



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Estudos Sociais e Políticos

Natali Destefani Braga

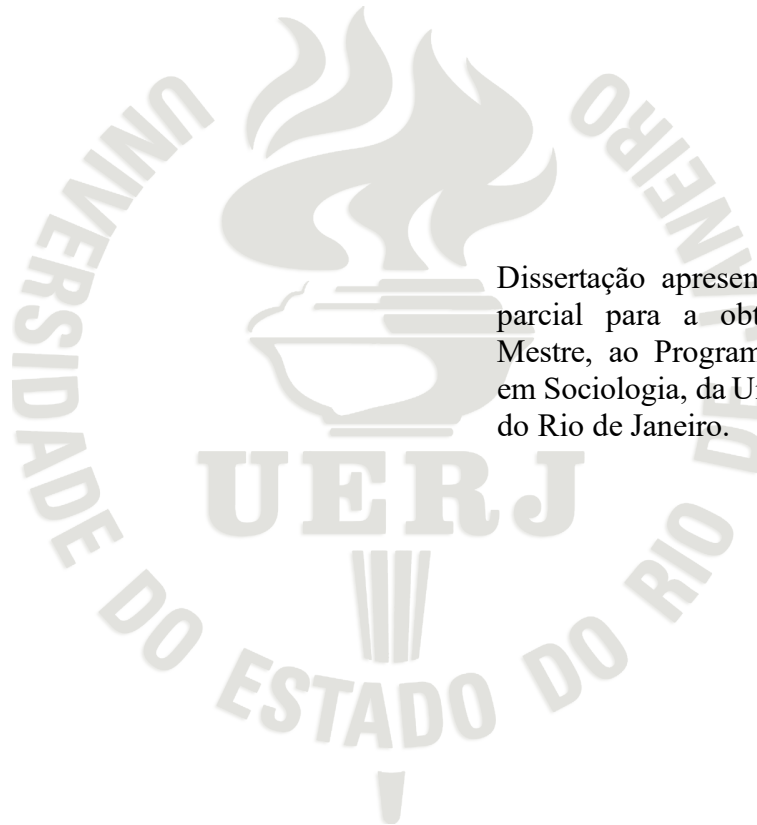
**Da conversão religiosa às boas maneiras: as meninas da Igreja Universal do  
Reino de Deus**

Rio de Janeiro

2014

Natali Destefani Braga

**Da conversão religiosa às boas maneiras: as meninas da Igreja Universal do Reino de Deus**



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

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dra Diana Nogueira de Oliveira Lima

Rio de Janeiro

2014

CATALOGAÇÃO NA FONTE

UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/D - IESP

B813 Braga, Natali Destefani.  
Da conversão religiosa às boas maneiras: as meninas da Igreja Universal do Reino de Deus / Natali Destefani Braga. – 2014.  
53 f.: il.

Orientadora: Diana Nogueira de Oliveira Lima  
Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Estudos Sociais e Políticos.

1. Pentecostalismo – Brasil – Teses – 2. Igreja Universal do Reino de Deus – Teses. 3. Questão religiosa – Brasil – Teses. I. Lima, Diana Nogueira de Oliveira. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Estudos Sociais e Políticos. III. Título.

CDU 284.57 (81)

Thaís Louzada CRB-7 / 6809 - Bibliotecária responsável pela elaboração da ficha catalográfica.

Autorizo para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

---

Assinatura

---

Data

Natali Destefani Braga

**Da Conversão Religiosa às Boas Maneiras: as Meninas da Igreja Universal do Reino de Deus**

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

Aprovada em: 14 de fevereiro 2014.

Banca examinadora:

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Diana Nogueira de Oliveira Lima (Orientadora)

Instituto de Estudos Sociais e Políticos - UERJ

---

Prof. Dr. Adalberto Moreira Cardoso

Instituto de Estudos Sociais e Políticos - UERJ

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Cecília Loreto Mariz

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Rio de Janeiro

2014

## **DEDICATÓRIA**

Dedico este trabalho à todas as mulheres que, apesar do mundo dos homens, seguem  
buscando protagonizar a própria história!

## AGRADECIMENTOS

Sou grata à Sandro Juliati, pelo envolvimento sincero na difícil empreitada de ter uma filha no momento final dessa incursão acadêmica. Se não fosse sua cumplicidade e apoio, dedicando-se aos cuidados com a pequena, certamente esse trabalho não teria sido concluído.

Agradeço aos meus pais, Sebastião Pedro dos Santos Braga e Maria Ormi Destefani Braga; meus irmãos Higor, Angeli e Aléx. Minha madrinha, Tia Dete; Dona Rosa;

Aos professores do IESP, especialmente a Diana Nogueira de Oliveira Lima, pela preciosa orientação, sem a qual este trabalho certamente não seria possível, muito grata! Aos professores da banca, Adalberto Moreira Cardoso e Cecilia Loreto Mariz, pela disponibilidade em cima da hora.

Aos funcionários do IESP, e ao delicioso café sempre quentinho!

À Fernanda Tatagiba, por seu humor maravilhoso e suas palavras poéticas, muito obrigada! Aos amigos que tornaram a temporada em que eu morei no Rio de Janeiro possível: Lilian Oliveira, Rodrigo Ribeiro Vitorino. A Gabriela, Leandro, Andreia, Humberto, Lucia, Lorena.

Agradeço imensamente à Camila Sampaio, por ser uma amiga tão presente, pelo incentivo fundamental, pela gentil disponibilidade de ler o texto e pelas dicas, meu imenso obrigada! Sou muito grata ao querido amigo Victor de Jesus, sua amizade e cumplicidade foram um incentivo muito importante para mim!

Às amigas sempre presente: Jeane dos Anjos, Izabelli Manasfi, Monique Rocha, Moema Freitas, Patrícia Norbim, Camila Bravim, Leyse, Vanessa Gusmão, Priscila Queiroz, Dalva Broedel Tatagiba, Maria Inês Sperandio.

Ao grupo de estudos do cristianismo que propiciou comunicação entre os estudiosos da religião no Rio de Janeiro. Às meninas e mulheres da IURD, pela credibilidade que deram ao meu trabalho, ao pessoal do Santa Marta que participou da pesquisa.

À Faperj e ao CNPq. Meu muito obrigada!

Se as mulheres se mostram particularmente inclinadas ao amor romântico, é, sem dúvida, por um lado, porque elas têm nele particular interesse: o casamento, nas sociedades masculinas, com suas formas extraordinárias, é uma via, às vezes a única, de ascensão social.

*Pierre Bourdieu*

## RESUMO

BRAGA, Natali Desfani. *Da conversão religiosa às boas maneiras: as meninas da Igreja Universal do Reino de Deus*. Orientador: Diana Nogueira de Oliveira Lima. 2014. 53 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

No censo de 2010 foi verificado que a população evangélica pentecostal cresceu em todos os grandes centros urbanos do país. Ao pregar a salvação sob a forma de prosperidade, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) estimula o trabalho empreendedor. A proposta da presente dissertação é localizar nos espaços de interlocução identificados pela pesquisa de campo, o processo de demarcação do modelo de pessoa moderna então construído através do que entendi ser uma nova pedagogia em curso. Para isso, concentrei investigações em três grupos formados dentro da IURD: o grupo da obreira, o grupo das meninas da esposa do pastor e a Escola para Noivas. Esses espaços estão oferecendo ao público feminino orientações similares àquelas oferecidas pelas escolas de boas maneiras para moças da segunda metade do século XX. Minha proposta consiste em localizar mudanças sociais não apenas no nível das grandes transformações históricas, mas nas interações cotidianas e nas formações que a partir delas se configuram. Mais do que outras igrejas pregadoras da teologia da prosperidade, como salientou Lima (2007a), a IURD imprime um tom pedagógico aos seus cultos, acredito que esse tom pedagógico vai além dos cultos, estando impresso também nos demais espaços de interlocução da igreja.

Palavras-chave: neopentecostalismo; gênero; novas pedagogias.



## ABSTRACT

BRAGA, Natali Desfani. *From Religious conversion to the "Good Manners": the girls of the church 'Igreja Universal do Reino de Deus'*. Orientador: Diana Nogueira de Oliveira Lima. 2014. 53 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

In the cense of 2010 in Brazil, was verified that the pentecostal evangelical population has grow in all the biggers urban centres of the country. By the preaching the salvation in the form of prosperity, the Universal Church of the Kingdom of God (IURD) stimulate the entrepreneurial work. The proposal of this dissertation focuses the localization in the spaces of exchange identified by the field work, the demarcation process of the model of modern person built through the what I considered to be a new pedagogy in curse. For that, I focused investigations in three groups formed inside the IURD: The group of Workwoman / work-bee (obreira), the group of the girls of the pastor's wife and the School for the Brides. This spaces are giving to the female public similar guidelines those offered by school of good manners to the young girls of the second half of the twentieth century. My proposal consists in to localize social changes not only in the level of the main historical changes, but in the everyday interactions and in the formations that from them have been designing. More than other churches preachers of the prosperity theology, as pointed out Lima (2007a), the IURD imprints a pedagogical tone to their cults, I believe that pedagogical tone goes beyond of the cults, being impress too in the Other spaces of exchange of the church.

Key words: neo-pentecostalism; gender; new pedagogies.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Gráfico 1	Idade mediana da população residente, segundo os grupos de religião Brasil – 2010 .....	12
Tabela 1	Alguns dados coletados pelo censo 2010/IBGE .....	12
Tabela 2	Percentual da população residente, por situação do domicílio e sexo, segundo os grupos de religião – 2010 .....	13

## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO.....</b>	11
1	<b>O PESO DO VALOR ECONÔMICO.....</b>	16
1.1	<b>Consumo e distinção na sociedade brasileira.....</b>	16
1.2	<b>Grupo empírico.....</b>	20
1.3	<b>Uma rede de sociabilidade de jovens iurdianos.....</b>	21
1.4	<b>Modernidade no Brasil.....</b>	23
1.5	<b>IURD e a teologia da prosperidade.....</b>	24
1.6	<b>Individualismo moderno.....</b>	26
2	<b>A MULHER NA ESTRUTURA IURDIANA.....</b>	29
2.1	<b>Gênero e religião.....</b>	29
2.2	<b>Conversão religiosa e novas mídias.....</b>	31
2.3	<b>Estatuto da beleza no mundo contemporâneo.....</b>	33
2.4	<b>Espaços de interlocução da IURD e as novas pedagogias da boa aparência.....</b>	34
2.5	<b>Ser esposa do pastor.....</b>	35
2.6	<b>O grupo da esposa do pastor.....</b>	37
2.7	<b>O grupo da obreira.....</b>	39
2.8	<b>A Escola para Noivas dos Pastores.....</b>	41
3	<b>A CONVIVÊNCIA.....</b>	42
3.1	<b>Sociabilidade e subjetividade entre jovens na IURD.....</b>	42
3.2	<b>Preparação para a vida adulta.....</b>	43
3.3	<b>O gosto enquanto mecanismo de distinção social.....</b>	45
3.4	<b>Habitus enquanto natureza incorporada.....</b>	46
	<b>CONCLUSÃO.....</b>	48
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	49

## INTRODUÇÃO

O rápido crescimento das igrejas pentecostais brasileiras dentro e fora do território nacional acalorou diversos debates em sociologia e antropologia da religião. Até meados do século passado, o cristianismo apresentava-se como fenômeno religioso sólido nos Estados Unidos e Europa, atualmente as maiores populações cristãs estão ao sul do globo, deslocando a atenção dos pesquisadores para os desdobramentos da religião em países como o Brasil (Robbins, 2004; Cannell, 2007; Freston, 1994).

Especialmente, chama atenção a rápida expansão das igrejas neopentecostais, referentes à terceira onda de pentecostalismo (Freston, 1994) que aconteceu entre o final da década de 1970 e início de 1980, cuja principal representante é a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). Embora uma ampla literatura venha trabalhando com a oferta religiosa para explicar a forte adesão a essa denominação, produzindo uma leitura das transformações institucionais ocorridas recentemente no campo religioso brasileiro em termos numéricos, estudos mais recentes tomam como horizonte de questão não apenas as transformações institucionais das quais a referida denominação resultou, mas também a forma como ela foi vivenciada pelos seus seguidores.

O crescimento das igrejas pentecostais foi confirmado no censo de 2010 realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), registrando uma abrangência de 22% da população brasileira residente. Para Birman (2001) trata-se de uma renovação do sentido do religioso na sociedade brasileira, na qual as igrejas pentecostais, embora tenham sido objetos de ataques variados, apresentadas como o avesso do religioso (Giumbelli, 2000 apud Birman, 2001), vêm atuando como religiões de elos de inclusão nos espaços públicos e na política (Birman, 2001).

Um dado interessante é que, entre os evangélicos, os pentecostais perfazem uma média de adeptos mais jovem, como pode ser verificado nos dados a seguir:

Gráfico 1 - Idade mediana da população residente, segundo os grupos de religião Brasil - 2010.



Fonte: IBGE, 2010.

Com idade média de vinte e sete anos, a cor mais presente na auto-identificação é parda (48,9%) e é também o grupo religioso com maior proporção de pessoas pertencentes às classes de rendimento de até um salário mínimo (63,7%). No que diz respeito à distribuição percentual de pessoas de 10 anos ou mais de idade, 32,3% recebe mais de  $\frac{1}{2}$  a 1 salário mínimo.

A seguir, alguns dados sobre instrução (Tabela 1):

Tabela 1 - Alguns dados coletados pelo censo 2010/IBGE

<b>Alguns dados coletados pelo censo 2010/IBGE</b>	
Grau de instrução: em comparação com os demais grupos religiosos, os evangélicos pentecostais compõe o grupo com menor proporção de alfabetizados;	91,4%
Ensino fundamental incompleto: em comparação com demais grupos religiosos, somam maiores proporções;	42,3%
Juntamente com os católicos – grupo religioso que possui maior contingente de pessoas acima dos 50 anos de idade, faixa etária que registra os maiores índices de analfabetismo – os evangélicos pentecostais formam o grupo com maior contingente de pessoas de 15 ou mais anos de idade sem instrução;	6,2%
Melhorias nos níveis de alfabetização;	3,6 %

Fonte: IBGE, 2010.

Outro dado fundamental que se pode verificar na tabela abaixo, retirada do censo 2010, é a forte presença do contingente feminino nos grupos religiosos. Exceto entre os católicos e

entre os que se declaram sem religião, em termos proporcionais, as mulheres registram forte presença, principalmente entre os evangélicos, sobretudo entre os pentecostais.

Tabela 2 - Percentual da população residente, por situação do domicílio e sexo, segundo os grupos de religião - 2010.

Grupos de religião	Percentual da população residente								
	Total			Situação de domicílio e sexo					
				Urbana			Rural		
	Total	Homem	Mulher	Total	Homem	Mulher	Total	Homem	Mulher
Católica Apostólica Romana	64,6	65,5	63,8	62,2	62,9	61,5	77,9	78,4	77,3
Evangelicas	22,2	20,1	24,1	23,5	21,4	25,4	14,9	13,5	16,5
De Missão	4,0	3,6	4,4	4,2	3,8	4,6	3,0	2,7	3,3
Pentecostal	13,3	12,1	14,5	13,9	12,7	15,0	10,1	9,0	11,2
Não determinada	4,8	4,4	5,3	5,4	4,9	5,8	1,9	1,7	2,1
Espiritas	2,0	1,7	2,3	2,3	2,0	2,7	0,2	0,2	0,3
Umbanda e Candomblé	0,3	0,3	0,3	0,4	0,3	0,4	0,0	0,0	0,0
Outras religiosidades	2,7	2,5	2,9	3,0	2,8	3,1	1,5	1,4	1,5
Sem religião	8,0	9,7	6,4	8,5	10,4	6,8	5,3	6,2	4,3

Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2010.

Nota: Os diferenciais para o somatório de 100% se refere aos registros de pessoas que não sabem ou não declararam a religião.

Fonte: IBGE, 2010.

Neste mesmo censo verifica-se também que o número da população residente, por situação de domicílio e sexo, segundo os grupos de religião, entre os fiéis da IURD, as mulheres correspondem a um milhão e cinquenta e sete mil setecentos e treze (1.057713), enquanto os homens correspondem a setecentos e oito mil, quinhentos e trinta e três (708.533). Ou seja, uma expressiva diferença do contingente de fiéis por gênero no total de adeptos à IURD.

A IURD traz uma ética comportamental diferente daquela pregada pela pentecostal tradicional no que diz respeito à estética feminina e aos controles disciplinares amplamente exercidos pelas denominações evangélicas tradicionais. Weber (1991) já chamou atenção para a maior suscetibilidade das mulheres para a profecia religiosa, apresentando gênero como variável importante na compreensão das atitudes e valores. Essa característica é fundamental uma vez que nos leva a questionar: como esses fiéis, jovens, pobres, de baixa escolaridade, e em sua maioria mulheres, recebem e processam a mensagem pregada por essa igreja?

Principal representante da teologia da prosperidade no Brasil, a IURD é uma denominação que mobiliza grande número de seguidores para sua mensagem, teologicamente marcada por enfatizar a batalha espiritual contra o mal e por difundir a ideia de que o cristão deve ser próspero na vida terrena, ter saúde, ter sucesso em seus empreendimentos, na vida amorosa, etc.

O elogio à prosperidade é feito à medida que a riqueza define o grau de envolvimento religioso do fiel – quanto maior sua riqueza melhor será sua relação com Deus, relação essa que acontece de forma contratual, elevando o crente para a condição de sócio de Deus (Lima, 2007a). O acesso às “graças” acontece proporcionalmente ao grau de entrega do indivíduo com a denominação. Assim, quanto maior a fé, maior será a retribuição divina que acontecerá em forma de prosperidade.

Essa teologia inova ao atribuir ao indivíduo a responsabilidade por seu sucesso ou fracasso, retirando do Estado ou mesmo da estrutura capitalista de desigualdade social a responsabilidade por grandes parcelas dos males sociais. Quando o demônio ganha poder de agência sobre a vida humana, cabe ao indivíduo e ao tamanho de sua fé a possibilidade de transformar a própria realidade e de combater o mal ritualmente, através das correntes de oração e das campanhas que envolvem arrecadação de dinheiro para a expansão da obra.

Pretendo neste trabalho estabelecer uma conexão entre o crescimento do pertencimento confessional e as redes de sociabilidade que se formam nos espaços de interlocução da IURD. Desta forma, considerando o individualismo iurdiano e a forte adesão feminina, levanto como questão o que pode estar atraindo mulheres para essa denominação, qual seria a relação entre o *ethos* da IURD e anseios femininos no contexto urbano brasileiro?

O processo de modernização no Brasil, embora marcado por uma ordem capitalista excludente em vários níveis, tem diversificado seus mecanismos de inclusão social. O governo vem tomando a “juventude” como uma fonte de demanda de políticas públicas e o debate sobre gerações emerge nos trabalhos científicos. A subjetividade, tecida no meio de processos interativos (Domingues, 1995), tem sido subtraída do debate acerca das gerações, relegando a este tema uma percepção das gerações como coletividades homogêneas, desconsiderando a pluralização dos estilos de vida e identidades no avanço da modernidade.

Encarada como um problema, a “juventude” passa a ser alvo de diversificadas instâncias que atuam na disputa pelo mercado de significados em seus processos de socialização. Isso devido ao fato de que essas instâncias operam com noções diversas sobre o lugar dos coletivos sociais de referência no processo civilizador em curso. A falta do Estado ou de laços familiares sólidos acarreta algumas consequências para o processo de construção da subjetividade juvenil no contexto da periferia urbana de criminalidade e fragilidade social, especialmente na cidade do Rio de Janeiro (Zaluar, 2004). Desta maneira, a construção da subjetividade juvenil é atravessada por variadas instâncias.

O tema das fronteiras sociais e sua transposição são importantes para pensar a forma como vem sendo estruturada a sociabilidade em determinados grupos de jovens no contexto

urbano marcado pela pobreza. Interessa à pesquisa que proponho a pergunta: como essas fronteiras sociais são vivenciadas e através de que recursos sociais e simbólicos sua transposição é possível na modernidade brasileira?

No contexto urbano as redes sociais mobilizam e articulam os indivíduos para a ação social (Barth, 2002), o que nos leva à questão das fronteiras de tais redes e mesmo à relação entre redes e grupos. Barth, ao falar de sociedades complexas, também está falando sobre condições de fluxo, de conflito – por ideias, pela força. Para ele, o confronto ideológico gerou conflitos físicos entre as tantas correntes que se cruzam, que coexistem. O que se sugere é que o movimento em que a cultura está sendo exposta não implica a eliminação da noção de identidade, apenas a complexifica.

Assim, faz-se necessário identificar, através do trabalho de campo, os sistemas de relação. Para Barth (2002), dificilmente uma ação social encontra uma única explicação, levando-nos a perguntar quando e como os laços são construídos, ou quando e como as redes de apoio se formam. A leitura de Barth interessa na medida em que esclarece acerca da diversidade da cultura em seus padrões e variações, através da ideia de cultura como um processo contínuo e não estático, usando para isso a noção de correntes – que trazem para o debate uma ideia de movimento. No cenário religioso brasileiro essa é uma perspectiva bastante coerente, visto que as novas formas de adesão estão seguindo um padrão onde a escolha da filiação religiosa ocorre diante de um “mercado” de bens simbólicos plural.

Observar jovens em um contexto de fragilidade social inclui considerar que no Brasil a transição para a vida adulta é marcada por instabilidade e precariedade dos mecanismos de proteção social e das agências que contribuem para essa transição. Nesse sentido, ao observar jovens que, muitas vezes, vem de lares instáveis (Zaluar, 2004) significa que, desde a infância, esse jovens foram confrontados com um contexto de oferta de serviços públicos de inclusão insuficientes. Novaes (2001), ao estudar jovens e religião, sugere que, além do aspecto biológico, pode-se falar em três outros aspectos que hoje tecem uma experiência geracional comum: as mudanças no mercado de trabalho, a violência urbana e a comunicação virtual. Pretendo traçar um campo de pesquisa voltada para a apreensão da influência da religião na definição de trajetórias ocupacionais, mobilidade social e construção subjetiva de tais jovens nos espaços de interlocução identificados.



# 1 O PESO DO VALOR ECONÔMICO

## 1.1 Consumo e distinção na sociedade brasileira

A dinâmica socioeconômica brasileira dos últimos anos tem sofrido transformações constatadas através do aumento do poder de compra dos brasileiros acompanhado da redução de índices de pobreza e desigualdade social. Tal dinâmica resulta de estímulos governamentais ao empreendedorismo através da concessão de microcrédito e de políticas sociais como o Bolsa Família, políticas públicas que têm aumentado expressivamente o poder de compra de uma parcela da população.

Embora tradicionalmente as ciências sociais tenham estudado o sistema capitalista através de avaliações dos seus meios de produção, o aumento de recursos disponibilizados para geração e consumo de produtos tem apontado para um campo que, desde a segunda metade da década de 80, vem expandindo seu debate (Lima, 2003). A expressividade etnográfica da cena mercantil passa a ganhar cada vez mais atenção, dentro e fora das ciências sociais.

No contexto atual emerge a noção de “nova classe c”, um estrato social que tem sido enquadrado, seja através de abordagens econômicas ou jornalísticas, como uma parcela de consumidores empoderados economicamente. O consumo dessa “nova classe c”, caracterizada através da recente transformação nos dados econômicos brasileiros, tem contribuído para o aumento do crédito. Segundo Souza (2010), trata-se da ascensão econômica e social de aproximadamente 40 milhões de brasileiros entre 2001 e 2011, ou seja, uma “nova classe de trabalhadores” consumidores.

O debate em torno do consumo de bens na vida moderna enfrentou resistências que apostam em argumentos puramente economicistas. Alocando produto, trabalho e consumo no mesmo sistema social, Douglas e Ishervvood ([1979] 1996 apud Lima 2004) levantam como informação indagações que vão além da quantificação de dados econômicos sobre o consumo para perguntar “por que as pessoas querem produtos?”. Conectando essa pergunta com uma qualidade atribuída aos produtos como instrumentos de ligação e descrevendo-os como veículos de interação que estabelecem fronteiras entre grupos de inclusão e exclusão, com essa formulação uma importante posição heurística passa a conceber o consumo como um ritual. Se até a década de 1980 o consumo foi relatado como “vícios do corpo” (Santo Agostinho, 2001;

Veblen, 1899, apud Lima, 2004), depois da segunda metade da década de 80 a diversidade de sua motivação passou a ser levada em consideração.

Em *A Distinção: crítica do julgamento* (2008), Bourdieu apresenta o consumo como um meio através do qual sujeitos operam distinções sociais. Ao apresentar o gosto como elemento de interação entre as classes, o autor mostra em que nível ele informa necessidades culturais e simbólicas e a maneira como os bens simbólicos são manejados nos diferentes estratos sociais. Neste sentido, consumir significa comunicar-se, dominar um código, onde uma hierarquia de bens simbólicos é ordenada pelo gosto, produzindo uma hierarquia social de consumidores.

A discussão sobre o consumo interessa para a reflexão que pretendo levantar na medida em que o gosto pode ser ensinado através de processos de socialização ou espaços de interlocução de caráter pedagógico. Desta maneira, interessa aqui pensar nos atuais critérios de distinção, seus desdobramentos e o campo de estudos que abrem. Lima (2008) pondera que o capital cultural não tem sido uma marca de distinção social suficiente entre a elite brasileira como foi para Bourdieu (2008) em sua pesquisa que envolveu a elite francesa, mas sim o êxito financeiro.

Ao extrair sentido dos hábitos cotidianos das sociedades ocidentais, Elias (1993) investigou processos sociais como motores da transformação dos hábitos dos sujeitos. Em uma leitura histórica de longo prazo, o autor elenca uma série de cuidados com as funções corporais para, a partir destes cuidados, desenhar o que chama de “curva civilizatória”, ou seja, uma interpretação sociológica da história, através da qual é possível mostrar as transformações no processo civilizador em curso através dos modos da corte. Desta forma, Elias contribui de sobremaneira com a sociologia, mostrando, através de análise de manuais de comportamento, mecanismos sociais que operam transformação nas sociedades, abstraindo de seu texto qualquer perspectiva determinista.

Podemos dizer que, no mundo contemporâneo, as agências civilizadoras parecem existir de diferentes formas, buscando ajustar sujeitos aos valores estéticos do período histórico em questão. Com essa consideração, posso dizer que o discurso da boa aparência - produzido por instituições de ensino destinadas a moças oriundas de famílias que ascendem economicamente e precisam assimilar os “modos” da elite, pode ser encontrado também no discurso de instituições religiosas condizentes com a teologia da prosperidade, uma vez que esse discurso trabalha fortemente com o incentivo à prosperidade econômica. *As novas pedagogias da boa aparência* que atendem a demanda de uma parcela feminina das classes mais pobres da sociedade brasileira de se informar sobre a “boa aparência” para sua atuação em distintas esferas da vida, como trabalho e matrimônio, aparecem em meu campo como um fato social.

A pesquisa para a qual pretendo apontar com essa dissertação é sobre a necessidade de traduzir e assimilar códigos a partir da adesão religiosa, facilitando o trânsito entre fronteiras sociais. Velho (1994) observa que o trânsito do indivíduo por uma esfera, grupo ou categoria, para outra, depende de uma forma de mediação que consiste em um tipo de habilidade em compreender códigos e traduzi-los, uma espécie de intérprete. Essa figura abre para a questão: quais são os sujeitos com legitimidade para fazer esse papel de mediação dos códigos na sociedade moderna?

Neste campo exploratório localizo algumas dessas personagens na trama social através da identificação de espaços de interlocução em que mulheres autorizam as esposas de pastores neopentecostais a lhes ensinar uma gramática da boa aparência. Trata-se de espaços que estabelecem pontes entre realidades, expressando um potencial agente de mudança, possivelmente facilitando o trânsito entre fronteiras sociais. Não se trata de atentar apenas para o desempenho dos papéis relativos à divisão social do trabalho, mas para o conjunto de símbolos que vão ser utilizados pelas pessoas em suas interações e opções cotidianas.

Essa abordagem é possível na medida em que a adesão à mensagem da teologia da prosperidade pregada pela IURD eleva o fiel a uma condição de sócio de Deus na luta contra o demônio, privilegiando-o individualmente através da prosperidade em vida. Ao pregar a salvação sob a forma de prosperidade, a IURD estimula o trabalho empreendedor mais do que outras denominações pregadoras da teologia da prosperidade. A ação pedagógica da IURD já foi evidenciada por Lima (2008) através da análise da atuação dos pastores nos cultos, sobretudo nos cultos de segunda-feira destinados aos empresários, onde o pastor não só diz para seu fiel que ele precisa ser um empreendedor, como também ensina a sê-lo.

Como já foi apontado por pesquisas (Duarte, 2005) a conversão ao pentecostalismo envolve um afastamento do sujeito de seu meio social mais amplo, resultando em formas de ruptura características da adesão evangélica. Alguns autores indicam uma lógica de pertença sazonal dos frequentadores da IURD que envolve noções como “utilitarismo” ou “alienação”, ou mesmo expressões como “igreja de serviços” (Mariano, 1996; Machado, 1996). É certo que a adesão ao neopentecostalismo da IURD ocorre de forma contrastante ao pentecostalismo clássico; entretanto, partindo de dados levantados através do convívio com adeptos da IURD oriundos de camadas populares da cidade do Rio de Janeiro, Lima (2007a) acrescenta informações sobre a lógica da pertença dessa comunidade religiosa que, em casos observados pela autora, ultrapassavam dez anos. Trata-se de dados que vêm contrapor a interpretação dessa pertença feita por um viés “imediatista” atribuído à adesão a essa denominação.

Questionando perspectivas homogeneizantes que enquadram os frequentadores da IURD como “membros flutuante”, Gomes (2004) atentou para a estratificação congregacional dessa igreja localizando quatro tipos ideais de frequentadores: os membros convertidos (obreiros(as), pastores, bispos – e aqui acredito que entram as noivas e esposas dos mesmos) que correspondem ao clero da igreja, aqueles que assumem a identidade iurdiana; os membros em processo de conversão, ou seja, os frequentadores ainda não batizados; os membros esporádicos, que corresponde aos que procuram a igreja em busca de uma benção imediata; e todas as outras “pessoas do mundo”, considerados pela igreja fiéis a serem conquistados.

Hoje, três décadas após sua inauguração, proponho a observação de uma nova geração de fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus que não é marcada pela conversão, ou seja, uma geração de fiéis que foram socializados desde a infância pode estar apontando. Desta maneira, pretendo destacar os movimentos de lideranças para “educar” os novos fiéis ou os fiéis jovens. Embora a IURD esteja presente em áreas mais ou menos urbanizadas, geralmente é nas cidades que mais se destaca.

A proposta de uma religiosidade relacionada ao consumo e a redes transnacionais de pertencimentos (Machado, 2010), bem como os discursos em prol do empreendedorismo, adquirem ressonância nos ideais contemporâneos. Para Lima (2008), a partir da revolução moderna - período que dissociou riqueza fundiária de poder político e estabeleceu o poder econômico como esfera independente - um novo modelo de valor passa a ser cultivado e a riqueza autônoma, produto do mérito individual, pronuncia-se como critério de distinção. É justamente através do consumo material e simbólico de objetos fabricados pelo capitalismo e da inserção ativa na produção capitalista que esse movimento de distinção é possível. Ao mostrar que os símbolos articulados pela mensagem pastoral da IURD voltada para a salvação neste mundo são condizentes com os princípios econômicos “modernos”, a autora demonstra como esses princípios são fornecedores de sentido à grande parcela das relações sociais, sobretudo aquelas que regem o mundo do trabalho no Brasil da década de 1990.

## 1.2 Grupo empírico

O Atlas de Filiação Religiosa e Indicadores Sociais mostrou, através da análise dos microdados do censo de 2000, que o perfil demográfico e socioeconômico dos pentecostais apresentava desvios em relação à média nacional. Esses dados estavam mostrando que, demograficamente, os pentecostais habitavam mais zonas urbanas que rurais, congregavam mais mulheres do que homens, mais crianças e adolescentes que adultos e mais negros, pardos e indígenas que brancos. Um dado interessante apresentado por essa fonte foi com relação aos casamentos entre pentecostais, basicamente do tipo “somente civil”, enquanto outras formas de união se apresentavam inferiores ao perfil médio brasileiro.

No censo de 2010 foi verificado que a população evangélica pentecostal cresceu em todos os grandes centros urbanos do país, principalmente nos estados do Rio de Janeiro e São Paulo, além das regiões sudeste e centros metropolitanos da região nordeste, o crescimento dos pentecostais é evidente também nas regiões Norte e Centro-oeste. Esse crescimento vem obedecendo a uma evolução em termos numéricos: entre os anos de 1980 e 1990, o segmento populacional que se declarou evangélico aumentou de 6,6% para 9% da população brasileira, dentre esses, o segmento evangélico pentecostal cresceu de 3,2% para 6%. No censo de 2000, os evangélicos já eram 15,4% da população brasileira. Atualmente somam 22,2% da população brasileira segundo os grupos por religião.

Se até o início dos anos 90 existia uma convicção de que o Brasil era o maior país católico do mundo<sup>1</sup>, a partir da década de 70 essa informação entra em processo de transformação, observada tanto em dados quantitativos produzidos pelo IBGE, quanto em pesquisas qualitativas sobre o tema (BIRMAN; LEITE, 2002; MARIZ; MACHADO, 1998; MARIZ, 1994). A convicção de que o Brasil é um país católico dissolve-se com a multiplicação de igrejas neopentecostais da chamada terceira onda (FREESTON, 1994) nos centros urbanos de todo o país. Concomitante, a Igreja Universal do Reino de Deus, desde sua fundação em 1976, vem se solidificando e expandindo dentro e fora do território nacional, pregando a teologia da prosperidade e aumentando o número de seus fiéis.

---

<sup>1</sup> Algumas teses afirmam que o Brasil não vivencia um processo de transformação (PIERUCCI; 2006), visto que o crescimento da suposta diversidade acontece dentro do próprio cristianismo sincrético. Neste trabalho diálogo com pesquisas que apontam para outra chave interpretativa, ou seja, aquela que aposta na diversidade expressa através da observação do surgimento de novos habitus (BIRMAM; LEITE, 2002).

Embora esses dados não indaguem a respeito das crenças e das práticas das pessoas, eles apontam para o crescimento de uma identidade religiosa (MARIZ; MACHADO, 1998). Isso porque, no Brasil é comum encontrar pessoas que frequentam simultaneamente mais de um grupo religioso. Neste cenário marcado pela diversidade, a Igreja Universal do Reino de Deus cresce de maneira expressiva, “invadindo as cidades” com seus templos, usando uma forma de proselitismo midiático eficiente, e apesar das duras críticas quanto ao uso ritual do dinheiro, ao exorcismo e à teologia da prosperidade, vem agregando massas de fiéis, multiplicando sua presença nos centros urbanos.

Em minhas incursões ao campo entre os anos de 2011 e 2012, concentrei atenção na IURD de Botafogo, acompanhada por informantes da favela Santa Marta. Nesse período participei das reuniões com pastores e de outras atividades da igreja. Entre os vários grupos um especial chamou minha atenção pela qualidade de sua composição e pelo tipo de pedagogia que nele circula, trata-se do grupo das meninas da esposa do pastor.

Durante o tempo que durou minha pesquisa, o grupo a que me refiro reunia-se mensalmente com a esposa do pastor, então responsável pelo templo de Botafogo, para receber orientações de natureza estética com um foco disciplinar. Neste grupo elementos de diversas esferas da vida são abordados pela doutrina iurdiana, orientando as mulheres para sua atuação no mundo - em casa ou no trabalho, entre amigos ou familiares, quando a intenção é encontrar um marido ou um emprego. Embora se tratasse de orientações para diversas esferas da vida, o crivo da aparência aparecia constantemente.

Um detalhe interessante foi constatar que a principal atenção das moças que conheci durante esse campo me parecia ser o matrimônio. Neste sentido, intrigou imaginar como, na trama da modernidade brasileira, uma denominação consegue agregar um grupo de mulheres que autorizam as esposas dos pastores a lhes preparar para sua atuação em seu meio social mais amplo.

### **1.3 Uma rede de sociabilidade de jovens iurdianos**

Neste campo foi possível traçar uma espécie de rede de sociabilidade de jovens da IURD de Botafogo que, ao oferecer cursos e grupos de natureza diversa, torna-se um espaço de convivência cujo primeiro atrativo, em alguns casos coletados, não é a religiosidade em si. Um dado que ficou claro é que um grupo de jovens moradores da favela Santa Marta recorrem aos

projetos sociais oferecidos pela igreja. Neste caso, o ato de ir ao templo envolve outras atividades além dos cultos que o público geral encontra em qualquer outro templo da IURD. A rede de projetos sociais encontrados abarca atividades de esporte, cultura, ensino escolar, política, lazer, etiqueta, entre outros.

Em conversa com o obreiro Lucas, soube que esses projetos sociais desenvolvidos pela IURD não recebem doações financeiras da igreja, seu trabalho é executado principalmente por obreiros e obreiras voluntários(as) que se disponibilizam. Lucas é obreiro responsável pelo programa “Força Jovem” que atua promovendo coesão entre os jovens iurdianos através de cinco projetos específicos, são eles:

O projeto “Jovem Nota 10”, que consiste em oferecer aulas de reforço escolar de disciplinas como matemática e português. Com o tempo foi avançando e hoje abarca principalmente aulas de línguas, como inglês e francês que estavam em curso no período da pesquisa. As disciplinas oferecidas também são determinadas pela demanda e pela oferta de voluntários. O projeto também tem se voltado para ações de inclusão social oferecendo curso em libras. Durante o período que estive entre os iurdianos, prontifiquei-me a lecionar história e geografia, entretanto, devido a dificuldades burocráticas, Joyce, a obreira responsável por essa atividade, não estava conseguindo colocar o grupo em funcionamento.

O projeto “Se liga 16” de natureza política, pretende produzir entre os jovens conhecimentos sobre a estrutura burocrática do Estado e seu funcionamento, desenvolvendo atividades que visam à consciência e conquista de cidadania. Tenta viabilizar a confecção de documentos, informação a respeito das ações políticas, segundo meus informantes. Também é atribuído a esse grupo relação com o PR e o Crivella.

O projeto voltado para “cultura” abarca teatro e música. As aulas de teatro já contam com uma trupe que monta peças ilustrativas das pregações, passagens bíblicas, situações em que um fiel se encontra em dilemas existenciais. Para a banda de música da igreja foi construído um pequeno estúdio no estacionamento, um piano de calda e instrumentos musicais como guitarra elétrica e bateria estão à disposição.

Aqueles que se interessam por esporte encontram na IURD de Botafogo aulas de jiu-jitsu para homens e para mulheres. Cheguei a fazer uma visita em dia de aula e encontrei o uns 15 rapazes em torno do professor no tatame improvisado no estacionamento da igreja. Esse projeto combina passeios para assistir partidas de futebol, fazer trilhas, entre outras atividades esportivas. Em conversa com um dos integrantes soube que o grupo ambiciona a realização de um torneio que venha a reunir jovens iurdianos do Rio de Janeiro todo.

O VPR - visão, planejamento e realização - é um grupo que não tem ramificação na IURD de Botafogo, mas é muito atuante em outras igrejas, abarcando jovens frequentadores de Botafogo em suas atividades. O VPR trabalha principalmente com coleta e difusão da informação. Segundo informantes, esse projeto trabalha com comunicação dentro do “Força Jovem”, e é responsável pelo site da igreja, que está sempre atualizado, alguns outros informativos que circulam também são responsabilidade desse grupo.

Esses são alguns grupos de sociabilidade que atraem o público jovem para a IURD de Botafogo. Todos englobam os jovens do grupo maior Força Jovem. Trago para o texto esses espaços para mostrar a diversidade de opções ali encontrada.

#### 1.4 Modernidade no Brasil

No Brasil, o processo de modernização não conseguiu contemplar a universalização dos serviços civis através do Estado. Concomitante a esse fato, é marcante no avanço da modernidade brasileira o crescimento da adesão às denominações neopentecostais pelas camadas populares. Essas características têm suscitado o debate a respeito da individualização característica dos processos modernizantes nacionais em curso. O endividamento e descontrole inflacionário da década de 1980 caracterizaram os aspectos socioeconômicos do Brasil, com o mercado informal de ocupação excludente, uma depressão do sistema público e de uma decorrente deterioração dos mecanismos de proteção social contra o desemprego e a miséria acentuaram ainda mais a pobreza urbana (Freyre, 2003; Fernandes, 1978 apud Lima 2008).

Com a presidência de Fernando Collor de Mello, a economia brasileira tem seus mercados livres da interferência do Estado e abertos comercialmente, bem como privatização de algumas instituições estatais. A economia passa a ser presidida pelos princípios do “mercado livre”, onde se torna prioridade a mobilização da capacidade empresarial, dos recursos produtivos e dos mecanismos de inovação e produção de novas tecnologias, o estímulo ao funcionamento desregulado do mercado financeiro e do mercado de trabalho. Desta forma, pensando que há pouco mais de duas décadas a pobreza vem sendo construída como um complexo problema urbano a ser superado, a ascensão de uma nova classe consumidora despertou o debate.



Preocupado com os limites de argumentos puramente economicistas sobre a “nova classe c”, Souza (2010) busca elementos discursivos e culturais para mostrar que a suposta ascensão de uma “nova classe média” é na verdade um contingente populacional elevado à categoria de consumidor potencial, ou seja, uma “nova classe trabalhadora”. Através da análise de padrões de consumo, Souza distingue a “nova classe trabalhadora” das classes médias. Em sua interpretação, o capital cultural aparece como variável sociológica imprescindível, sendo necessário lançar mão da diferenciação cultural para classificar essa nova classe por meio dos seus hábitos de consumo, cultura e até mesmo padrões de socialização. Desta forma, o autor apresenta algumas instituições legitimadoras ou espaços de socialização desse novo estrato social – família e igreja, observando neste ponto os espaços de influência das doutrinas neopentecostais. Para ele, a ascensão desse estrato social desdobra-se na crescente busca por qualificação profissional das camadas menos favorecidas da população, e os principais beneficiários do novo regime econômico são, sobretudo, as mulheres, os jovens e os negros.

### 1.5 IURD e a teologia da prosperidade

No Brasil, a história do pentecostalismo pode ser contada através da metáfora proposta por Freston (1994) das três ondas. A primeira, na década de 1910, com a implementação da Congregação Cristã e Assembleia de Deus, em 1910 e 1911 respectivamente. A segunda onda corresponde à fragmentação nos anos de 1950 e 60 do campo pentecostal e o surgimento de três grandes grupos: a Igreja Quadrangular em 1951, Brasil para Cristo em 1955 e Deus é Amor em 62. A terceira onda começa no final dos anos 70 e início dos anos 80 tendo como principal expoente a Igreja Universal do Reino de Deus em 1977 e a Igreja Internacional da Graça de Deus em 1980.

Ainda segundo Freston, a terceira onda corresponde exatamente ao período posterior à modernização autoritária do país, encontrando dois terços da população inseridos no contexto urbano de “milagre econômico”. Neste contexto a IURD alcançou uma diversificação substancial de sua base social, inserindo os evangélicos em espaços ainda inéditos para estes, evidenciando-se, sobretudo, como uma igreja de regiões metropolitanas.

A noção das três ondas pentecostais contribui para uma leitura dos fenômenos religiosos brasileiros que não homogeneiza o campo pentecostal, ao contrário, salienta que se trata de um

campo versátil e de natureza complexa, que envolve a contextualização temporal em que cada denominação surge principalmente se consideramos que “grupos novos podem inovar com mais liberdade” (Freston, 1994).

A IURD surge a partir do rompimento de Edir Macedo com a igreja precursora da Teologia da prosperidade no Brasil Nova Vida, cujo projeto pastoral de Mac Alistar, missionário canadense que voltou sua atenção para as camadas médias urbanas, pregava uma teologia da confissão positiva e de recusa do fracasso. Seguindo essa linha, Macedo elabora uma cosmogonia em que “empreendedorismo”, “revolta” e “inquietação” articulam uma mensagem de prosperidade direcionada à população previamente excluída do mercado de trabalho (Mafra, 2001).

Ao invés de recorrer a um proselitismo de contato como faz outros grupos pentecostais, essa denominação apostou em diversos veículos de comunicação para atingir as massas (Swatowski, 2007), através de mídias como televisão, rádio e jornal próprios. Mafra (2001) afirma que a cosmologia iurdiana atrai um público que admite adesão religiosa por resultados. A partir da primeira investida midiática da denominação com um programa de rádio ao vivo precedido por um programa de uma mãe-de-santo em que Edir Macedo, contrapôs os discursos, as cosmologias e os resultados práticos de uma religião para outra, transferindo um público já acostumado à dinâmica de promessas.

A “endemonização” dos problemas é apontada por Mariz (1994) como o elemento que torna o pentecostalismo muito atraente aos aflitos. Desta forma, o “espírito maligno”, responsável por atuar na vida do indivíduo causando-lhe problemas, pode ser exorcizado ritualmente. Dentro desse quadro, a IURD é a denominação que mais se destaca pelas sessões rituais de exorcismo na resolução de problemas individuais.

A trajetória do sucesso é testemunhada pelos fiéis da IURD fazendo referência ao reconhecimento da graça dada ao indivíduo. Na lógica institucional da igreja, essa graça individual ganha valor através da ascensão de carreira no interior da igreja, quando ao passar por treinamentos os obreiros e obreiras visualizam a prosperidade através do estilo de vida dos pastores presidentes – de nítido caráter burguês classe média alta (Mafra, 2009).

Considerada uma igreja citadina, a presença da IURD nos centros urbanos é imediatamente percebida através dos templos construídos em áreas da cidade de fácil acesso e fluxo de transeuntes. Como apontou Gomes (2009) com a implementação do projeto “era das catedrais” a IURD constrói seus locais de culto a partir de uma concepção própria e singular, objetivando concretizar materialmente as ideias de permanência, continuidade, vínculo com a memória e a história. Ao deslocar a retórica persecutória para a retórica da superação se

distingue das demais denominações pentecostais trabalhando através do "circuito da conquista" um caráter de conquista e superação.

Neste sentido, a Sede Mundial, localizada na atual Avenida Dom Helder Câmara, em Del Castilho, atua, como aponta Gomes (2009), como principal suporte da materialização do projeto de igreja da IURD representando autenticidade e pertença. Trata-se de uma arquitetura que comporta um complexo de prédios com uma nave principal com capacidade para 8.870 pessoas em poltronas confortáveis, um prédio com o setor administrativo, escritórios, estúdios de televisão e rádio, aposentos para os bispos, um heliporto, além do setor leste onde há lanchonete fast-food e um espaço de permanência. Um espaço onde os fiéis encontram pátios arborizados, lanchonete, livraria, biblioteca e uma maquete de Jerusalém. É também neste templo que acontece o curso para noivas dos pastores que vem preparando aquelas que namoram e vão se casar com algum pastor da denominação.

## 1.6 Individualismo moderno

A laicização, a separação entre a igreja e o Estado é apontada por Hervieu-Léger (1997) de maneira a confrontar às teses tradicionais que tratam da secularização, ou seja, não tomando esse fato como o inexorável fim da religião, mas sim considerando nele a forma moderna de vivência da experiência religiosa. Segundo Dumont (1985) o cristão relaciona-se com o Deus único individualmente, e a partir dessa formulação o mundo dos homens e das instituições sociais transcende ao mito religioso e se cristaliza em formações sociais. Desta forma, a modernidade em ascensão é dotada de características éticas marcadas por uma lógica individual universalizada. Interessa pensar como o cristianismo pode ter servido de instrumento racional para a adaptação à ética mundana dos valores extramundanos.

A literatura antropológica nos mostra que o individualismo moderno é a relativização da ordem mundana de maneira proporcional ao crescimento da subordinação aos valores absolutos. Trata-se de um individualismo extramundano que reconhece a urgência do que é mundano, tomando este como sua antítese. Esse individualismo tem a força de retirar o homem do mundo e recolocá-lo sob outras condições.

Com o advento desta forma, a possibilidade de experiência religiosa que a modernidade produz passa a ser marcada pela escolha individual que inclui um processo de afirmação do sujeito autônomo. A filiação de tipo praticante, emblematicamente vivenciada em um modelo

tradicional de religiosidade, entra em contraposição à figura do peregrino, emblema da modernidade religiosa (Hervieu-Léger, 2008). A experiência religiosa na modernidade é configurada desta forma por uma relação de conversão em diversos níveis, de envolvimento emocional e condições de uma religiosidade individual e móvel sobre a qual as denominações têm pouca influência. A figura do convertido passa a tomar lugar central nas religiosidades modernas e seu envolvimento com o individual e a pluralidade de escolhas, torna-se o suporte do processo de individualização e de subjetivação da utopia religiosa.

Através da análise dos autores em perspectiva, podemos perceber a possibilidade de escolha individual como uma resultante do espírito do individualismo presente na modernidade religiosa. Uma formulação cristã que passou a compor o cosmo moderno. Desta maneira, é possível estabelecer uma relação de troca entre a ética individualista moderna e o desenvolvimento do cristianismo historicamente.

Essa relação do indivíduo com suas experiências mundanas mediadas por uma divindade extramundana moldou em alto grau aquilo que seria a mentalidade moderna, conduzindo ao individualismo e racionalidade crescentes. Por sua vez, essas duas características impactaram de volta a forma da experiência religiosa, levando a uma busca pelo sagrado não mais fora do mundo, mas nas práticas e escolhas cotidianas em várias esferas (política, econômica, etc), escolhas estas vistas agora a partir de uma filiação religiosa particular e não mais ditada pela vinculação rígida a qualquer denominação ou conjunto de normas.

O indivíduo, portanto, de um ponto de vista de sua percepção, sente-se livre para exercer sua religiosidade, e este é o traço mais marcante da experiência religiosa moderna. Trata-se de um processo de desenraizamento constitutivo da individualização que acontece através da substituição de um status atribuído por um *status* adquirido (Duarte, 2008). Ou seja, a família de origem é afastada e uma neofamília garante ao indivíduo um desenraizamento da relacionalidade original. Em um modelo ideal, a ascensão, seja pela acumulação de recursos econômicos ou simbólicos, promove a autonomização associada a processos de autocontrole, característico do processo civilizador em curso (Elias, 1993).

Partindo da ideia de que a vida na metrópole é condicionada pela diversidade, o que justifica a necessidade de constante transformação do indivíduo no complexo meio do trabalho especializado, atento o olhar para uma das formas usadas pelo indivíduo para distinguir-se socialmente. Ao localizar mudanças sociais não apenas no nível das grandes transformações históricas, mas nas interações cotidianas e nas formações que a partir delas se configuram, assumo a responsabilidade metodológica que aposta na leitura da fração para encontrar fragmentos de explicação do todo. Ao focar minha atenção em mulheres que habilitam esposas

dos pastores da IURD e obreiras a lhes alfabetizar, ou civilizar, através da *nova pedagogia da boa aparência* estou tentando mostrar um fragmento do sistema de interação dos indivíduos que formam uma sociedade.

Acredito que observar tais espaços e as orientações que neles são expressas, é importante na medida em que ajuda a encontrar a forma como a identidade de gênero é construída no grupo religioso IURD e como as fronteiras sociais são vivenciadas pelas moças que frequentam os espaços descritos. Assim, ao identificar uma constante estrutural, posso estabelecer um debate maior sobre a recepção do individualismo moderno por estratos populares, observando a equação deste individualismo através de valores tradicionais, como aqueles transmitidos pela religião. O campo que apresento sugere que o surgimento dessa pedagogia que orienta a mulher para sua atuação no âmbito público é reflexo da peculiaridade que reside nesta nova forma de vivência da fé cristã, ou seja, o neopentecostalismo, aqui representado pela Igreja Universal do Reino de Deus.

## 2 A MULHER NA ESTRUTURA IURDIANA

### 2.1 Gênero e religião

A singularidade da IURD reside na forma como a denominação formula os papéis de cada pessoa entre seu rebanho para garantir que o bem prevaleça sobre o mal. Neste sentido, o pastor define a relação entre o fiel e Deus lançando mão de uma linguagem muito próxima àquela empresarial, colocando o fiel como sócio de Deus e principal beneficiário deste contrato. Somado o estímulo à “fé racional”, categoria nativa que diz que “a pessoa precisa tomar uma atitude, abrir um negócio”, a garantia teológica do envolvimento de Deus com o seu projeto, a prédica iurdiana explora um capital simbólico de masculinidade, incentivando seus fiéis a assumir riscos e transformar a vulnerabilidade de suas circunstâncias sociais em “perseverança” e “vitória”.

Ao examinar elementos dispostos à subjetivação masculina no contexto de criminalidade violenta do Brasil contemporâneo, Lima (2010) encontra no valor do trabalho uma forte via para a construção identitária masculina através da oposição entre as categorias “trabalhador” e “bandido”.

A autora mostra como a adesão à IURD tornou plausível a possibilidade de realização do desejo de trabalhar por conta própria, através das “aulas” dos pastores durante os cultos com dizeres como “a solução está nas suas mãos, só os bobos deixam passar essa oportunidade”, que aparecem tanto na igreja em dias de culto como em dias de evangelização nos morros da cidade, com rapazes e moças do Grupo Jovem (Lima, 2010).

Assim como na maior parte dos grupos religiosos, entre os evangélicos pentecostais, as mulheres compõem maioria, somando no percentual da população residente por situação de domicílio e sexo 15% do contingente urbano. Na IURD, a porcentagem de adesão feminina é de 81%. Segundo a pesquisa “Novo Nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política”, de Rubens Cesar Fernandes (1998), na relação entre o número de homens e de mulheres entre os evangélicos consta um desequilíbrio de duas mulheres para cada homem – 31% contra 69%, o que evidencia a centralidade do tema gênero neste perfil sociológico.

Ao pesquisar a redefinição dos papéis de gênero no meio pentecostal, Machado (1996) desvenda algumas informações que esclarecem acerca da grande força de atração das denominações pentecostais sobre as mulheres.

Através de dados coletados em sua pesquisa sobre carismáticos e pentecostais, a autora chamou atenção para a presença majoritária de mulheres nas denominações pentecostais, a heterogeneidade confessional nos seus lares e a adaptação da doutrina às necessidades do grupo doméstico como fatores que sugerem novas formas de relacionamento entre gêneros e conversão religiosa.

A autora complexifica as análises que cruzam as variáveis gênero e religião ao mostrar o caráter paradoxal do empoderamento de gênero promovido pelas denominações pentecostais. Segundo a autora, as mulheres encontram nessas denominações instrumentos para sua autoafirmação, promovendo um fortalecimento do gênero feminino ao alocar no gênero masculino a exigência de maior participação na família e na igreja. Embora esses instrumentos não lhes sirvam para sua atuação no campo dos direitos civis, sociais ou políticos ou mesmo diante do Estado e do Direito, no contexto patriarcal, o ganho feminino com a adesão pentecostal é evidente.

Corroborando com a tese de Burdick de que a adesão feminina ao pentecostalismo está ligada aos recursos institucionais e teológicos oferecidos por estas “religiões de aflição”, Machado mostra que a capacidade de atração do pentecostalismo não se limita às classes populares, mas também alcança a classe média (Mariz; Machado, 1994). Segundo Burdick, o testemunho se apresenta como elemento fundamental no ritual pentecostal, uma vez que através dele os conflitos domésticos são compartilhados pelo grupo que articula publicamente o sofrimento, promovendo entre as mulheres a troca de experiências, onde elas ensinam umas às outras a maneira crente de interpretar seus problemas e superá-los. A adoção de atividades de apoio às famílias não é novidade entre igrejas protestantes históricas, entretanto, Machado salienta a criatividade ímpar da IURD para atrair e mobilizar as mulheres.

Burdick (1990 apud Machado, 1996) levantou a hipótese de que a expansão dos grupos confessionais está associada à sua capacidade de resolução de problemas femininos. Essa interpretação está intimamente relacionada com a forma como os problemas domésticos são interpretados pelos adeptos de movimentos pentecostais que qualificam o comportamento desviante como crise espiritual. Essa interpretação tem sido suficiente para a leitura da América Latina, entretanto, a tese *Violent Conversion – Brazilian Pentecostalism and the Urban Pioneering of Woman in Mozambique* mostra outros dados sobre gênero e neopentecostalismo em Moçambique.

Na pesquisa sobre a adesão feminina ao pentecostalismo, Kamp (2016) aponta para o desdobramento negativo da batalha espiritual pregada pela IURD em Moçambique que, segundo a autora, a adesão tem provocado problemas humanitários severos em termos de gênero. Os missionários brasileiros que foram para Moçambique, ao ensinar o evangelho, também incentivaram as mulheres uma atitude de pioneirismo social ao promover a “mudança de atitude”. Entretanto, em alguns casos coletados por Kamp, esse pioneirismo apresenta dimensões violentas que desembocam no aumento da incerteza social e de mobilidade social descendente com a busca constante por novas bênçãos, levando mulheres a fazerem um tipo tão extraordinário de recursos para a igreja – *Potlach* - que resulta no rompimento das expectativas usuais de reciprocidade já estabelecidas nas redes sociais. Aparentemente, as moçambicanas aprendem a batalha espiritual como uma luta sem fim.

Para Mafra (2012), no caso moçambicano, trata-se da falta de referências no cenário cultural moçambicano do amor romântico de Um Deus Todo Poderoso (Veyne, 2007 apud Mafra, 2012). Neste contexto, a batalha espiritual acontece sem as referências cristãs culturalmente estáveis.

Sobre a adesão pentecostal feminina, Mafra ainda argumenta que, tanto católicos quanto pentecostais, em especial os pentecostais e os católicos carismáticos, em termos de gênero, reconhecem-se como “testemunhas” da palavra bíblica e “imitadores” de Cristo, neste sentido, o neófito só será pentecostal se for submetido a um efeito de controle a partir de uma fonte, ou seja, a palavra bíblica articulada a partir de uma determinada cosmologia.

## 2.2 Conversão religiosa e novas mídias

Birman e Machado (2012) apontam para a relação do pentecostalismo com as diversas mídias e tecnologias para além de um dado acessório na descrição etnográfica. Refletindo especificamente sobre vídeos produzidos pela comunidade religiosa da Assembleia de Deus dos Últimos Dias (ADUD), na Baixada Fluminense, as autoras observaram na exibição e recepção do material filmico produzido pelo pastor Marcos Pereira, famoso a partir da década de 1990 pela circulação de vídeos que exibem sua atuação em presídios, convertendo “ex-bandidos” em crentes; e nas favelas carioca, operando resgates de devedores ou inimigos do tráfico condenado à morte por seus executores.



As autoras mostram como a filmagem aparece como uma prática fundamental em que, na exibição do material, é estabelecida uma relação com um “canal santificado de transmissão” dos projetos do pastor Marcos Pereira. A partir desse movimento de valorização da imagem filmada, a tradicional recusa e denúncia pentecostal à idolatria são submetidos a uma perspectiva teológica de revalorização da imagem. Isso é possível a partir do uso das categorias vida e morte para a demarcação de agenciamento das imagens na experiência pentecostal. As imagens dos santos católicos são consideradas imagens sem agência, fonte de idolatria, portanto, “imagens mortas”. As imagens filmicas transmitidas pela ADUD são consideradas “imagens vivas criadas por Deus” por permitirem a presença de agentes de salvação.

Mafra (2001), Swatowski (2007) e Sampaio (2014) levantam dados etnográficos que ajudam a entender o projeto pastoral de Macedo mostrando que além do aparato da mídia na IURD, são fundamentais as mediações institucionais localmente situadas. Na pesquisa de Swatowski (2009) essa característica é observada através da formação de redes de sociabilidade entre frequentadores, de diferentes estratos sociais, de encorajamento à construção de pequenas empresas e iniciativas de serviço e comércio nas franjas da indústria petrolífera de Macaé entre 2005 e 2006. Corroborando com o argumento, a pesquisa de Sampaio, em Angola, aponta para uma relação entre a IURD e o Estado de Angola em que o “braço social” da igreja, ao chegar a um lugar fragilizado pela guerra civil, eleva a igreja ao reconhecimento pelo estado de doadora de “bens sociais”. As autoras demonstram que o projeto pastoral se autorregula pela capacidade da elite da igreja de formular programas e doar benesses à formação dos indivíduos e das coletividades emergentes.

Além de recorrer à grande mídia, televisiva e de rádio, estas pesquisas mostram que a IURD está ampliando suas alternativas para a ação proselitista recorrendo a diversificados veículos de comunicação, formulação de programas e redes capazes de agregar com eficiência novos membros. Também a rede virtual que, além do site oficial da IURD Arca Universal, tem sido um lugar para a mensagem da teologia iurdiana se difundir. A gramática à qual me refiro pode ser encontrada em diversos veículos da IURD de comunicação, como blogs, sites, páginas em redes sociais on-line, o próprio informativo da igreja, *The Love School*, são mídias onde moças buscam informações que contribuem para sua cesta de significados.

### 2.3 Estatuto da beleza no mundo contemporâneo

Ao encontrar jovens adeptas à IURD autorizando esposas dos pastores a lhes civilizarem, proponho uma reflexão sobre o processo de modernização que o Brasil atravessa e que, segundo Lima, nos últimos 15 anos vem informando sujeitos sociais oriundos dos setores mais pobres do Brasil urbano princípios da cosmologia neoliberal. Aparentemente, a conversão do público que estou apontando à IURD pode estar indicando para um deslocamento do discurso boa aparência que, até final do século XX, estava sendo informado por escolas de boas maneiras direcionadas para moças vindas de famílias em ascensão econômica.

No Brasil, instituições de ensino destinadas à formação de moças da alta sociedade tiveram seu ápice entre as décadas de 1950, 60 e 70. Um bom exemplo deste tipo de instituição de ensino foi o Socila, fundado por Maria Lúcia como a primeira escola de modelos do país. Essa escola ganhou maior destaque na sociedade carioca a partir do convite de Sarah Kubitschek para Maria Lúcia dar aulas a suas filhas. Moças como Maria Marta Hacker Rocha, Emília Barreto, Maria José Cardoso, a partir de sua prospecção somaram prestígio para Maria Lúcia e sua escola.

A socialização, enquanto um processo de construção identitária, para Dubar (1997), inicialmente acontece através da aprendizagem e depois da mudança, ou seja, ocorre uma dupla transação dos sentimentos dos indivíduos com o mundo social: objetiva e subjetiva, pensar no estatuto da beleza no mundo contemporâneo implica considerar essa dupla transação, primeiro do indivíduo consigo mesmo depois em confronto com as instituições sociais - família, igreja, e estado.

Trata-se de um tipo de consideração que também é atravessada por variáveis como classe e gênero. Pensar na mulher da periferia e na aparência significa abordar um recorte social que encontra necessidade de afirmação social e que, marcado pela dominação dos valores estandardizados nas classes dominantes, vem participando cada vez mais do mercado de serviços estéticos (MEDEIROS, 2006).

Considerando a boa aparência como pré-requisito em distintas esferas da vida, localizo nos grupos de interlocução da IURD a circulação de uma *nova pedagogia da boa aparência* que vem informando a beleza para meninas e moças da periferia urbana carioca. Trata-se de um tipo de pedagogia que extrapola a clássica prédica religiosa da austeridade. Se as demais denominações pentecostais ensinam a aparência segundo códigos austeros que sacralizam o corpo, na IURD a flexibilidade com a aparência austera, por outro lado, ganha peso ao alocar

no tipo e qualidade da roupa uma evidência do sucesso. Dessa forma, não é apenas o comprimento da saia que identifica a fiel iurdiana, mas a combinação que ela corresponde com o restante da indumentária e com os modos do corpo.

A proposta de inclusão no mundo do consumo da IURD e dos neopentecostais é clara. Neste contexto, a oferta de formas de sociabilidade que o fiel encontra em seus espaços é abrangente, possibilitando o desenvolvimento de elementos que, dispostos a subjetivação feminina, encontram na mensagem individualista da teologia da prosperidade e do valor positivo atribuído às coisas do mundo, campo fértil para se desdobrar em processos de racionalização operando na adesão a essa vertente do cristianismo.

#### 2.4 Espaços de interlocução da IURD e as *novas pedagogias da boa aparência*

O primeiro contato que tive com o que chamo de *novas pedagogias da boa aparência* foi através do grupo de mulheres formado a partir de uma iniciativa da esposa do pastor que, durante o período em que realizei minha pesquisa, presidia as principais reuniões da IURD no templo de Botafogo, bairro da zona Sul do Rio de Janeiro. Na ocasião da oração final de uma reunião de domingo, o pastor pediu que apenas as mulheres solteiras fossem à frente do altar para receber a “benção final”. Chamou sua esposa para tomar o microfone e fazer essa “benção”, que foi procedida de um convite para que aquelas moças participassem de um “encontro especial” no dia seguinte, às sete horas. A partir de então estava sendo organizado o grupo das meninas da esposa do pastor, que manteve regularidade mensal de encontros por um ano e meio.

A partir dessas reuniões, um pouco mais do campo se abriu para minha pesquisa que ganhou um enfoque interessante, qual seja, os processos disciplinares que concorrem para a formação dos sujeitos modernos que, a partir de uma prédica da prosperidade, autorizam interlocutores da igreja a lhes educarem para sua atuação em distintas esferas da vida: trabalho, família, matrimônio, através da *nova pedagogia da boa aparência*. Como salientou Lima (2010), mais do que outras igrejas pregadoras da teologia da prosperidade, a IURD imprime um tom pedagógico aos seus cultos, acredito que esse tom pedagógico vai além dos cultos, estando impresso também nos demais espaços de interlocução da igreja.

Em minha pesquisa, concentrei investigações em três grupos formados dentro da igreja: o grupo da obreira, que surgiu a partir da relação direta estabelecida entre obreira e fiel; o grupo das meninas da esposa do pastor, que surgiu a partir de uma iniciativa individual de Vívian e a Escola para Noivas, que corresponde a uma instituição de ensino ligada à sede nacional voltada para a preparação das futuras esposas dos pastores da IURD.

Esses espaços estão oferecendo ao público feminino orientações similares àquelas oferecidas pelas escolas de boas maneiras para moças da segunda metade do século XX. O que chama atenção é o fato dessas moças estarem habilitando a igreja a lhes civilizar ou alfabetizar da mesma forma que nas escolas de boas maneiras. Nesses espaços de interlocução da igreja, encontramos a circulação de uma pedagogia que organiza elementos de contrastividade que irão contribuir para a construção de fronteiras simbólicas, percebidas via solidificação da identidade contrastiva demarcadora de fronteiras sociais.

## 2.5 Ser esposa do pastor

“A esposa do pastor tem que ser alguém sempre disposta a servir à comunidade e dar bons exemplos”, esse é um fragmento das falas de Vívian durante um testemunho de sua trajetória na IURD, líder do grupo que acompanhei mais de perto, composto por mulheres jovens e solteiras. Embora este grupo tenha sido criado para formar as jovens seguidoras para sua atuação em distintas esferas da vida, o mercado do matrimônio me pareceu ser objetivo central delas e casar-se com um pastor da igreja apareceu como um dos melhores destinos sociais para essas moças.

Em uma conversa, Yone me contou que frequentava as reuniões do grupo da Vívian principalmente porque seu “sonho era se casar com um pastor da igreja”. Esse sonho é figurado na imagem da possibilidade de “viagens pelo mundo ao lado do esposo espalhando a obra de Deus”. Essa informação também apareceu em uma entrevista feita com a obreira Poliana, que me contou alimentar o desejo de ir com seu esposo para a África “pregar a palavra de Deus”.

Ao narrar sua trajetória nas reuniões que promove, Vívian conta que foi obreira da IURD antes do casamento e que, depois de formalizada a união, deixou de usar o uniforme de obreira para acompanhar o esposo em sua “missão”.

Ela atende cotidianamente moças que procuram conselhos espirituais, que a procuram diretamente ou que tenham sido encaminhadas para ela por um pastor ou obreira. Em um momento de “testemunho”, Vívian contou que, quando é chamada para atender alguém, ela não sai sem antes se arrumar, se maquiar, isso devido ao fato de entender que, desta forma, denota respeito à pessoa com quem vai falar.

Em suas reuniões, as demais esposas dos outros pastores da IURD estão sempre presente ao fundo da sala, somando um grupo de seis mulheres, arrumando a mesa com o lanche, conversando entre si, sentam-se sempre juntas nos cultos da denominação. Esse comportamento pareceu sugerir uma relação de rede estabelecida entre elas. Essas esposas estão sempre dispostas a dar conselhos ou orientações a quem lhes procure.

Durante uma conversa sobre namoro, o pastor Lucas me contou que, quando precisa fazer orientação a uma moça, ele prefere encaminhá-la para uma obreira ou para a esposa de algum pastor. Ele me explicou que é comum os pastores encaminharem alguma seguidora que precisa de conselhos a suas esposas devido ao fato de “as mulheres se sentirem mais seguras para falar sobre suas vidas íntimas com outras mulheres”, por isso “ser uma esposa de pastor da Universal significa abraçar uma causa”.

O depoimento abaixo, retirado de uma página da internet chamada “A esposa do pastor, virtudes da mulher” ilustra esse lugar social que as fiéis da IURD parecem cobiçar:

Você admira a esposa do pastor? Pois é, mas ela também passa por lutas, e guerras, pensamentos. Mas, o que nos faz ser forte. Buscar Deus todos os dias...pois você acha que pelo fato de passar 24 horas dentro da igreja, limpando, evangelizando, não temos problemas? Pelo contrário, temos os nossos e ainda das pessoas que a gente atende durante o dia, ou na semana. (...) Ser esposa de pastor não é só ficar no salto, quarta e domingo, com cabelo escovado, maquiada, nós temos as nossas lutas e as suas!

Tornar-se aquela que acompanha o pastor da IURD significa ter acesso a corredores e espaços restritos. Um matrimônio desse tipo implica um lugar social prestigioso, a assimilação de uma série de símbolos, de etiqueta e comportamento, estar preparada para responder a questionamentos da sociedade crítica à denominação. “A esposa do pastor não é apenas uma figura ao lado do esposo, ela trabalha” disse Marion, esposa do pastor Renan, seja atendendo fiéis individualmente, seja através de grupos como aquele formado por Vívian.

## 2.6 O grupo da esposa do pastor

O dia do encontro do grupo de Vívian é anunciado nas principais reuniões da IURD – quarta-feira e domingo. A circulação daquelas que o frequentam não é regular, alguns rostos variam, outros são constantes, tanto meninas de Botafogo como de outros bairros vêm participar desse grupo. Um número de aproximadamente 20 meninas reúnem-se na nave auxiliar do templo de Botafogo para ouvir a esposa do pastor falar. No fundo da sala, as outras esposas de pastores da IURD arrumam a mesa, servem com capricho o lanche que será oferecido ao fim da reunião.

Meninas bem arrumadas, maquiadas, cabelos penteados e presos e, embora eu tivesse me preparado para estar ali, cuidando também da minha aparência de maneira a não contrastar muito entre aquelas que eu dedicava-me a observar, o olhar mais atento certamente encontraria diferenças entre mim e elas: enquanto eu usava calça e camisa de manga a maioria delas usavam saia ou vestido - embora na IURD não exista a cobrança da saia como em outras denominações pentecostais, este tipo de roupa me pareceu ser o mais recorrido; enquanto minha maquiagem não ultrapassava rímel e batom, a maioria das meninas do grupo vinham para as reuniões com sombra combinando com a roupa, base e pó no rosto para cobrir detalhes da pele; enquanto elas carregavam cada uma sua bíblia, algumas com caneta a anotar, eu trazia comigo uma caderneta e um lápis.

Sempre muito atentas ao ouvir Vívian falar, acredito que o processo educativo desse grupo inicia-se com a forma como a esposa do pastor se apresenta para elas. Com roupas e sapatos de marca, jóias caras e um casamento sólido, Vívian exibe sua prosperidade: afetiva, financeira e espiritual. Seu testemunho, o casamento com um pastor, apareceu como forte elemento que contribui para a autoridade despendida a ela.

Em suas falas, Vívian lança mão de uma gramática que organiza elementos de contrastividade no bojo das novas pedagogias e que irão contribuir para a formação de fronteiras simbólicas, configurando deslocamentos simbólicos, evidentes na solidificação da identidade contrastiva que demarca fronteiras sociais e separam aquelas que são “de dentro” daquelas que são “de fora” da igreja. A boa aparência é destacada como um valor a ser perseguido cotidianamente. Apresentar-se adequadamente significa resguardar respeito ao outro. Ao narrar casos de moças para quem Vívian deu conselhos espirituais, ela mostra a evolução dessas moças através da transformação do tom de voz, do jeito de se sentar, da rede que a pessoa constrói e as escolhas que faz, sejam com relação à vida afetiva, trabalho ou família.

Nas falas de Vívian, a preocupação com o aspecto visual é salientado constantemente, mesmo quando o tema da reunião é sobre namoro ou família. A boa aparência é informada segundo critérios de austeridade, mas com maior liberdade que em outras denominações pentecostais. Desta forma, a demarcação da distinção se dá através da diferença em ensinamentos pragmáticos como “não usar calcinha v de vedete”.

Os elementos mais recorrentes nesse grupo e que parecem ser a tríade principal das novas pedagogias são “limpa – arrumada – maquiada”, presente em quase todas as falas de Vívian: “se você vai procurar um emprego, precisa ir limpa, arrumada e maquiada”; “um homem olha se a mulher está arrumadinha, maquiadinha”; “é importante estar sempre limpa, com as unhas feiras e o cabelo lavado”. Lições de como ser “apresentável”: como se vestir (“não deve usar calcinha marcando a saia”, “procure combinar suas roupas”); como se portar (“vi no trânsito uma mulher escandalosa, que coisa feia! A mulher de Deus não pode ficar assim gritando na rua, chamando a atenção de todo mundo pra si”); o que dizer (“uma moça xingando é muito feio!”), nas palavras de Vívian, “as boas maneiras que uma moça de Deus deve conhecer”.

Uma clara dualidade entre a “mulher incrédula” e a “mulher de Deus” é elaborada por Vívian em um movimento de depreciação da ausência destas características pelo elogio das mesmas:

A mulher incrédula quer ficar chamando a atenção dos homens e a cristã quer a atenção de Deus. A mulher incrédula se preocupa com o que os outros pensam dela, e que a de Deus com o que Deus pensa dela. A mulher do mundo quer a glória para sua própria imagem e a da Igreja busca ter a Glória de Deus. Que a mulher do mundo quer sempre mais, quer elogios, faz fofocas, vive de fingimentos, e a mulher que crê em Deus quer sempre mais de Deus, preocupa-se em seu conhecimento de Deus, quer viver experiências boas. A mulher do mundo está preocupada com luzes de flashes, baladas e holofotes enquanto a mulher da igreja em ser luz.

A busca pelo parceiro ideal me pareceu ser ensinada segundo uma busca pelo fiel potencial. Um dos critérios que apareceu nas reuniões foi relacionado ao tipo de adesão à denominação do homem com sua igreja. Essa informação ficou clara na seguinte fala: “o certo é observar bem se o pretendente em questão é um companheiro que realmente vale a pena, se trata bem a própria família, se tem uma fé racional, e se ele é dizimista direitinho”. No caso de Yone, o não enquadramento do parceiro neste tipo de critério resultou no término do namoro.

Yone é analista de cobrança, tem 34 anos e, embora na quarta estação do bondinho de Santa Marta tenha um pequeno templo da IURD onde ocorrem todas as reuniões que essa congregação abarca em sua programação semanal, ela prefere frequentar o templo de Botafogo, onde além de participar do grupo da esposa do pastor, ela participa de outras atividades com as

obreiras e obreiros do Grupo Jovem, como passeios em pontos turísticos da cidade nos finais de semana, incursões aos estádios de futebol nos dias de jogos, piquenique, lual, participando de gincanas entre outros, variando entre atividades de lazer e sociabilidade.

Sua família é do interior de Minas Gerais. Ela se mudou para o Rio juntamente de uma tia que, algum tempo depois de instalada em Santa Martha, decidiu voltar para a cidade natal. Na época, Yone estava envolvida em um namoro sério há aproximadamente um ano e meio e preferiu ficar no Rio de Janeiro. O namoro já durava dois anos quando ela se converteu. No início tentou “trazer ele junto”, entretanto, devido ao fato de não conseguir convertê-lo para sua nova filiação religiosa, acabou por romper o namoro. Desde então não se relacionou sexualmente com mais ninguém e sua principal rede de sociabilidade ela encontra nos espaços de interlocução da IURD.

O campo que pretendo apresentar aqui não se limita às reuniões promovidas pela esposa do pastor. Este foi um espaço que encontrei e onde tive maior inserção, o que possibilitou um acompanhamento de perto do grupo. Entretanto, quero apontar para uma dinâmica mais ampla que envolve diferentes espaços de interlocução por onde circulam as *novas pedagogias da boa aparência*. Além daquele que agrega as mulheres solteiras de Botafogo, essa pedagogia que aponto circula também entre as obreiras que se dedicam a fazer orientação espiritual ao longo das trajetórias de vida dos fiéis da IURD com quem a relação obreira-fiél é marcada por confiança.

## 2.7 O grupo da obreira

Embora Poliana também seja casada com um pastor da igreja, optou por não deixar o cargo de obreira devido aos fortes laços que estabeleceu ocupando este cargo no templo de Botafogo. Por isso, juntamente do seu marido, está sempre usando uniforme de obreira ou alguma camiseta referente à “campanha” do mês. Durante minhas visitas à IURD de Botafogo estreitei relações com ela e com seu marido, casal que durante minha pesquisa presidiu o “Força Jovem”.

Poliana é obreira da IURD, segundo seus cálculos, há aproximadamente dez anos, e durante esse período trabalhou na EBI – Escola Bíblica Infantil e no Grupo *Teen*, de adolescentes. Durante sua atuação no EBI e Grupo Teen uma coincidência interessante permitiu



que ela acompanhasse a trajetória de cinco adolescentes que participaram dos mesmos grupos concomitantemente ao período em que Poliana atuou neles. Essa coincidência permitiu o estabelecimento de uma relação pautada pela preocupação de Poliana com o destino social das meninas.

Na sala adjacente ao estacionamento do templo, perguntei à Poliana sobre um quadro de cortiça afixado na parede com fotografias de obreiras e jovens meninas frequentadoras do templo. Poliana me explicou que se tratava da campanha “melhores amigas”, em que uma obreira elege uma frequentadora para ser sua melhor amiga. Nesta dinâmica, cabe à obreira estabelecer uma relação de confiança através da qual será possível o intermédio entre as escolhas do fiel e a instituição religiosa.

Em um domingo em que eu circulava pelo templo de Botafogo, entre uma reunião e outra, o esposo de Poliana me viu e pediu que não fosse embora, que esperasse por sua esposa, pois ela queria falar comigo, iria fazer um convite para um lual do “Força Jovem”, o que já indica a dinâmica que o clero da igreja busca estabelecer com os frequentadores da IURD: sempre que eu chegava ao templo, uma obreira ou pastor rapidamente me encontrava com o olhar. Enquanto eu a esperava, observei de longe que o grupo de meninas com idade entre 17 e 18 anos estava reunido ao seu redor. Já havia visto o grupo em torno de Poliana outras vezes e a reincidência dessa formação chamou minha atenção. Aproveitei a situação para uma conversa exploratória sobre sua atuação como obreira.

Indaguei Poliana sobre essas meninas e foi então que ela me explicou como funciona sua relação com elas. A bíblia da obreira possui marcações em cores diversas, segundo suas palavras, trata-se de passagens em que “Deus fala pras meninas” através dela. São dizeres que parecem conectar a vida pessoal de cada uma delas a passagens da bíblia. Entre os trechos escritos à caneta e marcados com pincel marca-texto estão expressões que posteriormente são usados pela obreira em suas micro-reuniões com as meninas, nos momentos entre os cultos e as reuniões da igreja.

Ela me contou o caso de Sílvia, que foi discutido e resolvido entre o grupo. Tratou-se de namoro com um rapaz de fora da IURD. Poliana contou que se empenhou em “trabalhar nessa situação”, com a missão de converter o rapaz. Ao fim de sua empreitada, a conversão não aconteceu, e ela sugeriu a Sílvia o fim do namoro. No início Sílvia resistiu, mas algum tempo depois acabou por romper com o rapaz. Aparentemente Sílvia não queria terminar, entretanto, com a pressão do grupo e da obreira, a relação terminou. Este tipo de relação entre as (os) obreiras (os) e os fiéis torna mais direta a interlocução entre a igreja e o público.

Poliana ainda me contou que apenas duas dessas meninas começaram a frequentar a IURD depois de um processo de conversão – vieram da Igreja católica e da igreja batista. As outras três são filhas e sobrinha de membros da IURD. Trata-se de uma geração de fiéis que, 30 anos após seu surgimento, estão sendo socializados dentro dos preceitos da teologia da prosperidade iurdiana. É interessante pensar que a primeira geração de fiéis socializada dentro dessa denominação está apontando agora e, com ela, pensar como pode estar sendo construída a relação com a essa denominação.

## 2.8 A Escola para Noivas dos Pastores

A Escola para as Noivas dos Pastores é de difícil acesso para não membros. Ligada diretamente à sede da IURD no Rio de Janeiro, em Del Castilho, consiste em um grupo instituído pela hierarquia da igreja e que recebe moças vindas de todo o estado. Neste espaço aquelas que se encontram em namoro ou noivado com algum pastor da igreja, passam por um curso onde recebem orientações durante seis meses. As principais informações que obtive sobre esse grupo foram através das meninas que frequentam o grupo de Vívian.

Estávamos na escada do templo depois da reunião de quarta-feira quando Joyce e Yone me contaram sobre uma moça que conheceram e que frequentou esse curso. Elas riram um pouco ao contar que, após o término, a moça passou por uma “quarentena” que corresponde a um tempo de mais ou menos um mês de convivência constante com um casal (pastor e sua esposa) em que a pretendente recebeu orientações que abarcam praticamente todos os aspectos de sua vida matrimonial: o tipo de alimento que ela irá preparar, as práticas sexuais permitidas, a postura em ambientes públicos e nos bastidores da igreja, tudo deve corresponder ao *status* d’ “aquela que se casou com um pastor”.

### 3 A CONVIVÊNCIA

#### 3.1 Sociabilidade e subjetividade entre jovens na IURD

Domingues (1995) propõe uma leitura das gerações sociais que contempla heterogeneidade, descentramento e interatividade, sem deixar de observar o substrato material e biológico. O autor formula a partir desses elementos o conceito de subjetividade coletiva (Domingues, 1995, 1996 e 1999), em que indivíduos e coletividades se influenciam de forma mútua, ou seja, uma teorização das gerações especificamente na modernidade. Para o autor, as transições pelas quais os indivíduos passam, estão inseridas em processos de mudanças sociais mais amplas, embora não se deva desconsiderar que tais processos possuem um caráter universal.

Ser uma boa moça nos espaços identificados significa diferenciar-se das demais. A diferenciação acontece pelo antagonismo que se processa nestes espaços entre “nós” e o “outro”. Esses espaços por onde circulam *novas pedagogias da boa aparência* que busquei mostrar não são apresentados de forma diacrônica, eles parecem surgir no contexto de modernização brasileira em que comunidades de baixa renda estão acessando e processando ideais econômicos modernos, evidenciado por Lima (2007a) na imbricação entre o elogio ao sucesso na década de 90 e a teologia da prosperidade, amplamente difundida no Brasil através da IURD. Através da observação destes espaços de interlocução e do tipo de pedagogia que neles circula procuro uma das formas como acontece a construção identitária do indivíduo mulher que recorre à IURD acontece.

A necessidade de entrecruzar as gerações com outras subjetividades coletivas, como gênero e raça, se apresenta para Domingues (2002), juntamente da necessidade de considerar a pluralização dos estilos de vida e suas distinções no que diz respeito a sensibilidades e preferências estéticas. Desta forma, o que iguala os variados “grupos” são justamente os comportamentos diferenciados que agudizam a heterogeneidade das subjetividades coletivas, que na modernidade apresentam-se cada vez mais pluralizadas.

Acredito que observar tais espaços e as orientações que neles são expressas, é importante na medida em que ajuda a encontrar a forma como a identidade de gênero é construída no grupo religioso IURD e como as fronteiras sociais são vivenciadas pelas moças que frequentam os

três espaços descritos. Assim, ao identificar uma constante estrutural, pretendo contribuir para um debate maior sobre a recepção do individualismo moderno por estratos populares, observando a equação deste individualismo através de valores tradicionais, como aqueles transmitidos pela religião. O campo que apresento sugere que o surgimento dessa pedagogia que orienta a mulher para sua atuação no âmbito público é reflexo da peculiaridade que reside nesta nova forma de vivência da fé cristã, ou seja, o neopentecostalismo, aqui representado pela Igreja Universal do Reino de Deus.

### 3.2 Preparação para a vida adulta

O que antes, na Idade Média, era relação direta entre o mestre e o aprendiz passa, nas sociedades complexas, a acontecer por meio de variadas fontes de preparo. À medida que as profissões dos adultos tornam-se mais e mais especializadas e complexas, os jovens de setores cada vez mais amplos da população passam por uma preparação indireta em institutos especiais de vários tipos em vez da preparação direta que antes prevalecia

Essa complexificação das sociedades modernas é apresentada por Nobeit Elias (1993) através dos manuais de comportamento que evidenciam para o autor o caminho percorrido pelo indivíduo – atravessando a sociedade de corte, para alcançar algum grau de controle de suas emoções. Nessa configuração, o indivíduo fica exposto a variadas fontes de preparo para a vida adulta, o que permite apreender a formação de identidades sociais através da observação de grupos menores, que na mesma sociedade, vêm refletir seu estágio no processo civilizatório.

Trata-se de uma perspectiva interessante para entender o longo processo de urbanização pelo qual a sociedade brasileira forma-se tão complexa e especificamente, comportando valores tradicionais pari passu a valores modernos. Tomar o processo como uma constante significa encarar um campo semântico considerando sua localização no tempo e no espaço, inserido no fluxo mais amplo do processo civilizatório. Desta forma, a proposta da presente dissertação é localizar, nos espaços de interlocução identificados, o processo de demarcação do modelo de pessoa moderna então construído através do que entendi ser uma nova pedagogia em curso.

Desta forma, através de pesquisa documental dos manuais de comportamento, Nobeit Elias mostrou as mudanças de conduta e de sentimentos ocorridas desde fins da Idade Média, nas classes altas seculares, mudanças essas que implicaram, no indivíduo, a imputação de auto-

controle vigilante que, posteriormente, foi se estendendo para outras camadas sociais, ajustando cultura e comportamento num padrão civilizado.

Esse processo que Elias traça apresenta continuidade de desenvolvimento social mais abrangente, sob a forma do Estado e da diferenciação crescente no decorrer de extenso período de tempo. Trata-se do processo por meio do qual a sociedade europeia vivenciou uma grande transformação em seus costumes - entre os séculos XVIII e XIX, surgindo a sociedade de corte, e, posteriormente, a sociedade burguesa. Esse processo de transformação dos costumes o autor vai chamar de avanço do processo civilizatório que implica em uma mudança profunda dos sentimentos de vergonha.

Neste sentido, os sentimentos de “vergonha”, “repugnância” ou “embaraço” são apresentados como autolimitações ante o medo da degradação social. Essa ansiedade que automaticamente se reproduz na pessoa em certas situações de inferioridade ante um gesto de autoridade evidencia, para Elias, também uma impotência diante do outro, não apenas um choque entre indivíduo e a opinião social prevalecente, mas um conflito dentro da própria personalidade onde ele próprio se atribui valor, ou seja, um automatismo deflagrado nele, o que mostra como os medos interiores crescem na mesma proporção em que diminuem os medos exteriores.

Nesse sentido, o estilo da coexistência social é fabricado através da capacidade do indivíduo de desenvolver esse controle geral de seus afetos. O desempenho dos papéis ocorre de acordo com o estágio em que a sociedade em questão se encontra, de acordo com seu grau de complexidade, ou seja, o grau de controle dos instintos exigido pelo correto desempenho dos papéis.

Para o indivíduo moderno, o padrão básico de estrutura da personalidade exige maior grau de controle do comportamento em todas as esferas da vida, em direção a um nível mais elevado de individualização, o que diversifica as formas de satisfação bem como de frustração da pessoa nas densas e complexas sociedades urbanas. Este processo possibilita ao indivíduo buscar sozinho a realização dos anseios pessoais ao mesmo passo que aumenta seus riscos. O caminho nessas complexas sociedades é repleto de meandros que variam de acordo com as classes dos indivíduos, das habilidades especiais que lhes permitem um bom desempenho na configuração social moderna.

Essa complexificação da sociedade implica em um aumento da divisão do trabalho (e também das especializações) e conseqüentemente no aumento da interdependência entre os sujeitos. A partir dessa transformação na forma como as pessoas ligam-se umas às outras, ocorre

também uma transformação em seus comportamentos, na sua consciência, na economia de suas próprias paixões e conseqüentemente na estrutura como um todo.

Quando as regras de conduta passam a contar com o que Elias chama de psicologização, as ações dos indivíduos passam a ser avaliadas nos termos de suas conseqüências em longo prazo, uma vez que o número de pessoas em relação de dependência entre si aumenta. Assim, o comportamento e a estrutura da personalidade do indivíduo moldam a forma como este se relacionará com os demais, as emoções espontâneas são subtraídas das relações adensando uma dimensão mais neutra.

A experiência assume papel fundamental, a avaliação dos resultados a curto e longo prazo, a reflexão contínua, a capacidade de previsão, o cálculo, o auto-controle, a regulação precisa e organizada das próprias emoções, os conhecimentos das reações dos outros e de si mesmo, enfim, Nobert Elias (1993) mostra que tudo isso leva a uma capacidade de olhar para o outro com maior riqueza de nuances. E será essa psicologização das regras de conduta que conduzirão à racionalização da sociedade.

### 3.3 O gosto enquanto mecanismo de distinção social

Ao observar o indivíduo moderno em luta constante por diferenciar-se socialmente dentro de um campo através do manejo de diferenciadas formas de capital por ele acumuladas, Bourdieu (2008) está decifrando condições sociais através de estilos de vida distintos aplicados a esquemas de percepção e apreciação socialmente construídos, trabalhando dessa forma uma teoria geral das classes sociais. Em *A Distinção: crítica social do julgamento*, essa empreitada fica clara através da elaboração teórica dos *campos*, e embora a noção de diferenciadas formas de capital venha colocar o indivíduo moderno em relações de poder que reproduzem desigualdades sociais pela violência simbólica que exercem sobre os indivíduos, as possibilidades de agência desse indivíduo através de estratégias de ação social não são negadas pelo autor.

Para Pierre Bourdieu (2008) cada ator ocupa uma determinada posição em determinado campo que é definido pelo grau de poder que esse ator detém e o capital que ele acumula, propondo uma construção de classe objetiva, onde o *habitus* de classe é apresentado como determinante de classe. Na dinâmica dos campos, o *habitus* esclarece acerca de mecanismos

que operam nas modalidades de transformação social e biológica, funciona como uma espécie de mecanismo biológico determinado pela posição social do indivíduo, traduzindo seu estilo de vida e seus valores, além de funcionar como um meio de ação para desenvolver estratégias no mundo social. Trata-se da elaboração de um sistema sociológico de explicação da dominação social.

Desta forma, o que mantém o funcionamento de um campo são as lutas simbólicas nele travadas, onde pessoas dotadas de poderes desiguais estão em oposição na luta pelo monopólio do princípio legítimo de visão e divisão do mundo social. Cada espaço social corresponde a um domínio específico, ao fornecer traços distintivos que, através de um sofisticado sistema de diferenças, permite exprimir as mais variadas diferenças sociais.

O gosto se apresenta como um sistema de classificação constituído pelos condicionamentos associados a uma determinada posição nos campos, orienta as relações com o capital objetivado. Produzir os sinais distintivos das classes sociais corresponde à organização segundo uma estrutura análoga à dos sistemas simbólicos onde cada elemento desempenha uma função distintiva.

### 3.4 *Habitus* enquanto natureza incorporada

Ao inserir a noção de *habitus*, Bourdieu (2008) trabalha uma ideia de natureza incorporada, o que permite pensar nos campos através uma perspectiva relacional. Essa noção corresponde à confluência da diversidade aberta pela pesquisa em ação. Enquanto princípio gerador de práticas objetivamente classificáveis e, ao mesmo tempo, sistema de classificação, são duas capacidades que definem o *habitus*: a de produzir práticas classificáveis e a de diferenciar e de apreciar essas práticas, ou o gosto, constituinte do mundo social representado. Trata-se de um sistema aberto de disposições, ações e percepções adquiridas pelos indivíduos no decorrer de suas respectivas trajetórias, nas experiências sociais vivenciadas, ele corresponde a dimensões corporais, materiais, simbólicas, culturais entre outras. Além de se referir ao indivíduo, também diz respeito às estruturas relacionais na qual está inserido.

Ao dispor da noção de *habitus* para elaborar uma teoria que dê ao indivíduo um meio de ação através do qual se torne possível desenvolver estratégias no mundo social, Bourdieu reintroduz na antropologia estruturalista a capacidade inventiva dos agentes. Ele aponta para a

capacidade da sociedade de se depositar nas pessoas na forma de disposições duráveis, ou capacidades treinadas e propensões estruturadas para pensar, sentir e agir de modos determinados, que as guiam em suas repostas ao meio social.

Corresponde à história grupal sedimentada no corpo individual sob a forma de uma competência prática produzida na e para a ação, conferindo às práticas uma relativa autonomia, ou de corpo socializado. Contraria a perspectiva estruturalista ao reconhecer que os agentes participam ativamente da produção do mundo social ao mesmo tempo em que se resguarda do construtivismo ao afirmar que se trata de instrumentos feitos pelo próprio mundo social (Wacquant, 2009).

Segundo Wacquant (2009) o *habitus* fornece ao mesmo tempo princípios de sociação, por se tratar de categorias partilhadas por todos que foram submetidos a condições similares, e de individuação, porque cada pessoa possui uma trajetória e localização particulares, portanto internalizam uma combinação única de esquemas. Ele é simultaneamente estruturado pelo meio social e estruturante de ações e representações.

Essa perspectiva teórico-metodológica de Bourdieu que trata sobre os campos especializados a partir da distribuição das diversas formas de capital – econômico, intelectual, social, etc., e o poder que se distribui de acordo com a distribuição do acúmulo desse capital está na pista do que Weber esclarece sobre o processo de racionalização resultando do advento da modernidade. Bourdieu elabora uma teoria em que a luta entre grupos sociais e as relações de dominação estão na ordem do sentido. Ao ligar categorias mentais e sociais produz uma forma de explicação reflexiva inserida na sociologia construtivista onde os indivíduos participam permanentemente da construção do mundo social através de suas ações e representações e onde o que parece natural é fruto de aprendizados. A noção de violência simbólica na obra do autor contribui para desvendar mecanismos de dominação que fazem com que os indivíduos vejam como natural as representações ou as ideias sociais dominantes desenvolvidas pelas instituições e seus agentes. Observa-se com isso que o autor está em busca da correspondência entre as práticas culturais e as classes sociais, desvendando os princípios que legitimam as hierarquias implícitas.



## CONCLUSÃO

Partindo da ideia de que a vida na metrópole é condicionada pela diversidade, o que justifica a necessidade de constante transformação do indivíduo no complexo meio do trabalho especializado, nesta dissertação procurei atentar o olhar para uma das formas usadas pelo indivíduo para distinguir-se socialmente. Para tanto, meu foco esteve nas mulheres que habilitam esposas dos pastores da IURD e obreiras a lhes alfabetizar, ou civilizar, através da *nova pedagogia da boa aparência*.

O campo que apresento sugere que o surgimento dessa pedagogia que orienta a mulher para sua atuação no âmbito público é reflexo da peculiaridade que reside nesta nova forma de vivência da fé cristã, ou seja, o neopentecostalismo, aqui representado pela Igreja Universal do Reino de Deus. A oferta de formas de sociabilidade que o fiel encontra em seus espaços é abrangente, possibilitando o desenvolvimento de elementos que, dispostos a subjetivação feminina, encontram na mensagem individualista da teologia da prosperidade e do valor positivo atribuído às coisas do mundo, campo fértil para se desdobrar em processos de racionalização operando na adesão a essa vertente do cristianismo.

Neste caso, o templo e suas mediações envolvem outras atividades além dos cultos que o público geral encontra em qualquer outro espaço da IURD. Considerando que, no Brasil, o processo de modernização não conseguiu contemplar a universalização dos serviços civis através do Estado, observo na adesão às denominações neopentecostais pelas camadas populares uma das estratégias usadas para o enfrentamento da pobreza na periferia urbana.

Ao encontrar jovens adeptas à IURD autorizando esposas dos pastores a lhes civilizarem, proponho uma reflexão sobre o processo de modernização que o Brasil atravessa e que, segundo Lima (2008), nos últimos 15 anos, vem informando sujeitos sociais oriundos dos setores mais pobres do Brasil urbano princípios da cosmologia neoliberal. Considerando a boa aparência como pré-requisito em distintas esferas da vida, localizo nos grupos de interlocução da IURD a circulação de uma *nova pedagogia da boa aparência* que vem informando a beleza para meninas e moças da periferia urbana carioca.

## REFERÊNCIAS

- AMARAL, Leila. *Carnaval da Alma: Comunidade, Essência e Sincretismo na Nova Era*. Petrópolis: Vozes, 2000.
- BARTH, Fredrik. *O guru e o iniciador: e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2002.
- BIRMAN, Patrícia. Conexões Políticas e Bricolagens Religiosas: Questões sobre o Pentecostalismo a partir de alguns Contrapontos. In: SANCHIS, P. (Org.). *Fiéis e Cidadãos: Percursos de Sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2001.
- BIRMAN, Patrícia. Modos Periféricos de Crença. In: SANCHIS, P. (Org.). *Catolicismo: Unidade Religiosa e Pluralismo Cultural*. São Paulo: Loyola, 1992.
- BIRMAN, Patrícia. Males e Malefícios no Discurso Pentecostal. In BIRMAN, Patrícia. (Org.). *O Mal à Brasileira*. Rio de Janeiro: Eduerj, 1997.
- BIRMAN, Patrícia. *Fazer Estilo, Criando Gêneros: Possessão e Diferenças de Gênero em Terreiros de Umbanda e Candomblé no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.
- BIRMAN, Patrícia; LEITE, M. O que Aconteceu com o Chamado Maior País Católico do Mundo?. In: BETHELL, L. (Org.). *Brasil, Fardo do Passado, Promessa do Futuro: Dez Ensaio sobre Política e Sociedade Brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- BOURDIEU, Pierre. *A Distinção: a crítica social do julgamento*. [1979] 1 reimpr. São Paulo: EDUSP; Porto Alegre: Zouk, 2008.
- BURDICK, John. *Procurando Deus no Brasil: A Igreja Católica Progressista no Brasil na Arena das Religiões Urbanas Brasileiras*. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.
- CANNEL, Fenella. *The Anthropology of Christianity*. Durham: Duke University Press, 2007.
- DOMINGUES, J. M. Gerações, modernidade e subjetividade coletiva. Gerações, modernidade e subjetividade. *Tempo Social USP*, 14(1), p. 67-89, maio. 2002.
- DOMINGUES, J. M. Sociological Theory and the Space-Time Dimension of Social Systems. *Time & Society*, Londres, v. 4, n. 2, p. 233-250. 1995.
- DOMINGUES, J. M. Sistemas sociais e subjetividade coletiva. *Dados (Rio de Janeiro)*, Rio de Janeiro, v. 39, n.1, p. 5-32. 1996.
- DOMINGUES, J. M. Desenvolvimento, modernidade e subjetividade. *Revista Brasileira De Ciências Sociais (Impresso)*, Porto Alegre, v. 14, p. 83-91. 1999.

DUARTE, Luiz F. D. Ethos privado e justificação religiosa: negociações da reprodução na sociedade brasileira. In: HEILBORN, M.L. et al. (Orgs.). *Sexualidade, família e ethos religioso*. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2005.

DUARTE, Luiz F. D. Sensibilidades religiosas contemporâneas comparadas (comentários sobre o texto "Ocultismo e Protestantismo na Islândia - Tendências iconófilas de contextos não-icônicos", de Christopher Pons). *Protestantismo em Revista*, v. 15. 2008.

DUBAR, C. *A socialização: construção de identidades sociais e profissionais*. Portugal: Porto Editora, 1997.

DUMOND, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: Formação do Estado e Civilização*. v. II. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1993.

FERNANDES, Rubens Cesar. *Novo Nascimento: Os Evangélicos em Casa, na Igreja e na Política*. Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

FRY, Peter Henry e HOWE, Gary Nigel. Duas Respostas à Aflição: Umbanda e Pentecostalismo. *Debate & Crítica*, n. 6, p. 75-94, jul. 1975.

FRESTON, P. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, A. *Nem Anjos Nem Demônios: Interpretações Sociológicas do Pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994.

GIUMBELLI, Emerson A. A Vontade do Saber: Terminologias e Classificações sobre o Protestantismo Brasileiro. *Religião e Sociedade*, vol. 21, n. 1, p. 87-119. 2001.

GOMES, Edlaine C. Não Fui por Amor, Fui pela Dor: Reflexão acerca da Cura e da Conversão no Pentecostalismo. *Tempos Históricos* (Edunioeste). Paraná, v. 4, p. 189-205. 2002.

GOMES, Edlaine C. *A era das catedrais da IURD: a autenticidade em exibição*. 2004. 220f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. 2010.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. Representam os surtos emocionais contemporâneos: o fim da secularização ou o fim da religião?. *Religião e Sociedade*, v. 18, nº 1, p. 31-47. 1997.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.

JACOB, Cesar Romero. *Atlas da Filiação Religiosa e Indicadores Sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: PUC-RJ/Loyola, 2003.

KAMP, Linda van de. *Violent Conversion: Brazilian Pentecostalism and Urban Women in Mozambique* (Religion in Transforming Africa). New York: James Currey Publishers, 2016.

LIMA, Diana N. O. Trabalho, Mudança de Vida e Prosperidade entre Fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus. *Religião e Sociedade*, v. 27, n. 1, p. 132-155. 2007a.

LIMA, Diana N. Ethos emergente: as pessoas, as palavras e as coisas. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 28, ano 13, p. 175-202, jul./dez. 2007b.

LIMA, Diana N. Ethos emergente. Notas etnográficas sobre o sucesso. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 22, n. 65, p. 73-83, out. 2007c.

LIMA, Diana N. Prosperity and Masculinity: Neopentecostal Men in Rio de Janeiro. *Ethnos*, Stockholm, v. 77, p. 372-399. 2012.

LIMA, Diana N. Antropologia do Consumo: a Trajetória de um Campo em Expansão. BIB. *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, São Paulo, v. 56, p. 93-108. 2003.

LIMA, Diana N. Nova sociedade emergente: consumidores de produtos ou produção discursiva? *Cadernos de campo*, n. 12. 2004.

LIMA, Diana N. Prosperidade na Década de 1990: Etnografia do Compromisso de Trabalho entre Deus e o fiel da Igreja Universal do Reino de Deus. *DADOS – Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, vol. 51, n. 1, p. 7-35. 2008.

LIMA, Diana N. Alguns fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 2, p. 351-373, out. 2010.

MACHADO, Maria das Dores Campos. *Carismáticos e Pentecostais: Adesão Religiosa na Esfera Familiar*. Campinas: Editora Autores Associados/ANPOCS, 1996.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Igrejas cristãs e os desafios da ampliação direitos dos humanos na América Latina. *Praia Vermelha (UFRJ)*, v.20, p.157-167, 2010.

MAFRA, Clara. *Os Evangélicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2001.

MAFRA, Clara. A carne do feijão - segregação e conversão pentecostal. *Insight Inteligência (Rio de Janeiro)*, Rio de Janeiro, p. 30 - 49, jun. 2009.

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

MAGGIE, Yvonne. *Guerra de Orixá: Um Estudo de Ritual e Conflito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1975.

MAGGIE, Yvonne. *Medo do Feitiço: Relações entre Magia e Poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MARIANO, Ricardo. Os Neopentecostais e a Teologia da Prosperidade. In: *Novos Estudos (Cebrap)*, n. 44, p. 24-44, mar. 1996.

- MARIZ, Cecília L.; MACHADO, Maria das Dores C. Mudanças Recentes no Campo Religioso Brasileiro. *Antropolítica*, Niterói, v. 5, p. 21-44. 1998.
- MARIZ, Cecília L. Comparando a Rede Vida de Televisão com a Vinde TV. In: BIRMAN, P. (Org.). *Religião e Espaço Público*. São Paulo: Attar Editorial/CNPq-Pronex, 2003.
- MARIZ, Cecília L. Libertação e Ética: Uma Análise do Discurso de Pentecostais que se Recuperaram do Alcoolismo. In: ANTONIAZZI, A. (Org.). *Nem Anjos, Nem Demônios: Interpretações Sociológicas do Pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- MARIZ, Cecília L. A Renovação Carismática Católica: Uma Igreja Dentro da Igreja? *Civitas*, Porto Alegre, v. 3, n. 1, jun. 2003.
- MARIZ, Cecília L.; LOPES, Paulo V. L. O Reavivamento Católico no Brasil e o Caso da Toca de Assis. In: MENEZES, R.; TEIXEIRA, F. (Orgs.). *Catolicismo Plural: Dinâmicas Contemporâneas*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. Mudando de Vida: A Conversão ao Pentecostalismo Católico. *Religião e Sociedade*, v. 22, n. 2, p. 37-64. 2002.
- MEDEIROS, Janaína. *Funk carioca: crime ou cultura? O som dá medo e prazer*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2006.
- MONTERO, Paula. Religião, Pluralismo e Esfera Pública no Brasil. *Novos Estudos (Cebrap)*, vol. 74, p. 47-65. 2006.
- NATIVIDADE, Marcelo; GOMES, Edlaine C. Para Além da Família e da Religião: Segredo e Exercício da Sexualidade. *Religião e Sociedade*, v. 26, n. 2, p. 41-58. 2006.
- NOVAES, Regina C. R. *De Corpo e Alma: Catolicismo, Classes Sociais e Conflitos no Campo*. Rio de Janeiro: Ed. Graphia, 1997.
- NOVAES, Regina C. R. *Os Escolhidos de Deus: Pentecostais, Trabalhadores e Cidadania*. Rio de Janeiro: Iser, 1985.
- NOVAES, Regina C. R. A divina política. Notas sobre as relações delicadas entre religião e política. *Revista USP*, São Paulo, n. 49, p. 60-81, mar./maio. 2001.
- SANCHIS, Pierre. As Religiões dos Brasileiros. *Horizonte (PUC)*, v. 1, n. 2, p. 28-43. 1998.
- SANCHIS, Pierre. Culto e Cultura, Liturgia e Afirmação Étnica: A Vivência da 'Missa Afro' no Brasil. In: SANCHIS, Pierre (Org.). *Fiéis e Cidadãos. Percursos do Sincretismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2001.
- STEIL, Carlos. A Igreja dos Pobres: De Secularização à Mística. *Religião e Sociedade*, vol. 19, n. 2, p. 61-76. 1999.
- SEGATO, Rita Laura. *Inventando a Natureza: Família, Sexo e Gênero no Corpo e da Alma, Tipos Psicológicos nas Religiões Afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

SWATOWISKI, Claudia. *Textos e contextos da fé: o discurso mediado de Edir Macedo*. Religião & Sociedade, v. 27, p. 114-131, 2007.

SWATOWISKI, Claudia. *Proselitismo midiático e as bases da recusa à Igreja Universal: um estudo de caso*. Ciências Sociales y Religión, v. 11, p. 131-135, 2009.

ORO, Ari P. *A Política da Igreja Universal e seus Reflexos nos Campos Religioso e Político Brasileiros*. Revista Brasileira de Ciências Sociais, vol. 18, n. 53, p. 53-69, out. 2003.

PIERRUCCI, Antonio Flávio. *Ciências Sociais e Religião: A Religião como Ruptura. Cadê a Nossa Diversidade Religiosa?*. In: MENEZES, R.; TEIXEIRA, F. (Orgs.). *As Religiões no Brasil*. Continuidades e Rupturas. Petrópolis: Vozes, 2006.

ROBBINS, Joel. 2004. *Becoming sinners*. Christianity + moral torment in a Papua New Guinea Society. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2004.

SAMPAIO, Camila Alves Machado. *Conosco e Contra Eles?: a Igreja Universal do Reino de Deus, Estado e a demolição de templos islâmicos na “reconstrução nacional” de Angola*. In: *Reunião Brasileira de Antropologia, 29ª*, 2014, Natal. 2014.

SOUZA, J. *Os batalhadores brasileiros: nova classe média ou nova classe trabalhadora?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

WACQUANT, L. *Punir os pobres: a nova gestão da miséria nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Revan, 2009.

WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Brasília: Editora da UNB, 1991.

VELHO, Gilberto. *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1994.

ZALUAR, Alba. *Os Homens de Deus: Um Estudo Comparativo sobre o Sistema de Crença e Prática do Catolicismo Popular em Algumas Áreas do Brasil Rural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1983.

ZALUAR, Alba. *Integração perversa: pobreza e tráfico de drogas*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.