIXOTO, C. (Org.). **Família e religião**. Rio de Janeiro: ContraCapa, 2006.

_____. O tema do aborto na mídia pentecostal. **Revista Estudos Feministas**. v. 8, p. 200-211, 2000.

_____. **Carismáticos e Pentecostais:** adesão religiosa na esfera familiar. São Paulo: ANPOCS/Editores Associados, 1996.

MAFRA, Clara. O percurso de vida que faz o gênero: reflexões antropológicas a partir de etnografias desenvolvidas com pentecostais no Brasil e em Moçambique. **Religião & Sociedade**. vol.32, n.2, pp. 124-148, 2012.

MAFRA, Clara; SWATOWISKI, Cláudia; SAMPAIO, Camila. O projeto pastoral de Edir Macedo: uma igreja benevolente para indivíduos ambiciosos? **Revista Brasileira de Ciências Sociais** (Impresso). v. 27, p. 81-96, 2012.

_____; PAULA, Robson de. O espírito da simplicidade: a cosmologia da Batalha Espiritual e as concepções de corpo e pessoa entre policiais pentecostais cariocas. **Religião & Sociedade**. Rio de Janeiro, v. 22, n.1, p. 57-76, 2002.

MARIANO, Ricardo. Expansão e ativismo político de grupos evangélicos conservadores Secularização e pluralismo em debate. **Civitas: Revista de Ciências Sociais**. v. 16, p. 710-728, 2016.

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

MIGUEL, Luis Felipe. Aborto e democracia. **Revista de Estudos Feministas**. vol. 20, n.3, p. 657-672, 2012.

MIGUEL, Luis Felipe; BIROLI, Flávia; MARIANO, Rayani. O direito ao aborto no debate legislativo brasileiro: a ofensiva conservadora na Câmara dos Deputados. **Opinião Pública**. vol. 23, n.1, p.230-260, 2017.

MONTERO, Paula. “Religiões Públicas” ou religiões na Esfera Pública? Para uma crítica ao conceito de campo religioso de Pierre Bourdieu. **Religião & Sociedade**. vol. 36, n.1, p.128 - 150, 2016.

MONTERO, Paula. Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso. **Religião & sociedade**. vol.32, n.1, pp. 167-183, 2012.

NOVAES, Regina. Juventude, religião e espaço público: exemplos “bons para pensar” tempos e sinais. **Religião & sociedade**. vol.32, n.1, pp. 184-208, 2012.

RESENDE, Paulo José Pereira de. **Igreja Universal do Reino de Deus:** um sucesso organizacional por diferenciação, analisado nas dimensões operacional e estratégica.

Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-graduação em Administração Pública. Fundação Getúlio Vargas. Rio de Janeiro, 2006.

RODRIGUES, Donizete; SILVA, Marcos de Araújo. Gesù Cristo è il Signore: a Igreja Universal do Reino de Deus em Itália. **Etnográfica**. vol. 16 (2), p. 387-403, 2012.

ROHDEN, Fabíola; RUSSO, Jane; GIAMI, Alain. Novas tecnologias de intervenção na sexualidade: o panorama latino-americano. **Sex., Salud Soc. (Rio J.)**. Rio de Janeiro, n. 17, p. 10-29, Aug. 2014. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1984-64872014000200010&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 29 Nov. 2017.

ROSAS, Nina. A Igreja Universal do Reino de Deus: ação social além-fronteiras. **Ciências Sociais Unisinos.** vol. 52, n. 1, p. 17 – 26, jan. 2016.

ROSAS, Nina. Religião, mídia e produção fonográfica: o Diante do Trono e as disputas com a Igreja Universal. **Religião & Sociedade**. vol.33, n.1, p. 167-193, 2013

ROSADO NUNES, M. J. F. O impacto do feminismo sobre o estudo das religiões. **Cadernos Pagu**. Campinas, n. 16, p. 79-96, 2001.

RUBIM, Tania. **Escolhida para o Altar:** um manual para a futura esposa de Pastor. Rio de Janeiro: Unipro, 2011.

SALES, Lilian. Em defesa da vida humana: Moralidades em disputa em duas audiências públicas no STF. **Religião & Sociedade**. v. 35, n. 2, p. 143-164, Dez., 2015.

SANCHOTENE, Carlos Renan Samuel. **Religi@o 2.0:** interações entre igreja e fiéis no blog do bispo Edir Macedo. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-graduação em Ciências da Comunicação. Universidade do Vale do Rio dos Sinos. São Leopoldo, 2011.

SANTOS, Milton Silva dos; RIGONI, Ana Carolina Capellini. **Sobre os cuidados do corpo e do espírito em livros de ensino religioso:** da estética corporal aos simbolismos rituais.

SANTOS, Yumi G. D. e ROSAS, Nina Les Femmes dans les nouvelles politiques sociales et l'assistance néopentecôtiste: Possibilités d'émancipation ou reproduction des inégalités?". Brésil(s). **Sciences humaines et sociales**. v. 6: 75-97, 2014.

SCHELIGA, Eva Lenita. **Educando sentidos, orientando uma *praxis*:** etnografia das práticas assistenciais de evangélicos brasileiros. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2010.

SEMAN, Pablo. A Igreja Universal do Reino de Deus: um ator e as suas costuras da sociedade brasileira contemporânea. **Debates do NER**. Porto Alegre, ano 2 n.3, p. 87 – 97, set, 2001.

SILVA, Anaxsuell; ROSA, Karen. A Igreja Universal do Reino de Deus em Angola: faces da nova cartografia religiosa global. **Ciências Sociais Unisinos**. v. 53, p. 234-241, 2017.

SILVA, Luis Gustavo Teixeira. O Brasil ao pé da cruz: notas sobre a representação política de pentecostais e neopentecostais. **Pensamento Plural**. n. 17, p. 101 – 127, julho-dezembro, 2015.

SILVA, Marcos de Araújo; MEDEIROS, Bartolomeu Tito Figueirôa de; RODRIGUES, Donizete. A IURD e suas estratégias litúrgicas na Europa: reflexões a partir de Roma, Madri e Barcelona. **Religião & Sociedade**. vol.33, n.1, pp. 145-166, 2013.

SILVA, Rosane Guedes da. **Do sacrifício ao mérito:** estudo sobre o significado da doação para o fiel iurdiano. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-graduação em Sociologia. Universidade Federal de Sergipe. Aracaju, 2005.

SOUSA, Marco Túlio de. **As narrativas do Reino:** Análise narrativa de programas televisivos da Igreja Universal nas madrugadas mineiras. Dissertação (Mestrado) em Comunicação Social. 2014.

SOUSA, Marco Túlio, RODRIGUES, Donizete. Sexto Sentido e a sexta-feira 13: narrativas da Igreja Universal em um programa televisivo da Rede Record em Portugal. **Palabra Clave**. vol. 18, n. 2, 563-587, jun, 2015.

SOUZA, André Ricardo de. O empreendedorismo neopentecostal no Brasil. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**. Vol. 13, n. 15, p. 13-34, 2011.

SUNG, Jung Mo. Prosperidade sim, família homossexual, não! A nova classe média evangélica. **Psicologia USP**. vol. 26, n.1, p. 43-51, 2015.

VARGAS, Eliane Portes; RUSSO, Jane A.; HEILBORN, Maria Luiza. Sexualidade e reprodução: usos e valores relativos ao desejo de filhos entre casais de camadas médias no Rio de Janeiro, Brasil. **Cad. Saúde Pública**. Rio de Janeiro, v. 26, n. 1, p. 153-162, Jan, 2010.

TADVALD, Marcelo. Ciberespaços para a crítica: Difusão e imagens da Igreja Universal pelo ciberespaço latinoamericano. **Revista Brasileira de História das Religiões**. v. 7, n. 20, p. 103 - 117, 2014.

TEIXEIRA, Jacqueline Moraes. **A mulher universal:** corpo, gênero e pedagogia da prosperidade. Rio de Janeiro: Mar de Ideias, 2016.

TEIXEIRA, Jacqueline Moraes. Mídia e performances de gênero na Igreja Universal: O desafio Godllywood. **Religião & Sociedade.** vol.34, n.2, p. 232-256, 2014.

TEIXEIRA, Jacqueline Moraes. **Da controvérsia às práticas:** conjugalidade, corpo e prosperidade como razões pedagógicas na Igreja Universal. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2012.

TOLEDO-FRANCISCO, C. **Passagens híbridas:** relações de gênero e pentecostalismo. Dissertação (Mestrado). Universidade de São Paulo. São Paulo, 2002.

TORRES, Raimunda Célia. **A trajetória da assistência na Igreja Universal do Reino de Deus (IURD):** configurações e significados – um olhar sobre a Associação Beneficente Cristã (ABC) do Rio de Janeiro. Tese (Doutorado). Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião (PPCIR). Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, 2007.

WOODHEAD, Linda. Mulheres e gênero: uma estrutura teórica. **REVER – Revista de Estudos da Religião**. v. 1: 1-11, 2002.

ANEXOS

ANEXO 1 – tabelas de projetos Igreja Universal (em destaque os projetos raiz/principal dos quais derivam sub-projetos[120].

Projetos	Objetivo	Publico Alvo / Público 'assistido'	Projeto Raiz
Força Jovem Universal (FJU) Criado em 1986. Atualmente possui cerca de 200 mil membros e 800 mil jovens atendidos.	"Alcançar a juventude que se encontra perdida nas drogas, nos vícios, na criminalidade ou que sofre com um permanente vazio interior e sem perspectiva de vida."	Jovens	Principal
Grupo Arcanjo	"Resgatar jovens que um dia estiveram na presença de Deus e por algum motivo acabaram se distanciando e se esfriando."	Jovens / Ex-membros (Resgate)	Força Jovem Universal (FJU)
Grupo Atalaia	O principal objetivo é trazer para perto os jovens que ainda não conhecem o grupo. Também desenvolve e realiza trabalho com moradores de rua.	Jovens / externos a igreja (Evangelização)	Força Jovem Universal (FJU)
FJU Mídia	Divulgação do que é feito na FJU "com recursos escritos, fotográficos e	Jovens	Força Jovem Universal (FJU)

[120] Tabela produzida por Gustavo Tiago Aires

	audiovisuais, além de propagar o evangelho. Eles atuam como uma agência de comunicação, em especial nas mídias sociais"		
UNIFORÇA	“União dos voluntários do FJU que prestam auxílio na organização de grandes eventos e campeonatos da própria FJU e ainda dão apoio em grandes emergências e tragédias (parcerias com Defesa Civil e Corpo de bombeiros).”	Jovens	Força Jovem Universal (FJU)
FJU Cidadania	“O projeto é responsável por realizar ações sociais, levando melhoria de vida aos cidadãos de comunidades carentes, asilos e orfanatos... Entre os jovens, são eles quem conscientizam a respeito da importância de exercer a cidadania na hora de votar para escolher quem vai representá-lo no congresso.”	Jovens	Força Jovem Universal (FJU)

FJU Universitários	“Intuito de estimular, colaborar e desenvolver o lado intelectual, profissional, pessoal e espiritual de jovens formados ou formandos em curso superior.”	Jovens Universitários	Força Jovem Universal (FJU)
FJU Cultura	“O projeto é formado por jovens que querem descobrir e desenvolver talentos por meio de grupos de dança, teatro, canto e habilidades com instrumentos. O grupo também visa alcançar outros jovens por meio da mensagem de suas apresentações, além de levar entretenimento inteligente.”	Jovens	Força Jovem Universal (FJU)
FJU Esportes	“O projeto proporciona aos jovens a oportunidade de praticar...modalidades esportivas. Ainda tem como objetivo combater as drogas por meio das práticas esportivas e o trabalho nas comunidades.”	Jovens	Força Jovem Universal (FJU)

Turminha da Fé Teen (TF Teen) Criado em 2012 possui como alvo adolescentes dos 11 aos 14 anos	"Por meio de ensinamentos bíblicos, almeja proteger as crianças contra os males que o mundo pode oferecer, como abusos, violência e mau comportamento, e torná-las fortes para poderem ingressar na vida adulta seguras e confiantes."	Pré adolescentes 11 a 14 anos	Principal
Conexão Teen	"Encontro mensal que serve para aproximar ainda mais os integrantes do grupo. Essa união existente no TF Teen ensina os pré-adolescentes a trabalharem em unidade, respeitando todas as formas de pensar."	Pré adolescentes 11 a 14 anos	Turminha da Fé Teen (TF Teen)
EsporTEEN	Incentivar os jovens na prática de diversas modalidades, o TF Teen ainda fortalece as saúdes física e mental dos integrantes.	Pré adolescentes 11 a 14 anos	Turminha da Fé Teen (TF Teen)
High Church Musical (HCM)	"A educação por meio da música é capaz de formar o caráter de uma pessoa. No TF Teen, os jovens utilizam composição, interpretação,	Pré adolescentes 11 a 14 anos	Turminha da Fé Teen (TF Teen)

	coreografias e videoclipes como ferramentas.”		
Juntos Contra o Bullying	“Música, esporte e teatro são algumas das atividades que ensinam o respeito e combatem a prática do bullying, uma das mais nocivas em nossas sociedade.”	Pré adolescentes 11 a 14 anos	Turminha da Fé Teen (TF Teen)
TF Teen News	“O jornal do TF Teen, produzido pelos integrantes, tem publicação mensal e pode ser lido no site do grupo.”	Pré adolescentes 11 a 14 anos	Turminha da Fé Teen (TF Teen)
TransFormados	“Por meio da reintegração social do TransFormados, o preconceito é combatido e o amor ao próximo é exaltado.”	Pré adolescentes em vulnerabilidade	Turminha da Fé Teen (TF Teen)
Tribos	“Auxilia os jovens a se enturmarem e encontrarem pessoas com quem tenham afinidades, estabelecendo e fortalecendo amizades.”	Pré adolescentes 11 a 14 anos	Turminha da Fé Teen (TF Teen)
Evangelização da Universal (EVG)	O objetivo é a evangelização por meio da distribuição de panfletos, visitas e	Comunidade em Geral	Evangelização

Criado em 1977 o grupo de evangelização possui 260 mil voluntários por todo o país.	trabalhos sociais e assistenciais.		
EVG Hospital	Evangelização em Hospitais.	Público Hospital	EVG
Núcleo no Lar	Evangelização no lar.	Comunidade em Geral	EVG
EVG Consolador	Apoio psicológico e espiritual para familias e pessoas em luto.	Familias em Luto	EVG
EVG Resgate	Evangelização de membros distanciados da igreja.	Ex-membros (Resgate)	EVG
EVG Digital	Divulgação por meio de midias sociais.	Comunidade em Geral	EVG
A Gente da Comunidade	A Gente da Comunidade visita asilos, orfanatos e hospitais, levando palavras de incentivo para todos. "Seviços de Cidadania" desde 2005.	Comunidade em Geral	EVG
Projeto IntelliMen Criado em 2009 possui cerca de 70 mil membros.	Formar homens inteligentes e melhores em tudo	Homens	Principal

Educação Bíblica Infantojuvenil (EBI) Projeto ativo desde a fundação da igreja.	Oferece cuidados de que crianças e pré-adolescentes precisam enquanto seus pais estão nos encontros.	Crianças 0 a 10 anos	Principal
Grupo Calebe Criado em 2012 possui cerca de 1 milhão de idosos atendidos.	Os principais objetivos são oferecer apoio espiritual e material a idosos (acima de 55 anos). Os idosos participam de aulas, fazem passeios turísticos, participam de oficinas de beleza, são incentivados a marcarem consultas médicas e, eventualmente, recebem consultorias como, jurídica e previdenciária.	Idosos acima de 55 anos	Principal
Projeto Ler e Escrever Criado em 1989 no Rio de Janeiro e em 1997 em São Paulo.	Alfabetização de jovens e Adultos (EJA), curso de idiomas, cursos técnicos e de gestão empresarial.	Jovens e adultos	Assistenciais
Universal nos Presídios/Fundação Casa (UNP)	Visita aos presídios femininos e masculinos e apoio aos familiares de detentos.	Pessoas do sistema carcerário e adolescentes da Fundação Casa (Evangelização de detentos e agentes	Assistenciais

Criado aproximadamente em 1987 possui cerca de 50 mil voluntários e 157 pastores responsáveis no Brasil.		do sistema prisional)	
ABADS A gestão foi assumida pela IURD em 1992 e atende 850 jovens e crianças por mês.	Associação Brasileira de Assistência e Desenvolvimento Social (ABADS) mantida pela Igreja Universal.	Crianças e adolescentes com deficiência intelectual e autismo	Assistenciais
Associação de Mulheres Cristãs (AMC)	Grupo de Mulheres que se reúnem para trabalhos assistenciais, inclusive apoiando os projetos ABADS e Nova Canaã.	Instituições que prestam apoio à sociedade	Assistenciais
Projeto Nova Canaã Criado em 1999	Atender crianças carentes e ajudar a população da cidade de Irecê.	Crianças carentes	Assistenciais
Filhos Universal	Reunir filhos e bispos de pastores para auxílios.	Filhos de pastores e bispos	Outros

Anexo 2 – Desafio *Godllywood*

1	1. Você vai abrir uma conta no Twitter (se já não a tem), seguir o grupo @godllywood e postar o seguinte: "@godllywood eu faço o #DESAFIOGODLLYWOOD" 2. Você vai curtir a nossa página do Facebook (facebook.com/godllywood) e postar sua foto lá com a mesma frase "eu faço o #DESAFIOGODLLYWOOD"
2	1 faça questão de perder algo como sinal de que o sacrifício foi feito de verdade. Se você quiser, conte-nos o sinal que você escolheu para dar como prova de sua determinação no Facebook.com/Godllywood – sem se esquecer de incluir #DESAFIOGODLLYWOOD 2.Como tem sido a sua contribuição de amor aos de casa? Escolha algo que você nunca fez pela sua família ou que você deveria fazer mais vezes e faça-o essa semana com um sorriso nos lábios. Não pergunte a ninguém o que você vai fazer, isso tem de vir de você. Seja criativa e se estiver sem inspiração, peça a Deus direção. 3.Você sabia que o seu exterior é um reflexo do seu interior, mas que o seu interior não pode ser um reflexo do seu exterior? Durante esta semana você vai mostrar a Deus e a todos ao seu redor que tipo de interior você tem ou quer ter através do seu exterior. Poste uma foto tirada essa semana num jardim ou com algo que represente a natureza e a sua feminilidade no Facebook.com/Godllywood –
3	Todo dia você vai acordar meia hora antes do horário que você normalmente acorda para orar e meditar na Palavra de Deus Como prova do que você fez, você vai postar no seu Twitter e Facebook o seguinte: #DESAFIOGODLLYWOOD (versículo ou parte dele que lhe falou mais). Dê uma geral no seu armário e suas gavetas. Veja o que você não usa mais ou que não deveria usar mais e doe para alguém que possa, ou, caso esteja realmente muito velho, jogue fora. Isso inclui roupas, acessórios, sapatos e todo tipo de tralha Use saia ou vestido algum dia esta semana. Caso você sempre faça isso, então use mais vezes. Como prova, tire uma foto de si mesma e poste no facebook.com/godllywood com uma frase de como você se sentiu arrumada desse jeito.

4	Para quem está fazendo o #DesafioGodllywood, escolha uma das coisas acima que você sabe que precisa mudar e poste o que você fez a respeito em nossa página do Facebook.com/godllywood. http://www.cristianecardoso.com/pt/portfolio-item/desafio-godllywood-4/
5	Durante esta semana, como o seu Desafio Godllywood #5, você irá pensar em si mesma e achar em que a sua mente e consciência tem se contaminado. Talvez um pensamento contra alguém, uma ideia errada do que era para ser santo, uma vontade contra a de Deus, uma rebeldia contra a Palavra de Deus, uma imagem errada das pessoas… Veja que eu não estou dizendo para você ver QUEM tem lhe levado a se contaminar e sim O QUÊ. Você vai olhar para si mesma e deixar as outras pessoas para fazerem isso por si mesmas. Você só pode mudar a si mesmo e enquanto tiver algo corrompido dentro de si, não conseguirá tirar proveito desse desafio que lhe tanto quer bem.
6	Essa semana, o #DesafioGodllywood é fazer cinco coisas da lista abaixo… vamos todas dar carinho essa semana Como prova, você vai tirar uma foto com a pessoa ou as pessoas que você deu carinho essa semana e postar no Facebook e tuitar no Twitter #DesafioGodllywood 6. Até nessa foto, você pode ser carinhosa e tirar abraçada com ela….
7	**A tarefa dessa semana é primeiro responder as seguintes perguntas:** 1. Como é a sua maneira de se vestir? Você se considera uma mulher discreta ou gosta de roupas que chamam atenção para o seu corpo? 2. Como se comporta em casa? Faz o que as outras (esposas, filhas, mães, irmãs, amigas) fazem ou procura ser diferente e fazer a diferença? 3. Qual cultura você segue? A sua própria ou a das demais mulheres em sua sociedade? 4. Qual o valor que você mais procura? O seu próprio ou o seu valor tem que vir do que você faz e tem? 5. Você influencia ou é influenciada? Diante dessas respostas, você saberá se tem sido vulgar ou não. **Sua segunda tarefa dessa semana será fazer alguma coisa diferente e que faz a diferença para as demais pessoas também. Poste algo dessa segunda tarefa na nossa página facebook.com/godllywood**
8	Uma das principais características de uma pessoa que faz parte de Godllywood é a sua natureza de dar. Ela tem prazer em dar o seu tempo, seu carinho, sua disposição, sua atenção, e seus esforços pelas outras pessoas. Ela pode não estar ao lado delas, mas ela está sempre fazendo algo para dar a elas o que um dia ela precisou. O desafio dessa semana é fazer alguma coisa pelas outras pessoas que você gostaria que fizessem por você. Normalmente é exatamente naquelas coisas que você reclama em não ter das outras pessoas… Por exemplo: • A filha que reclama que o pai não tem tempo para ficar com a família – o que ela pode fazer é tirar um tempo que ela ficaria com as suas amigas para ficar o seu pai e quem sabe, assistir um jogo de futebol com ele na frente da TV.

9	Quando queremos fazer a diferença, precisamos ter sempre isso em mente: não dá para ter uma rotina! Por mais que às vezes dê saudades dela, a rotina acaba por impedir-nos de fazer coisas diferentes, já que tudo é sempre igual, a agenda é seguida ao pé da letra, e você sabe que nada novo vai acontecer porque você nem dá espaço para isso… Esta semana, o desafio Godllywood lhe ajudará com esse 'dilema'. Todos os dias durante esta semana você vai fazer alguma coisa fora do comum. Seja a maneira que você se veste, a hora que você acorda ou vai dormir, as amigas que você vai fazer… enfim, serão sete (7) dias de coisas diferentes que quebrarão a sua rotina ao meio. Tem fé e coragem para isso? Poste uma foto diária na nossa página no Facebook. Quem sabe a diferença que você vai fazer na sua vida também não vai fazer a diferença na vida de outras que lá estarão?
10	O Desafio dessa semana é para você se examinar diante do que escrevemos diariamente na semana passada e chegar a uma conclusão se você é ou não nascida de Deus. Se não for, acorde todos os dias 1 hora antes do normal durante os próximos 7 dias para buscar esse encontro com Deus por pelo menos 10 minutos. Jejue por 7horas diariamente nesses 7 dias. Isso quer dizer que você vai vai ficar longe da tv, Internet, revistas, livros (que não tem a ver com a sua vida espiritual), conversinhas, e qualquer tipo de entretenimento durantes essas 7 horas de jejum diario. Você vai pensar em Deus, se quiser, leia o Livro 'São todos Filhos de xDeus?' durante esse período de jejum. Se você já for nascida de Deus, veja em que você tem deixado de ser ou fazer e volte as primeiras obras. Faça o mesmo Desafio acima. Como prova, escreva sobre a sua experiência essa semana na nossa página do Facebook.
11	A primeira tarefa tem a ver com o primeiro desafio (agora você entende porque daquela primeira tarefa). Se você o fez, obviamente tem o Facebook e o Twitter. Nessas duas redes sociais, você vai postar DIARIAMENTE essa semana o seguinte no Twitter e na nossa página do Facebook: 1. Um link de um blog post que lhe tocou muito naquele dia (sugiro os blogs que eu leio diariamente na coluna direita dessa página sobre o título 'Blogroll') 2. Uma foto de si mesma com um penteado diferente.
12	Medite nessa frase que meu esposo postou em seu blog recentemente: "Quem é tímido e enrolado nunca pode ser líder, apenas liderado. E olhe lá." Agora leia esse versículo Bíblico: "Os filhos deste mundo são mais sagazes para com a sua geração do que os filhos da luz." Lucas 16:8 Essa semana você vai fazer **DUAS** coisas a respeito do que você meditou acima. Como prova, deixe um comentário abaixo do que você **FEZ** (e não do que você vai fazer). Pense bem, essa tarefa é extremamente importante e pode até mudar como você se vê!

13	Na primeira tarefa do desafio dessa semana, você vai **DECIDIR não chorar** ou se entristecer por isso, seja lá o que for. Você vai **SORRIR**, decidir ser uma mulher feliz, mesmo que ao seu redor não há razões para isso… e é aqui que vem a segunda tarefa desse desafio… Como segunda tarefa, você vai **criar razões para sorrir**. Faça alguma coisa todos os dias que lhe faça feliz de verdade. Uma coisa que me faz muito feliz é ajudar as outras pessoas, talvez você queira fazer o mesmo…
14	Uma das coisas que eu gosto muito de fazer é tirar foto de mim mesma. Quando nós gostamos de como estamos aparentando, seja com um novo vestido, ou com um penteado bem criativo, ou uma maquiagem bem elaborada, logo pensamos em tirar fotos de nós mesmas. Sabe porque? Por que estamos nos amando! Você só quer guardar memórias daquilo que lhe faz feliz! É por isso que nessa semana, você vai fazer isso. **Vai se arrumar bem, caprichar na maquiagem,** embora diga-se de passagem, esta deve ser elegante e discreta ao mesmo tempo, nada de 'HEY GENTE OLHA EU AQUI'. Você vai caprichar **no cabelo** também. Pense em **acessórios**, use-os de acordo com a sua roupa. Se você está num lugar frio e vai sair lá fora, porque não usar um chapéu? Se você está num lugar quente, pense nos brincos, os colares, os anéis… enfim, tudo dentro da discrição e elegância feminina – **e tirar fotos de cada novo look.** Sua **segunda tarefa vai escolher um dia essa semana e ser bem criativa com a sua aparência**. Use cores que você nunca usa, acessórios que você nunca usou. E se você quiser fazer um pouco a mais, faça um colar para você mesma usar essa semana, um colar que ninguém mais terá e nomeia-o 'Colar Godllywood'
15	Nesses últimos meses, em quê você tem errado ou deixado a desejar? Pense em duas coisas e use-as nessa semana para seu próprio benefício. Um exemplo. Você perdeu uma amizade porque falou o que não deveria ter falado. Nessa semana você vai procurar essa pessoa e lhe pedir perdão com um presente na mão, não para comprar seu perdão, mas para mostrar a essa amiga o quanto ela significa para você. A amizade de vocês vai ficar muito mais forte do que era antes! Outro exemplo. Você fez coisas erradas que a distanciou de Deus. Nessa semana você vai voltar para Deus com todas as suas forças e vai se entregar de vez a Ele – ou seja, vai fazer algo por Ele que você nunca fez! Seu relacionamento com Deus vai ser bem melhor do que antes de todos os erros que cometeu.
16	As tarefas dessa semana são de dar arrepio, kkkk… Será que você consegue ficar sem açúcar, adoçante e refrigerante por 7 dias? Obviamente, se você não pode fazer isso devido à sua saúde, deve então pular esse desafio e quem sabe até fazer um outro que você poderia ter feito melhor… Mas quem puder e conseguir terá o prazer de testemunhar uma grande diferença semana que vem na nossa página do Facebook.com/godllywood 😀 A segunda tarefa é beber no mínimo 1 litro de água por dia. Para algumas essa é super fácil e deve subir para dois litros. Para outras, essa é super difícil mas, se esforçar, conseguirá.

17	Tarefa 1: Ficar sem músicas seculares, programação secular de televisão, e sem redes sociais. Tarefa 2: Acompanhar o blog do meu marido com as tarefas diárias para os próximos 21 dias a partir do dia 13.
18	Assista um filme PG (sem cenas fortes) com as suas amigas com direito a pipoca. E divirta-se após o filme, criticando-o de início ao fim kkkkk…. (é uma das minhas manias quando assisto filme com as minhas amigas, não sei porque kkkk). Tire um dia para fazer as suas unhas e fazer uma escova bem legal no seu cabelo enquanto ouve um audio book bem legal ou a programação da iurdtv.com. Se onde você está tem sol (ah seria tão bom se São Paulo nos desse esse prazer essa semana…), tire o um dia para ficar no sol por pelo menos uma hora, de preferência antes das 10h ou após as 16h e leia um bom livro. Minha recomendação pessoal é o livro que estou lendo no momento: 'Nada a Perder' por Edir Macedo Mas se você já o leu, tem também outros que eu li e adorei: 'Eu Deveria estar Morto' por Damien Jackson e '40 Segredos que Toda Solteira Deveria Saber' por Nanda Bezerra. Escreva um texto sobre suas mudanças, viaje nelas, conte-as como se você estivesse contando uma história, e guarde esse texto ou livrinho com todo carinho – um dia você vai querer usa-lo.
19	Sabe aquela coisa que você tem que fazer, mas sempre acaba deixando para depois? Talvez você tenha um monte delas como eu rsrsrs… mas nessa semana, você vai escolher uma delas e trabalhar nela até acabar. Consegue? Caso seja algo que precise de muitos dias para aprontar, não se preocupe em termina-la toda essa semana. Faça algo a respeito dela e decida o que vai ser feito e quando na próxima tarefa… A segunda tarefa é preparar uma agenda semanal, seja no seu computador ou num caderno branco. Nela você vai determinar uma ou mais coisas a serem feitas por dia na semana, com exceção da rotina que você já tem. Por exemplo: Ir a escola não precisa adicionar nessa agenda, mas talvez fazer uma limpeza geral no seu quarto sim, pois é algo que você não tem tirado tempo de fazer. Então escolha um dia na semana para fazer isso. Tenha em mente que para funcionar, você tem que ser realista. Não adianta dizer que vai fazer uma limpeza geral no quarto e na cozinha na segunda-feira que você normalmente só chega em casa as 20h! Ou uma ou outra… Prepare essa agenda de uma forma que você possa seguir semanalmente. Veja um exemplo simples abaixo:
20	Para o desafio Godllywood 20, vamos investir no Criador de Godllywood, o Espírito Santo, mas de uma maneira diferente, como normalmente não fazemos. Normalmente se ora uma certa hora, se jejua, se lê a Bíblia, enfim… dessa vez você vai fazer o que Ele tem pedido para você fazer há muito tempo. Talvez seja falar de Jesus com aquela colega do trabalho, talvez seja largar uma paixão que você tem por alguém que Ele já lhe mostrou não ser a pessoa ideal para você, ou quem sabe, o que o Espírito Santo tem cobrado de você é perdoar alguém ou pedir perdão.

	Seja o que for, nessa próxima semana, você vai fazer pelo menos uma coisa que o Espírito Santo tem lhe pedido para fazer. Se você não sabe o quê, é porque não tem Lhe dado ouvidos, é preciso então falar com Ele e pedir para que fale com você.
21	No desafio Godllywood 21 já vamos usar um pouco da nossa criatividade, mas não se preocupe se você diz que não tem – todo mundo tem, mas por não usarem muito, pensam assim. É igual ao músculo, quando se usa, aparece, quando não se usa… desaparece. É simples: basta escolher 1 peça e formar 3 looks diferentes. Assim, além de exercitar a criatividade e economizar um bocado, você estará mostrando que não é necessário ter um closet imenso para se vestir bem.
22	Nesse desafio Godllywood 22, você vai arrecadar fundos para o Templo. Você terá que usar de sua criatividade e talentos (talvez que você ainda nem conhece). Você pode fazer brigadeiros, bolo, artesanatos, maquiagem, escova e penteado, unhas, limpeza, passear com o cachorro da vizinha, bazar com algumas roupas e coisas que você não usa mais, ficar de babá por algumas noites, enfim… veja o que você pode fazer para contribuir com a construção do Templo e no domingo que vem, entregue no Altar para o seu Deus. E para provar seu desafio, inclua uma foto do que você fez na nossa página do Face.
23	**Escolha dois desafios anteriores que você sabe que poderia ter feito melhor e não fez. Procure dar prioridade aqueles que vão verdadeiramente lhe desafiar para que você venha ser beneficiada através deles.**
24	Veja como você pode ser mais prática naquilo que você já faz diariamente, criando tempo para aquelas coisas que você gostaria de fazer e nunca acha tempo para fazer. Até o final da semana, deixe o seu comentário abaixo, o que você descobriu nessa tarefa e como ela lhe ajudou com o seu tempo. Como segunda tarefa desse desafio, você vai beber de 1,5 a 2 litros d'água por dia. Você sabia que você pode até perder peso e limpar sua pele só com esse pequeno hábito diário? Vamos fazer por essa semana, se você conseguir, é porque você pode continuar pela vida toda – basta querer 😊
25	Nesse desafio, convido aquelas que estão passando por uma situação assim a fazer juntamente comigo um jejum de 40 dias. Nesses 40 dias, estaremos escolhendo um horário do dia para jejuarmos por 4 ou 6 horas de comida, entretenimento e distrações. Durante esse tempo, devemos ficar em espírito de oração para aquilo que queremos conquistar. Se prepare, o diabo vai tentar lhe distrair para quebrar o seu jejum – seja mais forte que ele!
26	Então para essa tarefa, você vai tirar essa semana para pensar nas demais pessoas ao seu redor. Seja em casa, na escola, no trabalho, na Igreja, na rua, enfim… O quê você adoraria que fizessem por você? Então faça para os outros. Procure situações para isso. Quanto mais você achar situações para isso, mais esse desafio vai lhe fazer bem.

Anexo 3: Desafio *Intellimen*

Desafio #1	Para começar, você vai tornar sua decisão pública e convidar alguém para começar o desafio com você. Portanto, siga os próximos passos:
Desafio #2	**Desafio:** Identificar três coisas que você precisa melhorar sobre si mesmo.
Desafio #3	**Desafio:** Descobrir as suas qualidades principais

2.	
3. DESAFIO #4	**Desafio:** Reservar tempo com um familiar fazendo algo que ele goste
4. DESAFIO #5	**Desafio:** Assistir a série de vídeos “Seja homem!” e refletir sobre seu papel como homem em casa, no trabalho/escola, na igreja e consigo mesmo.
5. DESAFIO #6	**Desafio:** Rever os resultados e aprendizado dos primeiros 5 desafios; falar do Projeto com alguém que ainda não está fazendo e motivá-lo a participar.
6. DESAFIO #7	**Desafio:** Aprender a definir objetivos inteligentemente; colocar em prática o que aprendeu definindo um objetivo inteligente.
7. DESAFIO #8	**Desafio:** Encontrar algo que esteja lhe dominando e passar a dominá-lo.
8. DESAFIO #9	**Desafio:** Tomar uma atitude ousada e corajosa por uma boa causa.
9. DESAFIO #10	**Desafio:** Despertar sua raiva contra algo errado e usá-la inteligentemente para fazer o certo.
10. DESAFIO #11	**Desafio:** Entrar na disciplina de tirar uma hora para fazer exercício físico pelo menos três vezes por semana. (Se você já o faz, leia até o fim mesmo assim.)

11. DESAFIO #12	**Desafio:** Vigiar seus pensamentos e remover todos os que não lhe fazem bem.
12. DESAFIO #13	**Desafio:** Aprender a ser mais cavalheiro e menos cavalo.
13. DESAFIO #14	**Desafio:** Disciplinar-se em guardar uma quantidade de dinheiro regularmente.
14. DESAFIO #15	**Desafio:** Reconhecer a disciplina do Todo-Poderoso e aceitá-la.
15. DESAFIO #16	**Desafio:** Fazer um pacto com seus olhos de não cobiçar nenhuma mulher.
16. DESAFIO #17	**Desafio:** Rever todos os desafios até aqui e se atualizar no projeto.
17. DESAFIO #18	**Desafio:** Ensinar uma habilidade ou outro ensinamento útil ao seu parceiro.
18. DESAFIO #19	**Desafio:** Convidar sua esposa/noiva/namorada para fazer a Caminhada do Amor. (Se você não tem namorada, leia abaixo sobre o que fazer.)

19. DESAFIO #20	**Desafio:** Descobrir sua área de excelência e desenvolvê-la.
20. DESAFIO #21	**Desafio:** Começar todos os dias esta semana como o Rei Davi.
21. DESAFIO #22	**Desafio:** Identificar um mau hábito e eliminá-lo.
22. DESAFIO #23	**Desafio:** Adotar um novo bom hábito.
23. DESAFIO #24	**Desafio:** Aprender a dizer “sim” e “não” mais corajosamente.
24. DESAFIO #25	**Desafio:** Identificar imaturidade e desenvolver a maturidade.
25. DESAFIO #26	**Desafio:** Rever todos os desafios até aqui, se atualizar no projeto e divulgar o IntelliMen.
26. DESAFIO #27	**Desafio:** Terminar um projeto que abandonou.
27. DESAFIO #28	**Desafio:** Resolver um problema interessante — seu ou de alguém.

28. DESAFIO #29	**Desafio:** Ler um livro edificante nos próximos 30 dias.
29. DESAFIO #30	**Desafio:** Usar a negatividade dos outros a seu respeito como combustível para conseguir o que quer.
30. DESAFIO #31	**Desafio:** Identificar seu peso saudável e ajustar sua alimentação e atividade física para alcançá-lo.
31. DESAFIO #32	**Desafio:** Emotivo demais ou de menos? Confronte e equilibre suas emoções.
32. DESAFIO #33 **33.**	**Desafio:** Ser pontual em todos os seus compromissos esta semana (e depois, sempre).
34. DESAFIO #34	**Desafio:** Fazer um dinheiro extra de forma criativa.
35. DESAFIO #35	**Desafio:** Entender as verdades sobre o tempo e aprender a respeitá-lo.
36. DESAFIO #36	**Desafio:** Fazer uma surpresa agradável para a mulher que você ama.

37. DESAFIO #37	**Desafio:** Aprender a fazer o que é certo com ou sem vontade.
38. DESAFIO #38 **39. DESAFIO #39** **Desafio:** Planejar o seu dia na noite anterior.	**Desafio:** Fazer o Jejum de Daniel por 21 dias.
40. DESAFIO #40	**Desafio:** Buscar ajuda.
41. DESAFIO #41	**Desafio:** Oferecer ajuda a um homem que precise.
42. DESAFIO #42	**Desafio:** Proibir-se de usar certas palavras negativas.
43. DESAFIO #43	**Desafio:** Praticar pelo menos três gestos de generosidade esta semana.
44. DESAFIO #44	**Desafio:** Rever os desafios desde o 27 até o 43; se atualizar no projeto e fazer a leitura da semana.

45. DESAFIO #45 **46.** **47. DESAFIO #46** **Desafio:** Assistir o vídeo “Pornografia no cérebro” (Aviso: pode não ser apropriado para menores de 14 anos sem a presença dos pais. Se você está abaixo desta idade, converse com seus pais para que assistam este vídeo primeiro e decidam se querem compartilhar com você. Se você é pai, minha sugestão é que você converse sobre os assuntos abordados no vídeo com seu filho antes que outros, ou a Internet, o eduquem de forma errada.)	**Desafio:** Aprender a dominar a raiva e usá-la a seu favor.
48. DESAFIO #47	**Desafio:** Bloquear a pornografia da sua vida e blindar-se contra ela.
49. DESAFIO #48	**Desafio:** Vingar-se do mal que lhe fez sofrer, fazendo o bem.
50. DESAFIO #49	**Desafio:** Assumir seus erros e pedir desculpas.
51. DESAFIO #50	**Desafio:** Sair com seu parceiro oficial para curtirem alguma atividade juntos.

52. DESAFIO #51	**Desafio:** Entender como suas decisões são influenciadas e ficar mais atento a isso.
53. DESAFIO #52	**Desafio:** Organizar um encontro com homens para falar de como o Projeto IntelliMen tem lhe ajudado e motivá-los a fazer os desafios.
54. DESAFIO #53	**Desafio:** Certificar-se de ter rigorosamente cumprido todos os 52 desafios. Todos.