



UNIVERSIDADE D
COIMBRA

Monise Martinez

PÓS-FEMINISMO NO «REINO DE DEUS»:
PODER FEMININO E FEMINILIDADES NUM
CONTEXTO DE MEDIATIZAÇÃO DA RELIGIÃO

Tese no âmbito do Doutoramento em Estudos Feministas
orientada pela Professora Doutora Maria João Rosa Cruz Silveirinha
e pela Professora Doutora Adriana Conceição Silva Pereira Bebiano
Nascimento e apresentada à Faculdade de Letras
da Universidade de Coimbra.

Dezembro de 2022

Faculdade de Letras
da Universidade de Coimbra

Pós-feminismo no «Reino de Deus»: poder feminino e feminilidades num contexto de mediação da religião

Monise Martinez

Tese no âmbito do Doutoramento em Estudos Feministas
orientada pela Professora Doutora Maria João Rosa Cruz Silveirinha
e pela Professora Doutora Adriana Conceição Silva Pereira Bebiano Nascimento
e apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

Dezembro de 2022

Notas prévias

Este trabalho foi escrito segundo o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990.

Citações em língua portuguesa de textos referidos na bibliografia em outro idioma consistem em traduções livres da minha responsabilidade.

As citações e referências bibliográficas foram padronizadas de acordo com a American Sociological Association (ASA).

Financiamento

Entre 1º de setembro de 2017 e 30 de abril de 2022 o trabalho de pesquisa que deu corpo a esta tese de doutoramento foi financiado pela Fundação para Ciência e Tecnologia (FCT) [SFRH/BD/133503/2017], acolhido pelo Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra (CES).

Para mamy, popy, tata, titi e vó lisa
— todo afeto de quem parte de mim foi feita.

Agradecimentos

A palavra «obrigada» foi por muitos anos um mistério etimológico na minha vida. Como era possível expressar qualquer sentimento genuíno de gratidão dizendo, com doçura, um termo que usamos também, e com frequência, para referir algo que se realiza contra a própria vontade? Muitas vezes, quando criança, encontrei sentido no «obrigada» ao ter de me dizer grata por coisas que não queria tanto: «Como é que se diz?» – dizia a minha avó, esperando a resposta polida – e lá estava eu agradecendo a senhora do 31 pelas balas de café. Por muita estima que tivesse pela dona Angelina e pelos seus afagos sempre tão gentis, os meus «obrigadas» naquelas ocasiões nunca alcançaram o sentimento de gratidão que se achegava, por exemplo, quando era dia de macarronada na casa da tia Chica ou de nhoque na casa da tia Cema. Ali, dizer «obrigada!» para as minhas tias-avós me parecia quase um antiagradecimento. Eu queria expressar um afeto, uma gratidão feita à medida de um abraço, mas a palavra mandatária que encontrava para fazê-lo era aquela que, em língua portuguesa, usamos no rescaldo da expressão «obrigado a Vossa Mercê» – o famoso «fico te devendo essa», dito à maneira do século XVIII. Contudo, como a continuidade da língua está na desobediência de quem a quer viva, eu dizia desobrigadamente «obrigada» sorrindo com os olhos e escrevendo bilhetinhos em letra cursiva, um esforço algo de grande para uma menina de seis anos estrábica e com hipermetropia severa.

Como a garotinha da vista torta e cansada apaixonada por macarrão, ao longo da feitura deste trabalho fui incontáveis vezes envolvida pela alegria do estado de graça ao me sentir nutrida por tantas pessoas que, das mais diversas formas, abriram o meu apetite pelo conhecimento. Espero ter conseguido expressar, de modo síncrono, a minha gratidão por cada uma delas usando as diferentes linguagens do afeto que se criam quando dizemos «obrigada» sem os infortúnios da etimologia do dever. No entanto, porque a escrita sempre foi maneira e porque, ironicamente, quem escreve, diz a Elena Ferrante, «tem o dever de colocar em palavras os empurrões que dá e que recebe dos outros», passo a agradecer, aqui, neste escrito, às pessoas que fizeram desta trajetória o caminho de partilha, acolhimento, aprendizagem e transformação. Foi graças a elas, de alguma maneira, que esta tese tomou forma ressignificando diariamente o vocábulo «obrigada» até torná-lo «brigada», «bem-haja», «gracias» ou «grazie»: uma gratidão sem dívida.

Começo, então, por agradecer às minhas orientadoras, sem as quais todo o processo de reflexão e amadurecimento em torno deste trabalho não teria sido possível. À professora Maria João Silveirinha, agradeço a generosidade com a qual me acolheu em sua humanizada prática pedagógica, propondo desafios, mostrando e abrindo horizontes no fazer científico e acadêmico que foram decisivos para os rumos desta pesquisa. À professora Adriana Bebiano, agradeço a acolhida em seu fazer humanístico, questionador, de lentes acuradas e sensibilidade retórica igualmente cruciais para o desenvolvimento desta pesquisa. Junto delas, agradeço também à Fundação para Ciência e Tecnologia (FCT) pela concessão do financiamento sem o qual este trabalho não poderia ter sido realizado e sem o qual eu não teria condições de seguir com o doutoramento; ao Centro de Estudos Sociais (CES), por ter acolhido este projeto; à Catarina Fernandes (GAGEP), à Maria José Carvalho, Acácio Machado e Inês Lima (Biblioteca Norte/Sul); e ao corpo docente do Doutorado em Estudos Feministas (FLUC/CES) do ciclo de 2015/2016 por ter feito dos seminários do curso um espaço formativo que animou esta pesquisa.

Em outras geografias, agradeço à professora Alberta Giorgi pela acolhida amistosa na Università degli Studi di Bergamo, leitura atenciosa de alguns dos capítulos desta tese e pelo incentivo a novos caminhos de reflexão no campo dos estudos sobre religiões e feminismos; ao professor Luís Mauro Sá Martino, da Faculdade Cásper Líbero, pela atenção com que ouviu sobre este trabalho numa interlocução rápida e inspiradora, que motivou algumas das reflexões sobre mediatização da religião nesta tese; à professora Iara Beleli pelo acolhimento no Núcleo de Estudos de Gênero – PAGU (Unicamp); e à Isabel Félix, pela generosidade com que partilhou os seus conhecimentos na qualificação do projeto de pesquisa nas bases deste trabalho.

A feitura desta pesquisa também não teria acontecido da mesma forma sem o apoio da ampla rede de afetos tecidos ao longo desse processo e muito antes dele. No Brasil — a minha terra, minha raiz, minha espinha dorsal —, agradeço às amigas que se sentaram ao meu lado e seguraram as minhas mãos nos trilhos da montanha-russa transatlântica que conjecturaram a escrita deste trabalho. À Jacqueline Kaczorowski, pelos olhos e o coração na leitura de capítulos desta tese, presença e partilha sobre tanto da vida; à Carolina Abed por ter me ensinado tanto sobre o meu próprio processo de escrita e por me fazer voltar a ele todas as vezes em que pensei (sem sucesso) em fugir; à Carolina Hidalgo Castellani, pela presença profunda e cuidadosa com que me fez olhar para as fraturas expostas da vida nesse processo; à Beatriz Hycylo pelo carinho e riso com que me acolheu sempre; à Mariana Tozzato, pelas muitas horas em telefonemas e por dividirmos tanto e há tanto tempo; ao Ciro Chiarelli pela escuta e sentido de fraternidade em nosso voz e violão ao longo desses anos; ao Jean Felipe de Lima por todos os corres, papos, jeitinhos, e por me emprestar os seus endereços; e também à Paula de Paula Machado, à Carolina Fernandes e ao Renan Viani pelo chá de ânimo em vários momentos.

Em Portugal, terra do meu desenraizamento, agradeço à Bibiana Garcez pela parceria dentro e fora da Academia e por dividir comigo a paixão pelas interrogações e pelos feminismos; à Tatiana Motterle, por tudo que me ensina diariamente com a generosidade e minúcia do seu olhar feminista para o mundo e para os detalhes que há nele; à Karina Pinhão, pela vista entusiasmada com que enxerga os desafios da vida e tece as suas lutas diárias; à Gea Piccardi, por todos os abraços que me deu no último ano e pela feminista imparável que é, me ensinando sempre sobre afeto, práxis e a artes do fazer; e à Teresa Meira, pelas acolhidas em nossas muitas conversas sobre a transitoriedade, as fronteiras e os não-lugares — cada uma delas, as minhas amigas geniais. Agradeço também às minhas companheiras ao longo dos ciclos nos Estudos Feministas, particularmente nas pessoas de Eleonora Graziani, pelas conversas e reflexões filosóficas sobre as nossas caminhadas nas tristezas e alegrias do mundo; de Milena do Carmo, por tudo que me traz de novo naquilo em que somos iguais e diferentes; Kareen Terenzzo, por ser inspiração e desafio; e Eliane Godinho, pelas trocas que fizeram amadurecer. Agradeço também à Elaine Santos pelas partilhas regadas a balde de leite; ao Bruno Dias, pelas conversas sobre a vida nas pausas para os cafés; ao Gustavo Freitas, pela amizade e companhia criativa que fez da Biblioteca Geral um lugar bem menos frio; ao José Ricardo R. Zamarripa pelos bonitos encontros que tivemos em muitos processos ao longo desta trajetória; e à Vika Pigatto pelas parcerias artísticas animadas.

Agradeço, ainda, as pessoas sem as quais eu jamais teria chegado até aqui: à Célia Regina Ignácio, titi, com quem aprendi a inventar histórias, a ser afeto e com quem dividi cada agonia e alegria deste percurso — eu ainda não conheci nada maior do que ela; à Delise de Cássia Ignácio Martinez, minha mãe, mulher imperfeita com quem aprendi a desobediência, a criatividade, a fé e quem amorosamente acendeu vela atrás de vela para acolher as minhas agonias da jornada imigrante; ao meu pai, Marco Antônio Silva Martinez, com quem aprendi a ser teimosa, a estar em movimento, a figura que me incentivou desde sempre a seguir os estudos e ainda hoje me pergunta como foi o meu dia na escola; e à Gabriela Martinez, minha irmã, pessoa do abraço mais apertado do mundo e quem está gestando, neste momento, a Liz — na nossa família, *the future has always been female* e eu já amo essa bebê. Agradeço também os meus afetos familiares, onde sempre aprendi tanto, e as minhas avós, Elisa de Lima, mulher fora de seu tempo, e Maria Aparecida da Silva Martinez, gênio das costuras e das massas.

Por último, nunca menos importante, agradeço à Muxima, meu coração felino cheio de personalidade, e ao Daniel Cruz, companheiro na longa jornada do Ensino Superior, na literatura e, sobretudo, na vida: que bonita viagem temos feito — obrigada por tanto e por tudo.

Resumo

A presente tese coloca-se na esteira de estudos que tem questionado as formas com que a midiáticação pode ou não contribuir com a emergência de espaços comunicativos nos quais grupos de mulheres podem negociar os significados de suas identidades religiosas numa cultura secular e global. Compreendendo a midiáticação como a articulação entre práticas sociais e o ambiente midiático em um determinado contexto histórico, social e político, a pesquisa toma transformações do campo religioso brasileiro relacionadas à sua midiáticação como um elemento crucial para pensar as práticas comunicativas levadas a cabo por mulheres em posição de visibilidade e autoridade no ecossistema midiático do projeto-movimento Godllywood, da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). Posicionando-se epistemológica e metodologicamente nos Estudos Feministas, a pesquisa enquadra tais transformações numa temporalidade pós-feminista marcada pelos fenômenos de neoliberalização e hipervisibilidade dos feminismos, bem como de ampliação do antifeminismo no discurso brasileiro. No coração desta proposta está a ideia de que o ecossistema godllywoodiano opera como um «espaço intermédio» ambivalente e estratégico, com potencial para transgredir e reforçar o *status quo* — isto é, um espaço com sentido e função política, caracterizado pela união das dicotomias secular-religioso e público-privado, no qual um grupo de mulheres atua como meios-mensagens. Com vistas a analisar estas ambivalências, o método de análise do discurso é adotado tendo com o propósito de identificar os temas e as estratégias de linguagem mobilizados no ecossistema midiático Godllywood à luz da literatura sobre mulheres no pentecostalismo, a organização eclesiástica e a visão de mundo iurdiana, bem como as disputas pelo sentido de feminilidade no Brasil ao longo da última década. De natureza qualitativa, tal análise examina um *corpus* composto por quatro contextos interpretativos no âmbito do ecossistema godllywoodiano, identificando, neste fazer, três repertórios interpretativos associados às dinâmicas de aconselhamento e as tendências discursivas pós-feminista que o caracterizaram. Os repertórios evidenciam as tensões que permeiam a atuação dos referidos grupos de mulheres em torno das noções de poder feminino, subjetividade feminina e feminilidade a partir da construção discursiva de uma gramática pós-feminista espiritual que possibilita a existência do ecossistema enquanto um espaço no qual as mulheres desviam e reforçam papéis tradicionais de gênero desempenhando um papel político e formativo perante suas audiências femininas e, assim, disseminando a ideologia da IURD no discurso público. Essas evidências destacam a importância de Godllywood em

tempos de neoconservadorismo, lançando luzes para pesquisas futuras sobre suas possíveis contribuições para o estudo do antifeminismo no Brasil, bem como para o desenvolvimento de novas pesquisas no âmbito dos estudos sobre midiatização, gênero e religião em tal contexto.

Palavras-chave: Pós-feminismo; Antifeminismo; Midiatização da religião;
Neopentecostalismo; Godllywood Brasil

Abstract

This thesis is situated in the wake of studies that have questioned how mediatization can contribute to the emergence of communicative spaces in which groups of women can negotiate the meanings of their religious identities in a secular and global culture. Conceptualizing mediatization as a contextualized articulation between social practices and the media environment, the research takes the changes in the Brazilian religious field related to this phenomenon as a core to ground the communicative practices of women in positions of authority and visibility in the mediatized ecosystem of the Godllywood Project Movement, which is part of the Universal Church of the Kingdom of God (UCKG). From an epistemological and methodological perspective of Feminist Studies, the research frames such transformations within a post-feminist temporality marked by the phenomena of neoliberalization and hypervisibility of feminisms, as well as the amplification of antifeminism in Brazilian discourse. Central to this proposal is the general hypothesis that the Godllywood ecosystem represents an ambivalent and strategic "middle region" that has the potential to transgress and reinforce the *status quo* – i.e., a space with political meaning and function, characterized by the union of secular-religious and public-private dichotomies, in which a group of women act as media-messages. Aiming to analyze these ambivalences, the method of discourse analysis as used by Rosalind Gill is adopted with the purpose of identifying the themes and linguistic strategies mobilized in the Godllywood media ecosystem in the light of the literature on women in Pentecostalism, the ecclesiastical organization and the IURD worldview, as well as the disputes over the sense of femininity in Brazil in the last decade. Qualitatively, this analysis identifies three interpretive repertoires related to the dynamics of advising and the post-feminist discursive tendencies that characterize it, by examining a corpus composed of four contexts within the Godllywood ecosystem. The repertoires highlight the tensions that permeate the performance of the women's groups around notions of female power, female subjectivity, and femininity from the discursive construction of a post-feminist spiritual grammar. This «grammar» allows the ecosystem to work as a space in which women deviate from and reinforce traditional gender roles by playing a political and formative role before their female audiences and thus disseminating the ideology of the UCKG in public discourse. These findings highlight the importance of Godllywood in times of neoconservatism and shed light for future research on its possible contributions to the study of antifeminism in Brazil, as well as for the development of new research within the framework of studies on mediatization, gender, and religion in this context.

Keywords: Postfeminism; Antifeminism; Mediatization of religion; Neo-pentecostalism; Godllywood Brazil

Lista de tabelas

Tabela 1. Seleção de <i>posts</i> -tarefas Godllywood Autoajuda 2018	232
Tabela 2. Seleção de edições do <i>Entre Nós</i> publicadas em 2018	234
Tabela 3. Seleção de vídeos publicados no @godllywoodoficial.....	238
Tabela 4. Tipos de vídeos publicados no @godllywoodoficial.....	239
Tabela 5. Descrição dos códigos empregados na etapa de codificação	245

Lista de figuras

Figura 1. «Hierarquia organizacional da Igreja Universal»	98
Figura 2. «Percurso eclesial para mulheres e homens na Igreja Universal	101
Figura 3. «A beleza é uma forma de servir», @selimmariana, 27 de julho de 2021.....	210
Figura 4. «Como administrar bem as finanças», @elegantesempre, 20 de agosto de 2021...	211
Figura 5. «Não existe feminista cristã, @_correiacris, 4 de maio de 2021	212
Figura 6. «Supremo é o povo», @catharinecaldeira	215
Figura 7. «Pela liberdade. Pela nossa pátria. Em oração», @fielmentefeminina	215
Figura 8. «Dominar é um ato político», @feminilidadecristabrasil	216
Figura 9. O ecossistema Godllywood em três fases.....	225

Sumário

Introdução	16
1. Da epistemologia à metodologia: objetivo geral, objetivos específicos e hipóteses.....	21
2. Escolhendo métodos e escrevendo capítulos	28
Capítulo 1. «Nada a perder», tudo a ganhar: mídia, origens e identidade Universal	36
1.1 Mediação e midiatização: um ponto de partida	38
1.1.1 Relações e articulações entre mídia e campo religioso no Brasil.....	41
1.1.2 A IURD como uma Igreja de alta mediação e midiatizada	48
1.2 Falem bem, não falem mal, falem de mim: uma <i>rags-to-riches</i> macediana	52
1.2.1 Elementos teológicos e ideológicos do sucesso	54
1.2.2 Do nada ao tudo: a narrativa pessoal de Edir Macedo	59
1.2.3 Do tudo ao todo: narrativa e memória social da IURD.....	67
1.3 <i>Rags-to-riches</i> no encontro face a face.....	73
1.3.1 O Templo como a consagração da conquista.....	74
1.3.2 O ritual face a face como experiência da conquista	77
1.3.3 A conquista do louvor	83
Capítulo 2. «É possível reverter tudo!»: pentecostalismo, patriarcado e as mulheres que fazem os homens	87
2.1 A marginalização das mulheres no pentecostalismo	91
2.1.1 Dois lados da mesma moeda: a partilha do púlpito como ascensão relativa.....	96
2.1.2 Percursos de dois, dois caminhos: organização eclesial Universal.....	97
2.2 Um líder, dois mitos e o patriarcado: percursos de ordem simbólica	103
2.2.1 Mulheres que se fazem fazendo homens: elas nas narrativas de Macedo	107
2.2.2 Obras a dois, louros a um: o lugar delas na narrativa Universal	113
2.3 Obras que repetem histórias: novos líderes, mesmos mitos e o patriarcado	115
2.3.1 Histórias repetidas e revertidas: ensinando o caminho às mulheres.....	119

Capítulo 3. «A gente não está aqui liderando nada»: mídia, autoridade feminina e espaço intermédio.....	124
3.1 O público e o privado: uma dicotomia excludente.....	127
3.1.1 Mídia, feminismo e esfera pública.....	130
3.1.2 Religião, feminismo e esfera pública.....	133
3.1.3 Mídia, religião, gênero e esfera pública.....	136
3.2 Dicotomias genderizadas na esfera pública brasileira midiaticizada.....	140
3.2.1 Do mundo para a IURD: Radiografando mídia, gênero e religião.....	144
3.2.2 Uma questão familiar: donas e esposas nas mídias Universal.....	148
3.2.2.1 Anos 1990: uma década para semear.....	151
3.2.2.2 Anos 2000: uma década para cultivar.....	153
3.2.2.3 Anos 2010: uma década para ver crescer.....	155
3.3 O corpo feminino é o meio e o meio é a mensagem.....	159
Capítulo 4. «A gente não precisa ser feminista para saber que as mulheres precisam de direitos iguais»: pós-feminismo, neoliberalismo e (anti)feminismos.....	166
4.1 Pós-feminismo, neoliberalismo e (anti)feminismo.....	170
4.2 Ligações perigosas: feminismo neoliberal, feminismos neoliberalizados.....	176
4.2.1 «Confluências perversas»: o neoliberalismo e os campos feministas brasileiros...181	
4.2.2 Fazendo e acontecendo: feminilidades neoliberais versão brasileira.....188	
4.3 Ligações perigosas, confluências perversas e a imanência antifeminista.....	194
4.3.1 Politizando o «gênero»: um storytelling cristão e o antifeminismo pós-Pequim...196	
4.3.2 Antifeminismo e pânico moral: o time entra em campo.....199	
4.3.3 Vestindo a camisa: «Eu sou feminina, não feminista».....204	
Capítulo 5. Mapeando o ecossistema Godllywood: a linguagem de autoajuda e o palimpsesto pós-feminista.....	217
5.1 Os fins justificam os meios: escolhendo métodos.....	222
5.2 Dando corpo ao <i>corpus</i>: o que será analisado e por que.....	224
5.2.1 O universo dos livros: contextualizando o best-seller Mulher V.....226	
5.2.2 Da blogosfera ao YouTube: contextualizando o Godllywood Autoajuda.....230	
5.2.3 Um movimento instagramável: contextualizando o @godllywoodoficial.....234	

5.3 Familiarização e codificação: autoajuda, o «espírito do capitalismo» e os feminismos	240
Capítulo 6. «Nós não podemos nos envergonhar daquilo que acreditamos»: pós-feminismo e antifeminismo no Reino de Deus	247
6.1 Primeiro repertório: os feminismos como agentes causadores de problemas	249
6.1.1 Os feminismos como detratores da «essência feminina» e promotores de uma igualdade falaciosa	251
6.1.2 Os feminismos como anti-homem, inúteis, enganosos, extremistas e antibíblicos	254
6.1.3 Os feminismos como anticristãos ou como o anticristo	259
6.2. Segundo repertório: identificando condutas-problemas «pós-feministas»	262
6.2.1 Primeira questão: trabalho profissional vs. trabalho doméstico	265
6.2.2 Segunda questão: as relações entre corpo, feminilidade e subjetividade	271
6.2.3 Terceira questão: hierarquia e desobediência na «esfera religiosa»	275
6.2.4 Quarta questão: bons modos e ambiente midiático	280
6.3 Terceiro repertório: a subjetividade espiritual como solução	285
6.3.1 Autodisciplina, autovigilância e automonitoramento	287
6.3.2 Autoconfiança, atitude positiva, força e resiliência	291
6.3.3 Equilíbrio e perfeição	295
Conclusões	301
1. Reobservar o esqueleto para entender corpo infundável: de onde viemos e aonde chegamos	302
2. Transgredindo e reforçando o status quo: o ecossistema Godllywood como espaço estratégico	306
3. Pós-feminista, antifeminista e espiritual: contornos de uma gramática godllywoodiana	310
Bibliografia	317
Anexo	352

Introdução

Poucos dias antes de dar início à escrita do texto introdutório deste trabalho ouvi uma palestra de Elena Ferrante, na voz da atriz Manuela Mandracchia, sem a qual não teria chegado do mesmo modo até aqui: a página em branco, à espera de me ver apresentar a pesquisa que desenvolvo nos capítulos que seguem esta Introdução. Chamava-se «La pena e la penna», a palestra, que foi depois publicada como ensaio junto de outros três. O vídeo, com a interpretação de Mandracchia, no Arena del Sole, em Bologna, me foi partilhado por uma amiga querida, Gea Piccardi, na ocasião de uma de nossas muitas conversas sobre a agonia do escrever uma tese. Conversas sobre a corrida contra o tempo que nos impõe a escritura, eterno pretérito do pensamento, e sobre o esforço, o medo de cometer erros, a exigência da ordenação a que nos convocam as linhas e as margens: fios vermelhos e verticais nas folhas em que escrevi minhas primeiras redações, e os quais demarcam, ainda, o movimento das minhas palavras em *docx*.

Contudo, não foi apenas a sensibilidade com que Ferrante pensa e sente o ato de escrita o que me trouxe até aqui. Foi antes uma questão elaborada pela autora, ao revisitar estórias de sua escritura: seria «realmente necessário um milagre para que uma mulher que tem coisas para contar dissolvesse as margens dentro das quais parece encerrada por natureza e se mostrasse ao mundo através da sua escrita?» (Ferrante 2021:7). Na palestra, a pergunta situada no passado de Ferrante vem a propósito de uma sua experiência de leitura com o oitavo soneto de Gaspara Stampa em *Rime* (1554): o entendimento de que, naqueles versos, «a árdua redução da enormidade da pena de amor ao tamanho da *penna*¹», «lugar-comum da cultura poética masculina», havia se transformado, subversivamente, «em um corpo feminino que procura impavidamente [...] um vestido de palavras costurado com a própria pena e a própria *penna*» (Ferrante 2021:7). Um escrito e uma escritura que se apropriavam da língua escrita de tradição masculina, «aquiescente», e violavam-na com o «estro e o estilo» da escrita «impetuosa», a *penna* feminina que, justamente por ser imprevista nesta tradição, «tinha de fazer um esforço enorme corajoso» (8) para fazê-lo.

¹ Mantenho aqui o uso da palavra *penna*, no sentido de «pluma», em italiano, a fim de manter o paralelismo empregado pela autora em sua escrita original.

Não é casual, portanto, que o gatilho desta reflexão sobre o reconhecimento de Ferrante enquanto uma mulher que escreve, na literatura, tenha vindo de uma sua percepção, ainda na adolescência, sobre o reconhecimento de sua própria voz no processo de escritura:

Não me recordo de alguma vez ter pensado, em criança, que era habitada por uma voz estranha. [...] Por outro lado, as coisas se complicavam quando eu escrevia. Lia muito, e tudo aquilo de que gostava quase nunca havia sido escrito por mulheres. Parecia que das páginas vinha uma voz de homem que me absorvia, eu tentava de todas as formas imitá-la. Ainda por volta dos treze anos — só para me valer de uma recordação nítida —, quando tinha a impressão de escrever bem, parecia que havia alguém me dizia o que tornar escrito e como. Por vezes era do sexo masculino, mas invisível. Eu nem sequer sabia se teria a minha idade ou se já seria adulto, talvez velho. Em geral, devo confessar, imaginava que eu me transformava em homem, embora permanecendo mulher. Esta impressão felizmente se perdeu quase por completo com o fim da adolescência. Digo «quase» porque, se a voz masculina desapareceu, restou, porém, um bloqueio residual, a impressão de que era meu próprio cérebro de mulher que me continha, me limitava, como se houvesse uma lentidão congênita. Não só escrever em si era difícil, como a isso se acrescia o fato de ser mulher — a razão pela qual eu nunca seria capaz de escrever livros como dos grandes escritores (Ferrante 2021:6).

Destaco essas linhas como quem se reconhece nas palavras enquanto as reescreve. Volto aos meus treze anos e lembro do meu espanto quando não encontrei o nome de nenhuma escritora entre os muitos livros da literatura dita «universal»² na Série Reencontro — uma coletânea de obras adaptadas, editadas pela Ática-Scipione, as quais eu tinha acesso na escola. Ao contrário do que ocorrera com Ferrante, contudo, o assombro, o chamarei assim, foi porque desde as primeiras estorinhas que inventei e escrevi, a voz que me ditava as ideias era a de uma mulher. Primeiro, na verdade, a voz de Célia Regina Ignácio, o Bola, minha tia-mãe, quem contou as primeiras histórias que ouvi e ouviu meus primeiros anseios com as palavras, ainda muito pequena, enquanto eu a acompanhava diariamente nas tarefas da zeladoria de um edifício central numa cidade do interior paulista. Depois, e junto dela, uma voz do sexo feminino, mas sempre invisível. Uma voz que me fez apaixonada pelas línguas, pela Geografia Política, e me convenceu a enviar um manuscrito de poemas para o e-mail da mesma Ática-Scipione quando dei pela falta das escritoras. A mesma voz que me levou às Letras, como entusiasta do jornalismo, e me deu o ofício de editora de livros e revisora de textos — carreira que ironicamente iniciei, como estagiária, na mesma Ática-Scipione da qual nunca recebi resposta sobre aquele meu manuscrito pré-adolescente. A voz que me fez «perguntadeira», como me chamava a minha avó materna, Elisa de Lima, e a voz que me fez pesquisadora. A voz que sempre me habitou e que, em suas incontáveis vociferações, nunca me deixou esquecer, no entanto, que a minha pena seria a minha *penna*.

² Uso «universal» entre aspas para reforçar a minha discordância com o uso dessa terminologia e suas implicações políticas.

A escrita deste trabalho enquanto parte e resultado de uma pesquisa foi, portanto, aquiescente e impetuosa. Aquiescente porque reflete um determinado modo de produzir conhecimento científico: aquele realizado num espaço acadêmico, marcado pela reprodução de hierarquias e, tantas vezes, por um sentido de neutralidade do qual nem sempre escapo. Impetuosa, porque se esforçou para transgredi-lo com o «estro e o estilo» de uma *penna* feminista, a qual, ainda imprevisível nesta tradição, não foi poucas vezes questionada.

Ilustro esse conflito com um episódio que me ocorreu na fase final de escrita deste trabalho. Durante uma sessão de uma escola de verão sobre gênero, política e religião da qual participei na Università di Torino, uma discussão sobre a objetividade no fazer científico, sobre a *standpoint theory*, («teoria do ponto de vista») ganhou corpo. Emergida na crítica feminista entre as décadas de 1970 e 1980, tal teoria tem como centro de sua proposta pensar as relações entre a produção do conhecimento e as práticas de poder, desafiando a «visão convencional» de que o fazer político «prejudica» o fazer científico (Harding 2004:2). No entanto, os cinquenta anos de existência dessa proposta epistemológica não foram suficientes para romper toda suspeição que há em torno dela: «você não acha que partir de um ponto de vista feminista pode fazer com que você tenha dificuldade em abordar certos temas e não discriminar outros grupos sociais, inclusive de mulheres, porque discordam *do* ou não se identificam *com* o feminismo?» — perguntou B., um colega que participava da escola.

Nas entrelinhas dessa questão, estava a preocupação com o caráter normativo que a teoria do ponto de vista, na perspectiva de B., poderia impor. Naquele contexto, o seu incômodo veio a propósito de um desabafo meu sobre os nossos papéis e lugares como pessoas pesquisadoras e o uso de algumas terminologias: por que dizermos, por exemplo, «movimentos antigênero» em vez de «antifeministas» e «antiLGBTQIA+»?; por que eventualmente referimos movimentos antiaborto apenas como «pró-vida», conforme sua autodesignação? — ali eu questionava tais categorias para trazer ao debate o quanto nossas escolhas terminológicas podem revelar nossos posicionamentos em nossas práticas de pesquisa e escrita. O meu questionamento (e, penso, o fato de eu ter me apresentado como doutoranda em Estudos Feministas) deixou B. receoso sobre o meu comprometimento com a objetividade exigida por padrões científicos que, como pontuou Sandra Harding (2004), «persistentemente obscureceram suas características normativas por trás de um véu de alegada neutralidade» (2). A mesma neutralidade que fizera Ferrante identificar a voz masculina como a que lhe ditava o que e como escrever. A mesma que me fez pensar o nome «Gaspara Stampa» como o de um escritor, homem, quando o ouvi pela primeira vez.

Não por acaso, o argumento de que todo conhecimento se constrói a partir de um posicionamento social específico é central na teoria do ponto de vista, a qual, como apontou

Harding em *The Science Question in Feminism* (1986), concebia-se como uma entre outras duas estratégias epistemológicas feministas mapeadas à época da publicação do referido livro: a «empiricista», que apesar de denunciar o androcentrismo na ciência, apoiava-se nos princípios de justificativa de verdade do projeto científico; e a «pós-moderna», a qual questionava o empiricismo pelo seu compromisso com a ciência moderna e, portanto, com a ideia de verdade (Sardenberg 2001). Inspirada na epistemologia marxista e, por isso, desenvolvida enquanto estratégia epistemológica alegadamente politizada, a teoria do ponto de vista se comprometia em destacar o fato de que os conhecimentos não podem ser compreendidos como «verdades», mas sim como versões daquilo que pode ser apreendido sobre algo a partir de uma determinada perspectiva. Junto disso, como é evidente no pensamento de autoras como Nancy Hartsock (1983), tal perspectiva compreendia que a visão de grupos sociais dominantes se impunha sobre as demais, de maneira que, para desmantelá-la, seria necessário que os grupos dominados se articulassem numa luta política e epistêmica, razão pela qual era necessário se conceber uma epistemologia feminista enraizada nas perspectivas e experiências de mulheres.

Embora o argumento de Hartsock (1983) se respaldasse na ideia de que a socialização feminina e masculina era diferente por razões estruturais, autoras como Jane Flax (1990) e Judith Butler (1995) apontaram e criticaram tal perspectiva. No caso da primeira autora, a aparente contradição da teoria do ponto de vista estava na proposição de pensar o «privilegio epistêmico» para as mulheres como uma estratégia capaz de revelar uma «verdade» enquanto seguia primando pela produção de um conhecimento assumidamente «parcial». No caso da segunda, o problema estava no essencialismo da referida proposta teórica, a qual acabava por universalizar experiências femininas. De algum modo, as críticas dessas autoras ao «ponto de vista» como discutido por Hartsock (1983) faziam parte do desconforto por mim identificado na questão que B. me colocava na referida sessão da escola de verão. Se ele tivesse perguntado, por exemplo, o que significava, para mim, dizer que adoto uma «perspectiva feminista» no meu fazer enquanto pesquisadora, o que eu responderia? Mais ainda, se ele fosse além e perguntasse que sujeitos produzem e/ou podem produzir conhecimento consoante a perspectiva feminista que adoto, o que eu responderia?

A «doutrina feminista da objetividade», proposta por Donna Haraway, seria o ponto de partida. Entendendo que todo conhecimento científico será sempre parcial e incompleto, em *Saberes Localizados* (1995 [1991]) a autora assume que tal conhecimento deve ser concebido a partir da «tradução» de uma conversa «não inocente» entre pesquisadores/as e pesquisados/as — isto é, conciliando a objetividade do empirismo e o relativismo da teoria do «ponto de vista», a autora assume que o conhecimento deve ser situado. Este «situar», por sua vez, está relacionado ao reconhecimento e atenção, da parte dos sujeitos cognoscentes, de que conversas *com* e *sobre*

aquilo ou quem é pesquisado/a são atravessadas por relações de poder que devem ser explicitadas, permitindo que os conhecimentos produzidos sejam questionados. Nesta proposição, Haraway (1995 [1991]) entende a objetividade como uma construção crítica e corporificada por sujeitos «não isomórficos e contraditórios» que devem explicitar os seus posicionamentos e situação sem, contudo, fazer das «epistemologias e políticas de identidade» a estratégia para tal. Para a autora, a ideia de que «ver bem» implica ver desde o ponto de vista dos/as subjugados é contingente, razão pela qual sobrepõe a noção parcialidade a de identidade, defendendo que o sujeito cognoscente deve ser «parcial em todas suas formas [...], sempre construído e alinhavado de maneira imperfeita e, portanto, capaz de juntar-se a outro, de *ver junto* sem pretender *ser* o outro» (26).

Para Cecília MacDowell dos Santos (1995), a compreensão das epistemologias e políticas de identidade como contingentes escamoteia «análises conjugadas das múltiplas variáveis sociais que se intersectam com a variável gênero — tais como raça/etnia, classe, nação, orientação sexual, as quais condicionam diferenciadas formas de opressão e de consciência das mulheres» (55), corroborando a percepção do «'ser dividido, contraditório, apaixonadamente distanciado e crítico' como *o único* que pode falar objetiva, racional, responsável e confiavelmente» (53). Partilhando do mesmo desconforto de Santos (1995), os termos em que eu elaboraria as minhas respostas para B. não se restringiriam, portanto, à ideia de que, nas palavras de Haraway (1995 [1991]), «não se pode 'ser' uma célula ou uma molécula — ou mulher, pessoa colonizada, trabalhadora e assim por diante — se se pretender ver e ver criticamente desde essas posições» (25). Contudo, se é verdade que eu apresentaria a perspectiva feminista que defendo como aquela que entende a importância das políticas de identidade coletiva realizadas de modo não essencialista para a pluralização de *quem pode* produzir e *como produz* conhecimentos nos campos feministas, é também verdade que, seguindo Haraway (1995 [1991]), eu diria em tal perspectiva não é «a identidade, incluindo autoidentidade, o que produz ciência, mas sim o posicionamento crítico» (27).

É neste sentido, então, que a minha posição enquanto pessoa que pesquisa, escreve e se propõe a produzir conhecimento neste trabalho é a do sujeito cognoscente que não procura por uma posição de *identidade* com aquilo/quem estuda, mas sim por uma *conexão* assumidamente *parcial* (26-27). Com isso, quero dizer que esta pesquisa e a minha motivação para realizá-la não emergiram, por exemplo, da minha identidade como a mulher cristã, evangélica, parte da Igreja Universal do Reino de Deus que não sou, nem de uma posição de identidade «contrária» a essa mulher (que jamais será, aliás, uma figura homogênea) por não a ser. Assim, a presente pesquisa se constrói a partir do meu posicionamento como um sujeito que se entende feminista, ou, melhor dito, à luz de bell hooks, um sujeito que «defende o feminismo».

Em *From the Margin to Center* (1984), a predileção de hooks por adotar essa forma de se apresentar está relacionada ao fato de que a ideia de «defender o feminismo» pressupõe não apenas que tal compromisso seja percebido como um ato de vontade política, em vez de como uma identidade ou estilo de vida, como também pressupõe um questionamento sobre o que é o feminismo, em vez de sugestionar a sua definição a partir da noção de «Eu sou». Assim, quando me posiciono como sujeito que «defende o feminismo», refiro o feminismo, à luz da mesma autora, como uma práxis «comprometida com a luta pelo fim do sexismo, da exploração sexista e da opressão» (hooks 1984:28). Uma práxis que não visa «beneficiar unicamente um grupo específico de mulheres, ou uma raça ou classe de mulheres em particular», nem «privilegiar as mulheres sobre os homens», nem se conceber «como um estilo de vida, uma identidade ou um cargo pré-fabricado no qual se possa entrar» (hooks 1984:28). Antes, eu o entendo como um compromisso político com potencial para transformar as nossas vidas de forma significativa e que, precisamente por conjecturar-se no combate à opressão sexista, chama atenção para a existência de variados sistemas de domínio estrutural e para as inter-relações entre eles, como é o caso de gênero, raça e classe.

É a partir deste posicionamento, do meu interesse político pelos conflitos relacionados à religião nos campos feministas; e, por fim, da compreensão do deslocamento e do olhar situado como práticas cruciais para a produção de uma objetividade feminista, que a minha *penna* aquiescente e impetuosa passa a discorrer, a seguir, sobre a construção metodológica deste trabalho.

1. Da epistemologia à metodologia: objetivo geral, objetivos específicos e hipóteses

Quando revisito na minha memória o ano de 2015, a lembrança do mar revolto no qual eu navegava à época que dei início aos esboços do meu então projeto de pesquisa vem à mente. Digo revolto porque eu mergulhava no sentido contrário das ondas, intensas como são os desenraizamentos. Eu me deslocava entre muros d'água vendo os pontos de vista a partir do horizonte, meu lugar: se o mar fosse uma folha de papel, os mergulhos seriam a minha pena e a minha *penna*. O mar por aí se estendendo grande, denso, agitado que sempre. E eu, mar a fundo, mar afora, mar adentro — o mar imergindo em si mesmo³. Era neste posto que dava início ao Doutorado em Estudos Feministas na Universidade de Coimbra: «além do oceano», como passou a me entender a minha mãe, Delise de Cássia Ignácio, e sentindo com entusiasmo o florescer da chamada «primavera das mulheres» no Brasil em pleno outono

³ Aqui, parafraseio as palavras de Guimarães Rosa no conto «A terceira margem do rio», publicado em *Primeiras Estórias*, em 1962.

português. Era outubro: a *hashtag* #meuprimeiroassedio, impulsionada pela ONG Think Olga, inundava as redes sociais com histórias e mais histórias de violência narradas por mulheres e, entre vivências, leituras e reflexões sobre feminismos, eu andava contente por ter comprado uma televisão — a minha primeira em dois anos de Portugal.

Meu reencontro com aquele novo-antigo aparato foi curioso. De fora, eu via o Brasil em 32 polegadas e o escutava na voz de dois canais brasileiros que tinham sinal em casa. Um deles era a Record TV Europa: companheira no café da manhã. Um dia, um sábado — nunca me esqueço —, uma voz abafou na televisão o apito da chaleira à espera no fogão. Era feminina, invisível para mim, até então. Era de Cristiane Cardoso, filha primogênita de Edir Macedo, fundador da IURD e proprietário do canal que eu estava assistindo. Na companhia de Renato Cardoso, seu marido, ela conversava com a sua audiência sobre comportamentos femininos no casamento. Chamava-se *The Love School*, o programa, e entre os muitos elementos que me prenderam a atenção enquanto eu o assistia, houve três que hoje entendo como pontos de partida dessa pesquisa: a percepção de que havia uma noção de poder feminino associada a uma ideia de feminilidade tradicional no discurso de Cardoso; de que a sua propagação dava-se por meio do uso de uma linguagem que combinava elementos religiosos e «seculares» — esse último, termo que uso aqui para descrever lógicas da mídia dita «não religiosa»; e, enfim, a percepção de que a apresentadora se encontrava numa posição de autoridade naquele contexto — isto é, na esteira da abordagem relacional da autoridade adotada por Pauline Hope Cheong (2013) à luz dos três tipos de autoridade de Max Weber (2019 [1921-22]), «o resultado de uma interação dinâmica entre duas realidades — orador e audiência — que a manifestam e reconhecem» (73).

Há muitas razões para que esses aspectos da performance de Cardoso tenham chamado a minha atenção naquele sábado de manhã. De um ponto de vista mais pragmático — e ciente de que, como dito num verso de Waly Salomão (2007 [1996]), «a memória é uma ilha de edição» (76)⁴ —, identifico pelo menos duas. A primeira está relacionada às transformações do campo religioso brasileiro a partir das «articulações entre o ambiente midiático e as práticas sociais» de atores nesse campo ao longo das últimas décadas, isto é, a partir do que Luís Mauro Sá Martino (2019) entende por midiatização. Embora as relações entre esse processo e a emergência de novos espaços de autoridade para mulheres em diferentes comunidades religiosas no Brasil não fossem objeto de um largo campo de estudos no Brasil, a performance de Cardoso no episódio do *The Love School* demonstrava a relevância desse tipo de análise.

Ela exemplificava como transformações relacionadas à incorporação de lógicas da mídia, a nível técnico, estético e institucional pareciam contribuir com a emergência de «espaços

⁴ A saber, trata-se do primeiro verso do poema «Carta aberta a John Ashbery».

intermédios»: um sintagma empregado por Mia Lövheim (2016) para referir as mídias digitais como «um espaço de negociação e articulação de identidades que unem não apenas a divisão público–privado, mas também religioso–secular» (24), e o qual uso para referir espaços de comunicação midiáticos nos quais grupos de mulheres ocupam posições de visibilidade no discurso público exercendo funções nem sempre expectáveis a seu gênero em suas comunidades religiosas. Em suma, um «lugar de fronteira» que une as divisões público–privado, bem como religioso–secular, sendo, por esta razão, estratégico.

A segunda razão, na esteira dessa primeira, emergia a propósito do discurso de Cardoso sobre poder feminino e feminilidade no episódio do *The Love School* naquele sábado de manhã. Numa busca rápida sobre seus posicionamentos em torno desses temas, me deparei com o Godllywood: um projeto originalmente concebido em parceria com Evelyn Higginbotham, nos Estados Unidos, em 2009, e implementado no Brasil, em 2010, tendo como objetivo principal promover o resgate de uma suposta «essência feminina» prescrita por Deus com a intenção de combater «valores errados» promovidos por Hollywood (Cardoso 2020, «A Cris responde», @godllywoodoficial–Instagram). Operando como uma rede de projetos, produtos e visibilidade midiática, o Godllywood no ambiente midiático e cultural parecia se configurar enquanto um «espaço intermédio» protagonizado por mulheres da IURD, bem como centrado na proposição de um modelo de subjetividade feminina. Por um lado, a existência dessa rede articulada por meio de uma linguagem de autoajuda me despertava curiosidade para compreender se tal espaço servia para que grupos de mulheres negociassem e/ou incentivassem outras mulheres a negociar as suas posições de poder e autoridade na Igreja, em suas vidas fora dela e no discurso público. Por outro, despertava a minha curiosidade para pensar o potencial político desse espaço tendo em consideração a sua emergência numa temporalidade específica: um momento de hipervisibilidade dos feminismos, marcado, entre outras coisas, pela sua conversão numa etiqueta de mercado e pelo seu rechaço cada vez mais inflado por atores políticos e religiosos conservadores – muitos deles, embora não só, evangélicos.

A chamada «primavera das mulheres», sabíamos, não germinava no vácuo. On-line através de *hashtags*, blogues e páginas feministas, ou nas ruas através de protestos, marchas e manifestações, ela desabrochava num cenário plural e complexo. Ao mesmo tempo que víamos os feminismos serem cada vez mais convertidos num capital simbólico reduzido a práticas individuais e de consumo acompanhadas por lemas como o do «empoderamento», assistíamos também a uma amplificação de reações antifeministas e antiLGBTQIA+ contra os avanços nas agendas dos direitos sexuais e reprodutivos ganharem corpo no Congresso Nacional e na sociedade civil a partir da mobilização da retórica da «ideologia de gênero». Nessa paisagem, as transformações relacionadas à midiatização do campo religioso ganhavam corpo paralelamente

à ampliação da expressividade e visibilidade de questões relacionadas aos feminismos, gênero e sexualidade. Não por acaso, as estratégias discursivas empregadas por Cardoso na construção de seus discursos sobre poder feminino e feminilidade no referido episódio do *The Love School*, assemelhavam-se, por um lado, das que costuravam o feminismo a uma racionalidade neoliberal, e, por outro, embasavam discursos antifeministas na esfera pública brasileira. Assim, ao passo que a noção de poder feminino reivindicada por Cardoso parecia implicar uma espécie de «agência de empoderamento», como define Burke (2012), a qual «não exige que as mulheres desafiem ou tentem mudar crenças ou práticas religiosas, mas sim que mudem suas respostas às crenças ou práticas» (125), seu endosso a partir de ideias como as de que «as conquistas das mulheres tornaram suas vidas mais complexas» pareciam se assemelhar de discursos antifeministas bem-conhecidos na esfera pública brasileira (Schmidt 2006).

A conjunção entre todas essas percepções foi o que me impulsionou a pensá-las não apenas epistemologicamente, mas também metodologicamente de uma perspectiva feminista. Em «Is there a feminist method?» (1987), Sandra Harding argumenta contra a ideia de que existam «métodos distintivos da investigação feminista», sustentando, em contrapartida, a existência de uma «metodologia feminista»: «uma teoria sobre os procedimentos que uma pesquisa deve ou deveria seguir e uma forma de analisá-los» (3). Como referiu na ocasião, a existência de tal metodologia está relacionada ao próprio caráter disruptivo que tem a epistemologia feminista, já que enquanto «a filosofia tradicional sustenta a ideia de que a origem dos problemas e as hipóteses científicas carecem de relevância em relação à qualidade dos resultados» (6-7), a referida perspectiva entende que «a formulação de perguntas — e, sobretudo, a sua não formulação — determina a pertinência e a precisão da imagem global que passamos a ter dos fatos tanto quanto das respostas que possamos encontrar» (7).

Por esta razão, para Harding (1987) a «metodologia feminista» se concebe como uma prática sobre «como aplicar a estrutura geral da teoria científica à pesquisa sobre as mulheres e sobre o gênero» (9) levada a cabo — embora não só — a partir de três ações principais da parte do/a pesquisador/a: reconhecer e revelar como a sua mundividência, determinada por estruturas sociais, influencia a sua pesquisa; definir seu problema de pesquisa a partir de «experiências femininas», contrastando suas hipóteses com a realidade ao longo do trabalho; e, por fim, colocar-se no mesmo plano de sua pesquisa, avaliando o seu próprio processo junto dos resultados encontrados. Pensando esses aspectos a partir de Haraway (1995 [1991]) que, diferente de Harding (1987), como já dito, sobrepõe a ideia de posicionamento à de identidade, a construção metodológica deste trabalho dá-se a partir da minha mundividência como «sujeito que defende o feminismo» nos termos antes especificados. E foi a partir deste posicionamento, portanto, aquele a partir do qual a hipótese geral desta tese foi desenvolvida: a de que o ecossistema midiático

Godllywood emerge e se constitui como um espaço intermédio ambíguo, articulado por práticas comunicativas geridas por mulheres que, em posição de visibilidade e autoridade, fazem de tal ecossistema um espaço com potencial para transgredir e reforçar o *status quo*.

A determinação de tal hipótese na esteira da construção epistemológica e metodológica deste trabalho situam esta pesquisa, como é evidente, no campo dos Estudos Feministas: ela se propõe a pensar sobre «experiências femininas» no contexto IURD analisado considerando a complexidade de tais experiências, escapando de estereótipos monolíticos. Constitutivamente interdisciplinar – termo que uso para referir, à luz de Lykke (2011), como «um modo de trabalho que gera diálogos transversais entre diferentes abordagens disciplinares e, ao fazê-lo, cria um espaço experimental para a emergência de sinergias inesperadas entre perspectivas heterogêneas (142)» –, os Estudos Feministas podem ser entendidos como um lugar de fronteira, se pensarmos a fronteira, como Bebiano (2018), enquanto um «lugar produtivo de trocas e possibilidades de uma nova ciência» (91). Deste lugar, a pesquisa que ganhou corpo a partir da referida hipótese geral foi delineada, de fato, a partir de debates que têm atravessado diferentes disciplinas das Ciências Humanas e Sociais. No entanto, apesar dos esforços, é também um fato que estar na fronteira não implicou que essa pesquisa escapasse de uma certa hierarquização entre tais disciplinas.

Como sublinha Bebiano (2018), estar no lugar de fronteira não significa nos tornarmos de todo interdisciplinares, já que «cada um de nós leva para discussão nossas habilidades específicas – o que é bom –, mas, além disso, leva para debate nossos regimes de verdade particulares e nossa marca particular de legitimidade, reconhecimento e lugar de autoridade, todos alicerçados, quase exclusivamente, na disciplina de origem de cada um» (92). Assim, se é bem verdade que os contributos de disciplinas como a História, Teologia, Sociologia, Antropologia e Ciências Políticas foram importantes para o desenvolvimento deste trabalho, é também verdade que o ponto de partida deste trânsito foi pensar as articulações entre o aspecto comunicativo e os processos sociais: algo que atravessa, de alguma maneira, os Estudos da Linguagem, meu esteio nas Letras, mas que caracteriza, sobretudo, as Ciências da Comunicação, no domínio das Ciências Sociais do qual fui me aproximando ao longo do meu percurso acadêmico.

Não por acaso, a pesquisa que aqui apresento parte do fato de que, como destaca Silveirinha (2001), «mais do que simples lugares de representação, os media constituem-se como práticas significantes e sistemas simbólicos públicos pelos quais os significados são produzidos, posicionando-nos como sujeitos, criando novas possibilidades do que somos e do que podemos vir a ser» (2). Este aspecto não só se mostra evidente na própria experiência que serviu de gatilho para este trabalho – a percepção da existência da sinergia «meio-mensagem» no episódio do programa *The Love School* que assisti, ao acaso, pela televisão –, como também nas reflexões em

torno da midiatização que o seguiram e embasaram. Na esteira disso, outras três hipóteses foram delineadas a partir de questões e ideias que emergiram ao longo dos capítulos, como abordarei ao pormenor no próximo tópico:

- hipótese 1: as mulheres em posição de visibilidade e autoridade operam como meios-mensagens ambíguas ao performar um modelo de subjetividade feminina assente a uma ideia de feminilidade tradicional enquanto desempenham papéis e funções de poder no espaço intermédio Godllywood.
- hipótese 2: enquanto «meios-mensagem», as mulheres em posição de visibilidade e autoridade detêm uma linguagem própria, de autoajuda, sendo esta estratégica à constituição do espaço intermédio Godllywood como um «lugar de fronteira» que une as divisões público-privado, religioso–secular, e os campos feministas–não feministas.
- hipótese 3: enquanto «meios-mensagem», mulheres em posição de visibilidade e autoridade no espaço intermédio Godllywood detêm uma atuação com sentido e função política na medida em que o modelo de subjetividade feminina que performam e recomendam é potencialmente construído a partir de discursos pós-feministas.

A concepção das hipóteses desta pesquisa exigiu, como se pode imaginar, um tempo maior do que a manhã de sábado em que assisti o referido episódio do *The Love School* com o qual dei início a este tópico. No entanto, optei justamente por retomar essa experiência como o espaço-tempo do início deste trabalho seguindo um outro princípio que me foi caro para os esforços de me colocar no mesmo plano desta pesquisa: o da *serendipité* — palavra e conceito que ouvi numa palestra de Sylvie Catellin, professora de Ciências da Informação e Comunicação na Université de Versailles St-Quentin-em-Yvelines. Na referida palestra, que depois virou livro, Catellin (2015) recuperava o sentido e a genealogia do termo *serendipity* cunhado em 1754 por Horace Walpole para pensar os diálogos sobre razão e imaginação no fazer científico.

Longe de romantizar a definição inicial da palavra — «a capacidade de descobrir por acaso e sagacidade, algo que não se estava procurando» (10) —, ela entendia a *serenpidité* como «a capacidade humana de se surpreender e prestar atenção, aquela que nos impulsiona a pesquisar e abre as portas para criatividade» (28). Neste fazer, destacava não só a importância em reconhecermos a centralidade do processo criativo que envolve a pesquisa em vez de o percebermos como um obstáculo à razão, como também entendê-lo como um recurso necessário à experiência e reflexividade — isto é, questionando a noção de «objetividade pura»

ao lançar luz aos «elementos inesperados, surpreendentes, os primeiros erros, os fatores desconhecidos que nos levaram aos resultados» (11) da pesquisa, ou, por extensão, adiciono, nos levaram à escrita como ela acontece no fazer científico: cheia de idas e voltas.

«Além do oceano» —ou, melhor dito, no oceano do desenraizamento —, o sentimento de «surpresa» que impulsionou o desenvolvimento das hipóteses deste trabalho foi a percepção primeira de que o espaço de comunicação midiático ocupado por mulheres em posições similares a de Cardoso parecia ser um «lugar de fronteira», constituído na união do religioso–secular, do privado–público, do feminista–não feminista: afinal, neste lugar, quais seriam e como se configurariam e que sentidos poderiam ter as práticas comunicativas levadas a cabo por mulheres da IURD em posição de visibilidade e autoridade?

Para respondê-la tendo a hipótese geral como horizonte, o objetivo geral desta tese foi delimitado nos seguintes termos: pensar o ecossistema midiático Godllywood como um espaço intermédio, avaliando, neste fazer, os contornos do seu potencial transgressor e de reforço do *status quo* a partir dos papéis e funções desempenhados por grupos de mulheres em posição de visibilidade e autoridade em suas práticas comunicativas. O cumprimento deste objetivo geral implicou, no entanto, a sua subdivisão em outros objetivos, mais específicos, delineados a partir de três perguntas gerais, que são os seguintes:

- pergunta geral 1: quais são as ambivalências que permeiam a atuação das mulheres que, em posição de visibilidade e autoridade, operam como meios-mensagens no espaço intermédio Godllywood enquanto performam um modelo de subjetividade feminina assente a uma ideia de feminilidade tradicional?
 - objetivo específico 1: identificar as possíveis ambivalências na atuação de tais mulheres como «meios-mensagem» tendo como horizonte o modelo de subjetividade feminina que performam e os papéis e funções por elas desempenhados na posição de visibilidade e autoridade que ocupam no espaço intermédio Godllywood.
- pergunta geral 2: quais características fazem da linguagem de autoajuda, usada por mulheres em posição de visibilidade e autoridade, uma linguagem estratégica à constituição do espaço intermédio Godllywood como um «lugar de fronteira» que une as divisões público-privado, religioso–secular, e os campos feministas–não feministas?
 - objetivo específico 2: identificar as características da linguagem de autoajuda pensando-a como estratégica para a constituição do espaço intermédio Godllywood enquanto um «lugar de fronteira» que une as divisões público-privado, religioso–secular, e os campos feministas–não feministas.

- pergunta geral 3: que sentido e função política detém a atuação das mulheres em posição de visibilidade e autoridade no espaço intermédio Godllywood na medida em que performam e recomendam um modelo de subjetividade feminina potencialmente construído a partir de discursos feministas?
 - objetivo específico 3: identificar o sentido e a função política que detém a atuação das mulheres em posição de visibilidade e autoridade no espaço intermédio Godllywood considerando que o modelo de subjetividade feminina que performam e recomendam é potencialmente construído a partir de discursos pós-feministas.

Para responder às perguntas e cumprir os objetivos na tarefa de melhor compreender o espaço intermédio em questão e refletir se, como fronteira, ele se conceberia num só tempo como literalmente «(in)disciplinar» — aqui, numa quase analogia com a relação fronteira e interdisciplinaridade que antes aponte —, a *sérendipité* guiou o planejamento *dos* e *entre* os capítulos desta tese: o primeiro e o segundo, de contextualização; o terceiro e o quarto, de problematização, com o desenvolvimento das hipóteses que antes citei; e, por fim, o quinto e o sexto que, consoante a hipótese geral, o objetivo geral e os objetivos específicos, foram aqueles a partir dos quais a análise empírica foi desenvolvida.

No cumprimento de cada um dos objetivos específicos, a *sérendipité* foi também o conceito que guiou a minha *penna* feminista durante a escrita. Aquiescente, tal escrita é aquela das linhas e margens onde escrevi minhas primeiras redações, como mencionei no início desta Introdução, e a qual me permitiu transformar o percurso epistemológico e metodológico de que aqui falo em textos que espero inteligíveis, ordenados e harmoniosos. Contudo, talvez o que tenha tornado este trabalho o que ele é — imperfeito —, seja o fato de que, sob toda essa necessidade da ordem, da disciplina, fui sempre atravessada pela vontade de errar, falhar, desordenar, descumprir protocolos e caminhos traçados; fui sempre atravessada pela escrita impetuosa, que torno mais visível nesta introdução e com a qual abordo, a seguir, o processo de construção dos capítulos e os métodos empregados para cumprir os objetivos deste trabalho.

2. Escolhendo métodos e escrevendo capítulos

Era novamente outubro e outono em Portugal quando comecei a trabalhar no primeiro capítulo desta tese. Consoante à hipótese geral e ao objetivo geral desta pesquisa, o planejamento inicial dos capítulos, discutido e planejado com as minhas orientadoras, previa três esforços importantes: entender quais eram os papéis e as funções que caracterizam os cargos ocupados por mulheres na organização eclesiástica da IURD; perceber como e em que

contexto o ecossistema midiático Goddlywood emergiu e se estabeleceu como um espaço intermédio no qual determinados grupos de mulheres têm logrado exercer autoridade sobre suas audiências; e, por fim, compreender as práticas comunicativas que determinam as posições dessas mulheres nesse espaço tornando possível a sua articulação. Contudo, não tive um início fácil. Para o modo como escrevo, inseparável do como penso e pesquiso, o caminho que havíamos pré-concebido durante a escrita do então projeto para concorrer a um financiamento para esta pesquisa — o qual foi concedido pela Fundação para Ciência e Tecnologia (FCT), avaliado no painel de Ciências da Comunicação, em setembro de 2017 —, a ideia de conceber um capítulo voltado à identidade religiosa da IURD fazia do cursor intermitente uma presença única na página em branco do Word. A escrita impetuosa queria ganhar espaço.

Rediscutindo a forma de pensar e construir este panorama, planejamos somar à revisão narrativa de literatura (Pautasso 2019), método que havíamos inicialmente pensado para este fazer, outro dois métodos de análise. Mantendo a temática principal do capítulo, entendemos que a identidade religiosa da IURD poderia ser abordada a partir de sua presença no discurso público, pensando nas possíveis transformações associadas ao processo de midiatização do campo religioso brasileiro — processo-chave na emergência de espaços intermédios articulados por mulheres no contexto IURD. Esta estratégia permitiria dar forma a um capítulo de contextualização que versasse sobre aspectos históricos e teológicos para situar a Igreja — sobre a qual, já existe uma literatura extensa (Almeida 2009; Mariano 1999) —, mas que evidenciasse, ao mesmo tempo, como os elementos da cosmovisão iurdiana estão presentes nas narrativas que contribuem com a definição de sua posição no discurso público. Assim, adicionamos a análise textual (McKee 2003) e a observação participante (Kawulich 2005) à revisão narrativa de literatura (Pautasso 2019), a qual, destaque, foi sempre acompanhada de problematizações em torno das temáticas discutidas nesta tese.

A escrita do primeiro capítulo teve início, então, com a realização de uma revisão de literatura a fim de construir um quadro teórico sobre midiatização da religião no qual fosse possível situar e explicitar a definição do termo adotada neste trabalho. Visando destacar a multiplicidade de abordagens em torno do tema, a revisão contemplou as dinâmicas de atores cristãos no campo religioso brasileiro; os processos de mediação e midiatização; e, por fim, o surgimento e a consolidação da IURD nesse cenário. Na esteira desses debates, a análise textual foi empregada para realizar a leitura da trilogia autobiográfica *Nada a perder* (2012, 2012, 2014), de Edir Macedo, visando evidenciar os principais argumentos teológicos da Igreja a partir da adaptação desses à uma fórmula narrativa em torno do sucesso da IURD e do próprio Macedo no discurso público — isto é, destacando os principais elementos da mensagem publicizada. A escolha pela trilogia como exemplo disto deu-se, entre outras coisas, pelo fato

de ter sido publicada pela Editora Planeta, grupo editorial de fundamento não religioso e de relevância no cenário brasileiro, bem como pelos livros terem se convertido em best-sellers (*Folha de S. Paulo* 2014) e sido adaptados ao cinema, tornando-se controversamente um sucesso de bilheteria (Lima 2018).

Compreendendo a IURD como «altamente mediada» e midiaticizada — categorias concebidas por Martino (2013, 2017) para referir Igrejas e denominações que fazem uso massivo de tecnologias modernas, têm grande envolvimento com a política e incorporam com mais facilidade códigos e práticas mais seculares; a observação participante (Kawulich 2005) foi importante para que, na esteira da análise narrativa, continuidades entre a trilogia de Macedo e as dinâmicas nos espaços da Igreja *in loco*. A observação foi realizada em reuniões da Terapia do Amor, no Templo de Salomão (São Paulo, Brasil) durante quatro quintas-feiras consecutivas do mês de março, em 2019. Essa escolha foi feita a partir de quatro critérios: o fato de as reuniões no Templo serem transmitidas via *streaming*, pela Univer Video, configurando-as como espaços de comunicação midiaticizados; da possibilidade de as reuniões da Terapia terem participação mais ativa de mulheres no púlpito, dada sua temática e relação de continuidade com o *The Love School*; e, por fim, o fato de as reuniões não serem exclusivas para mulheres, algo que poderia servir como um ponto de contraste importante na tarefa de situar e pensar o ecossistema midiático Godlywood na IURD capítulos adiante.

Os *insights* decorrentes desse processo, sistematizados num caderno de notas com cerca de setenta páginas em Word⁵, permitiram que eu concluísse o primeiro capítulo esboçando, ainda, as primeiras inquietações que tive quanto às posições e papéis de mulheres ao vê-las no púlpito: ao contrário do que eu havia visto na televisão ao me atentar pela primeira vez à performance de Cardoso no *The Love School*, nas reuniões em presença a performance das mulheres parecia deter um protagonismo ainda menor. Neste contexto, novamente tendo a hipótese geral e o objetivo geral esta pesquisa em perspectiva, avancei para o desenvolvimento do segundo capítulo, o qual teve como foco conhecer os lugares das mulheres na organização eclesiástica iurdiana, como havia sido inicialmente planejado, identificando, nesta oportunidade, suas possíveis relações desses lugares com as narrativas publicizadas sobre a IURD e seu fundador no discurso público.

No segundo capítulo, a revisão e problematização de literatura foi utilizada para compreender a história das mulheres no pentecostalismo, a fim de situar como se deram as suas

⁵ A escrita das notas se realizou nos momentos imediatamente posteriores a minha presença no Templo em cada uma das reuniões, uma vez que, estando em um espaço considerado sagrado para as pessoas que o frequentam, julguei que tirar apontamentos no decorrer dos ritos seria invasivo. As notas reunidas deram corpo a um caderno com cerca de setenta páginas em Word e forneceram *insights* que foram cruciais ao desenvolvimento deste trabalho, embora o seu conteúdo tenha sido empregado de forma substancial no primeiro e do segundo capítulos.

relações com o poder ao longo dos processos de institucionalização do movimento (Alminana e Olena 2016; Archer 2016; Bowler 2016; Deno 2004; Tackett 2016). Sem construir uma narrativa diacrônica que conectasse, em linha, a IURD ao Azusa Street Movement (ASM) e ao movimento do Evangelho da Prosperidade — respectivamente, origem do movimento pentecostal e a inspiração dos fundadores da Igreja —, a revisão permitiu destacar aspectos históricos importantes sobre o afastamento das mulheres das posições de poder formal no interior de denominações e Igrejas e, a partir desse cenário, pensar o lugar delas na organização eclesiástica iurdiana considerando as mudanças e percursos do pentecostalismo específicos do contexto brasileiro (Drogus 2018; Gomes 2004; Machado 2005; Mafra 2012; Teixeira 2015).

Na sequência disto, a análise textual (McKee 2003) foi empregada com o objetivo de identificar as relações entre os argumentos teológicos empregados na defesa e organização eclesiástica da IURD e os papéis atribuídos às mulheres nas narrativas disseminadas no discurso público através da trilogia autobiográfica de Macedo. Neste fazer, tais relações foram destacadas e lidas em linha com a performance do núcleo familiar macediano, uma vez que esse e, por extensão, as mulheres que o constituem, são considerados exemplares. Desta análise, a última parte deste capítulo foi construída tomando como exemplo outra das reuniões da Terapia do Amor nas quais participei, focando-me em traçar continuidades entre as narrativas publicizadas e as posições ocupadas por mulheres na Igreja. Em todo este fazer, os paralelos históricos entre os processos de afastamento das mulheres das posições de poder formais no pentecostalismo, a organização eclesiástica da IURD e suas narrativas no discurso público foram cruciais para o desenvolvimento do capítulo seguinte, o qual teve como objetivo perceber como e em que contexto o ecossistema midiático Godllywood emergiu e se estabeleceu como um espaço intermédio articulado por mulheres.

O ponto de partida para a construção de um caminho através do qual fosse possível aprofundar as discussões sobre o potencial transgressor ou de reforço do *status quo* de tal ecossistema foi, antes de mais, a realização de uma revisão e problematização da literatura em torno das relações entre feminismos, esfera pública, midiatização e religião. Esta etapa teve como objetivo abordar os debates sobre as fronteiras público-privado e secular-religioso (Aune *et al.* 2017; Benhabib 1992; Fraser 1990; Giorgi 2016; Phillips e Casanova 2009; Reilly 2014; Scott 2013); destacar a importância dos papéis na mídia na formação de contra-públicos (McLaughlin 1993, 2020); e, por fim, adentrar nos debates sobre o potencial das transformações associadas à midiatização para a emergência de espaços intermédios ambíguos (Lövheim 2013a, 2016). Na segunda parte do capítulo tais debates foram situados no contexto de midiatização do campo religioso brasileiro, focando-se especialmente nas dinâmicas entre esse, o ambiente midiático e o

campo político em torno das questões de gênero no discurso público na esteira da IV Conferência Mundial da Mulher, em 1995, em Pequim.

Fato e temporalidade escolhidos como enquadramento em razão de sua importância nos campos feministas latino-americanos e além (Álvares, Silveirinha, e Ferreira 2020; Alvarez 2014a; Alvarez, Libardoni, e Soares 2000; Corrêa 2018), as políticas voltadas à incorporação de mulheres nas fontes midiáticas no Brasil na esteira de tal conferência são abordadas na sua relação com os debates sobre direitos sexuais e reprodutivos na esfera pública à época e com a incorporação de donas e esposas nas fontes midiáticas da IURD entre as décadas de 1990 e 2010. É neste fazer que situo a emergência do Godllywood como espaço intermédio e desenvolvo a primeira hipótese, explicitando as razões pelas quais tal espaço pode ser ambigualmente considerado como de transgressão e reforço do *status quo*. Aqui, o fato de grupos seletos de donas e esposas passarem paulatinamente a atuar nas fontes de produção midiática IURD, adquirindo visibilidade na Igreja e/ou no discurso público, é lido em paralelo com os papéis e funções que elas têm desempenhado nesses espaços, nos quais, como têm demonstrado estudos sobre o tema, as mesmas hierarquias que estruturam a divisão sexual do trabalho na Igreja são reproduzidas (Machado 1999; Teixeira 2012b).

Consciente de que este fato não implica necessariamente a inexistência de agência por parte desses grupos de mulheres, sendo esta uma ambivalência que caracteriza as posições de visibilidade e autoridade de muitas outras figuras femininas na história do pentecostalismo, retomo alguns exemplos sobre o uso dos meios de comunicação por mulheres cristãs e evangélicas a fim de traçar um paralelo com o tipo de liderança exercido por Cristiane Cardoso no Godllywood, na medida em que ela é reconhecida como o modelo ideal para outras esposas e donas com alguma posição de destaque (Campos e Souza 2017). Neste fazer, desenvolvo, à luz de Klassen e Lofton (2013), a hipótese 1, destacando o fato de que, no espaço intermédio Godllywood, os grupos de mulheres em posição de visibilidade e autoridade operam «meios», concebendo-se como uma mensagem, que é, por sua vez, ambígua. Na esteira disso, introduzo também a hipótese 2 sublinhando a importância da linguagem de autoajuda como aquela que caracteriza a performance de tais mulheres e faz do ecossistema midiático Godllywood um «lugar de fronteira» capaz de unir as divisões público-privado, religioso-secular, bem como os campos feministas-não feministas.

É do desconforto com compreensões radicalmente antagônicas ou condescendentes⁶ (Couto 2020; Patriota e Rodrigues 2021; Souza 2017) sobre agência feminina em torno destas

⁶ Aqui, uso o adjetivo condescendente no sentido da terminologia aplicada por Burke (2012) para referir um tipo de agência que não está precisamente vinculada à ideia de autonomia e pode ser compreendida nas próprias maneiras com que determinadas mulheres «escolhem se conformar aos ensinamentos religiosos» na sua vida diária (128).

ambivalências que avanço para a proposta de situar e pensar o referido espaço intermédio no contexto de neoliberalização dos feminismos e do acirramento do antifeminismo pós IV Conferência Mundial da Mulher. Tal proposta emerge da leitura de que os espaços intermédios ocupados por mulheres no caso da IURD se constituíram em meio a debates em torno de agendas feministas no discurso público brasileiro e da compreensão de que, neste sentido, mais importante do que debater sobre a (in)existência da agência de mulheres em posição de autoridade no referido ecossistema, seria colocar em perspectiva a existência de tal ecossistema enquanto um espaço comunicativo midiático no qual as ambivalências na atuação de determinados grupos de mulheres enquanto *meios* na Igreja e no discurso público não podem ser pensadas de forma desassociada do contexto ideológico no qual acontecem. Afinal que sentidos e significados políticos as ambivalências nas atuações de tais mulheres e a existência do Goddlywood como espaço intermédio adquirem na temporalidade em que se dão?

Na esteira disso, a elaboração do quarto capítulo serve, portanto, para aprofundar o panorama de emergência do referido espaço. Novamente mobilizando a revisão narrativa de literatura e a sua problematização como método, a preocupação deste capítulo foi evidenciar o seu contexto de produção ideológica para que fosse possível pensá-lo nas suas possíveis relações com dois processos importantes para os campos feministas contemporâneos no Brasil sob o guarda-chuva do pós-feminismo. Na primeira parte do capítulo, tal termo e conceito é discutido de maneira a explicar o seu entendimento enquanto «neoliberalismo genderizado» que têm operado a partir da convergência ambígua entre ideias feministas e antifeministas em práticas de mediação em diferentes camadas do discurso público (Banet-Weiser, Gill, e Rottenberg 2020; Butler 2013; Gill 2016, 2017; Gill e Scharff 2011; Giraldo 2016, 2019; Hawkesworth 2006; McRobbie 2009; Rottenberg 2018). Desta feita, na segunda parte, passo a discutir o processo de «neoliberalização dos feminismos» (Eisenstein 2005; Fraser 2009; Funk 2013; Prügl 2015; Schild 2016) e seus efeitos em dois níveis: o dos campos feministas contemporâneos no Brasil (Alvarez 2014b, 2019; Cardoso 2012; Goldberg 1987; Pinto 2003; Sarti 2004); e o da racionalidade neoliberal ao nível da disseminação de modelos de subjetividades femininas e representações dos feminismos na cultura *pop* e de massas no país (Castro 2020; Januário 2021; Lana e Costa 2013; de Lara 2019).

Questionando as limitações da ampliação significativa da visibilidade dos feminismos por meio destes processos, que ilustram bem as «ligações perigosas» (Eisenstein 2009) e «confluências perversas» (Alvarez 2014a) deste arranjo, a terceira parte do capítulo se debruça precisamente sobre a intensificação do antifeminismo no discurso público brasileiro, considerando-o, na esteira da IV Conferência Mundial da Mulher, um processo contemporâneo ao da neoliberalização dos feminismos. Focando-se nas articulações em torno da retórica da

«ideologia de gênero» em iniciativas de atores conservadores religiosos e não religiosos na política institucional e na sociedade civil, a importância dos papéis cumpridos por mulheres cristãs nesses dois cenários, bem como a centralidade das disputas em torno da noção de feminilidade são abordadas (Aquino 2020; Biroli 2020; Biroli e Caminotti 2020; Corrêa 2018; Corrêa e Kalil 2020; Leite 2019; Luna 2014, 2017; Machado 2018, 2020; Mano e Sacchet 2020; Martinez 2022; Messenberg 2017; Moraes 2021; Oliveira e Cunha 2016). Neste fazer, não só a articulação desses grupos de mulheres através de uma retórica pós-feminista é evidenciada, como, na esteira disso, a atuação de mulheres em posição de visibilidade e autoridade no ecossistema midiático Godllywood como de potencial relação com o pós-feminismo é destacada, consolidando, assim, a terceira e última hipótese deste trabalho.

Na esteira da discussão realizada ao longo dos capítulos até então elaborados, o quinto é aquele no qual a proposta de análise central desta tese é apresentada. Planejada e construída a partir de perguntas que embasaram a construção de cada um dos objetivos específicos já mencionados, a análise foi realizada empregando como método a análise do discurso como essa é desenvolvida por Rosalind Gill no artigo «Mediated intimacy and postfeminism» (2009) e aprofundado pela mesma autora em «Discourse» (2018) — capítulo dedicado a esta abordagem publicado numa coletânea de textos sobre metodologias nos estudos críticos sobre mídia. A escolha deste método se justifica pela compreensão do ecossistema midiático Godllywood como um espaço comunicativo, concebido na atuação de determinados grupos de mulheres em posição de visibilidade e autoridade como *meios* detentores de linguagem própria, de autoajuda, tornando evidente a importância da dimensão discursiva neste contexto. Assim, o método proposto por Gill foi replicado e adaptado ao contexto desta pesquisa permitindo o seu desenvolvimento em quatro fases principais.

A primeira delas consistiu na etapa de delineamento e apresentação do *corpus*, na qual foram apresentados os argumentos críticos empregados para sinalizar a pertinência da escolha dos materiais do Godllywood selecionados para análise. De seguida, e tendo tais materiais em vista, avanço para a etapa de familiarização, na qual discorro sobre os critérios empregados na determinação de cada um dos contextos interpretativos concernentes aos materiais — isto é, nas amostras coletadas em cada um deles, nomeadamente: o livro *Mulher V: moderna à moda antiga* (2011), de Cristiane Cardoso; 20 *posts* publicados no âmbito do programa Godllywood Autoajuda, no blogue do projeto, no ano de 2018; 15 vídeos do programa *Entre Nós*, produzido e dinamizado através Godllywood Canal, no YouTube, em 2018; 15 vídeos publicados no Instagram Vídeo (IGV), em 2020, no perfil @godllywoodoficial.

Esta etapa é seguida pela terceira, de codificação, na qual, após a identificação do aconselhamento como prática central na linguagem de autoajuda tal qual é empregada no

ecossistema analisado, cinco códigos foram delimitados e aplicados ao *corpus* usando o software de análise qualitativa MAXQDA: «diagnóstico de sociedade: problemas macro»; «diagnóstico de sociedade: problemas meso»; «diagnóstico de sociedade: problemas micro»; subjetividade feminina desaconselhável; subjetividade feminina recomendável. Este processo decorre na esteira da discussão genealógica da linguagem de autoajuda como «de fronteira», evidenciando suas relações com a racionalidade neoliberal, e a sua concepção como um «palimpsesto pós-feminista» — termo usado por Henderson e Taylor (2020) para definir a autoajuda pós-feminista como aquela que revisita questões feministas não resolvidas nas relações de trabalho, maternidade e relacionamentos emoldurando-as na ideologia neoliberal.

Desta feita, a quarta e quinta etapas da análise ganham corpo, voltadas à determinação de repertórios interpretativos — unidades de análise identificadas a partir de temas, recursos da linguagem, ideias e argumentos articulados em discursos de diferentes domínios num determinado contexto (Gill 2009, 2018) —, e à discussão pormenorizada dos padrões encontrados em cada um deles, que são, respectivamente: os feminismos como agentes causadores de problemas do mundo atual; problemas que, não resolvidos e/ou supostamente gerados pelos feminismos, afligem ou incidem sobre as mulheres na contemporaneidade; a subjetividade feminina espiritual como solução *diante de* a *para* todos os males. Por fim, passo, então, à discussão final deste trabalho, na qual retomo as hipóteses construídas ao longo dos capítulos pensando-as no contexto das descobertas na análise empírica. Nesta oportunidade, revejo também o percurso traçado e concretizado nos anos que acolheram a escrita desta tese, a fim de apontar alguns dos ângulos cegos que identifico, bem como seus possíveis contributos para os Estudos Feministas e para o campo das Ciências da Comunicação. Aponto, ainda, caminhos para pesquisas futuras e — oxalá — para novas escritas. A *penna* pousa no papel, mas sabe que a jornada não acaba: a escrita, li-ouvi em «Storie, io», também da Ferrante, «é uma gaiola na qual entramos imediatamente, com a nossa primeira linha».

Agora que comecei, já estamos dentro dela.

Capítulo 1. «Nada a perder», tudo a ganhar: mídia, origens e identidade Universal

«Permaneça sentado e em espírito de oração. A reunião começará em instantes». Na voz feminina, a mensagem gravada irrompia pelo salão principal do Templo de Salomão, em São Paulo, atual sede mundial da IURD. Eram duas e meia da tarde do dia 7 de março de 2019, uma quinta-feira. Aos meus ouvidos, a mensagem era mais um dos imperativos que ressoavam pelos quase dez mil assentos vermelhos alinhados no salão principal. Aos das pessoas ao meu redor, contudo, parecia ser uma prática necessária à manutenção espiritual daquele espaço. À meia-luz, entre motivos florais projetados nos telões que ladeavam o altar e as notas de uma melodia cúmplice, em volume baixo, pastores de gravata vermelha e «levitas»⁷ em túnicas brancas caminhavam pelos corredores ainda esvaziados. Nas fileiras já preenchidas, como aquela em que eu estava, o silêncio e a meditação alheios partilhavam comigo o espaço da espera em atenção. Junto deles, contudo, os passos de cada uma das pessoas que chegava ao salão eram ponteiros de um relógio que anunciaria, em pouco tempo, o início da reunião.

Como informado no site da Terapia do Amor, tal reunião consistia numa palestra aberta ao público, «focada no sucesso da vida amorosa» (Universal.org ©2019, «O que é a Terapia do amor?»). Parte do calendário de encontros semanais nos templos nacionais e estrangeiros da Igreja desde o fim da década de 1990, a Terapia é ministrada por casais de bispos e donas, ou de pastores e esposas que performam e incentivam a vivência de um «amor inteligente» — uma espécie de fórmula do sucesso para relacionamentos amorosos facilitada pela linguagem de autoajuda (Bronsztein 2012; Patriota, Casaqui, e Rodrigues 2017; Rodrigues 2015). Naquele dia, o tema da reunião era «a consagração da mulher virtuosa»: um modelo de subjetividade feminina recomendado pela Igreja sobre o qual discorrerei mais adiante neste trabalho. Era véspera do Dia Internacional da Mulher e, como em outras cidades brasileiras, de um 8M pautado na luta

⁷ No Templo de Salomão, os obreiros/as são chamados de «levitas». Obreiros/as, por sua vez, são voluntários/as que atuam no átrio de cada um dos templos nos quais as reuniões são realizadas prestando todo o tipo de auxílio necessário a seus participantes e celebradores. Essa informação foi coletada no *Manual do Serviço Sagrado*, à época da escrita deste capítulo, em 2019, disponível no Portal Oficial da Igreja Universal do Reino de Deus. O link para o manual disponível online era: <https://sites.universal.org/obreirosuniversal/manual/> (acesso em 21 de outubro de 2022). No entanto, como é possível verificar pelo redirecionamento à página inicial do Portal, já não se encontra mais online.

pelos direitos das mulheres; na memória da vereadora Marielle Franco (PSOL); e contra o então recém-eleito presidente de extrema-direita Jair Messias Bolsonaro (PSL), cuja candidatura havia sido amplamente apoiada por denominações e Igrejas evangélicas em 2018, incluindo a IURD (Prandi, Santos, e Bonato 2019). Por esta razão, mas, sobretudo, por saber que as reuniões da Terapia no Templo eram transmitidas via *streaming* pela Univer Video⁸; contavam com uma participação mais ativa de mulheres no altar; e, por fim, não eram exclusivas para mulheres — ponto de contraste para pensar, mais adiante, sobre as posições de poder de lideranças femininas nas suas relações com a mídia —, escolhi estar no Templo naquele dia. Como mencionei na Introdução deste trabalho, ao longo daquele mês eu frequentaria ainda outras três reuniões da Terapia com a finalidade de realizar observações participantes (Kawulich 2005).

No referido dia 7, a minha presença em espera era, contudo, vigilante e vigiada no salão principal da Igreja. Enquanto via as cadeiras serem preenchidas, apreensiva com a presença das quase mil e duzentas pessoas — a maioria delas mulheres —, pensava nos modos da comunicação em compresença que estava prestes a começar. As relações de continuidade entre as reuniões da Terapia do Amor e a comunicação midiática articulada pela Igreja em torno do *The Love School* eram já bem-conhecidas (Rodrigues 2015; Teixeira 2012a). Como no caso de outras reuniões, encontros e palestras ministrados por bispos, pastores e/ou donas e esposas, elas estavam (estão) alicerçadas num conjunto de práticas referentes à internalização do que, à luz de Pierre Bourdieu (1980), Jacqueline M. Teixeira (2012b) denominou «*habitus* de prosperidade» no contexto IURD: «uma disposição mental de apreensão do mundo» (23) que, conformada à divisão sexual do trabalho, é engendrada através de «um conjunto de dispositivos desenvolvidos por uma razão pedagógica» (133), como cursos, palestras, livros e conteúdos em mídias eletrônicas e digitais ligados à marca, fazendo dos corpos dos/as fiéis «mediadores rituais» da «vida em abundância» (90) — um conceito associado à Teologia da Prosperidade, a qual será abordada mais adiante neste capítulo.

É neste sentido, então, que participar na referida reunião da Terapia do Amor seria, portanto, como vivenciar, naquele contexto, a experiência da «mediação de tudo», um sintagma empregado por Sonia Livingstone (2009) para destacar as relações entre processos que, referidos de modos distintos nos estudos sobre mídia e comunicação, a autora entende como partes interdependentes na forma com que «os meios de comunicação mediam»: o processo de modelação das relações mais triviais entre atores sociais aos meios de comunicação; e a

⁸ A Univer Video (<https://www.univervideo.com/>) é uma plataforma para «entretenimento cristão», como alega seu slogan, em atividade desde 2016. Desenvolvida pelo Grupo Record, que pertence ao próprio fundador da IURD, a plataforma conta com a exibição via *streaming* de novelas, séries, filmes, palestras e parte das reuniões ministradas no Templo de Salomão, podendo ser acessada em seis idiomas diferentes — Português, Espanhol, Inglês, Francês, Italiano e Russo — e mediante pagamento mensal (O Estado de S. Paulo 2016).

«mediação de tudo» como resultado da intensificação de tais modelações (6). Assim, a realização de reuniões num local como o Templo, no qual as transmissões via *streaming* acontecem, embora curiosamente a entrada de quaisquer aparelhos eletrônicos seja vetada, dava pistas sobre as relações da IURD com os processos de mediação e midiatização. Mais do que isso, lançava luz sobre a possibilidade de pensar as continuidades entre a construção da identidade religiosa iurdiana como articulada no contexto religioso e no espaço público brasileiro, no que refere as intersecções entre o campo midiático e cultural, a partir de tais processos.

Neste fazer, este capítulo foi subdividido em três partes principais. Na primeira delas, apresento uma breve revisão da literatura (Pautasso 2019) produzida em torno dos conceitos de mediação e midiatização, contemplando as relações e articulações entre mídia e campo religioso no Brasil a fim de situar a emergência e consolidação da IURD nesse cenário. Entendendo tal Igreja como «altamente mediada» e «midiatizada» – categorias delineadas em trabalhos de Luís Mauro Sá Martino (2013, 2017) abordadas adiante –, a segunda parte do capítulo é construída a partir da análise textual (McKee 2003) da trilogia autobiográfica *Nada a perder*, de Edir Macedo, tomando-a como exemplo para evidenciar como o fato de ser altamente mediada e midiatizada facilitou (e facilita) a disseminação da ideologia que embasa a concepção de mundo da Igreja no discurso público. Na terceira e última parte, tomo a reunião do dia 7 de março como ponto de partida para traçar continuidades entre a narrativa iurdiana publicizada, o próprio Templo em sua materialidade e as dinâmicas face a face, salientando, também neste fazer, o seu caráter enquanto Igreja de alta mediação e midiatizada.

1.1 Mediação e midiatização: um ponto de partida

Em «On the mediation of everything» (2009), Livingstone discute e problematiza a variedade de termos e significados usados em análises que, no campo dos estudos sobre mídia e comunicação, têm abordado as transformações e reconstituições das instituições sociais na esteira dos processos contemporâneos de mediação nas últimas décadas. Entendendo a concepção e o uso de conceitos como mediatização [*mediatization*] ou medialização [*medialisation*] como um reflexo dos esforços para pensar a mídia em termos de processos contextuais em vez de a partir do «modelo de transmissão» da comunicação, a autora destaca a importância em se compreender os processos descritos pelas novas terminologias a partir de uma «teoria da mediação», defendendo o uso do termo mediação [*mediation*] num sentido mais amplo.

Como referido por Livingstone (2009), tal proposta emerge do fato de que, em sua perspectiva, as «formulações semânticas» em torno de termos como «midiatização» consistem apenas em pontos de partida diferentes para pensar sobre o mesmo fenômeno: por um lado,

sobre como os meios de comunicação mediam as relações entre atores sociais — ou «mediação», se usarmos o termo no sentido específico em que é tomado por alguns autores/as para discutir o uso dos meios de comunicação nas interações entre atores sociais (Hjarvard 2017:4); e, por outro, sobre como essa prática é, ao mesmo tempo, resultado desse processo — ou «mídiação», se usarmos o termo como ele é recorrentemente usado para abordar «as mudanças sociais e culturais de longo prazo relacionadas à presença dos meios de comunicação na sociedade» (Hjarvard 2017:4). Ao entender ambos os processos como parte do mesmo fenômeno, Livingstone (2009) evidencia as relações mútuas e interdependentes que há entre eles, optando, por isso, por reconhecê-los como constituintes da mediação. Contudo, a abordagem do entrelaçamento entre as «partes» do fenômeno como é tratado por Livingstone (2009) não é a única.

Em «Conceptualizing Mediatization» (2013), por exemplo, Nick Couldry e Andreas Hepp reconhecem a existência de duas abordagens que, tendo, por sua vez, a mídiação como ponto de partida, abordam as relações entre esse processo e as práticas de mediação: a abordagem socioconstrutivista — ou culturalista, num mapeamento do campo posteriormente proposto por Knut Lundby (2014) —, na qual o termo mídiação é tanto usado para referir «como a construção comunicativa da realidade se manifesta em certos processos midiáticos» quanto «como características específicas de certos meios de comunicação atuam no processo através do qual a realidade sociocultural é construída *na* e *através da* comunicação» (196); e a institucionalista, presente nos trabalhos de Stig Hjarvard (2008, 2017), na qual o termo mídiação é usado para referir transformações de instituições, como a religião e a política, a partir de sua aderência aos formatos midiáticos por suas funções e práticas na sociedade.

Consoante a essas abordagens, definições mais afeitas às dimensões temporais, tecnológicas e teóricas da mídiação — para usar as categorias de mapeamento de Lundby (2014) — têm contribuído para variações na compreensão e uso do termo que, como sugere Martino (2019), tanto podem servir para enriquecer os debates sobre o fenômeno como para minar o seu potencial interpretativo ao dissolver a especificidade que justifica o emprego do termo (18). No Brasil, a clara distinção que há nos usos dos termos mediação e mídiação não implica um consenso nas formas de se pensar a relação entre ambos (Carvalho 2016; Martino 2019). Não por acaso, à parte dos significados da mídiação a partir dos trabalhos de Eliseo Verón (1997, 2014), nos quais é pensada a partir da capacidade humana de semiose (Fausto Neto *et al.* 2008; Sodré 2002), e dos seus diálogos com abordagens socioconstrutivistas-culturalistas e institucionalistas, o uso do termo para designar a presença absoluta de determinadas temáticas no discurso público tem sido também comum. Neste cenário, a perspectiva adotada por Martino (2019) reúne aspectos importantes das abordagens anteriormente citadas para compreender a mídiação como «a articula o entre o ambiente midiático e as práticas sociais dentro de um

contexto histórico, social e político» (18), isto é, privilegiando a *articulação*, à luz de Stuart Hall (1996), como elemento definidor da midiatização, e o entrelaçamento entre o ambiente midiático e as práticas sociais como aquilo que deve ser analisado e discutido.

Na referida proposição, a noção de «ambiente» enfatiza a presença cotidiana – quando não invisível e, por isso, naturalizada – da mídia. Aqui, o termo «mídia» é empregado por Martino (2019) para referir três de seus significados correspondentes a cada uma das dimensões do «ambiente midiático» como esse é pensado por Joshua Meyrowitz (1999): a mídia como um «dispositivo tecnológico», a luz da proposta de Jairo Ferreira (2007), ou «suporte» material da mensagem, na sua dimensão técnica; como uma empresa de comunicação responsável por produzir e disseminar informações, na sua dimensão institucional; e, por fim, a mídia como «forma de codificação derivada da materialidade técnica dos meios e dos agenciamentos institucionais de sua produção», na sua dimensão da linguagem (Martino 2019:24). Junto disso, a noção de «prática social» é usada pelo autor para referir, à luz de Bourdieu (1980), «as atitudes e os comportamentos realizados no âmbito de um espaço social e, sobretudo, aquelas dirigidas a outras pessoas» (Martino 2019:25) – ou seja, uma relação entre atores sociais que implica uma relação de comunicação ou, na esteira de José Luiz Braga (2006), de interação. Desta feita, a midiatização enquanto *articulação* entre tais elementos ocorre quando aspectos das práticas sociais são reconfigurados para se ajustar às relações de comunicação como elas acontecem no ambiente midiático, isto é, na definição de Martino (2019), às relações de mediação que contam, *a priori*, com um suporte de reprodução e difusão técnico (23).

Mais próxima da abordagem socioconstrutivista-culturalista, a relação entre mediação e midiatização como é entendida pelo autor é primeiramente pensada na sociedade em geral e, a partir disso, em vários de seus campos sociais, como é o caso do religioso. Em diálogo com trabalhos anteriores que partem da mesma perspectiva, pensar a midiatização enquanto uma articulação entre a religião e o ambiente midiático a partir do conceito de campo religioso, de Bourdieu (1971, 1981), seria, como destaca Martino (2015), uma forma de abordar a «modalidade institucional da religião» tendo como foco principal o seu entrelaçamento com a mídia em vez de transformações na religião enquanto uma instituição social (10). Tal perspectiva permitiria analisar o referido entrelaçamento num espaço estruturado a partir da ‘divisão do trabalho religioso’⁹, marcado por desigualdades históricas e sociais de cunho material e simbólico entre atores sociais individuais e coletivos e, por isso, um espaço assimétrico, dinâmico, hierarquizado

⁹ Em dois de seus artigos dedicados inteiramente ao tema do campo religioso, Bourdieu (1971, 1981) salienta que este campo surge efetivamente quando há uma divisão do trabalho religioso na sociedade, isto é, grupos encarregados de prover as relações entre os indivíduos e a religião. Desta feita são criadas as condições de produção, circulação e apropriação dos bens simbólicos religiosos, que perpassam por doutrinas, rituais, práticas, símbolos e todo tipo de bem material associado às religiões no cotidiano.

e constituído a partir de disputas entre atores que ocupam diferentes posições de poder (Martino 2015:11)¹⁰. Uma vez que as regras dessa dinâmica são estabelecidas através da adoção de diferentes estratégias entre tais atores e seus pares em outros campos, pensar a mediação sob este viés torna-se relevante para examinar a construção da posição e da identidade religiosa – cristã – da IURD no discurso público.

Com isso em mente, no subtópico a seguir traço um breve panorama da relação mediação–mediação do referido campo, tendo como objetivo principal evidenciar a importância desse processo nas lógicas de disputa que o constituem, bem como em suas transformações na sua relação com as Igrejas e denominações evangélicas – aqui, termo que uso para abarcar grupos protestantes históricos e pentecostais conscientes, no entanto, de suas singularidades.

1.1.1 Relações e articulações entre mídia e campo religioso no Brasil

As relações entre o campo religioso brasileiro e a «mídia» – como já referi, considerada, aqui, nas suas dimensões técnicas, institucionais e da linguagem –, não são um fenômeno recente. Num campo cuja dinâmica de disputas entre atores foi sempre atravessada por assimetrias e hierarquias assentes a uma colonialidade histórica, de raízes bem localizadas no projeto colonial português, alicerçado na missão civilizatória racista e salvacionista levada a cabo pela Igreja Católica durante séculos, não é difícil imaginar como a mídia se constituiu como um elemento fundamental nas disputas entre atores sociais a partir do século XIX, em meio a crise da colonização portuguesa e da hegemonia do catolicismo. O século da abertura da primeira imprensa em território brasileiro foi também aquele em que, consoante concessões outorgadas pelas autoridades imperiais portuguesas ao Império Britânico, missionários e convertidos protestantes «fizeram amplo uso de jornais, revistas e folhetos desde o início de seu empreendimento, afirmando sua presença na arena pública, alcançando públicos mais amplos, intervindo em debates e alimentando fiéis com a literatura cristã» (Feitoza 2019:32). Neste contexto, as práticas de mediação foram, portanto, cruciais para o aumento da visibilidade e poder de negociação desses grupos no campo religioso e no discurso público, culminando em transformações significativas (Campos 2004:149).

¹⁰ Esta definição parte do próprio conceito de campo como delineado e retomado por Bourdieu em várias de suas obras, como por exemplo em *Sobre a televisão* (1997 [1996]), o qual aqui tomo como referência pela clareza e precisão da definição: «um campo é um espaço social estruturado, um campo de forças – há dominantes e dominados, há relações constantes, permanentes, de desigualdade, que se exercem no interior desse espaço – que é também um campo de lutas para transformar ou conservar esse campo de forças. Cada um, no interior desse universo, empenha em sua concorrência com os outros a força (relativa) que detém e que define sua posição no campo e, em consequência, suas estratégias» (57).

É, contudo, no século XX, com a chegada de missionários pentecostais no Brasil, que as relações entre o campo religioso e a mídia tornam-se mais recorrentes e evidentes. Oriundo dos Estados Unidos, o pentecostalismo enquanto um movimento religioso encontra sua origem no Azusa Street Movement, um avivamento germinado em Los Angeles, em 1906, pelas mãos de William Joseph Seymour (1870–1922): um homem negro, nascido em Louisiana, filho de escravos, frequentador do Holiness Movement¹¹ e de umas das escolas bíblicas de Charles F. Parham¹² — na qual assistia as aulas sentado numa cadeira especialmente posta para ele no corredor, em razão do racismo — e reconhecido como fundador do movimento pentecostal, inicialmente formado por pessoas negras, imigrantes e pobres (Campos 2005:110). Como no caso dos empreendimentos missionários levados a cabo por protestantes históricos durante a expansão do campo religioso estadunidense no século XIX, os quais propagaram o evangelho em outras geografias colocando a mídia «a serviço de Deus» (Campos 2004:150), a capilaridade alcançada pelo pentecostalismo na esteira de sua complexa e heterogênea institucionalização esteve conectada, em parte, com suas práticas de mediação. Não por acaso, no mesmo 1906 em que o Azusa Street Movement fora fundado, Clara E. Lum, Glenn Cooke e Florence Louis Crawford conceberam o periódico *The Apostolic Faith* com o objetivo de responder questões sobre as experiências e as doutrinas que caracterizavam o movimento emergente à época (Alminana 2016; Espinosa 2014a; *The Apostolic Faith Mission* 2005).

No Brasil, as relações entre mídia e pentecostalismo se configuraram, desde o princípio, de forma tão recorrente quanto diversa. Dentre as razões para tal, destaco o fato de a formação do segmento pentecostal no país ter se estabelecido em meio à expansão do empreendedorismo missionário estadunidense, bem-ilustrada pela chegada simultânea de Igrejas e denominações distintas, a despeito de terem como origem comum o movimento pentecostal. Na tipologia do

¹¹ O Holiness Movement (Movimento de Santidade) consiste num movimento originado no século XIX, nos Estados Unidos, como uma ramificação do metodismo. Fundado por John Wesley (1703–1791), o metodismo pregava a doutrina da «perfeição cristã» — isto é, tornarem-se perfeitos no amor de Deus nesta vida. Na visão de Wesley, isto se daria através de um caminho de arrependimento e salvação, no qual os/as fiéis empregariam esforços para modelar os seus comportamentos de acordo com as virtudes cristãs («crescer na graça») de maneira a «se santificar», alcançar a «perfeição» na santidade. A santificação consistia, portanto, num encontro entre o/a fiel e Deus e dependia da graça divina para se realizar. Para os metodistas do Holiness Movement, a santificação enquanto uma ação divina era compreendida, contudo, como uma graça imediatamente atribuída por Deus ao «cristão sério», estando por isso mais focados na obtenção da perfeição imediata do crente por ação de Deus do que no «crescimento na graça» (Melton 2005:272).

¹² Charles Parham (1873–1929) foi um evangelista independente, de origem metodista, dedicado a ensinar e pregar o Evangelho. Em 1901, num dos grupos para estudos bíblicos por ele conduzidos no Bethel Bible College, Parham instruiu os/as participantes a rezarem clamando pelo batismo no Espírito Santo, sendo essa uma prática comum entre adeptos/as do Holiness Movement. Em tal ocasião, a estudante Agnes Oznam viveu a experiência de «falar em línguas», razão pela qual, seguindo a narrativa do segundo capítulo do livro bíblico *Atos dos Apóstolos*, Parham e seus/suas seguidores/as passaram a defender que a glossolalia era um sinal da ocorrência do batismo e da terceira graça de Deus. Do ponto de vista genealógico, as escolas de Parham são consideradas as predecessoras diretas do Azusa Street Movement (Melton 2005:418).

pentecostalismo em território brasileiro proposta por Ricardo Mariano (1999)¹³, por exemplo, a fase do «pentecostalismo clássico», ou «primeira onda», abarca o estabelecimento de duas Igrejas: a Congregação Cristã no Brasil (São Paulo, 1910) e a Assembleia de Deus (Belém, 1911) – ambas caracterizadas, ao menos inicialmente, «por um ferrenho anticatolicismo, por enfatizar o dom de línguas, a crença na volta iminente de Cristo e na salvação paradisíaca e pelo comportamento de radical sectarismo e ascetismo de rejeição ao mundo exterior» (29). Nas suas diferenças, nem a Congregação nem a Assembleia usaram os meios de comunicação de massa em suas práticas de evangelização, cenário que viria a mudar nas décadas seguintes, com o início do que Mariano denominou «deuteropentecostalismo» em território brasileiro.

Tendo como marco o estabelecimento da Igreja do Evangelho Quadrangular¹⁴ (São Paulo, 1953), as Igrejas e denominações abarcadas na «segunda onda» do pentecostalismo no Brasil não apresentavam, do ponto de vista teológico, diferenças expressivas com relação às da primeira. Por trás dessa aparente indistinção estava o fato da origem doutrinária da Quadrangular, nos Estados Unidos, ser a mesma da Congregação e da Assembleia, havendo apenas pequenas diferenças no que tange às ênfases dadas por cada uma delas aos dons do Espírito Santo – isto é, ao passo que as referidas Igrejas da primeira onda focavam, como mencionei, na glossolalia, as da segunda onda estavam centradas na chamada «cura divina» (Mariano 1999:31–32). Embora do ponto de vista teológico essa diferença não se configure como uma celeuma entre as Igrejas, as «inovações evangelísticas» a ela conectadas configuram-se como a principal linha divisória entre a primeira e a segunda onda do pentecostalismo no Brasil. À frente da Cruzada Nacional de Evangelização, seu braço evangelístico, a Quadrangular trouxe para o Brasil o evangelismo de massas centrado na proposta da cura divina a partir de uma intensa prática de mediação. Como nos Estados Unidos, a Cruzada era itinerante, ocupava praças públicas, ginásios, estádios, teatros e cinemas e apostava no rádio como meio para difusão da mensagem da cura – uma estratégia já empregada por metodistas e batistas no país, mas amplificada neste novo cenário (Campos 2004).

¹³ A proposição tipológica da qual parto foi originalmente apresentada pelo referido sociólogo em 1995, em sua dissertação de mestrado. Em diálogo com o extenso e complexo histórico de proposições apresentadas desde o fim da década de 1960, o ineditismo da proposta de Mariano se relaciona, em linhas gerais, ao equacionamento da divisão em «ondas históricas», à luz de Paul Freston (1994, 1995) centrada no momento e no espaço em que Igrejas e denominações se estabeleceram no Brasil, e da caracterização teológica de cada agrupamento proposto. Em razão disto, nesta tese opto por privilegiar esta tipologia. Para um histórico mais detalhado das tipologias propostas para o estudo deste campo, ver a leitura minuciosa apresentada pelo sociólogo Emerson Giumbelli (2000) sobre o tema.

¹⁴ A Igreja do Evangelho Quadrangular corresponde à International Church of The Foursquare Gospel (ICFG), fundada pela evangelista Aimee Semple McPherson (1890–1944) nos Estados Unidos. McPherson lançou a sua carreira em 1916, em Los Angeles, época em que criou, também, o periódico *The Bridal Call* para dar suporte ao seu trabalho. Até o ano de 1944, quando faleceu, McPherson contabilizava quatrocentas congregações que integraram, nos Estados Unidos, a ICFG, e outras duzentas ao redor do mundo (Melton 2005:368–69). No Brasil, a ICFG chegou com o trabalho missionário de Harold Williams e Raymond Boatright, ambos ex-atores de filmes de faroeste no cinema estadunidense (Mariano 1999:30).

Não por acaso, o surgimento de «novas» Igrejas impulsionadas pelo êxito e a visibilidade inédita do pentecostalismo no discurso público promovida pela Quadrangular foi favorecido, em muitos casos, pelo uso do rádio nas práticas de evangelização. A fundação da O Brasil para Cristo (São Paulo, 1956), primeira Igreja pentecostal genuinamente brasileira, foi um exemplo disso: à revelia de seu percurso na Assembleia de Deus, Manoel de Mello e Silva — operário na construção civil e participante das Cruzadas — alavancou a referida Igreja por meio da pregação e realização de milagres na interação espiritual entre locutor e ouvinte no programa *A Voz do Brasil para Cristo*, inicialmente transmitido pela Rádio Piratininga de São Paulo e, depois, pela Rádio Tupi (Campos 2004; Lima 2008). Do mesmo modo, a expansão de Igrejas como a Deus é Amor (São Paulo, 1962), fundada pelo pastor David Miranda, foi igualmente facilitada pelo uso que este fez do rádio para divulgar e comunicar a sua mensagem, bem como da Igreja (Campos 2004). Se o uso do rádio foi, contudo, fundamental para uma dinamização do campo religioso brasileiro, com o acirramento da competição entre seus atores e a complexificação do segmento pentecostal, a emergência de uma «terceira onda» acompanhada da intensificação do uso da televisão nas práticas de evangelização complexificaria esses processos a partir da década de 1970.

No contraponto da indistinção teológica entre o chamado «pentecostalismo clássico» e o deuteropentecostalismo, a «terceira onda», caracterizada pelo neopentecostalismo, se delineia a partir de um quadro de mudanças significativas no segmento pentecostal. Como denota a própria etimologia da palavra «neopentecostal», tais mudanças se configuraram a partir do surgimento de Igrejas nas quais a incorporação de novos elementos teológicos, comportamentais e sociais não culminaram numa total ruptura com o pentecostalismo (Mariano 1999:36). Partilhando o anticumenismo, a animosidade, a crença na cura divina e o foco nas lideranças carismáticas, o neopentecostalismo brasileiro detém um alinhamento teológico com as tradições pentecostais que deram origem às primeiras ondas no Brasil (Mariano 1999:36). Diferente delas, contudo, o neopentecostalismo se caracteriza pela pregação da Teologia da Prosperidade; exacerbação da noção de guerra espiritual contra o Diabo; tendência de acomodação no mundo, distanciando-se mais do sectarismo e do ascetismo; e, por fim, pela sua estruturação enquanto empresa (Mariano 1999:36). No campo da mídia, as Igrejas da «terceira onda» acompanharam o intenso uso dos meios de comunicação de massa nas suas práticas de evangelização e angariação de fiéis à época de seu surgimento. Contudo, as intensas práticas de mediação que ganharam corpo junto dessa «nova onda» vieram acompanhadas de especificidades particularmente importantes para compreendermos, desta vez, as *articulações* entre a mídia e o campo religioso brasileiro, isto é, alguns dos contornos do processo de midiatização a partir do final da década de 1970.

Quando Igrejas como a Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra (Goiás, 1976) e Universal (Rio de Janeiro, 1977) despontaram no cenário do pentecostalismo, a televisão já havia

sido experimentada por Igrejas protestantes históricas durante a década de 1960, como a Primeira Igreja Presbiteriana Independente de São Paulo, que tentou transmitir os seus cultos na TV Continental, e a Igreja Batista de Vila Mariana, com o programa *Um por do sol*, do reverendo Rubem Lopes (Campos 2004:159). No entanto, foi com o início da venda do tempo de programação para televangelistas estadunidenses, como Rex Humbard e Pat Robertson, que uma nova configuração começou a se desenhar, inspirando a emergência do televangelismo à brasileira, bem-representado pelo sucesso do pastor batista Nilson da Amaral Fanini no início dos anos 1980 (Campos 2004:159). Contudo, uma vez que estar na TV exigia um investimento alto, a presença de pentecostais na programação desta mídia começou de maneira escarça e contingente, com restrições de horário e de tempo determinadas, em grande parte, por questões financeiras. No entanto, não tardaria muito para que mudanças nesse cenário impulsionassem novas tendências no campo religioso brasileiro: quando figuras como Edir Macedo passaram «de compradores a vendedores de tempo», no início dos anos 1980, o surgimento de empreendimentos religiosos cada vez mais eficientes para captar e gerir recursos financeiros se refletiu, também, na profissionalização dos programas pentecostais acirrando as dinâmicas de competição entre atores deste e de outros segmentos no campo (Campos 2004:160). Mais do que uma realidade mediada, a incorporação dessas e outras «lógicas da mídia» evidenciava, portanto, uma realidade midiaticizada.

Desenvolvido por David Altheide e Robert Snow (1979), o conceito de «lógica a mídia» foi originalmente concebido com o objetivo de pensar uma estrutura teórica para discutir, de uma perspectiva crítica sobre os meios de comunicação de massa, os impactos de tais meios nas instituições e práticas sociais, isto é, o modo como a inter-relação entre tecnologia, formatos, instituições e atores sociais aguerridas nas múltiplas transformações do mundo social se conectavam com o poder de influência e transformação de tais meios (Thimm, Anastasiadis, e Einspänner-Pflock 2018:2). Dado seu potencial para teorização e análise empírica, o conceito tem sido amplamente usado nas Ciências da Comunicação, incluindo os estudos sobre midiaticização, para examinar, por um lado, a influência das empresas de comunicação e a lógica da mídia em outros sistemas e campos sociais — numa abordagem institucionalista; e, por outro, para discutir o papel de tais lógicas nas interações sociais, apropriação e uso dos meios de comunicação — numa abordagem socioconstrutivista (Thimm *et al.* 2018:2). Não por acaso, é a partir da combinação entre essas abordagens que autores como Martino (2015, 2017) apontam a década de 1980 como um momento crucial para o processo de midiaticização do campo religioso, sendo este um período em que as regras formais e informais que regem o ambiente midiático se tornaram mais evidentes e impulsionaram mudanças nas dinâmicas do campo.

No que tange às dinâmicas internas, por exemplo, as já referidas práticas da aquisição de canais televisivos da parte de atores religiosos, bem como o aperfeiçoamento da programação religiosa de alguns grupos consoante aos moldes técnicos, institucionais e da linguagem da mídia contribuíram, antes e mais, para o aumento da visibilidade de atores religiosos — coletivos e individuais — no campo religioso (Martino 2015, 2017). Na esteira das práticas de mediação já existentes, a aquisição de canais e aperfeiçoamento da programação contribuíram também para o crescimento e transnacionalização de determinadas Igrejas e denominações (Fonseca 2003; Oro 2004), bem como para modificações na divisão do trabalho religioso, com a conversão de práticas conformadas à lógica da mídia numa habilidade imprescindível para membros do corpo sacerdotal das Igrejas, a própria acomodação de algumas celebrações e ritos religiosos a essas lógicas (Campos 2018; Dias 2001) ou, incluso, possibilidades de negociação de posições de poder e autoridade em algumas Igrejas e denominações, como veremos adiante.

No que diz respeito às dinâmicas externas, a ampliação da visibilidade de tais atores em meio aos referidos processos de midiaticização foi também fundamental para aumentar o seu poder nos campos midiático, cultural e político. No estudo de Martino (2015), o conceito de «campo da mídia» é usado para referir o espaço estruturado no qual se desenvolvem as relações entre empresas de comunicação, à luz do que Bourdieu (2005) chama de campo jornalístico¹⁵, para abordar a aquisição de canais televisivos e as mudanças no formato da programação religiosa no que respeita à economia política dos meios. Focando-se neste aspecto, por exemplo, o autor menciona a concorrência entre empresas de comunicação em torno dos contratos com atores religiosos com grande poder de mobilização de audiência, demonstrando que, como referiu Campos, se à época de Fanini havia um desinteresse dos empresários em abrir espaço para esses atores oferecendo espaços limitados e em horários decadentes para eles (Campos 2004:159–160), a partir da década de 1980 este cenário se modifica quando atores religiosos se tornam concorrentes de veículos «seculares» de grande projeção nacional, como a Rede Globo e o SBT, ao adquirirem seus próprios canais de televisão (Campos 2008:13). Este fato contribuiu, também, com o crescimento do mercado da religião, do marketing religioso e, junto disso, a emergência de um segmento de mercado cristão em torno de produtos e serviços nos campos midiático e cultural, com a oferta de bens de consumo, lazer e entretenimento voltados a esse público (Cunha 2017; Martino 2017). Por último, a visibilidade de atores religiosos associada à sua

¹⁵ O «campo jornalístico» é concebido por Bourdieu (2005) como um «microcosmo» que tem leis próprias. Atentando-se à prática jornalística, o sociólogo discute as ambiguidades de sua autonomia ao sinalizar a sua dependência dos campos econômico e político, destacando, entre outras coisas, a sua sujeição às pressões das lógicas comerciais que incidem igualmente sobre os cidadãos comuns e também sobre os demais campos sociais sobretudo o cultural, dos artistas e escritores. No referido estudo de Martino, essa conceitualização é tomada como ponto de partida para abordar a mídia, aqui, exclusivamente na sua dimensão institucional, isto é, no que tange, portanto, ao espaço estruturado ou o «campo de forças» ou «de lutas» tendo como atores as empresas de comunicação.

presença no campo midiático contribuiu também com o evidente aumento de interesse de partidos políticos por tais atores em razão de sua popularidade, como também com o fortalecimento do poder de atuação deles na política, como bem ilustra a criação da Frente Parlamentar Evangélica (FPE)¹⁶, em 1986, e a fundação de partidos políticos associados à Igrejas a partir dos anos 2000 — caso do PSC, vinculado à Assembleia de Deus, por exemplo, e do Republicanos, ligado à IURD (Cunha 2019; Mariano 2005; Oro 2007, 2011).

Se as relações e articulações entre mídia e pentecostalismo se aprofundaram a partir das dinâmicas em torno das mídias eletrônicas, a presença de atores religiosos evangélicos em sites, blogues e perfis em redes sociais nas últimas duas décadas complexificaria esse cenário. Não por acaso, não só as práticas de mediação realizadas por atores religiosos na Internet têm sido analisadas nos estudos sobre «religião digital»¹⁷, como também a midiatização tem sido discutida enquanto um fenômeno crucial na compreensão do surgimento e/ou reconfiguração de práticas, identidades e autoridades religiosas (Campbell 2007). No caso do campo religioso brasileiro, a emergência de uma «cultura midiática evangélica» num cenário no qual as dinâmicas internas e externas antes mencionadas se intensificou promovendo novos arranjos. Nos campos midiático e cultural, por exemplo, a última década foi marcada pelo despontar de celebridades e *influencers* evangélicos, como pastores/as e cantores/as gospel, além de blogueiros/as e youtubers gospel — todos/as eles/as tornados autoridades e referências (Garcia Costa 2021; Martins e Rivero 2020); no campo político, como abordarei em maior detalhe no quarto capítulo, o ativismo político evangélico se reconfigura em suas práticas a partir de 2010, com o envolvimento de lideranças religiosas e fiéis em campanhas de oposição a candidatos de esquerda ou para a defesa de posicionamentos em torno de temas como direitos reprodutivos, sexualidade e família — uma prática que se estende para além dos períodos eleitorais e evidencia a presença evangélica na política como um «bloco organicamente articulado» (Cunha 2019:14).

Os processos destacados ao longo desse subtópico não incidiram, contudo, de igual maneira entre todas as Igrejas e denominações do segmento evangélico — o qual, reitero, não pode nem deve ser homogeneizado. Dentre os muitos fatores que atravessam a heterogeneidade deste campo está o fato de que, seja por razões teológicas, históricas e/ou materiais, nem todos os

¹⁶ A FPE, popularmente chamada «Bancada Evangélica», é um grupo suprapartidário constituído por congressistas pertencentes às denominações protestantes históricas e às pentecostais. O seu surgimento deu-se no período de redemocratização do Brasil, na ocasião das eleições da Assembleia Nacional Constituinte, quando os evangélicos decidiram entrar na disputa eleitoral temendo o retorno dos antigos e exclusivos privilégios dados à Igreja Católica, bem como a defesa de pautas de interesse de grupos LGBT, comunistas e feministas. A FPE é conhecida pelo seu forte apelo conservador e ausência de homogeneidade quanto à orientação política e ideológica (Dip 2018; Prandi e Santos 2017).

¹⁷ O conceito de «religião digital» foi concebido por Heidi A. Campbell em *Digital religion: understanding religious practice in new media worlds* (2013) com o objetivo de propor um enquadramento teórico que fosse «capaz de articular a evolução da prática religiosa online, como se vê nas manifestações mais recentes das ciberigrejas, as quais estão simultaneamente ligadas aos contextos online e offline», apontando, assim, «para as formas com que a mídia e os espaços digitais estão moldando e sendo moldados pela prática religiosa» (1).

atores estabeleceram (e estabelecem) relações com a mídia da mesma forma (Campos 2004, 2008; Cunha 2019; Martino 2017). Com o propósito de destacar a presença da IURD nesse cenário, passo a apresentá-la, no subtópico a seguir, apresentando um breve panorama a fim de delimitar os contornos de sua posição neste campo.

1.1.2 A IURD como uma Igreja de alta mediação e midiaticizada

Como evidenciado até o momento, as relações e articulações entre o ambiente midiático e o campo religioso brasileiro contribuíram para mudanças nas formas com que atores religiosos, como Igrejas e denominações evangélicas, passaram a entender e articular, em tal ambiente, as suas «doutrinas» — isto é, o conjunto de regras e crenças que se concebem enquanto «formações discursivas», no sentido foucaultiano, capazes de exercer controle e poder através da criação de princípios para explicar, conceber e regular o mundo a partir de uma determinada cosmovisão (Martino 2013:61). Tendo em vista a heterogeneidade desse cenário, Martino (2013) propôs uma análise comparativa entre Igrejas e denominações compreendidas como de alta ou baixa mediação — categorias estabelecidas usando como critério os investimentos de tais atores na televisão como forma de detectar a importância dada por eles à sua presença no ambiente midiático, dados os elevados custos das produções veiculadas nessa mídia. Assim, entendendo como de alta e baixa mediação as Igrejas e denominações que, respectivamente, investem mais e menos na televisão, Martino (2013) as compara a fim de perceber as suas diferenças doutrinárias face aos processos de mediação e midiaticização, lançando luz sobre três aspectos apontados como distintivos em seu estudo: as recomendações sobre a participação de atores religiosos na política; sobre o consumo de bens; e sobre os códigos de aparência (64).

No estudo desenvolvido pelo autor, o ponto de partida tomado para compreender a relação entre esses aspectos e a doutrina pentecostal está centrada em dois de seus elementos, reconhecidos como o denominador comum entre todos os crentes: a ascese e o sectarismo — heranças puritanas e pietistas que a tradição pentecostal mantém na esteira do metodismo e do Holiness Movement em sua genealogia (Mariano 1999:190). Enraizada num dualismo na base de diversas concepções teológicas cristãs pautadas em conotações pejorativas da noção de «mundo» a partir da oposição radical entre a ideia de Criador (espiritual) e criatura (mundano), a ascese enquanto prática de afastamento e rejeição do mundo está fundamentada na compreensão desse como algo que ameaça a salvação (Mariano 1999:189–190). Assim, na medida em que, como já dito, à parte do uso massivo dos meios de comunicação, a «terceira onda» pentecostal no Brasil se caracterizou pela emergência de Igrejas mais distantes do ascetismo e do sectarismo — como uma maior liberalização dos comportamentos em relação às

formas de se vestir ou à aparência exemplificam — e pela proximidade do viés empresarial, não é difícil imaginar que Igrejas como a Universal, Internacional da Graça (Rio de Janeiro, 1980), Renascer em Cristo (São Paulo, 1986), Mundial do Poder de Deus (Sorocaba, 1998) e Bola de Neve (São Paulo, 1999) foram consideradas de «alta mediação» na análise de Martino (2013). Nas suas diferenças, essas Igrejas se acomodam mais às lógicas da mídia, moldando-se mais facilmente às tendências e demandas nos campos político, midiático e cultural.

Protagonista no cenário de emergência da referida «terceira onda», a fundação da IURD deu-se num momento em que a evangelização pelo rádio já havia se consolidado no segmento evangélico, como já mencionado, tendo sido este um meio fundamental para o seu crescimento, empregado desde os seus primeiros dias como Igreja, em 1977, a partir do aluguel de um horário para veiculação de um programa na Rádio Metropolitana, no Rio de Janeiro (Fonseca 2003:264). Aberta, portanto, às práticas de mediação para fins de pregação desde a sua fundação, a relação da IURD com a televisão não tardou em ter início: seguindo a tendência que se instaurava pouco a pouco no segmento evangélico, Edir Macedo passou a alugar horários em emissoras como a TV Tupi e a Rede Bandeirantes para exibição de programas que se tornaram populares, como *O despertar da fé*. Contudo, foi com a compra da Rede Record em 1989 — processo controverso que será abordado mais adiante neste capítulo —, que um novo momento das relações da IURD com o ambiente midiático se inaugurou, dando início a um processo de profunda acomodação de suas doutrinas à lógica da mídia. O programa *Fala que eu te escuto*, exibido nas madrugadas pela Record TV desde 1998, é um dos exemplos disto, já que, ao longo dos anos, seu formato e modelo narrativo foram se aproximando do aspecto jornalístico que têm hoje: cerca de meia hora para exibição de reportagens, 25 minutos para a participação de fiéis que dão suas opiniões sobre assuntos polêmicos e, enfim, um momento final de oração e despedida (Pantoja e Mendonça 2020).

A profissionalização da IURD e de seus atores religiosos no campo midiático propiciou não apenas o aumento do poder e influência da Igreja e seus representantes no campo religioso, como no da política. Seguindo a tendência de paulatina substituição da máxima «crente não é deste mundo, por isso não se mete em política» pela «irmão vota em irmão», popularizada entre evangélicos a partir das eleições de 1989, na esteira da Assembleia Nacional Constituinte, em 1986 (Cunha 2019:9), o posicionamento da Universal sobre a participação de seus atores religiosos na política sempre foi claro. Tal participação teve início ainda em 1986, com a eleição de um pastor para a Constituinte, e se expandiu ao longo da década de 1990, por meio da crescente eleição de deputados federais e estaduais de perfil variado entre candidatos próprios e apoiados pela Igreja em diferentes partidos (Oro 2003b, 2003a). A aposta única em candidatos-pastores selecionados

à dedo pela cúpula iurdiana¹⁸ teve início em 1997, com a eleição do então bispo Marcelo Crivella para senador, em 2002, pelo PL-RJ, e avançou para uma nova fase de estratégias a partir de 2003, quando a Igreja registrou a proposta de estatuto para a criação de um partido no TSE: o Partido Municipalista Renovador (PMR), outorgado como tal apenas em 2005, quando passou a se chamar Partido Republicano Brasileiro (PRB) (Cerqueira 2021). Em 2019, com um histórico de candidaturas de visibilidade crescente e a eleição de Crivella para prefeito no Rio de Janeiro em 2018, o partido adotou o nome Republicanos: um partido dito «conservador, fundamentado nos valores cristãos, tendo a família como alicerce da sociedade» (Republicanos © 2019) e o qual atuou como base aliada bolsonarista nas eleições de 2018 e 2022.

Como outras Igrejas e denominações evangélicas de alta mediação, a Universal incentiva a participação de fiéis na política defendendo veementemente o seu engajamento e articulação. Em 2008, por exemplo, Macedo e Carlos Oliveira lançaram pela Thomas Nelson o livro *Plano de poder: Deus, os cristãos e a política*, o qual tem como principal objetivo «conscientizar e despertar cristãos para uma causa bíblicamente anunciada» (Macedo e Oliveira 2008:47) – em resumo, um «plano de poder» divino voltado à construção de uma nação cristã que, para tal, necessita não apenas de ter a representação política no Estado, como também engajamento em práticas e ações coordenadas a fim de criar consciência entre cristãos para essa causa. Não por acaso, as estratégias empregadas pela Igreja ao longo das últimas décadas para esse fim envolveram não só ações como a realização de campanhas para estimular jovens de dezesseis anos a obterem os títulos eleitorais para votar, menção explícita e apresentação de candidatos/as da Igreja a cargos eletivos durante celebrações religiosas em período de eleições, como também a publicização de suas candidaturas em veículos de informação próprios (Oro 2003a:55–56) ou em perfis de atores de grande visibilidade nas redes sociais, estendendo-se, portanto, ao campo midiático.

Junto disso, a difusão das doutrinas em prol da referida ideia de «nação cristã» pela IURD, como no caso de outras Igrejas, alcança igualmente o campo cultural, no qual a produção de publicações, filmes, séries, telenovelas e uma extensa, variada e bem-segmentada cadeia de produtos e serviços voltados ao entretenimento cristão corroboram a disseminação de uma ideologia – isto é, nos termos em que Gramsci (2017 [1932–1935]) discute, entre outras coisas, a sua relação com a cultura, a «premissa teórica implícita» presente em qualquer concepção de mundo, atividades práticas e vontades a ela relacionadas. Em 1980, por exemplo, Edir Macedo fundou no Rio de Janeiro a gráfica e editora Universal Produções (Unipro), a qual tem como objetivo «ser reconhecida por difundir literatura de alta relevância espiritual, com base no esclarecimento e na excelência, empregando as mais consistentes técnicas de produção editorial

¹⁸ Aqui, destaco que a atuação e visibilidade de pastores na mídia foi por muito tempo um critério base para a escolha dos candidatos da Igreja, muito embora outros fatores circunstanciais sejam também avaliados (Freston 2000).

em mídia impressa e digital» (Unipro 2019). Responsável pela produção do semanário *Folha Universal*, a Unipro está também comprometida com a publicação de panfletos, revistas e livros que, voltados a públicos distintos, abordam majoritariamente temáticas em torno da conduta moral e/ou cristã. Nessas produções, a importância do viés ideológico presente na cosmovisão da Igreja pode ser ilustrada pelas práticas de trabalho na Unipro: numa entrevista à pesquisadora Claudia W. Swatowski (2004), o gerente de conteúdo do portal Arca Universal¹⁹ afirmou que «os representantes da Igreja são responsáveis por verificar se os funcionários agem de acordo com a ética da empresa e se o que está sendo produzido condiz com as «leis espirituais» (1).

Chamo atenção para a relação entre política, mídia e cultura na construção e reprodução de significados em torno da ideologia que embasa a cosmovisão da Igreja, como já dito, de raízes pentecostais, com o propósito de ressaltar dois fatos: o primeiro deles, vinculado à questão da já referida liberalização dos costumes, destacando que embora a IURD tenha maior flexibilidade do que Igrejas e denominações do pentecostalismo de primeira e segunda ondas quanto a algumas práticas, tal fato não exime a Igreja quanto a existência e vontade de controle para a regulação dos corpos e da sociedade. Essa questão foi profundamente abordada nos estudos de Teixeira (2012a, 2012b, 2018), que, como referi no início deste capítulo, evidenciaram a existência de um regime de governabilidade disciplinar que incide diretamente sobre os corpos, e foi também mencionada na análise de Martino (2013) sobre as Igrejas de alta mediação, tendo o autor referido que em temas como sexualidade e família, por exemplo, tais Igrejas não eram menos conservadoras do que as demais. Aqui, partindo das relações e articulações da IURD com o ambiente midiático, saliento a importância de situar essas práticas tomando a adesão da Igreja às lógicas da mídia como ponto de partida, na medida em que tal fato contribui para tornar, a meu ver, a religião tão visível quanto invisível no discurso público, isto é, tornando cada vez mais difícil identificar o que é ou não religioso.

Nos estudos sobre midiaticização, debates sobre esse tema na esteira de discussões sobre as divisas entre o público e o privado, o religioso e o secular, ou, nos termos de José Casanova (1994), sobre a «religião pública»²⁰ têm sido realizados por diversos autores (Clark 2011; Hjarvard 2012; Martino 2012) e serão abordados em maior profundidade no terceiro capítulo desta tese.

¹⁹ A Arca Universal, atualmente chamada de «ArcaCenter» (<https://arcacenter.com.br/>), consiste numa loja *omnichannel* voltada à venda de produtos cristãos associados a grupos e projetos da IURD.

²⁰ O conceito de «religião pública» foi introduzido por José Casanova em *Public Religions in the Modern World* (1994), obra centrada nos debates sobre «desprivatização» da religião. Na perspectiva do autor, as tradições religiosas haviam se tornado públicas na medida em que ganharam publicidade dado o fato de terem se tornado foco de atenção de públicos variados e se posicionaram, em alguns casos, como agentes de contestação moral e política na esfera pública — no estudo, ele menciona experiências da Igreja Católica em países como Brasil, Estados Unidos, Espanha e Polônia. O caráter inovador de tais experiências teria sido, na sua perspectiva, o fato de a religião ter desafiado a distinção entre o público e o privado para adentrar as disputas pela demarcação de fronteiras que estão nos entornos deste paradigma — como por exemplo os debates sobre família, sociedade e Estado — e não para advogar em prol de suas ideias tradicionais.

Aqui, no entanto, faço menção à existência desse fenômeno para ressaltar a adesão às lógicas da mídia não só como uma prática crucial nas dinâmicas entrecampos da IURD, como também estratégica no seu evidente propósito de disseminar a sua cosmovisão, estando essa no coração do já referido «plano de poder». Na medida em que a adesão a tais lógicas se dá em meio ao seu processo de articulação com o ambiente midiático e que tal articulação, nos termos de Hall (1996), pode conjugar elementos diferentes numa unidade, como, neste caso, o religioso e o secular, a adesão da IURD às tais lógicas tem potencial para beneficiar o espraiamento de sua ideologia no discurso público. Partindo, portanto, da premissa de que a midiatização tem possibilitado à IURD, bem como ao seu líder-fundador, construir e negociar os significados da sua presença e identidade junto da disseminação de sua ideologia no discurso público, tomo a trilogia autobiográfica *Nada a perder*, de Edir Macedo, como exemplo para pensar sobre tais negociações no tópico a seguir.

1.2 Falem bem, não falem mal, falem de mim: uma *rags-to-riches* macediana

A trilogia autobiográfica *Nada a perder* foi publicada, originalmente, pela editora Planeta do Brasil, de cariz «secular», integrada ao conglomerado de mídia espanhol Grupo Planeta. Editada em formato impresso e em e-book entre os anos de 2012 e 2014, os livros foram traduzidos para o inglês, espanhol, italiano, francês, russo e holandês, além de editados em mais de sessenta países (Macedo 2014:14). Focada na narrativa de vida do principal bispo fundador da Universal e de ascensão da Igreja, tal trilogia não foi, contudo, a primeira publicação de enredo linearmente organizado sobre Macedo e a IURD. Em 2007 o jornalista Douglas Tavolaro, sobrinho do bispo, e a jornalista Christina Lemos publicaram uma biografia autorizada do bispo pela Larousse Cultural, fundamentando-se em mais de quarenta horas de entrevista com Macedo após seus «doze anos de silêncio» — período iniciado em 1995, quando, frente a uma série de episódios controversos envolvendo a sua pessoa e a Igreja, ele se recusou a conceder entrevistas para veículos da mídia tradicional no Brasil (Castro 2007). A reportagem biográfica contou com eventos de lançamento em todas as capitais dos Estados brasileiros e uma tiragem inicial de 700 mil exemplares, seguida de uma reimpressão de mais 160 mil (Castro 2007; *Publishnews* 2007b, 2007a). Anos mais tarde, os volumes de *Nada a perder* seguiram a trilha de sucesso de vendas e repercussão da primeira biografia publicada, tendo contado com «mais de 120 lançamentos oficiais, em 27 países, de quatro continentes e em mais de 50 cidades da América, Europa, África e Ásia»

(Macedo 2014:14), além de sua posterior adaptação ao cinema, entre os anos de 2018 e 2019, a qual também obteve sucesso de bilheteria²¹.

Centrada em fatos que marcaram a vida privada e pública de Macedo, o lançamento de uma trilogia autobiográfica construída em torno de episódios diversos e controversos que não se configuravam, no entanto, como novidade para o debate público, foi estrategicamente essencial para demarcar presença e configurar a posição do bispo e da IURD no espaço público (Teixeira e Abreu 2013:4). Não por acaso, a cobertura dos eventos de lançamento dos livros costumava ser mais difundida no ecossistema de mídia vinculado à Unipro e ao Grupo Record do que o próprio livro em si (Rodrigues 2022:120). Tal fato evidencia a importância dada por Macedo à presença no ambiente midiático, bem como à disseminação de uma imagem positiva de si e da IURD num momento emblemático para a história da Igreja: a inauguração do Templo de Salomão, realizada no mesmo ano da publicação do último volume da trilogia, na presença de figuras importantes, como a então presidenta Dilma Rousseff (PT).

Assim, se a ampla divulgação dos lançamentos a partir de sua apresentação por dados numéricos e imagens que reforçavam o seu absoluto sucesso servia, por um lado, para tornar ainda mais visível a imagem de Macedo e da IURD no discurso público, o conteúdo dos livros contribuía, por outro, para «qualificar» essa visibilidade: como sublinhou Rodrigues (2022), «os livros se tornaram objetos da própria narrativa que constroem, operando como mais um signo do sucesso de seu autor principal» e da Igreja (118). Mais do que ser *visível*, a intenção de Macedo era, portanto, fazer de si, tal qual a IURD, *bem-visto* – uma necessidade imposta pela trajetória controversa de ambos no discurso público, como veremos mais adiante; fundamental para a disseminação da ideologia vinculada à concepção de mundo que defende e na qual se ancora a Igreja; e, por fim, também importante para a rotinização do carisma pessoal do bispo com vistas a legitimar, sob vários vieses, a instituição por ele fundada.

O carisma, à luz de Max Weber (2019 [1922]), é definido enquanto «certa qualidade da personalidade de um indivíduo em virtude da qual ele é considerado extraordinário e tratado como dotado de poderes ou qualidades sobrenaturais, super-humanas ou, ao menos, especificamente excepcionais» (374). Regimentado, portanto, a partir de um tipo de relação de dominação entre um indivíduo e um coletivo, ele pode, no entanto, estender-se à instituição à

²¹ Entre 2018 e 2019, a trilogia foi adaptada ao cinema, com estreias em salas de cinema na América Latina, África e nos Estados Unidos, além de posterior lançamento em plataformas de exibição via *streaming*, como a Netflix e a Univer Video. A questão do sucesso de bilheteria foi, contudo, contestada por vários veículos de informação. Jornais como a *Folha de São Paulo* e *O Globo* chamaram atenção para o fato de, apesar da venda dos ingressos, as salas de cinema onde foram exibidos os filmes estarem relativamente vazias em São Paulo e no Rio de Janeiro durante algumas das sessões, sugerindo que a própria Universal tenha feito a compra dos ingressos para garantir maior visibilidade em torno dos filmes. A respeito disso, a IURD divulgou uma nota à imprensa acusando-a de «despejar *fake news* para tentar diminuir a importância da espetacular bilheteria», de ser «rancorosa» e «preconceituosa» (Lima 2018).

qual pertence uma determinada liderança carismática através do processo de «rotinização»: em resumo, um processo através do qual o carisma deixa de ser uma qualidade subjetiva, vinculada a uma pessoa — e, em razão disso, fadada ao fim —, para se tornar uma qualidade «objetiva», isto é, adquirir o «caráter funcional» que possibilitará que uma comunidade estabelecida em torno de uma liderança mantenha a sua ordem interna mesmo na ausência dela (Weber 2019 [1922]:378–79).

De ordem pessoal ou funcional, estudos sobre o carisma a partir de sua compreensão como uma performance, mais focados na dimensão comunicativa que possibilita uma liderança estabelecer a sua autoridade e apresentar-se como exemplar, têm evidenciado o papel crucial de narrativas e *storytellings*²² nas formas empregadas por lideranças carismáticas para negociar suas identidades e/ou de suas organizações (Sharma e Grant 2011). Não por acaso, narrativas e *storytellings* têm sido fundamentais nos processos de «comodificação do carisma» de lideranças e Igrejas pentecostais na venda de cursos, livros, CDs, DVDs (Campos 2014), sendo isto também um exemplo da adesão de determinados atores religiosos às lógicas da mídia e da estratégica e tendencial «visibilidade invisível» da concepção de mundo religiosa de tais atores neste fazer. Focando-me especificamente no caso da IURD, a qual, como já evidenciado, insere-se nessa configuração, abordo em maior detalhe o substrato da concepção de mundo partilhada por Macedo a partir da Teologia da Prosperidade — como já dito, como um dos principais aspectos distintivos do neopentecostalismo.

1.2.1 Elementos teológicos e ideológicos do sucesso

Num estudo voltado à compreensão das relações de sentido entre narrativas publicadas de lideranças cristãs, católicas e pentecostais, e a racionalidade neoliberal, Emanuelle Rodrigues (2022) analisa a trilogia de Edir Macedo considerando-a, como anunciado nas capas de cada um dos volumes, «biografias» — uma escolha possivelmente relacionada à explícita coautoria de Douglas Tavolaro, anunciada na Introdução de cada um dos dois primeiros volumes. Deste ponto de partida, as narrativas são categorizadas por Rodrigues (2022) como de «desenvolvimento pessoal», tema frequente na literatura de autoajuda, e analisadas a partir daquilo que é tomado como o seu fio narrativo principal: uma história de superação e sucesso que tem como narrador e personagem principal o próprio bispo (115).

²² Uso esse termo para referir «um dispositivo de 'criação de sentido' que compreende uma sequência significativa de ideias, ações ou eventos na vida organizacional ligados por um 'enredo'», conforme definido por Abz Sharma e Grant David (2011) tomando como referência o estudo «As God created Earth: a saga that makes sense?», de Miriam Salzer-Mörling, publicado no livro *Discourse and Organization*, em 1998, pela SAGE Publications.

Embora veja no referido fio narrativo um ponto de partida fundamental para se pensar a trilogia de Macedo, começo por apresentá-la, antes de mais, como autobiográfica. O motivo pelo qual destaco este aspecto está relacionado à intencionalidade presente nas obras, a qual, por sua vez, entendo como uma peça-chave para pensar as relações entre a ideologia que permeia a concepção de mundo de Macedo e da IURD, o carisma pessoal do bispo e o carisma funcional da Igreja. Na medida em que uma performance atenta àquilo que uma comunidade/público espera – ou seja, um «gerenciamento de impressões» – é um aspecto crucial para lideranças carismáticas e que as narrativas e *storytellings* têm um papel importante nesse gerenciamento (Sharma e Grant 2011:4), pensar a trilogia como autobiográfica é um ponto de partida relevante para situarmos a obra em sua proposta estratégica. Primeiro porque, antes de mais, como o próprio estudo de Rodrigues (2022) evidenciou, as narrativas contidas nos livros presumem a existência de uma identidade entre o narrador, personagem principal e autor – isto é, presumem a existência do que Philippe Lejeune (1989) define como «pacto autobiográfico».

Depois, porque, consoante a isto e independentemente de ter ou não sido escrita a quatro mãos, com a coautoria de Tavolaro, as narrativas assinadas por Macedo se concebem, a partir de um «desejo de verdade», como um «relato retrospectivo em prosa que uma pessoa real faz de sua própria existência, colocando ênfase em sua vida individual e, em particular, na história de sua personalidade» (Lejeune 1989:4) – ou seja, almejam criar um «efeito de real»²³. Neste fazer, constroem sentidos para fatos e eventos que, no caso das lideranças carismáticas, frequentemente servem para falar de si, de seus ideais ou de uma identidade coletiva refletindo o seu caráter de excepcionalidade enquanto respondem, em alguma medida, às necessidades de seu público (Sharma e Grant 2011). Não é casual, portanto, que a narrativa que dá corpo à trilogia autobiográfica de Macedo consista, como pontuaram Teixeira e Abreu (2013), na história «de um homem simples que pode superar todos os infortúnios em parceria com o sagrado», cuja referida «parceria» é o alicerce para sua ascensão, e cuja narrativa está alicerçada em «uma dinâmica textual que remete às noções de perseguição, revolta, sacrifício e conquista» (3).

Identificadas por Edlaine C. Gomes (2004) a partir da análise de uma pregação realizada por Edir Macedo em 2002, na Catedral da Fé, no Rio de Janeiro, na cerimônia de celebração dos 25 anos da Igreja, as referidas noções constituem aquilo que a autora nomeou de «circuito da conquista»: uma estrutura narrativa chave para compreender como a IURD elabora a sua identidade religiosa através da construção de uma memória arquitetônica no espaço público (65). Condizente com a máxima de que «quem humilha será exaltado» (Lucas 18:14) presente na

²³ Uso o sintagma no sentido em que é teorizado por Roland Barthes (2004 [1968]) em «L'effet de réel» («O efeito do real»), num artigo publicado no 11º volume da revista francesa *Communications*, no qual tomando como ponto de partida o conto realista de Flaubert, o autor discorre acerca dos artifícios que produzem no texto a ilusão do real, criando um universo de referência no qual o efeito produzido é textual.

maior parte dos sermões, prédicas e conteúdos mediados pela Igreja (Mafra, Swatowski, e Sampaio 2012:83), entendo que o «circuito», à parte de se estender à narrativa de vida de Macedo concebida em homologia com a da instituição por ele fundada (Teixeira e Abreu 2013:4), encontra suas origens nas populares sagas *rags-to-riches* nos Estados Unidos: em resumo, histórias sobre indivíduos que superaram situações de extrema pobreza e/ou adversidade alcançando fortuna e notoriedade (Castellano 2018:42).

Populares no contexto estadunidense desde a época da colonização do país, as *rags-to-riches* ganharam maior repercussão a partir de meados do século XIX, com a publicação de novelas escritas por Horatio Alger (Castellano 2018:42). Com um forte apelo meritocrático, crítico da esperança da ascensão social das classes mais baixas, as novelas de Alger fomentavam a crença na possibilidade de se construir a própria história corporificada na figura do *self-made man* – uma figura retórica, mítica, presente no imaginário cultural estadunidense. Como pontua Castellano (2018), à luz de Jeffrey Decker (1997), a «construção» dessa figura se deu a partir de três grandes tendências que, amalgamadas, ainda definem o *self-made man* como personagem: a do indivíduo com caráter virtuoso, do século XIX, «influenciada pela noção puritana de trabalho como manifestação da graça, e do sucesso como uma espécie de sinal divino da predestinação» (43–44); a do indivíduo empreendedor, da primeira metade do século XX, empenhado na crença de que a personalidade pode e deve ser trabalhada, treinada e moldada com vistas ao sucesso (44–45); e, por fim, a do indivíduo com caráter de celebridade, da segunda metade do século XX, «referendado pela mídia como alguém digno de ser admirado e tomado como modelo para além de sua atuação profissional» (46–47). Mais do que isso, uma figura retórica que se tornou «a cola narrativa» nas (auto)biografias de inúmeras lideranças pentecostais construídas a partir de episódios relacionados à infância, conversão, vida familiar e a conquista da fama através da construção de um império (Bowler 2013:6).

Pensar, portanto, a figura de Macedo como a de um *self-made man* que protagoniza uma narrativa de superação e sucesso articulada a partir do «circuito da conquista» significa pensar, em primeiro plano, na existência dessa narrativa como uma *rags-to-riches*. Junto disso, tendo em vista a própria genealogia do neopentecostalismo brasileiro, significa também pensar a figura de Macedo enquanto um exemplo evidente de uma das «ideologias» que definem a sua concepção de mundo como fundador da IURD: a Teologia da Prosperidade. Constituída a partir de uma deificação e ritualização do «sonho americano» que, personificado no já referido *self-made man*, está essencialmente ancorado nas noções de trabalho duro, fibra moral, acumulação de bens e ascensão social (Bowler 2013:226), a Teologia da Prosperidade (ou Evangelho da Prosperidade) consiste «numa teologia popular, extraída de diversas fontes teológicas e colaboradores» (Bowler e Reagan 2014:188).

De um ponto de vista genealógico, a raiz mais próxima do Evangelho da Prosperidade remonta aos reavivamentos pentecostais da cura divina que ganharam corpo após a década de 1940, no *boom* econômico do pós-Guerra, tendo como foco «o poder da mente para alcançar saúde e riqueza» (Bowler 2013:39). Tal movimento constituiu-se enquanto uma expansão de uma tradição minoritária pentecostal, defendida por evangelistas como Essek W. Kenyon, e «combinava a confiança metafísica no poder da mente e da palavra falada como uma busca pelos sinais e maravilhas do Espírito Santo» (Bowler e Reagan 2014:188). As crenças no poder da mente e da palavra tiveram como base movimentos como o Novo Pensamento²⁴, em voga nos Estados Unidos àquela época, e se tornaram populares entre evangelistas pentecostais nas décadas de 1950 e 1960, com o espriamento da Confissão Positiva²⁵ nos discursos do pastor batista Kenneth Hagin. Contudo, foi com o televangelista Oral Roberts, na década de 1970, que tal Evangelho se concebeu como doutrina e ultrapassou o domínio do pentecostalismo constituindo uma «frota de megaigrejas, conferências, associações, ministérios e Escolas Bíblicas» disseminadas por denominações e Igrejas» (Bowler e Reagan 2014:189).

Teologicamente pentecostal e eclesiasticamente independente, portanto, o Evangelho da Prosperidade está alicerçado em quatro temas principais: fé, riqueza, saúde e vitória (Bowler e Reagan 2014:189). De uma forma resumida, a relação entre esses quatro elementos se estabelece, antes de mais, a partir da compreensão da fé como uma ferramenta para ativar o poder espiritual capaz de atrair bênçãos para a vida dos/as fiéis – visão baseada na ideia de que pessoas cristãs que tivessem e soubessem proclamar a fé, isto é, «confessá-la positivamente através da proclamação verbal», poderiam alcançar a «prosperidade» especialmente em seus corpos (saúde) e na posse de bens (riqueza) (Bowler e Reagan 2014:189–190). É neste sentido, portanto, que, como refere Bowler (2013), o Evangelho da Prosperidade se concebe como uma reconfiguração das *rags-to-riches* em doutrina teológica – um exemplo ilustrado pela autora ao mencionar a atribuição do prêmio Horatio Alger ao televangelista Frederick Park, em 1998,

²⁴ O Novo Pensamento se concebe enquanto uma ramificação do movimento religioso Ciência Cristã fundada, nos Estados Unidos, por Mary Eddy (<https://christianscience.com/>) representada por vários pensadores e ideias que emergiram na década de 1880 e foram fundamentais para o desenvolvimento das percepções sobre a ideia do «poder mental» ao longo do século XX. A corrente assumia a existência de uma «unidade essencial entre Deus e a humanidade, declarando que separação do divino era apenas uma questão de grau»; ensinava que «o mundo deveria ser reimaginado como pensamento e não como substância» e, como consequência, «que o mundo espiritual se constituía como uma realidade absoluta e o material como uma projeção da mente» (Bowler 2013:13–14). Em suma, defendia a ideia de que as pessoas moldam seus próprios mundos por meio de seus pensamentos, assim como Deus criou o mundo usando o pensamento, afirmando que pensamentos positivos produzem circunstâncias positivas e pensamentos negativos geram situações negativas (Bowler 2013:13–14).

²⁵ A Confissão Positiva está enraizada nas ideias de Phineas Parkhurst Quimby (1802-1866), uma espécie de curandeiro que pregava que a origem para todas as doenças está na mente, sendo um resultado de crenças errôneas que poderiam ser superadas com uma mente aberta à sabedoria de Deus. A Confissão Positiva influenciou movimentos como a Ciência Cristã, que originaram o Novo Pensamento (ver nota 18) e, em meados do século XX, o World Faith Movement (WFM) fundado por Essek W. Kenyon.

sob alegação de suas «notáveis conquistas realizadas através da honestidade, trabalho duro, autoconfiança e perseverança frente às adversidades» (227).

Tomando esse cenário como ponto de partida, não é difícil imaginar o importante lugar que detêm as noções de superação e sucesso — ou, para usar a terminologia de Gomes (2004), «conquista» — nas narrativas autobiográficas de Macedo enquanto líder carismático. Na sua associação com o religioso, o bispo acomoda fatos e feitos relacionados à sua vida pessoal e à da IURD arquitetando um enredo repleto de homologias no qual as adversidades precisam existir para que a superação possa acontecer e a excepcionalidade e a exemplaridade de ambos possam se comprovar rotinizando, assim, o seu carisma pessoal. É neste fazer, portanto, que as noções perseguição e revolta ganham sentido, acompanhadas da noção de sacrifício: elemento-chave para o alcance da «vida em abundância». Correspondendo àquilo que nas *rags-to-riches* reconheceríamos como indícios de «trabalho duro» e «perseverança» de que se deve munir um indivíduo, os sacrifícios consistem naquilo para o qual os indivíduos de fé devem se atentar no seu processo diário de santificação — isto é, um extenso conjunto de práticas que deve configurar o modo de estar no mundo daqueles que se batizam no Espírito e querem manter a sua salvação desviando-se cotidianamente das garras do Diabo.

A luta entre os reinos celestiais regidos por Deus e pelo Diabo tem uma longa história no pentecostalismo e no cristianismo como um todo, tendo servido desde os primórdios para demonizar divindades de religiões não-cristãs, bem como suas populações adeptas — uma narrativa que desencadeou e desencadeia processos de violência associados à intolerância e ao racismo religiosos em várias sociedades. Na concepção de mundo neopentecostal, a qual, como já referido, é caracterizada pela exacerbação desse antagonismo, o mundo material é visto como um lugar no qual as guerras espirituais entre Deus e o Diabo também acontece (Mariano 1999:113). A extensão da ação demoníaca no mundo é tida, assim, como uma presença ilimitada — está, literalmente, em tudo —, que deve ser combatida em todas as dimensões possíveis, uma vez que «os seres humanos, conscientes disso ou não, participam de uma ou outra frente de batalha» (Mariano 1999:113). Consoante a esta visão, «fiéis são convocados a se alistarem como soldados nas tropas do Senhor dos Exércitos» a fim de combater o Diabo e os demônios cotidianamente em todas as suas formas.

Partindo, portanto, desse traço distintivo da cosmovisão do neopentecostalismo no Brasil, bem como da abordagem sobre a Teologia da Prosperidade aqui apresentada, realizo uma análise textual (McKee 2003) da autobiografia de Macedo nos dois subtópicos subsequentes, focando-me, primeiramente, na construção de sua identidade e autoridade, mediante o caráter de excepcional e exemplar, necessários à sua condição de líder carismático. De seguida, e por homologia, foco-me na construção da identidade da IURD no discurso

público, entendendo esse processo como parte da rotinização do carisma pessoal de Macedo. Neste fazer, busco evidenciar como a midiaticização contribui com a disseminação da ideologia no discurso público tomando os livros da autobiografia como exemplos daquilo que eles próprios narram: o sucesso de Macedo e da Igreja por ele fundada explicitados na sua expansão financeira e midiática nos últimos 45 anos.

1.2.2 Do nada ao tudo: a narrativa pessoal de Edir Macedo

Os volumes que compõem a narrativa contínua estabelecida na trilogia *Nada a perder* não estão organizados, como salienta o próprio bispo na Introdução do primeiro livro, de uma maneira cronológica, mas sim temática (Macedo 2012:10). Neste sentido, embora muitos dos fatos abordados ao longo da trilogia tenham ocorrido, em concreto, no mesmo período, a opção pelo enfoque temático torna evidente a proposta de construção de enredos articulados a partir de uma perspectiva complementar iniciada no volume com subtítulo «momentos de convicção que mudaram a minha vida» — o primeiro de todos.

Focado em episódios da vida pessoal de Macedo, o livro se subdivide em três capítulos: «Meus onze dias na cadeia», «Como encontrei Deus» e «Uma doença que me trouxe vida». O primeiro deles, construído em torno do episódio da prisão de Macedo, em 1992, sob acusação de estelionato, charlatanismo, curandeirismo e vilipêndio de outras religiões (Almeida 2009:127), opera como uma página-mestre cujos traçados devem ser tomados como chave de leitura para a trilogia na medida em que concentra em sua narrativa dois elementos cruciais da concepção de mundo de Macedo e da IURD: o conjunto de noções que compõem o «circuito da conquista», base da *rags-to-riches* de inspiração teológica que contribui com o carisma pessoal do bispo; e a fusão entre as trajetórias e identidades do criador e sua obra, base do carisma funcional da IURD. Condensando, portanto, os elementos que constituem a própria trilogia como a mensagem de superação e sucesso que tematiza, o primeiro capítulo consiste num *incipit* de toda trilogia, isto é, conforme a definição do termo no campo dos estudos narrativos, o lugar a partir do qual o narrador demarca a sua posição e se apresenta a quem o lê evidenciando o seu sistema ideológico, seus padrões de comportamento (Reis 2018) e, no caso da trilogia, estabelecendo o pacto autobiográfico.

Não por acaso, os capítulos que seguem a esse no primeiro volume são construídos a partir de uma relação cronológica entre si, cobrindo fatos da vida pessoal de Macedo, da sua infância à fundação da IURD, a partir de uma narrativa centrada no seu percurso de fé, em adversidades — especialmente no campo econômico e da saúde —, superações e vitórias, ou seja, uma narrativa que confirma a veemência da teologia da prosperidade. Neste fazer, os fatos são

seletivamente conjecturados para ressaltar o caráter excepcional de Macedo, sendo tal atributo um elemento definidor do carisma na perspectiva weberiana, como já dito. Adotando uma perspectiva de leitura mais cronológica, percebemos os esforços empregados na construção de tal excepcionalidade na própria forma com que o episódio de nascimento do bispo, em 1945, em Rio das Flores (RJ), é narrado no subtópico «O destino da minha alma», no segundo capítulo do primeiro volume:

Nasci em uma família de criação católica. Meu pai, Henrique Francisco Bezerra, alagoano de Penedo, cidade do semiárido de Alagoas, sempre foi muito dedicado ao trabalho pesado nas áreas rurais do interior ou no subúrbio dos centros urbanos. Dizia constantemente acreditar em Deus e nos seus «santos», e chegou a participar da maçonaria, irmandade religiosa secreta que se espalhava pelo Brasil no meio do século passado.

Meu pai tinha 32 anos quando conheceu minha mãe, Eugênia, então uma jovem humilde e recatada de apenas 16 anos, na pequena cidade de Rio das Flores, interior do Rio de Janeiro e divisa com Minas Gerais. Ela também era de uma família católica tradicional. Logo veio a primeira gravidez. Foram muitas, todas bem sofridas. Nos 54 anos de casamento, minha mãe teve 33 gestações. Sofreu 16 abortos e perdeu dez filhos prematuros.

Sete sobreviveram.

Eu nasci de um parto natural feito por minha avó materna, Clementina Macedo. [...] Foi em um domingo de Carnaval, dia em que uma explosão numa das caldeiras da cooperativa de leite de Rio das Flores assustou a cidade. O susto fez com que a minha mãe, vizinha do local do acidente, entrasse em trabalho de parto. (Macedo 2012:62).

Considerando-se um «sobrevivente» ou, de algum modo, um «vencedor» da jornada que antecipa a sua própria existência, Macedo apresenta o seu nascimento como um acontecimento excepcional. No excerto, como podemos ver, a narrativa semeia o caráter profético a partir de um conjunto de elementos considerados extracotidianos: nascer, pelo ato que representa em si; nascer, e ainda mais, em decorrência de um susto, isto é, num tempo inesperado; nascer especificamente num dia de ocorrências incomuns; e, por fim, «sobreviver» ou de alguma forma «superar» e/ou «vencer» adversidades aparentemente comuns num cenário marcado por gestações e nascimentos que não vingaram como descrito. Em suma, Macedo apresenta-se como alguém que «nasceu sobrevivendo», evidenciando já nessa exploração do extraordinário sua inclinação à predestinação — isto é, a estar destinado a uma realização grandiosa ou especial, como é típico nas negociações de lideranças carismáticas perante grupo/s que devem validar o carisma que detêm para que a autoridade delas possa efetivamente existir.

A relação entre excepcionalidade e predestinação que demarca o referido episódio de natividade se estende, contudo, a um outro fato importante: o nascimento do bispo com aquilo que ele descreve como sendo «uma falha genética nas mãos, uma pequena atrofia nos dedos» (Macedo 2012:63). Na narrativa, tal atrofia é literalmente apresentada como uma «incorrecção» que, junto de seu caráter extraordinário — aqui, no sentido de anômalo —, é introduzida também como o ponto de partida para as primeiras adversidades que Macedo enfrenta, ainda na infância:

Confesso que, muitas vezes, sentia um certo complexo de inferioridade, me considerava o patinho feio da escola e até da família. Sempre fui motivo de zombaria nesse tempo. Muitos adultos e meninos da minha idade me chamavam de «dedinho», o que me fazia corar de vergonha. Tinha a sensação de que tudo o que eu fazia dava errado. Às vezes, me sentia um embaraço, mas isso não me impediu de levar uma vida tranquila. Nada que me atormentasse, tirasse minha paz ou me fizesse questionar Deus (Macedo 2012:64).

No excerto, o sentimento de inferioridade, errático e de constrangimento pela zombaria alheia fazem da atrofia nos dedos de Macedo um fato de ambígua função na narrativa: ao mesmo tempo em que é apresentada como um traço negativo, que lhe gera algum sofrimento, a atrofia é também introduzida como um traço que o distingue das demais pessoas, tornando-o, em certa medida, incompreendido por essa sua diferença inata, ou nos termos do circuito da conquista, «perseguido» por algo que lhe é inerente, afinal, não se pode escolher nascer ou não com uma atrofia nos dedos. Relacionada a uma questão do corpo — ou, mais precisamente, a uma ideia de perfeição —, a ambivalência atribuída à atrofia logra unir desafio e excepcionalidade no mesmo fato, contribuindo para a construção de uma narrativa na qual as intempéries são consideradas uma condição para o extraordinário. É, contudo, na relação que o indivíduo estabelece com essa sua condição que ele constrói o seu caráter. Não por acaso, na parte final do fragmento Macedo faz questão de sublinhar a sua boa compreensão dos fatos: ele não se atormenta, nem questiona Deus. No entanto, como faz questão de mencionar em sua narrativa, avança para a adolescência com questionamentos sobre os modos com que as religiões lidam com Deus, atravessando uma fase «sem compromissos com a fé», como descreve:

A adolescência chegou como uma fase sem compromissos com a fé. Divertia-me ao ironizar a crença dos evangélicos. Quando os pastores e fiéis da Igreja Assembleia de Deus se reuniam para orar e evangelizar no campo de São Cristóvão, tradicional área de lazer do bairro fluminense onde morava com meus pais, eu passava de bicicleta para provocar. [...]

Comigo mesmo, sozinho nos meus pensamentos, porém, continuava perdido em uma era de incógnitas. [...] Nada do que eu ouvia sobre Deus me completava. Muitas coisas não faziam sentido (Macedo 2012:64).

Esse período de consciência limitada sobre problemas relacionados à fé, definidores na trajetória pessoal de Macedo narrada no primeiro volume da trilogia, avança para um novo e crucial momento em 1961. Aos 17 anos, já funcionário da Loteria Federal no Rio de Janeiro, onde, ressalta, «servia café para a diretoria» (Macedo 2012:73), Elcy, sua irmã mais velha, desenvolveu um quadro crônico e sério de bronquite asmática. Entre a procura por tratamentos médicos, «rezas e promessas aos santos e santinhos» (Macedo 2012:74) e a intervenção de um médium num centro espírita, as condições de saúde de Elcy não apresentavam grande melhora — algo que mudaria numa das madrugadas em claro da irmã, em meio às crises respiratórias, e que despertaria a consciência de Macedo para a sua relação com a fé:

As crises respiratórias, na maioria dos ataques, deixavam-na [Elcy] acordada até o amanhecer. E foi em uma dessas madrugadas que ela ouviu a mensagem de fé de um pastor canadense na antiga rádio carioca Mayrink Veiga, emissora em que estreou a cantora Carmen Miranda. Sem conseguir dormir, ouviu a pregação inteira e orou com o pastor.

A melhora foi sentida na hora. Nos dias seguintes, Elcy voltou a acompanhar ativamente o programa na rádio. Quem pregava era Robert McAlister, conhecido apenas como bispo Roberto, que convidava os ouvintes para os cultos de uma Igreja chamada Nova Vida. Elcy aceitou o convite e decidiu conhecer o lugar, que funcionava no prédio da Associação Brasileira de Imprensa (ABI), no centro do Rio.

A vida de Elcy passou por uma reviravolta: suas crises de asma desapareceram e ela tornou-se assídua frequentadora daquela denominação. A cura chamou a atenção da minha família e, em menos de um ano, todos passaram a acompanhar a mais nova seguidora do Evangelho. Eu fui um dos últimos a seguir, mas nem por isso o menos interessado em buscar e achar Deus.

O antes e depois da minha irmã mais velha me despertou (Macedo 2012:77).

Chamo atenção para as formas narrativas empregadas por Macedo para referir a sua «chegada» ao pentecostalismo pela qualidade emblemática dos elementos que as constituem e por considerar esse momento uma reviravolta importante na história até então desenvolvida. Na esteira de uma trajetória de incertezas e a busca pela cura de uma doença no catolicismo e no kardecismo, que se mostraram ineficazes, o pentecostalismo surge não apenas apresentando a resolução para o problema de Elcy, oferecendo aquilo que animou cruzadas nos Estados Unidos nos movimentos que antecederam o do Evangelho da Prosperidade, como também como uma resposta para parte das inquietações de Macedo na sua relação com a religião. Deste ponto em diante, a sua trajetória de fé tem início, trazendo uma gama de novos significados para os fatos até então narrados: é quando passa a frequentar a Igreja de Nova Vida que a saga de provações efetivamente começa, não só tornando a *predestinação* uma realidade na vida do bispo, como os prenúncios de sua excepcionalidade uma história cada vez mais palpável — com vistas a validar o seu carisma e se tornar exemplar por meio da narrativa no livro.

A trajetória no pentecostalismo, começa, assim, com a sua participação por dois anos na Nova Vida como membro não-convertido. É somente em dezembro de 1964, após duas tentativas de batismos mal conseguidas, que ele conseguiria ser consagrado. No coração desse percurso errático de Macedo estava a sua resistência em incorporar os hábitos de santidade — ou seja, de adentrar nas dinâmicas do sacrifício que garantem a salvação do/a fiel e que devem por ele/a ser vivenciadas cotidianamente, de maneira a se afastar do exército do Diabo no mundo. Como já dito, na leitura neopentecostal o Diabo e outros demônios são considerados os responsáveis diretos por uma quantidade ilimitada de males, infortúnios e sofrimentos atuando, portanto, no mundo material, sendo essa uma justificativa para o ascetismo que se conserva nessas Igrejas enquanto ferramenta útil para manter o/a fiel a salvo. Não por acaso, no segundo capítulo o bispo reconhece que a resistência em mudar alguns de seus hábitos de vida ligados aos prazeres fazia dele uma «marionete nas garras do inferno» (Macedo 2012:116).

Apesar de fundamentais, a mudança de comportamento implicada numa maior rejeição do mundo, o comprometimento com o pagamento do dízimo e o recebimento do Espírito Santo por meio de um batismo bem-sucedido não apaziguaram o coração de Macedo. Ao contrário, ele acaba por descrever esse percurso como um «trabalho de parto»: algo que pode levar horas, que «é considerado pelos médicos como uma das dores mais terríveis sentidas pelo corpo humano» (Macedo 2012:140) e que lhe surgira de um sentimento de incompletude pela impossibilidade de realizar algo para o qual se sentia destinado: evangelizar, isto é, pregar o Evangelho «mundo afora para socorrer os sofridos» (Macedo 2012:141) – uma «missão» para qual não encontrava azo na Nova Vida:

Uma noite de quarta-feira, tive a visão exata desse conflito constante no meu interior. [...] A Igreja estava repleta. Do órgão saía um som melodioso que atraía os fiéis ao altar.

[...] Parecia até a congregação dos eleitos no céu. Um coro de anjos remidos diante do trono do Altíssimo. Ao mesmo tempo, porém, uma sensação estranha se apossou de mim. Meu íntimo foi invadido por uma imensa tristeza, uma agonia sem limites. [...]

Com os olhos fechados, mas plenamente consciente de onde estava e do que se passava, tive a imagem nítida de uma multidão de homens e mulheres aflitos, suplicando ajuda com brados de socorro, lançados um a um no inferno. «Que cena assustadora é essa, meu Deus? Quanta gente atirada no tormento eterno ao mesmo tempo!», meus pensamentos voavam. «Não é justo. Todos no calor da Igreja, oferecendo graças e aleluias e o povo lá fora gemendo. Não é possível agradar a Deus assim. Deus não é egoísta. Eu não poderia ser. Quantas pessoas indo para o inferno e eu pensando apenas em mim». [...]

Tinha sede de me entregar e ser usado de corpo, alma e espírito como pastor ou ao cargo que fosse na obra de Deus. Não importa. Queria ser o instrumento do Espírito Santo com o único e majestoso objetivo de arrebatar almas.

Essa convicção pulsava no meu interior. Um fogo, um ardor, uma súplica do Espírito. Um chamado (Macedo 2012:143–45).

No excerto, ideias como as de «chamado» e «missão» são claramente evidenciadas por Macedo em sua narrativa sobre o episódio da «visão». Comum nas narrativas de lideranças religiosas carismáticas que, em diferentes religiões, figuram o que Weber (2019 [1922]) chama de «profeta», para entender a ideia de visão neste contexto é preciso compreender a ideia de «chamado». Na tradição protestante, como ilustra Micki McGee (2005) a partir da leitura de um dos sermões do ministro puritano Cotton Mather em Massachusetts, no ano de 1701, a ideia de «chamado» foi historicamente concebida como um «conceito duplo, dividido entre as dimensões espirituais, e o mundo material, cotidiano» (26). Detendo um longo percurso de adaptação frente a mudanças econômicas e sociais, o «chamado» (ou «vocação») estão presentes em muitas das *rags-to-riches* publicadas a partir do século XIX, sendo também parte fundamental do que Weber (2019 [1922]) chama de «carisma puro» (ou pessoal) e que necessita ser comprovado na relação entre uma liderança e um coletivo (375), mesmo quando, como no caso do excerto, a missão é apresentada como «legítima» dado seu caráter sobrenatural, como a ideia de «súplica

do Espírito Santo». Assim, o «chamado» se constitui enquanto um impulso que decorre de uma «visão» – a missão que fará de uma liderança excepcional quando essa conseguir comprová-la, realizá-la. E é precisamente nessa jornada de provações que Macedo adentra em sua narrativa quando aponta a evangelização de multidões necessitadas como a sua missão e rompe com a Igreja de Nova Vida no ano de 1975 para fazê-lo:

Na Nova Vida, não me consideravam com «unção» nem para abrir e fechar portas na hora dos cultos. Fiquei muito tempo, para mim uma eternidade, aguardando uma chance. Onze anos depois, me convenci de que não poderia mais esperar. Era hora de dar uma virada.
[...]

Daquele dia em diante, intensifiquei a minha dedicação às iniciativas de pregação da Palavra de Deus até que o Espírito Santo me mostrasse o caminho definitivo a seguir, ou seja, até que tivesse a oportunidade de pregar o Evangelho no altar. Eu já vinha executando espontaneamente essas ações nos anos anteriores. Percebendo a falta de desejo da Igreja em me usar, parti para falar da fé nas áreas de miséria e sofrimento do Rio de Janeiro, ao mesmo tempo que trabalhava na loteria e avançava com a minha vida pessoal (Macedo 2012:152–56).

O rompimento de Macedo com a Nova Vida resultou de uma atitude por ele próprio designada como «revolta». Como vemos no excerto, uma das razões para tal estava relacionada à urgência que sentia em pregar o Evangelho no altar e as impossibilidades de que avançasse para essa posição na Igreja que frequentava à época. Tal atitude é minuciosamente descrita como um processo que salienta a relação direta de Macedo com o divino, que o torna excepcional e moralmente superior, pelo contraste com o caráter «ordinário» daqueles que não enxergam ou não partilham de sua «visão», tornando-se seus antagonistas – no caso deste episódio, o então bispo Tito Oscar, da Nova Vida, que se opôs à ideia de Macedo se tornar evangelizador, como também ao plano de evangelização expandida que ele tinha, algo que contrariava as práticas da Igreja, a qual era adepta do sistema de comunidade propagado na América Latina pelo teólogo argentino Juan Carlos Ortiz (Macedo 2012:154). Tal como no episódio da infância em que adultos e crianças zombavam de Macedo pela atrofia nos dedos, a excepcionalidade de sua visão, aqui, é ambigualmente apresentada como aquilo que o torna ao mesmo tempo alvo de incompreensão, rejeição da parte daqueles/as que não enxergam além do «comum», e extraordinário, no sentido de que se apresenta como imbuído de uma certeza divina sobre o seu papel no mundo. Não por acaso, como denota a parte final do fragmento, Macedo persevera – algo que teria de fazer ainda por algum tempo até alcançar o sucesso, como previsto nas *rags-to-riches*, incluídas aquelas de inspiração na Teologia da Prosperidade.

Com a saída da Nova Vida, uma fase de novas provações tem início em sua trajetória de fé. Realizando seu trabalho evangelístico de forma independente em hospitais, na companhia do cunhado Romildo Ribeiro Soares, Macedo conheceu os «feitos sobrenaturais» de Thomas Lee Osborn – televangelista ligado à pregação do Evangelho da Prosperidade nos Estados Unidos o

qual, conforme relato do bispo-narrador, era «muito admirado» por Soares e cujos livros, filmes e documentários inspiraram as práticas de evangelização por ambos realizadas àquela época. Nesse ínterim, Macedo ingressou na Casa da Bênção, a convite do cunhado, uma Igreja fundada em 1964, em Belo Horizonte (MG), «quando o comunismo batia às nossas portas e ameaçava desintegrar a liberdade do povo brasileiro» (Casa da Bênção 2022), como anuncia em seu *site* atual, e na qual as aspirações evangelísticas de Macedo foram mais uma vez negadas:

Outro «não» em minha vida. Ali também ninguém via em mim qualquer virtude ou talento que chamasse a atenção. Fui novamente colocado de lado, excluído, diminuído. Nas minhas orações, ajoelhado, sozinho no meu quarto, perguntava qual era o motivo para tanta frustração.

[...]

Parecia existir um grande complô para me fazer desistir.

No meio desta batalha espiritual, um episódio na minha vida me obrigou a um tudo ou nada. Outro momento de certeza para transformar a minha história (Macedo 2012:164).

No excerto, os sentimentos de exclusão e inferioridade vêm acompanhados da ideia de perseguição, reforçada no uso do termo «complô», acomodando-se à primeira das etapas do já referido «circuito da conquista». Na esteira de uma série de fatos antes narrados, nos quais as ambivalências de sentido da ideia de excepcionalidade vão paulatinamente contribuindo para a criação de uma personagem para Macedo capaz de validar o seu carisma, a narrativa dessa nova rejeição com que se depara na Casa da Bênção é das últimas «dores do parto» antes de um novo nascimento na sequência de adversidades, provações e revoltadas: o da Igreja Universal. Na narrativa do bispo, o episódio assumido como ponto de viragem para tal fato foi o nascimento de Viviane Freitas, sua filha mais nova, com lábio leporino e palato fendido, evento que abordarei em maior detalhe no capítulo seguinte desta tese, e o qual aqui menciono por sua importância na trajetória de fé do bispo até então apresentada:

Ali foi gerada a Igreja Universal do Reino de Deus.

Minha revolta não se voltou contra Deus, mas contra o inferno que provoca em milhões de seres humanos o mesmo sofrimento que eu sentia naquele instante. De uma vez por todas, estava determinado a renunciar cem por cento ao meu eu no altar. Eu me entregaria como nunca, mesmo se nenhuma Igreja ou pastor acreditasse na minha garra em servir a Deus. Eu pagaria o preço que fosse para me doar à causa dos menos favorecidos e rejeitados.

[...] Tinha entendido, de fato, o que significa a expressão sofrimento (Macedo 2012:169–170).

Como evidencia o fragmento, a IURD carrega simbolicamente o sofrimento — ou melhor, o combate dele — em sua gênese. No início, contudo, a Igreja não tinha esse nome e nem concretamente era um projeto exclusivo de Macedo. Na verdade, ela se constituiu a partir de um empreendimento conjunto, levado a cabo pelo bispo em parceria com o seu cunhado e Samuel

Coutinho: a Cruzada do Caminho Eterno. Em suas primeiras performances como evangelizador na Igreja recém-surgida, Macedo alega ter ouvido de Coutinho que «não tinha o chamado para a obra de Deus» (Macedo 2012:196), tendo sido mais uma vez colocado sob suspeição. Em tal ocasião, o agora bispo alega ter sido tocado diretamente pelo Espírito Santo, tendo recebido o «sim» de Deus num momento de profunda consciência sobre a suas reincidentes experiências de rejeição. Ele alega ter entendido que «jamais poderia ser frouxo, mole ou acomodado para seguir as pisadas de Jesus» e que era necessário se sacrificar a cada passo (Macedo 2012:197). Pregando no então esvaziado Cine Méier pela Cruzada, no subúrbio carioca, ele decidiu persistir no seu chamado dando início à pregação num coreto localizado na praça central do mesmo bairro. Dali surgiu a oportunidade de alugar um espaço — uma funerária desativada — a preço acessível e por tempo fixo para abrir as portas de sua própria Igreja. Foi assim que, em 9 de julho de 1977, a IURD como a conhecemos hoje realizou o seu primeiro culto no bairro da Abolição — fato interpretado à luz da profecia de Ezequiel no Vale dos Ossos Secos: «Assim diz o Senhor Deus a estes ossos: Eis que farei entrar o Espírito em vós, e vivereis» (Ezequiel 37.5) (Macedo 2012:228). Para Macedo, era o trabalho da sua Igreja ressuscitar os mortos de um lugar antes a eles dedicado, isto é, trazê-los à vida:

Ali, naquele instante, na ressurreição dos “mortos” da funerária, começou a Igreja Universal que conhecemos hoje. Tudo isso era minúsculo, algo muitíssimo pequeno perto de tantas situações extraordinárias que viveríamos. Incontáveis batalhas que nos colocaram entre a vida e a morte, mas inúmeros triunfos fora do comum. Centenas de países, milhares de pastores, milhões de obreiros e membros fiéis. Uma Igreja pulsando fé e vida. Almas ganhas para o Reino de Deus. (Macedo 2012:229).

Enquanto episódio que encerra o primeiro volume da trilogia, o nascimento da IURD num local antes dedicado aos mortos, comprometida com o «renascimento das pessoas em Deus», não apenas conecta a identidade da Igreja com a do pentecostalismo de origem pela ideia do «nascer de novo» associada ao batismo no Espírito Santo, como também com a identidade excepcional de seu fundador. O nascimento da Igreja pelas suas mãos, «gestada» a partir de um chamado e uma visão que exigiram persistência e sacrifício para chegar à «conquista», é não apenas a prova oferecida por Macedo na espera da validação de seu carisma, como também o feito simbólico que lhe permite rotinizá-lo em tal instituição. O episódio de fundação da IURD é precisamente aquele em que, como o *incipit* do primeiro capítulo deste volume anuncia, a fusão da imagem do bispo com a da instituição por ele criada acontece. Não por acaso, o segundo e o terceiro volume da trilogia abordam de maneira mais enfática o percurso da Igreja da funerária ao Templo de Salomão replicando a mesma estrutura «circuito da conquista» neste fazer.

No subtópico a seguir, passo a abordar, então, esse plano narrativo na trilogia assinada pelo bispo.

1.2.3 Do tudo ao todo: narrativa e memória social da IURD

O segundo e o terceiro volumes da trilogia *Nada a perder*, acompanhados, respectivamente, dos subtítulos «os meus desafios perante o impossível» e «do coreto ao Templo de Salomão – a fé que transforma», dão destaque a dois períodos da história da IURD: o dos episódios controversos nos quais se envolveu na esfera pública ao longo de seus primeiros 25 anos de existência e o de seu efetivo sucesso. Abordados de maneira homóloga à narrativa de vida de Macedo, esses temas gerais são espalhados nos conjuntos de três capítulos que dão corpo a cada um dos livros. No caso do segundo volume, as controvérsias aparecem especialmente no primeiro e no terceiro capítulos, «Eu era o milagre» e «O desafio de sobreviver», intercalados por um outro focado nos desafios e logros de Macedo, bem como os da Igreja, durante a década de 1990. No terceiro volume, por sua vez, o tema do sucesso da IURD dá corpo às páginas do primeiro capítulo, de maneira a publicizar os feitos e desafios da instituição a nível internacional («Nosso mapa do mundo»), seguido por um capítulo sobre os logros na vida familiar de Macedo («O tesouro em casa») e, por fim, outro inteiramente dedicado ao Templo de Salomão («Templo da Santidade»). Contudo, na medida em que o principal foco desta análise é situar as narrativas destes volumes como um contributo importante para a memória social da IURD no discurso público entendendo a midiaticização como um aspecto chave neste processo, a presente análise privilegia a discussão das narrativas sobre as relações e articulações da Igreja com o ambiente midiático e o espaço público, como é o caso daquela que dá início ao primeiro capítulo do segundo volume: o emblemático episódio da aquisição da Record TV, em 1989.

Comprada por Edir Macedo pelo valor de 45 milhões de dólares, a segunda emissora de televisão mais antiga do país, fundada em 1953 (Reis 2006), foi negociada com a família Machado de Carvalho e com Sílvio Santos num conflituoso cenário marcado por «críticas e acusações da grande imprensa e até de setores evangélicos, inquéritos policiais e processos judiciais contra a Universal e seus líderes, um sem-número de vezes retratados em matérias jornalísticas como exploradores da credulidade dos pobres» (Mariano 2004:125–126). Não é casual, portanto, que as controvérsias em torno da compra da emissora são relatadas por Macedo sob a mesma ótica das adversidades e da perseguição que encontramos na sua trajetória de fé até a fundação da Igreja. Para fazê-lo, Macedo começa por apresentar as suas intenções em relação à compra, buscando por legitimidade: ele afirma ter tido a «convicção de que o crescimento do Evangelho dependia dos meios de comunicação de massas para atingir o Brasil e o mundo» para justificar a compra

enquanto «um projeto idealizado para ganhar almas» a exemplo do próprio Cristo, que, como refere, «pregava na direção do vento» e operava «a maioria dos milagres em lugares públicos, à vista de muitas testemunhas, justamente para que os sinais divinos fossem espalhados entre a população de Israel» (Macedo 2013:21). Na esteira disso, discorrendo ao longo de páginas sobre o sem-número de dificuldades implicadas no processo de negociação da emissora, ele introduz o processo que tivera início a partir disto como o início de uma batalha espiritual:

Uma guerra espiritual começou. Quando a minha participação na compra da Record se tornou pública, os ataques se intensificaram. O tom de discriminação dominava o noticiário. Havia uma tentativa clara de me asfixiar com processos e intimidações atrás de intimidações. Começaram a vasculhar a minha vida, a minha família. Mas nada se comprovava.

Não imaginava que viveria um inferno a partir do dia em que decidi comprar a Record. Os ataques vinham de todos os lados. Parecia um complô para impedir que eu conseguisse algo maior que, futuramente, transformaria a nossa história. Era uma batalha espiritual para impedir que milhões de pessoas fossem resgatadas das trevas (Macedo 2013:53).

A noção de batalha espiritual, como mencionei algumas páginas antes, é um dos pilares fundamentais da concepção de mundo neopentecostal, baseada numa exacerbação da noção de luta entre os reinos celestiais comum no pentecostalismo e em outras religiões cristãs. No fragmento, como vemos, ela é invocada para conceber uma narrativa sobre a «história de vida» da IURD de maneira homóloga àquela das rejeições enfrentadas por Macedo até a fundação da Igreja: se no plano narrativo da trajetória de fé do bispo as perseguições aparecem associadas às rejeições e incompreensões de seu chamado e missão, que fazem do bispo uma figura extraordinária, aqui elas aparecem como impedimentos ao chamado e missão da própria IURD, que nada mais é do que o resultado da própria visão de Macedo, ou seja, «resgatar pessoas das trevas». Não por acaso, a suposta existência de um «complô» para fazê-lo desistir de seu chamado no primeiro volume é revertida na suposta existência de um «complô» para banir a sua expansão para «algo maior» que transformaria a história da Igreja — isto é, para «impedir» que acontecesse aquilo que tem sido apontado no amplo rol de mudanças na IURD na esteira da aquisição da Record por Macedo: a ampla inserção da Igreja na arena pública de dimensão nacional a partir da década de 1990 (Almeida 1996), «saltando de 269 mil (dado certamente subestimado) para 2.101.887 adeptos no Brasil» à época (Mariano 2004:125), a sua presença em todos os Estados brasileiros e a sua transnacionalização (Oro 2004).

Mais do que um exemplo dos esforços de Macedo para rotinizar o seu carisma pessoal, a homologia entre a percepção das «perseguições» ao bispo e à IURD é também importante para situarmos a *rags-to-riches* que dá corpo à trilogia no rol das estratégias que visam endossar a sua «boa presença» no discurso público. No coração disto estão os inúmeros ataques e reações da

Igreja Católica à expansão da Igreja ao longo dos anos 1980 — como já dito, em muito relacionada ao uso dos meios de comunicação de massas para a divulgação de sua mensagem —, e os quais ganharam novos contornos após a compra da Record TV, quando a Rede Globo se tornou uma antagonista ferrenha da Igreja (Almeida 2009:128). No campo religioso e no midiático, o que estava em jogo era o próprio sentido de cristandade da Universal — um ataque que a Igreja Católica direcionava ao segmento evangélico, chamando Igrejas e denominações de «seitas pentecostais», mas que na década de 1990 centrou-se com grande energia na IURD (Almeida 2009:128). Na autobiografia de Macedo, situada na retórica da batalha espiritual, os ataques são descritos da seguinte maneira no início do último capítulo do segundo volume:

O avanço extraordinário da Igreja Universal amealhou um contingente sem fim de homens e mulheres gratos ao nosso trabalho evangelístico e, sobretudo, à compaixão divina, mas também enfileirou inimigos em diferentes frentes.

Tanto crescimento incomodou os grupos religiosos conservadores, habituados às influências da batina e à escravidão da mentalidade do povo. A compra de Record atingiu em cheio os barões da mídia, intocáveis e superpoderosos, acostumados a uma ascendência promíscua em distintas esferas do poder.

A previsão era certa: o monopólio da religião e da comunicação estava ameaçado. O nosso olhar era para diante. O Brasil necessitava de uma transformação.

Isso, porém, teria um preço. À frente da Igreja e da Record, me tornei o alvo número um (Macedo 2013:171).

Apostando na bem-conhecida retórica moral e maniqueísta da luta do bem contra o mal, aqui expandida à narrativa populista se a considerarmos, como Hawkins e Kaltwasser (2019), uma ideologia construída, a partir dessa cosmologia, em torno da ideia da luta entre a vontade de um «povo bom» — uma comunidade homogênea e virtuosa — contra uma elite conspiradora e corrupta, Macedo apresenta uma leitura dos fatos na qual não apenas apresenta a si e a IURD como alvos por serem benfeitores extraordinários da compaixão divina legitimados pela gratidão de homens e mulheres — isto é, de «um povo» —, como identifica seus inimigos com a elite conspiradora por meio do uso dos sintagmas «religiosos conservadores habituados às influências da batina», para referir a Igreja Católica, e «barões da mídia», para referir a Rede Globo.

Detendo uma evidente função no processo de validação do carisma, essa narrativa de Macedo é especialmente útil à reivindicação de uma identidade religiosa cristã para a IURD, uma vez que, junto dessas dinâmicas de competição no campo midiático e religioso citadas, as bem-conhecidas práticas de cura e exorcismo e a promessa de prosperidade financeira da Igreja fizeram dela matéria de uma especial desconfiança no discurso público, especialmente a partir de 1995, agravada por três episódios simbólicos: a exibição da minissérie *Decadência*, na Rede Globo, que tinha como enredo a história de um pastor de origem humilde que ascendeu na vida utilizando «ofertas arrecadadas para expandir desonestamente o patrimônio de sua Igreja e o

próprio, enviando dinheiro para fora do país ou adquirindo estações de rádio e um canal de televisão» (Almeida 2009:134) — ou seja, praticamente a vida de Edir Macedo ficcionalizada; o popular episódio do «chute na santa», quando o *Jornal Nacional* (TV Globo) exibiu uma imagem do bispo Sérgio Von Helder chutando a imagem de Nossa Senhora Aparecida na edição de 12 de outubro, dia em que se celebra a padroeira do Brasil, no programa *O despertar da fé* (Record TV) (Almeida 2009:139–40); e, por fim, quando o *Jornal Nacional* exibiu um vídeo-denúncia nas mãos do ex-pastor da IURD Carlos Magno, no qual Edir Macedo aparecia de joelhos contando o dinheiro arrecadado pela Igreja, durante um encontro em Angra dos Reis, e ensinava os demais pastores como fazer para arrecadar mais, dizendo «você tem que chegar e se impor... você nunca pode ter vergonha. Peça, peça, peça. Quem quiser dá, quem não quiser não dá. Ou dá ou desce» (Gomes 2004:33).

No segundo volume da narrativa autobiográfica de Macedo, tais episódios são situados no enredo maniqueísta alimentado pelo bispo, que procura construir a sua imagem e a da Igreja como vítima de uma grande conspiração. Sobre o caso da minissérie, por exemplo, Macedo diz ter tomado conhecimento do fato com «indignação e desprezo» e como um caso de preconceito, já que «símbolos católicos e espíritas sempre foram tratados com devoção e deferência por meio de enredos e personagens da teledramaturgia», por fim questionando e acusando a Rede Globo de hipocrisia por patrocinar eventos de música gospel na atualidade (Macedo 2013:214–15). Sobre o «chute na santa», o bispo sustenta a narrativa de que a exibição repetida da imagem de Von Helder teve como objetivo incitar os católicos contra a Igreja e, embora reconheça o chute como um erro, os seus pedidos de desculpas e paz balizados no oferecimento de um direito de resposta à Curia Metropolitana de São Paulo na Record TV foram rejeitados e mal interpretados — isto é, mais uma vez apresenta-se como vítima, embora claramente estivesse interessado na audiência que a presença da Curia na Record poderia gerar naquele contexto, afirmando ainda que a Rede Globo foi quem atirou a primeira pedra deste conflito (Macedo 2013:216). Por último, o episódio da denúncia levada a cabo por um ex-pastor é apresentado novamente como um ataque da Rede Globo que, «num ato de vingança», teria «adulterado a informação contida no vídeo» e «feito exageros maquiavélicos» a respeito de sua imagem «radiante, contando as doações de membros do templo de Manhattan, nos Estados Unidos» (Macedo 2013:219–20) — ou seja, constrói sua própria narrativa dos fatos apresentando-se como vítima de uma conspiração, ou, como sintetiza nas páginas finais do segundo volume, de «um massacre»:

Optei por usar somente o ano de 1995 como um período simbólico para demonstrar o esforço de manipulação para fazer com que eu e a Igreja Universal desaparecêssemos. O objetivo, sem meias palavras, era a aniquilação. O segundo fato relevante é compreender que a audiência dessa emissora [Globo], era quase absoluta e atingia até 95% dos lares brasileiros

em certos horários. Ou seja, sem exageros, fomos atingidos cruelmente por uma arma de destruição em massa.

A pergunta é simples e direta: quem sobreviveria a um massacre desse tamanho? Quem homem ou instituição resistiria a uma onda tão maciça e violenta de ataques?

As cicatrizes estão aqui. Expostas.

Quase 20 anos depois, no entanto, existe alegria dentro de mim. [...]

Essa alegria é dividida com todo o povo da Igreja Universal que, juntamente comigo, sofreu com cada escárnio, cada humilhação, cada agressão injusta e, ainda assim, permaneceu inabalável no caminho da fé.

No fragmento, o uso do vocabulário bélico comum à narrativa da batalha espiritual serve para enfatizar, desta vez, a imensidão da vitória de Macedo e da IURD — aqui, enquanto uma comunidade constituída de fiéis — contra as adversidades enfrentadas em sua trajetória na qual a superação é, de alguma maneira, alimento do sucesso, como já dito. Aqui, como vemos, essa espécie de culto ao sofrimento se mescla à narrativa maniqueísta que se constrói a partir de um exagero em torno das ideias de conspiração, como o uso de palavras como «aniquilação», «arma de destruição em massa» e «massacre» deixam evidente. O exagero, no entanto, é exatamente aquilo que possibilita que a ideia de vitória seja concebida como um fato extraordinário neste contexto, como a afirmação sobre o percentual de alcance da Rede Globo à época evidencia e como reforçam as perguntas retóricas que seguem a informação. Não por acaso, as ideias de extraordinário e de sobrevivência que fomentam a «predestinação» na narrativa do nascimento de Macedo aparecem igualmente associadas nesse novo contexto para «confirmar» a trajetória vencedora da IURD «inabalável no caminho de fé» — isto é, para evidenciar, também nesta oportunidade, a sua identidade e a da Igreja como exemplos bem-conseguidos da ideologia nas bases da concepção de mundo que defendem.

É importante ressaltar, contudo, que as formas encontradas por Macedo e pela IURD para responder a essas controvérsias no discurso público foram dinamizadas em várias frentes. Na autobiografia, o bispo alega ter feito chegar ao *25ª Hora* — um programa religioso exibido pela Record TV entre 1992 e 1998, de madrugada, voltado ao debate de temas polêmicos — «uma sequência de reportagens e debates contando à população brasileira a verdadeira história da Rede Globo e seus podres» (Macedo 2013:220), por exemplo. Junto disso, como evidenciou Gomes (2004) a partir da análise das continuidades tecidas entre o semanário *Folha Universal* — em circulação desde 1992 — e os cultos ministrados na Catedral da Fé, no Rio de Janeiro, entre 1992 e 2000, a Igreja buscou organizar os episódios controversos no qual se evolvera durante esse período consoante a uma narrativa voltada à construção de sua memória social, a qual, para além da estrutura narrativa do já referido «circuito da conquista», passou também a se conceber de modo mais intenso em torno da Terra Santa: uma componente mítica que integra o imaginário das práticas na IURD desde a década de 1980, quando foi criada a Fogueira Santa de

Israel²⁶, mas que passa a ser mobilizada com mais frequência a partir de 1995, com a intenção de instaurar «uma aura religiosa capaz de fundamentar sua identidade a partir do que considera ser autêntico e permanente» (Gomes 2004:14).

A invocação do «Israel mítico», por sua vez, é uma componente também presente na ritualística iurdiana e alicerça a concepção arquitetônica da construção de suas «catedrais» — um processo que tem início a partir de 1998. No estudo realizado por Gomes (2004), esse projeto é entendido como parte das formas empregadas pela IURD para demonstrar poder e superação, validando, por um lado, o carisma pessoal de Macedo e a sua rotinização na comunidade que o vê como líder; e, por outro, reivindicando a sua identidade cristã no espaço público através da narrativa de que «mesmo perseguida, a Igreja cresce» (17). Na esteira de Teixeira e Abreu (2013), defendo que a trilogia autobiográfica de Macedo tem, enquanto projeto editorial, uma função similar: como procurei evidenciar ao longo dos últimos dois subtópicos, a *rags-to-riches* de apelo teológico serve para ratificar a relação de Macedo com a IURD como um feito extraordinário e bem-sucedido, podendo operar tanto como um texto evangelístico, no qual o caráter exemplar do bispo emerge da comprovação da ideologia que respalda sua concepção de mundo consoante a Teologia da Prosperidade; como também enquanto um texto de desenvolvimento pessoal, como pontuou Rodrigues (2022), no qual o caráter exemplar do bispo emerge especialmente de sua história de ascensão, pleiteada pelas noções de trabalho duro e perseverança. Embora o conteúdo de tal narrativa não deva ser entendido como um efeito da midiatização, é importante destacar que ele ilustra com exemplos nítidos o caráter de alta mediação da Igreja, para além do modo com que a sua articulação com o ambiente midiático determina as formas empregadas por Macedo para reivindicar uma posição influente para si e para sua obra na arena pública.

Considerando, ainda, que a vitória de Macedo e da IURD são postuladas, como evidencie no último excerto do texto do bispo aqui reproduzido, como a vitória de um povo em «um esforço para equiparar a vida dos/as iurdianos/as a de seu líder espiritual», que se pretende reconhecida «como manifestação de um povo determinado» (Teixeira e Abreu 2013:4), avanço para o último tópico deste capítulo tendo como objetivo traçar continuidades entre a *rags-to-riches* de Macedo materializada no Templo de Salomão — o ponto de glória na narrativa autobiográfica — e, ainda, nas dinâmicas do encontro face a face numa das reuniões da Terapia do Amor que frequentei para efeitos da observação participante.

²⁶ A Fogueira Santa de Israel é uma campanha de grande alcance no âmbito iurdiano. Alicerçada numa dinâmica ritual pautada na releitura de episódios bíblicos narrados no Antigo Testamento, o apelo que a conduz é o da dinâmica sacrificial. Assim, tendo como objetivo principal possibilitar que os/as participantes logrem aquilo que buscam, consolida-se enquanto minipercursos a serem por eles cumpridos englobando a sua participação numa série de ritos nos quais são convocados a professar, com determinação, a sua fé e a sacrificarem-se doando a coisa mais valiosa que consideram ter para que sejam agraciados, enfim, por Deus, com aquilo que buscaram. Trata-se de uma campanha por meio da qual supostamente os/as fiéis têm, enfim, as suas vidas transformadas (Gomes 2004; Teixeira 2012b).

1.3 *Rags-to-riches* no encontro face a face

Como pontuou Marcela M. Matviuk (2002), à luz de Peter Coppens (1979), num estudo sobre as relações entre oralidade e expansão pentecostal na América Latina, embora toda comunicação envolva o uso de símbolos — isto é, signos arbitrários que ganham sentido numa determinada comunidade —, «a comunicação religiosa é aquela que, por excelência, assume um sistema de símbolos compartilhado, uma vez que os símbolos são a linguagem e o veículo do sobrenatural» (213). No pentecostalismo, como lembra, os cultos e a liturgia exemplificam esse feito: citando um trabalho de Daniel Albercht (1992) sobre o tema, Matviuk destaca que o campo ritual pentecostal «é composto numa conjunção entre espaço, tempo objetos, sons e linguagem, identidades ou papéis e ações, comportamentos e gestos que interagem e se sobrepõem» (214). Em síntese, um campo ritual que opera como um contexto criado em conjunto por todos/as que dele participam a fim de que a liturgia e os valores pentecostais se manifestem através das práticas espirituais — «um drama voltado ao encontro» no qual a comunidade se torna ícone de si, pois é a partir do que se realiza em conjunto que se experencia Deus no rito e que as transformações na vida de cada fiel engajado/a na comunidade acontecem (Matviuk 2002:214). Não por acaso, como refere Matviuk (2002), as narrativas pessoais e os testemunhos detêm um importante papel nesse contexto: elas «criam um *ethos* em comunhão com o Espírito no qual o orador e o público se tornam um» (217), sendo isto precisamente aquilo que vemos Macedo fazer, como já dito, ao apresentar a vitória da IURD como a vitória da comunidade que a constitui.

Contudo, se as relações entre os cultos, as liturgias e as narrativas pessoais, na dimensão dos testemunhos, são importantes na construção de um *ethos* coletivo, no neopentecostalismo iurdiano tais relações detêm particularidades importantes para a compreensão de uma *rags-to-riches* de linguagem «fronteiriça» — isto é, unindo propósitos religiosos e não-religiosos —, como a de Macedo: elas relembram, mais uma vez, como a própria teologia que embasa a doutrina da Igreja emerge numa colcha de retalhos em torno do mito do «sonho americano», fazendo do contexto ritual «um drama» que, como referido por Kramer (2005), «se compõe a partir das lutas individuais travadas por cada pessoa visando sua autotransformação dentro da cosmologia da Igreja e de seu projeto coletivo de salvação» (102). Em seu estudo sobre espetáculo e encenação de poder na IURD, no qual faz essa observação, Kramer (2005) discute a existência de uma «estética espetacular» na Igreja: «um processo de visualização dramática que fundamenta a autoridade das lideranças da Universal e a eficácia de seus rituais» (101), que, em sua perspectiva, denuncia a existência de uma concepção de fé consoante a ideia de que essa «deve ser visível e extraordinária para ser operativa» (103) — em outras palavras, deve ser comprovada. Neste sentido, como afirma o autor, a «estética espetacular» contribui não só para estabelecer as dinâmicas de poder no

campo ritual da Igreja, como também no ambiente midiático, «cotidianamente associando os rituais a resultados visíveis e concretos» (116) através de suas relações e articulações com a mídia, e, por fim, como venho discutindo ao longo deste capítulo, no espaço público.

O Templo de Salomão, como vemos a seguir, é um exemplo disto.

1.3.1 O Templo como a consagração da conquista

Em *A era das catedrais da IURD: a autenticidade em exibição* (2004), aqui já referido, Gomes emprega a expressão «era das catedrais» conforme referido numa matéria de capa da edição nº 63 da *Revista Plenitude*, publicada em 1998. Como menciona a autora, em tal matéria a IURD anunciava os investimentos que estava levando a cabo para construir catedrais no Brasil e no exterior — um processo que, refere Gomes (2004), encontrava-se em curso desde o ano de 1997, quando foram erguidas as catedrais de Curitiba (PR) e no bairro de Santo Amaro (SP), e que a autora defende ter como objetivo «demonstrar a continuidade, a permanência e a consolidação da IURD no tempo e no espaço» (105) na esteira da já referida série de controvérsias nas quais a Igreja e o seu fundador haviam estado envolvidos na primeira metade dos anos 1990. Gomes (2004) defende que, à época, a IURD fazia uso da palavra «catedral» como suporte para a confirmar e legitimar sua autenticidade e singularidade também para os/as fiéis, para além de associar esse investimento a seu crescimento, expansão e solidez numa época marcada por incertezas sobre a própria continuidade de sua existência em meio a tantas crises, como alguns veículos de informação buscavam reforçar à época. Não por acaso, na autobiografia de Macedo o início de tal «era» é marcado por um fato trágico, ocorrido durante a realização de uma vigília na madrugada — a qual havia contado com a presença do então candidato à deputado federal Wagner Salustiano (PPB) (*Folha de S. Paulo* 1998) —, apresentado pelo bispo no segundo volume da trilogia em meio aos episódios que compõem a saga de provações impostas à Igreja:

A queda na antiga sede no centro de Osasco deixou 24 pessoas mortas e mais 467 feridas. Mais de 1400 fiéis acompanhavam o culto, quando, por volta das 1h45, quase um terço da área do telhado caiu. O teto do prédio, que não tinha laje, era sustentado apenas por uma estrutura de madeira, o que provocou inúmeros ferimentos em quem estava no salão.

No momento do desmoronamento na parte localizada no fundo do templo, a multidão clamava. Todos tinham acabado de ouvir uma pregação sobre a necessidade do arrependimento para a conquista da salvação eterna. Em pouco tempo, dirigiram-se para o local 40 viaturas e mais de 180 homens do corpo de bombeiros, tanto do município de Osasco como da capital paulista. [...]

Daquele dia em diante começou uma reviravolta na história da Igreja Universal. Ordenei a interrupção do aluguel de imóveis antigos, sem uma rigorosa reavaliação estrutural. Demos início a dezenas de projetos de construções de catedrais por todo o Brasil e em várias partes do mundo. Formamos uma sucessão de templos enormes, erguidos com conforto e, sobretudo, a segurança do nosso próprio departamento de engenharia. (Macedo 2013:154–56).

Como boa parte dos nascimentos simbólicos e literais partilhados por Macedo, a «era das catedrais» emerge na sequência de um fato que gerou sofrimento, máculas e mortes, operando simbolicamente como uma espécie de «regeneração» ou «sobrevivência» que, como já dito, caracteriza e reforça a ideia de «grandeza» e «extraordinário» na narrativa do bispo. De um ponto de vista prático, contudo, o desabamento do teto de um dos templos da IURD — à época, construídos sempre em espaços alugados —, projetava não só uma imagem negativa da Igreja na opinião pública, como também gerava insegurança entre seus/suas frequentadores/as. Assim, se a «era das catedrais» havia tido início um ano antes da ocorrência desse fato, como lembra Gomes (2004), é na esteira dele que o sintagma passa a ser usado em publicações da Igreja para referir a iniciativa de construções de templos que, nas palavras de Macedo, «quase sempre se destacam entre os edifícios mais belos e grandiosos de cada cidade» (Macedo 2013:156).

Neste fazer «espetacular» — aqui, no sentido da estética apontada por Kramer (2005) —, a IURD não só conseguia tornar visível e palpável a sua autoridade no espaço público, como o trabalho de Oro e Tadvald (2015) sobre a reconfiguração do espaço público religioso aponta, como reivindicar a sua questionada identidade cristã e, por fim, gerar o sentimento de reconhecimento, identificação, pertença e diferenciação de seus/suas fiéis (Gomes 2004:194). Assim, as «catedrais» são apresentadas como uma construção coletiva, erguidas por um povo supostamente «perseguido» — em analogia com à ideia de «povo escolhido» —, o qual supera as adversidades mediante os sacrifícios empregados para a sua edificação (Gomes 2004:110). Não é casual, portanto, que o sintagma «era das catedrais» usado pela Igreja se conceba como uma analogia daquela usada por Georges Duby em *O tempo das catedrais: a arte e a sociedade 980–1420* (1979 [1976]): discorrendo sobre a sociologia da criação artística na Europa medieval, o historiador evidencia como as catedrais foram tomadas como foco das inovações artísticas no renascimento urbano, desencerrando o conhecimento dos mosteiros e dimensionando a arte como um sacrifício na tentativa de «apaziguar a cólera do Todo-Poderoso» oferecendo-lhe «as riquezas do mundo visível» (19).

Entre 1998 e 2013, a IURD construiu 83 catedrais em regiões distintas do Brasil (Macedo 2013:156). A maior delas, inaugurada em 31 de julho de 2014, no Brás, em São Paulo, consiste no já referido Templo de Salomão: um projeto concebido com o objetivo de se tornar um lugar no qual as pessoas sintam «o respeito, o temor, a reverência a Deus», e para «proporcionar aos cristãos a oportunidade de estar num pedaço de Israel no Brasil» (Macedo 2014:218–19) — uma inspiração nascida numa das visitas do bispo à Terra Santa, em 2009, sendo essa um referencial mítico para a Igreja, como já dito. No terceiro volume da trilogia autobiográfica de Macedo, essa relação é explicitada na continuidade histórica que o bispo estabelece entre o Templo por ele fundado e outros dois, em Jerusalém: o Templo de Salomão, destruído por Nabucodonosor II, em 580 a.C., e o

Templo de Herodes, posteriormente erguido pelo rei que lhe deu nome e destruído em I d.C. pelos romanos (Oliveira e Cunha 2016:38). Embora tenha o mesmo nome do primeiro dos templos, o projeto iurdiano consiste numa réplica daquele de Herodes — mais próximo da estética espetacular típica da Igreja, uma vez que originariamente era maior e mais suntuoso do que o Templo de Salomão em Jerusalém (Oliveira e Cunha 2016:38) —, e é também apresentado como um esforço com vistas ao «resgate da consciência da santidade ao Deus da Bíblia» (Macedo 2014:217), a qual, menciona o bispo, tem se perdido:

Os símbolos da fé são tratados com irrelevância. Os próprios pastores tratam os seus templos como um edifício comercial, sem nenhum cuidado com os preceitos bíblicos. Uma minoria consegue compreender o aspecto sagrado que significa o espaço da Igreja. Poucos têm a capacidade de assimilar a fundo a definição de a «Casa de Deus».

Talvez essa tenha sido uma das maiores conquistas da abertura do novo Templo de Salomão (Macedo 2014:217).

Como evidencia o excerto, o Templo se concebe a partir de um nítido apelo da IURD por uma identidade sagrada e «santificada» — aqui, perfeita em Deus — e não apenas iurdiana. Chamo atenção para este fato, ainda reforçado na já referida alegação de Macedo acerca de construção de tal espaço, uma vez que a ideia de o construir ganha corpo em julho de 2010 (Macedo 2014:218), dois anos depois do lançamento do *Plano de poder* (2008), demonstrando não apenas a importância dada pela IURD à ideia de «nação cristã», como também à sua presença e visibilidade na arena pública na qual o Templo pode ser também pensado como um local para a construção de um sentido para a noção de identidade cristã. Não por acaso, numa análise das interações no perfil do Instagram do Templo (@templodesaloma) na altura de sua inauguração, Magali Cunha e Jêniifer Oliveira (2016) notaram que a estratégia de publicar imagens do espaço associadas a um discurso sobre a ideia de sagrado no perfil despertava afetividade em sua eclética comunidade de seguidores/as, os/as quais ou demonstravam se sentir agraciados/as por terem conhecido o espaço, destacando a vivência espiritual por ele proporcionada, ou revelavam a vontade de conhecê-lo precisamente por sua aura de sacralidade.

Para além disso, tal «aura» detém um papel importante na *rags-to-riches* de inspiração teológica de Macedo, já que é a suntuosidade do Templo a ela associada o que lhe confere, também, a estética espetacular que alicerça a ideia de vitória e, mais do que isso, a vitória coletiva sustentada pela narrativa de perseguição, sofrimento e superação da própria comunidade que constitui a Igreja, uma vez que o Templo, como faz questão de destacar Macedo (2014), foi erguido «exclusivamente com doações do povo da Igreja Universal do Reino de Deus» (223), sendo, por esta razão, o ponto final da trilogia, anunciada da seguinte forma:

Impossível não fazer uma viagem no tempo. Como não lembrar da minha conversão? Do meu desejo ardente de pregar o Evangelho. O pranto da rejeição. Ser negado por vários líderes evangélicos quando minha única vontade era servir a Deus. [...]

Como suportar a dor de ver uma filha com deficiência física? O sofrimento dos que vivem sem paz e alegria. O coreto. Os tempos difíceis no antigo prédio da funerária.

A compra da Record e o preço do crescimento da Igreja. Ter o nome desmoralizado e a intimidade hostilizada por, até então, poderosos empresários da comunicação movidos por interesses comerciais e religiosos. Ser tratado como criminoso por uma emissora de televisão, durante anos, dona do monopólio da informação no Brasil.

A honra ultrajada por notícias mentirosas durante décadas sem ter direito de defesa. Ser odiado por homens e mulheres de bem, que nem sequer me conhecem, mas que, por muitas vezes, têm a opinião formada por parte da imprensa manipuladora e vil. [...]

Mas tudo isso foi sepultado pela ação do Espírito Santo.

O Templo de Salomão está finalizado. Em 2015, a Igreja Universal vai fazer 38 anos de trajetória, com milhões de fiéis em mais de cem países. A Record consolidou-se como um dos maiores grupos de comunicação do mundo. Eu vou completar 70 anos de vida, 50 dedicados à pregação do Evangelho. Tenho uma família feliz e uma esposa fiel e companheira.

Mas absolutamente nenhum desses bens tão preciosos me fazer ser um ser humano mais realizado do que a minha verdadeira riqueza: conheci Deus (Macedo 2014:237–238).

Neste fragmento final do terceiro e último volume da trilogia, como podemos notar, Macedo sintetiza os episódios que deram corpo à sua saga tornando evidente as passagens da sua *rags-to-riches* de inspiração teológica alicerçada nas etapas do circuito da conquista. Em tal narrativa, como já dito, o Templo é evidentemente tomado como o espetáculo visível que comprova os logros desse percurso enquanto afirma a identidade cristã da IURD como também em resposta a atores religiosos, especialmente católicos, enquanto os «inimigos» que questionaram a cristandade da Igreja e que Macedo consegue «vencer». Junto do Templo, no entanto, o sucesso da Record TV é igualmente apresentado como prova do sucesso e da vitória no campo midiático, neste caso, particularmente perante a Rede Globo, evidenciando, mais uma vez, a profunda relevância dada pela IURD às relações e articulações com o ambiente midiático. Na esteira disso, passo a traçar as continuidades da narrativa de superação e sucesso macediana nos encontros face a face na Igreja tendo as práticas de mediação e midiatização em perspectiva.

1.3.2 O ritual face a face como experiência da conquista

Considerada por Macedo uma das correntes mais importantes do «trabalho espiritual» realizado pela Igreja, a reunião da TA, como referi na introdução deste capítulo, é uma das reuniões que constituem o calendário semanal iurdiano, realizando-se às quintas-feiras nos templos nacionais e estrangeiros da Universal. No Templo de Salomão, no qual estive para participar de reuniões da Terapia do Amor em 2019, o evento acontecia em três horários diferentes: às 10h, às 15h e às 20h, sendo ministrado pelo bispo Carlos Cucato na companhia de sua esposa, Cíntia Cucato (Universal.org ©2019a, «Próximas palestras»). As reuniões estão

divididas em dois grandes momentos: o primeiro deles, com cerca de uma hora e meia de duração, consiste na dimensão ritual — isto é, o que entendo, na definição de Paul Post (2015), como «uma sequência mais ou menos repetível de unidades de ação que assumem uma dimensão simbólica através da formalização, estilização e sua condição no lugar e no tempo» (4); o segundo, com cerca de meia hora de duração, consiste no que é divulgado como «palestra»: literalmente a exposição de um tema relacionado aos relacionamentos amorosos, no caso da Terapia do Amor, o qual não necessariamente está vinculado à dimensão ritualística que o precede.

Antes de adentrar no relato sobre a reunião do dia 7 de março de 2019, como já dito, por mim tomada como exemplo para pensar nas possíveis continuidades da *rags-to-riches* de Macedo *in loco*, entendo ser importante ressaltar o caráter de espetáculo que caracteriza as reuniões na IURD, desta vez, no sentido da «teatralização» como apontada por Campos (2018), já que, como enfatiza o autor, as práticas litúrgicas iurdianas são convertidas num teatro «onde o sagrado é constituído socialmente por todos os atores, indistintamente posicionados, no altar-palco ou na plateia» (143). Apesar das observações realizadas nas reuniões que frequentei não terem tido como objetivo observar essa camada de sentido à minúcia, destaco-a por entendê-la como uma pista sobre a incorporação das lógicas da mídia nesse contexto. Com isso, não tenho a intenção de sugerir que a teatralização na IURD se apresente como um efeito da midiaticização ou, então, que a teatralização seja um aspecto particular e distintivo da mídia. Como se sabe, nem o uso das artes do espetáculo como recurso religioso é exclusivo do (neo)pentecostalismo, nem é uma consequência da constituição de ambientes midiáticos nas sociedades. Contudo, na medida em que a IURD é uma Igreja midiaticizada e o espetáculo integra, a seu modo, a linguagem midiática, reconheço nesse traço um potencial *locus* para pensar a dramatização mediada — quiçá midiaticizada — da *rags-to-riches* macediana nesse espaço. A razão para isso está no próprio fato do Templo de Salomão abrigar estúdios de TV, rádio e auditórios em seu complexo e transmitir as reuniões e palestras via *streaming*, como já dito, mesclando, em alguns momentos, as fronteiras entre o puramente teatral e o midiático — mais especificamente, o espetáculo televisivo — com o propósito de «oferecer aos participantes um espetáculo alegre, atraente e desafiante» (Campos 2018:146).

Na primeira parte da reunião do dia 7, por exemplo, essa dinâmica atravessou as quatro unidades de ação principais que deram corpo às práticas rituais: cura interior, primícias, troca de espírito e testemunho — a meu modo de ver, cada uma delas condensando, naquela ocasião, um momento importante da *rags-to-riches* alicerçada nas etapas do circuito da conquista pensado por Gomes (2004). O momento da cura divina, por exemplo, o qual entendo ter como protagonista o sofrimento, tem início após a entrada triunfante de Cucato no altar, anunciada

por trompetes que acompanham seus passos até a réplica da Arca da Aliança ao fundo do espaço. Usando um microfone de rosto, como num programa de auditório, o bispo pergunta se alguém está no Templo pela primeira vez. Ele acompanha com os olhos os braços erguidos, dá as boas-vindas às pessoas e, sem muitas delongas, pergunta se há alguém ali que está em sofrimento, passando por alguma dificuldade à qual não esteja conseguindo responder. O silêncio no salão-auditório vai sendo tomado por algumas vozes soltas e, aos poucos, o bispo pede para que as pessoas em sofrimento se achem ao pé do altar, onde uma conversa mais íntima com esse público tem início e os problemas mencionados vão sendo reproduzidos ao microfone envolvendo toda a comunidade na mesma cena.

Costurando uma narrativa comum para os fatos partilhados em torno da perseguição do Diabo e da capacidade de se responder a ela, o bispo dá início a uma oração que é por ele chamada de «cura interior». O momento desta prática é marcado por uma mudança na iluminação no Templo, com luzes baixas, acompanhada de uma trilha sonora dramática em contraste com os clamores e as confissões de Cucato projetadas em altíssimo volume. Em termos narrativos, assumo esse momento como o de revolta, pois é nele que, consciente de seus problemas, cada uma das pessoas segue as práticas do bispo clamando pelo fim deles enquanto «confessa o bem» — práticas que, com suas particularidades concernentes à dimensão ritual, se assemelham aos momentos de dor e «convicção» narrados por Macedo em sua autobiografia. Com garrafas d'água nas mãos erguidas e os olhos fechados, a voz de cada uma das pessoas compõe o coro que toma todo salão até a intensidade alcançar um clímax e os sons voltarem a abrandar, acompanhando gradativamente o acender das luzes.

Para selar o fim da oração pela cura interior, Cucato pede para que se tome a água nas garrafas. Recolhida no poço do Jardim Bíblico no Templo²⁷, tal água fora apresentada como um poderoso instrumento de cura e transformação pelas levitas que a distribuíam à porta do salão. Operando nitidamente como um «ponto de contato», conforme descrito no *Estatuto e regimento interno da Igreja Universal do Reino de Deus* (1993), objetos «ligados à Palavra de Deus direta ou indiretamente, literal ou simbolicamente, para trazer às pessoas uma confiança, pelo menos um fio de esperança, de fé, e assim levá-las a serem abençoadas» (IURD *apud* Mafra *et al.* 2012:83), a água detém também um caráter cênico naquele contexto. Ela serve para colmatar a dinâmica do clamor e da confissão que se realiza durante a oração pela cura, e como protagonista da cena final de um ato seguido pelo início da segunda unidade de ação no rito: a primícia — isto é, o pagamento do dízimo.

²⁷ Para informações sobre o Jardim Bíblico, link disponível em: <https://otemplodesalomao.com/jardim-biblico/> (acesso em 5 de novembro de 2022).

O momento da primícia está relacionado à ideia de compromisso *com* e fidelidade *a* Deus. No primeiro volume da autobiografia de Macedo, quando descreve o momento em que se tornou dizimista, o bispo apresenta tal prática da seguinte maneira:

Dízimo não é oferta. Dízimos são as primícias, os primeiros frutos da colheita devolvidos ao Senhor da terra. Hoje, na prática, são os primeiros dez por cento de toda renda. Eles significam fidelidade do servo com o seu Senhor. O Criador não precisa de nada da criatura, mas instituiu a lei dos dízimos e das ofertas para testar a fidelidade e o amor de seus servos (Macedo 2012:100–101).

Na reunião do 7 de março, o sentido das primícias foi introduzido abordando a diferença entre *o que* fazemos e *como* fazemos. Caminhando pelo altar, Cucato falava sobre a importância de honrarmos o nosso compromisso com Deus com toda a nossa fé e força — isto é, sermos fiéis cumprindo com o nosso dever «sem reclamar» e reconhecendo, assim, a superioridade d'Ele. Na sequência, pergunta quem é «dizimista fiel» e, diante das muitas mãos erguidas no ar, pede para que tais dizimistas se achem aos pés do palco para a realização de uma «bênção especial» — na minha perspectiva, uma prática que propicia uma diferenciação propositada das pessoas, de modo a constranger aquelas que ainda não são dizimistas fiéis a sê-lo. Não por acaso, um grupo de levitas é instruído pelo bispo a caminhar pelo átrio do Templo distribuindo saquitéis — uma pequena bolsa aveludada, azul-marinho, com o dizer «Deus é fiel» estampado — para aqueles/as que desejam se tornar dizimistas. Ao som de um louvor e assessoradas por levitas, as pessoas caminham até o altar para o cumprimento da primícia enquanto outras aguardam em seus lugares, à espera das máquinas para cartão de crédito. De seguida, «a bênção especial» toma conta do salão, animada por aqueles que estão à frente do altar e os que, como eu, são integrados no rito à distância. Daqui, seguimos para a terceira unidade de ação do ritual: a troca de espírito ou exorcismo — aquela que Kramer (2005) aponta como demarcação da autoridade da IURD —, a qual se acomoda, da mesma maneira, na dicotomia sofrimento–revolta.

O momento da troca de espírito se inicia com uma pergunta de Cucato: «Será que você é vítima de uma maldição?» — em tom professoral, ele busca uma definição para o termo a partir de exemplos sobre como as maldições chegam em nossas vidas através de objetos oferecidos por pessoas com má intenção. Há um tom de preocupação e alerta na voz do bispo, reforçando a seriedade da manifestação dos demônios como, por exemplo, Exu, Pombagira (*Bambogira*) e Cosme e Damião: entidades do candomblé e/ou umbanda apresentadas pelo bispo como as responsáveis pelos sofrimentos antes partilhados naquela ocasião, no Templo. Embora o ataque às religiões afro-brasileiras seja explícito nessa colocação, tema esse abordado em profundidade em inúmeros estudos sobre a IURD (Almeida 2009; Mafra 2002; Mariano 1999;

Oro 2006), a intolerância vem acompanhada de uma espécie de acolhimento condicionado, com a intenção de agregar pessoas praticantes e/ou frequentadoras dessas religiões: usando um tom amigável, o bispo pede para que se cheguem ao pé do altar, reiterando que para a Universal não importa o passado das pessoas, mas sim o comprometimento e a perseverança delas na fé. Na sequência, menciona que fará, então, uma «oração que não é bonita, mas resolve as maldições» — a «troca de espírito» iria se concretizar.

A estética espetacular como descrita por Kramer (2005), associada à questão do poder, é especialmente notável neste momento: com a luz baixa e uma trilha sonora de suspense, o bispo cora com o fervor posto nas palavras que acomodam uma oração em ritmo acelerado, clamando pela libertação do espírito frente a práticas como a traição, a pornografia e os vícios. Há um clima de tensão crescente, também alimentado pela participação das pessoas em oração, repetindo em voz alta os dizeres do bispo, com os punhos cerrados ao alto, batendo os pés, olhos fechados e testas franzidas, engajadas na luta contra o Diabo e, como refere Kramer (2005), condensando o *ethos* da guerra espiritual num *habitus* corporal permeado pela noção de revolta (106). Quando o clímax é atingindo, um quase silêncio se reestabelece até o bispo perguntar, de seguida, se as pessoas sentiram que estavam se libertando de algo. Com calma, o bispo afirma, então, que entre as pessoas em frente ao altar, há uma senhora que está possuída por um demônio. Enquanto ele caminha até ela, a imagem é projetada em dois telões que ladeiam o Templo, para que todas as pessoas possam ver. Usando um tom imperativo, que expressa confiança e, ao mesmo tempo, tranquilidade, o bispo se dirige à senhora perguntando o nome do demônio que a possuiu. Ele repete a pergunta de maneira assertiva, aumentando o tom de voz numa postura incólume, até ouvir a senhora responder, com a voz alterada, que se tratava de Lúcifer. Com palavras brutas, o bispo passa a conversar com o demônio, perguntando o que tem feito na vida da pessoa que possui, dizendo que a impede de encontrar parceiros para um relacionamento sério. Na escuta, Cucato ordena repetidamente a saída do demônio do corpo da senhora, mandando-o de volta ao inferno e animando o início de mais uma oração, desta vez com essa finalidade. A batalha entoada pelas vozes da comunidade envolvida continua até a senhora cair ajoelhada no chão, com a cabeça baixa e a ordem derradeira para Lúcifer deixá-la ser manifestada por Cucato num grito-ultimato. A troca de espírito era não só um exemplo bem-conseguido da autoridade do bispo, mas do poder da IURD e de sua congregação que, unindo forças, havia conseguido vencer um demônio — a credibilidade e o sentido de comunhão necessários para a conexão com a quarta e última unidade de ação do ritual: o testemunho, onde a dimensão do sacrifício passa a ser explorada.

Na dinâmica ritualística do pentecostalismo, como afirma Matviuk (2002), as narrativas de testemunho são um elemento fundamental em razão de possibilitarem a criação de um

ethos comum entre as pessoas que testemunham, a comunidade que as acolhe e o Espírito Santo, propiciando, assim, um sentimento de comunhão. Para além disso, e mais especificamente no caso do neopentecostalismo, elas servem de estímulo para que as pessoas adiram às narrativas de sucesso partilhadas no altar. Na reunião que aqui tomo de exemplo, o testemunho é dado, na ocasião, por um casal de meia-idade, frequentador da Igreja há 33 anos. O momento é iniciado com a narrativa da mulher, que começa por falar sobre um período de dificuldades que ela e o marido tiveram no casamento, alternando com ele a narração de todo um enredo sobre idas e vindas à IURD. Ela conta que no dia em que o marido pediu a ela que assinasse os papéis do divórcio, ela assinou e pediu para que ele entregasse ao advogado quando uma campanha da qual ela estava participando na Igreja terminasse. Ela diz ter orado com fé e determinação na feitura de uma oferta com vistas à resolução do problema conjugal pelo qual passava, depositando toda a sua força naquilo: seria «tudo ou nada». No dia seguinte ao término da campanha, o parceiro voltou a ligar, sugerindo que se encontrassem e, depois de uma conversa, eles decidiram não se divorciar.

A narrativa do testemunho partilhada pelo casal é então retomada na voz de Cucato, que a adjectiva como «forte» e passa a reconstruí-la enfatizando a importância da fé inabalável, capaz de sustentar, com convicção, qualquer propósito quando se confia em Deus. Tal qual na *rags-to-riches* de inspiração teológica levada a cabo por Macedo, o testemunho se inscreve na dinâmica do circuito da conquista, a qual atravessa, igualmente, a dimensão ritual, e serviu para introduzir, de modo mais concreto, a etapa do sacrifício. Não por acaso, o testemunho do casal é o ponto de partida do bispo para anunciar a campanha da semana: o «Dia do Nunca Mais». Fundamentada num episódio do Antigo Testamento no qual, mediante a realização de um sacrifício, Deus atende as preces de Samuel pela derrota dos filisteus num embate contra o povo de Israel, a campanha tem como objetivo prover a conquista ensejada por todo/a e qualquer fiel decidido a superar problemas aparentemente intermináveis (Universal.org 2019, «O dia do nunca mais»). As pessoas interessadas em participar são orientadas a usar um pequeno envelope distribuído pela IURD, o qual continha uma pequena pedra branca dentro. A pedra, diz o bispo, é uma representação do obstáculo que se quer vencer, ao passo que o envelope é para ofertarmos tudo aquilo que está em nosso alcance a fim de honrar o compromisso com Deus — algo que exige preparação espiritual, pelo que deverá se concretizar na semana seguinte.

Antes de concluir essa dimensão final do rito, o bispo pergunta à mulher que deu o testemunho qual foi a quantia por ela ofertada no momento do seu «Nunca mais!». Quando a ouviu dizer que foram 5 mil reais, vira-se para o átrio e pergunta para as pessoas se aquele valor é muito ou pouco para Deus. Em coro, a resposta é que é «pouco». Encorajando as pessoas a

doarem o que lhes é um sacrifício, ele novamente as desafia e anima a participar da campanha, convidando-as a retirar os envelopes ao pé do altar. A vitória e a conquista se tornam um propósito-promessa possível, que é comprovado por testemunhos, mas que ainda assim é propósito, e não realização imediata. A meta é a saga. A palestra ia começar.

1.3.3 A conquista do louvor²⁸

O segundo momento da reunião do dia 7 de março aqui tomada como exemplo é marcado, como já dito, por uma palestra ministrada pelo casal Cucato. Como mencionei na introdução deste capítulo, as palestras da Terapia do Amor estão profundamente arraigadas numa linguagem de autoajuda, apresentando relação de continuidade no conteúdo e no formato com o programa televisivo *The Love School* (Rodrigues 2015). Assim, se na dimensão ritual as articulações entre as práticas e o ambiente midiático podem ser menos evidentes, apesar do cariz «espetacular», no momento da palestra se torna mais difícil perceber as fronteiras entre o religioso e o secular e mais fácil ver as lógicas da mídia operando. Não por acaso, a *rags-to-riches* de inspiração teológica que embasa a autobiografia de Macedo também encontra lugar aqui, tendo como meta de conquista, desta vez, o sucesso nos relacionamentos e a constituição da família, já que, como afirma Teixeira (2012b), o casamento é um elemento central do «*habitus* da prosperidade». Na referida reunião do dia 7 — e, na verdade, em todas as outras das quais participei para a realização da observação participante —, o foco nas continuidades da *rags-to-riches* havia tornado evidente a inquietação que alimentara o início deste trabalho de pesquisa como um todo: que papéis e funções seriam ocupados e exercidos por mulheres iurdianas em posição de visibilidade tendo-se em conta a existência dessa narrativa e da ideologia que atravessa a concepção de mundo através dela alimentada?

Cíntia Cucato está no altar, em silêncio. Usa uma saia rosa-antigo, abaixo dos joelhos e veste uma blusa cinturada, na mesma cor e tecido, com gola puritana. Os cabelos são compridos, estão soltos, com uma mecha presa ao lado por uma presilha. Está levemente maquiada, com as unhas pintadas em tom claro e sapatos *flat*. Durante a dimensão ritual, estive nos bastidores. Sobe ao altar a pedido do marido, quando tem início a palestra do dia, intitulada «a consagração da mulher virtuosa» e observa o marido dar início à palestra. Ele pede para que as pessoas leiam em voz alta a palavra projetada num dos telões ao lado do altar — ACOMODAÇÃO — e dá início à

²⁸ A palestra que tomo base para a construção deste tópico e da qual participei foi disponibilizada no canal do YouTube do bispo Cucato dias após a reunião. Com receio de que fosse retirada da página, fiz, à época, o download do vídeo. Enquanto escrevo este capítulo, quatro meses mais tarde, a palestra já não estava mais disponível on-line. Tendo-as, contudo, em arquivo, destaco que todos os trechos destacados entre aspas neste subtópico são reproduções das falas do casal Cucato na íntegra, diretamente transcritas a partir deste material.

explicação do significado do termo dizendo ser essa «a desgraça da humanidade». Cucato, a Cíntia, tem o corpo levemente virado para a direção do marido, acompanhando seus dizeres com os olhos enquanto segura nas mãos um microfone próprio. Ela aguarda pelo início de seu turno de fala que emerge cerca de três minutos após a primeira exposição feita pelo bispo, concluída com uma sentença final na esteira da menção de uma série de fatos comezinhos partilhados com humor, descontração e profunda interação com o público: «a acomodação é o início da desgraça de qualquer relacionamento» — o sofrimento, mais uma vez, é o início de tudo.

Embora o discurso de Cucato, a Cíntia, conceba-se como uma continuidade dos tópicos inicialmente expostos pelo marido, a postura de palco e a projeção da voz dela são diferentes daquelas que caracterizam as falas do bispo. Enquanto há uma alternância entre descontração e assertividade na exposição do bispo, focada especialmente na abordagem dos comportamentos, o tom de Cíntia é permanentemente aconselhador, com variações na intensidade dramática que caracteriza o seu discurso focado, por sua vez, nos sentimentos partilhados na rotina de um casal acomodado, acostumado à distância — «frieza» — e às brigas. Ela fala sobre o sofrimento e, no desenvolvimento de um diagnóstico para os problemas que vai mencionando, enfatiza a ideia de que a resolução depende de um primeiro passo nos seguintes termos:

«Você pode até falar assim: ‘mas Cíntia, o nosso casamento tá assim porque ele me traiu. Houve a quebra de confiança no nosso casamento. Eu fui agredida, aconteceu tantas coisas. Mas você há de convir... Assim, de aceitar, que aconteceu isso porque lá atrás já tava ruim. O que tava ruim, piorou. Quer dizer... Deixou acontecer. Pensou mais no trabalho, pensou mais nas outras coisas e esqueceu do que é mais importante. Então como eu falei: quer sair da zona de conforto, tem que dar o primeiro passo. Não adianta ficar esperando acontecer. Você tem que fazer acontecer».

A deixa para que Carlos Cucato volte a tomar a palavra é justamente a ideia que demarca o fim do momento do sofrimento — na narrativa de Macedo, um elemento central na semântica da rejeição e da perseguição, que tem um valor narrativo diferente do que vemos aqui, embora se convirja sempre para a ideia dos *rags*, isto é, dos trapos, independentemente qual seja o tema — e avança para a revolta, a saída da zona de conforto:

Se você quer que mude o seu relacionamento, você tem que sair da zona de conforto, da acomodação. A Cíntia deu um exemplo muito legal, que eu vou dar. Ah! Ela não quer que eu fale porque ela é quem quer falar, mas eu vou falar: quem aqui já esteve deitado na cama com vontade de ir no banheiro? Você tá deitado, cobertinho, aquele frio, você está assim... a cama te abraçando, daí «tum», dá aquela vontade de ir no banheiro. Quem já? Todo mundo né? Número 1 ou número 2? — não importa.

Mas o que você faz? Tenho certeza que você não faz isso: «amor, vai no banheiro por mim?» Você faz isso? Não, POR QUE NÃO DÁ! Você tem que fazer o que? Você tem que levantar, botar o pé no chão gelado, tem que ir lá fazer o que tem que ser feito. Aquilo que ninguém pode fazer por você. É ou não é verdade? [...] É ISSO QUE VOCÊ TEM QUE FAZER NO SEU CASAMENTO: SAIR DA ACOMODAÇÃO.

No excerto, como é nítido, a dimensão do sacrifício é também articulada. «Fazer o que tem que ser feito», como o exemplo sobre se levantar da cama para ir ao banheiro num dia frio, implica fazer aquilo que nem sempre se quer, isto é, o «sacrifício» de se colocar «os pés no chão gelado» ou, como menciona nos momentos seguintes, com exemplos práticos sobre a relação conjugal, se esforçar para que as coisas melhorem. Mais importante do que o esforço, contudo, é «ser persistente» — um elemento norteador das *rags-to-riches*, como já dito, e que no contexto da palestra se espraia também para as pessoas solteiras que querem encontrar um par. Aqui, a participação dos casais na Terapia do Amor e dos/as solteiros no Encontro dos Solteiros é vivamente recomendada como uma forma de dar o primeiro passo para sair da zona de conforto. Para além disso, como menciona na conclusão desse momento da palestra, valendo de seu casamento com Cucato como exemplo e referência, é preciso «estar em Deus»:

A nossa vida, o nosso casamento é um reflexo da nossa vida com Deus. Aqui não tem espaço para acomodação, para esfriamento. Isso daqui pega fogo. É! É carinho, é amor, é amizade, é cumplicidade, é respeito, são mais de quinze anos que nós estamos juntos. Não tem isso. [...] A palavra de Deus se renova. [...] Sempre Deus tem uma palavra nova. Vem lutas novas? Vem. Você experimenta guerras novas? Sim. Mas Deus te dá condição de vencer todas elas. Cada batalha nova é um novo testemunho. Cada guerra nova é uma vitória nova, amém?

Com a chegada à vitória — desta vez, a meta da saga por um relacionamento de sucesso —, o bispo pede para que todas as mulheres presentes se achem ao pé do altar para receber uma bênção especial referente ao Dia Internacional das Mulheres, a «consagração da mulher virtuosa». O momento da bênção é conduzido por Cucato, a Cíntia, que caminha para a beira do altar e dá início a um discurso sobre a mulher na sociedade atual:

Hoje a mulher está indo em busca de algo. Ela está indo em busca de conquistar o espaço dela. Ela está indo em busca disso. E a gente vê que, infelizmente, a mulher está perdendo um pouco disso, ela está indo para um extremo. Ela está perdendo o valor dela e perdendo o que ela tem de mais importante, porque é fato que a mulher quer ser reconhecida. Ela gosta de ser elogiada, não é verdade? Quem não gosta? [...] E a mulher tem buscado isso, só que do lado de fora, no exterior. Então quando ela vê: «Nossa, essa mulher é independente. Nossa, ela dá conta de tudo. Uma mãe empreendedora, olha o que ela tem, olha o que ela conquistou». Às vezes a mulher busca esse elogio, esse reconhecimento, através do corpo. [...] Ela busca um diploma, ela busca fazer uma faculdade, ela busca isso para ter um louvor, para as pessoas reconhecerem ela. Mas o que adianta o tempo passar e o mais importante, que é aqui dentro, o seu valor aqui dentro, você não ter conquistado ainda? [...] Como conquistar esse louvor?

Tomando como ponto de partida que as mulheres de hoje em dia buscam «conquistar o seu louvor» por meio de conquistas terrenas, exemplificadas por ganhos na carreira ou no corpo sem a preocupação com «o valor que vem de dentro», Cíntia passa a contrastar tais conquistas àquelas que vêm do «temor a Deus», isto é, do ato de «colocar Deus à frente de tudo». Enfatizando

que não é preciso desistir de estudar e dos cuidados com a aparência, ela busca reforçar a ideia de concretizar a vontade de Deus, sendo esta a verdadeira «conquista do louvor»:

[...] Ele [Deus] não quer que você bata no peito, que você reconheça a sua força, que você reconheça o poder que você tem, porque o fato é que nós mulheres temos. Desculpem os homens, mas nós temos, sim, essa força, uma força especial que Deus nos deu. Um poder especial que Deus nos deu. Mas ele quer que a gente use isso com sabedoria. Ele não quer que a gente use isso pra bater no peito 'Ah então não preciso de homem. Eu sou autossuficiente'. Não... Deus não quer isso. Ele quer que você reconheça essa força, mas que você se una a ele.

Como evidencia o fragmento, a conquista do louvor enquanto ponto máximo da *rags-to-riches* quando cumprida por mulheres está alicerçada no reconhecimento da sua força e de seu poder. No contraste com a ideia da mulher que busca o louvor na independência, como antes por ela referido, a compreensão da força e do poder feminino não deve servir para que mulheres se queiram autossuficientes, declarando «não precisarem de homens». Deve servir, na verdade, para que as mulheres «se unam» a Deus usando com «sabedoria» a força e o poder por Ele dados «especialmente» para elas — termos que detêm um significado próprio na concepção de mundo iurdiana e que fazem parte, portanto, da ideologia presente nas suas narrativas de continuidade nos templos e no ambiente midiático.

Como se pode imaginar tendo-se em vista a hipótese geral e o objetivo geral deste trabalho, esse tema retornará ao debate, sendo abordado em maior profundidade. Concluo este capítulo usando-o, no entanto, como um ponto de conexão para o próximo pela importância que teve esse discurso ao longo das minhas práticas de observação participante: afinal, numa Igreja de alta mediação e midiaticizada como a IURD, cuja concepção de mundo se acomoda a uma *rags-to-riches* de inspiração teológica que se espalha pelo campo midiático, cultural e político, que papéis e funções detêm mulheres que, autorizadas a servir no altar pelo casamento com um sacerdote, como é o caso de Cíntia, são também ativas no ecossistema midiático iurdiano? — no capítulo seguinte avanço alguns passos na construção dessa reflexão abordando, antes de mais, as relações entre mulheres e poder na história do pentecostalismo, bem como os seus lugares na estrutura organizacional da IURD e na *rags-to-riches* iurdiana.

Capítulo 2. «É possível reverter tudo!»: pentecostalismo, patriarcado e as mulheres que fazem os homens

«Nenhum homem tem o direito de dizer à sua esposa onde ela deve louvar ou como ela vai louvar» (Crawford *apud* Deno 2004:83). A sentença extraída do sermão «The Soul That Will Make the Goal», proferido por Florence L. Crawford, em 1924, retoma uma característica crucial do pentecostalismo de origem: a inexistência de determinações concretas quanto à impossibilidade de que mulheres de qualquer classe ou raça ocupassem posições de liderança e autoridade religiosa no recém-surgido movimento (Langford 2017:72). Como refere Melissa L. Archer (2016:36–37), no coração desta visão estava um versículo bíblico. Mencionado na narrativa dos eventos na Proclamação de Pentecostes, em *Atos dos Apóstolos*, em meio ao sermão de Pedro sobre o derramamento do Espírito Santo, tal versículo referia filhos e filhas, servos e servas de Deus como seres igualmente capazes de profetizá-lo (*Atos 2, 17–18*)²⁹ reconhecendo, assim, a existência do ministério feminino — isto é, o poder espiritual das mulheres.

Crawford foi uma das primeiras a beneficiar deste azo interpretativo no movimento pentecostal. Filha de mãe e pai ateus, ela nasceu em 1872, nos arredores de Myrtle Point (Oregon), nos Estados Unidos, e migrou para a Califórnia aos dezoito anos (Deno 2004:86–87). Em 1890, pouco tempo após a sua chegada em Los Angeles, casou-se com Frank M. Crawford, com quem teve um filho e uma filha, tendo depois adotado mais uma criança (Morgan 2004:7). Em 1901, Florence Crawford deu início ao seu percurso cristão na Igreja Metodista, envolvendo-se em programas sociais voltados para comunidades carcerárias e periféricas e engajando-se em organizações como a Parents-Teachers Association³⁰ e a World Woman's Christian Temperance Union (WWCTU)³¹. Nesta última, ancorada numa

²⁹ «Nos últimos dias, diz Deus, derramarei do meu Espírito sobre todos os povos. Os seus filhos e as suas filhas profetizarão, os jovens terão visões, os velhos terão sonhos. / Sobre os meus servos e as minhas servas derramarei do meu Espírito naqueles dias, e eles profetizarão».

³⁰ As origens da Parents-Teachers remontam ao ano de 1897, com a fundação do National Congress of Mothers por Alice McLellan Birney e Phoebe Apperson. Inicialmente, o movimento tinha como principal objetivo a promoção do bem-estar infantil por meio do trabalho de conscientização de mães e pais quanto a importância de seu envolvimento na educação das crianças, bem como a reivindicação de mudanças nas legislações relacionadas ao ambiente escolar a fim de contribuir com melhorias naquele contexto. É importante salientar que o trabalho de base realizado pelas fundadoras do movimento ocorreu numa época em que as mulheres não tinham direito ao voto e em que o seu engajamento no ativismo social não era algo comum (National PTA ©2022).

³¹ A WWCTU foi oficialmente fundada em 1874, como resultado de cruzadas previamente organizadas por mulheres que, em marcha, adentravam em bares, liam as Escrituras, oravam e cantavam louvores pedindo que os proprietários dos estabelecimentos deixassem de vender bebidas alcoólicas para seus maridos e filhos.

teologia igualitarista e numa agenda política progressista que visava «treinar mulheres para pensar com suas próprias cabeças, falar em público e comandar uma organização» (WWCTU ©2014), ela atuou como presidente das delegações regionais de Los Angeles e da Califórnia, encerrando suas atividades quando se tornou parte do então recém-surgido Azusa Street Movement (Morgan 2004:9) — como referido no capítulo anterior, o avivamento que, liderado por William J. Seymour, está nas origens do pentecostalismo.

A presença de Crawford em tal movimento foi crucial para que esse incorporasse os preceitos de equidade que lhe caracterizam ao início, inaugurando não apenas uma nova era para pessoas racializadas e culturalmente marginalizadas no campo religioso estadunidense, como também e especialmente para as mulheres (Alminana 2016:105). Ativa no movimento desde que fora fundado, Crawford passou a compor seu quadro administrativo em 1906, ao lado de outras cinco mulheres, ao transformar o serviço de correspondência do Azusa Street Movement num canal de publicidade para sua ampliação, para além de atuar, também, como editora do já referido *The Apostolic Faith* (Alminana 2016:110). No âmbito do trabalho religioso, ela serviu como pastora e evangelista do movimento até receber o «chamado divino» que mudaria a sua trajetória religiosa, a da premissa da equidade que havia fundamentado o movimento e a do próprio avivamento: alegando ter sido ordenada por Deus «a elevar o padrão do Evangelho» em Portland (Oregon), ela se mudou para tal cidade em 1907, a fim de fundar um avivamento que, liderado por si, funcionaria como uma extensão do Azusa Street Movement: a *Apostolic Faith Mission* (Alminana 2016:126).

Neste percurso, Crawford enfrentou uma série de adversidades: teve de lidar com as objeções de seu marido e de Seymour — por razões diferentes, contrários à sua partida (Deno 2004:88) —, bem como com os ataques dos jornais de Portland quanto as suas competências como mãe, quando foi a tribunal sob a acusação de negligenciar os cuidados de sua filha, e como esposa, quando se divorciou do seu então marido (Alminana 2016:121). Adotando, neste contexto, o que Margaret Alminana (2016) compreende como «uma postura defensiva», ela passou a exercer um ministério cada vez mais centrado nos valores da família tradicional, na domesticidade feminina e na soberania masculina, abdicando, em parte, dos preceitos de equidade que tinham guiado a sua formação cristã (121–22). O excerto seguinte, extraído de um sermão proferido por Crawford em 1919, ilustra esta tendência tornada comum em sua prédica:

Nós não temos que correr de casa em casa como enxeridas, mas toda mulher deve estar em casa e manter a sua casa limpa e organizada, porque a limpeza está próxima da Santidade. As pessoas pedem para ser Consagradas, mas quando vocês visitam as cozinhas

Ganhando sucesso e repercussão com esta iniciativa, estas mulheres conseguiram diminuir o consumo das bebidas alcoólicas em mais de novecentas comunidades e 31 Estados ao redor do país (WWCTU ©2014).

suas delas quase ficam doentes. As crianças estão imundas, a mãe tem tempo para passar uma hora na vizinha quando ela deveria estar limpando a sua casa e as suas crianças. Você está a um milhão de milhas de ser uma Noiva de Cristo se você faz isso (Crawford *apud* Deno 2004:94).

Na leitura da historiadora Vivian Deno (2004), o que estava em causa na «postura defensiva» da evangelista era, de fato, uma negociação necessária à permanência do ministério feminino naquele movimento emergente (85–86). Como destaca a autora, ao respaldar-se em sua autoridade espiritual para contrariar assertivamente as expectativas do marido e de Seymour quanto ao seu destino, Crawford desafiou a autoridade patriarcal no espaço doméstico e no espaço público (Deno 2004:88–89). Ao fazê-lo, tornou-se um exemplo materializado das ansiedades sociais num momento em que o pentecostalismo operava como «uma parteira em meio a uma luta de gênero pela participação e dominação social e espiritual nos lares e na sociedade estadunidense» (Deno 2004:89), inflamando debates cada vez mais acalorados sobre a influência das mulheres nas igrejas conjugado ao paulatino cerceamento do ministério feminino no movimento (Deno 2004:89).

No contexto do Azusa Street Movement e da Apostolic Faith Mission, este processo se tornou visível na determinação de uma regra que, explicitada no livro de doutrinas do movimento escrito e publicado por Seymour em 1915, afirmava que «toda ordenação deve ser feita por homens e não por mulheres», alegando que «mulheres podem ser pastoras, mas não podem batizar e ordenar nesta função» (Seymour *apud* Alminana 2016:118); e no reforço da soberania da autoridade masculina explicitada no sermão «Who Mays Prophecy?», escrito por Seymour e publicado no periódico *The Apostolic Faith* pouco tempo após o surgimento da Apostolic Faith Mission, como vemos no excerto a seguir:

[...] Quando nosso Senhor derramou o Espírito Santo, Ele levou todas as mulheres de fé para a sala superior, junto com outros discípulos, e Deus batizou todos eles na mesma sala sem fazer distinção. Todas as mulheres receberam o óleo ungido do Espírito Santo e tornaram-se capazes de pregar como os homens. A mulher é o vaso mais fraco e representa a ternura de Cristo ao passo que o homem representa a sua firmeza. Ambos foram obreiros no Éden e ambos caíram em pecado; então ambos devem estar juntos e trabalhar no Evangelho. Nenhuma mulher que tem o Espírito de Jesus quer usurpar a autoridade masculina (Seymour *apud* Alminana 2016:107).

Os esforços de negociação empregados por Crawford para manter o ministério feminino no pentecostalismo não impediram, contudo, no total rompimento entre a Apostolic Faith Mission e o Azusa Street Movement quando, em 1911, Seymour perdeu o avivamento originário para William H. Durham, tentou assumir a liderança da congregação de Crawford e se deparou com uma forte resistência dela (Alminana 2016:119–120). Embora a razão principal do rompimento tenha sido, naturalmente, fruto de uma disputa de poder alavancada, também, por

discordâncias teológicas entre Seymour e Crawford — que o acusava de ter desviado o movimento dos ensinamentos originários sobre a santificação quando permitiu que Durham pregasse³² —, as narrativas sobre este acontecimento na história do pentecostalismo de origem quase sempre são reproduzidas a partir de um viés controverso e sexista. Como ressalta Alminana (2016), «os historiadores foram rápidos em culpar Crawford», acusando-a de ter roubado as listas de correspondência do *The Apostolic Faith* e transferido ilegalmente o periódico para Portland após ter sido afetivamente rejeitada por Seymour, e foram lentos em reconhecer seus contributos para o avivamento — sobretudo em relação à questão da equidade e do crescimento desse —, marginalizando seus feitos nos estudos sobre o pentecostalismo.

Na contrapartida das análises históricas que perpetuaram a violência epistêmica³³ contra Crawford, Deno busca debater a controversa trajetória trilhada pela evangelista situando-a num contexto entendido «como o início de uma nova era para as mulheres» nos primórdios do pentecostalismo (Deno 2004:85). Ao batalhar pelo reconhecimento do ministério feminino nos primeiros dias do movimento — fato derivado de sua formação teológica e política na WWCTU (Alminana 2016:103–104) —, Crawford confrontou algumas regras sociais da época ao encorajar, a seu exemplo, o exercício de autoridade feminina para além da esfera privada (Deno 2004). Neste fazer, contudo, comprometeu-se, pelas razões já mencionadas, com a restauração dos lares estadunidenses valendo-se de uma retórica ambígua: ao passo que revigorava os papéis e responsabilidades domésticas atribuídos às mulheres, dando-lhes autoridade «para exigir que seus maridos, pais e irmãos obedecessem padrões mais estritos de conduta pessoal, tornando-os melhores provedores e líderes espirituais em suas famílias» (Deno 2004:85), minava a liderança das mulheres no lar e no pentecostalismo ao defender que tal liderança se desse em prol da recuperação do poder masculino no lar e na Igreja (Deno 2004:85). Em resumo, a visão pentecostal de Crawford havia passado de uma proposta mais igualitária à compreensão da autoridade masculina como superior à feminina, bem como na obediência e na submissão das mulheres ao juízo final dos homens (Deno 2004:92).

³² A discordância teológica entre Crawford e Seymour em torno da santificação está relacionada ao fato de que no Azusa Street Movement, com raízes no Holiness Movement, a santificação era entendida como um ato de Deus que tornava os/as fiéis perfeitos em seu amor. A primeira experiência subjetiva da santificação era o batismo no Espírito Santo, que acontecia após o engajamento do/a fiel no caminho de salvação de Cristo pela fé, acrescido da glossolalia, reconhecida como a terceira graça divina. Para Durham, que acabou por tomar a frente do movimento, a santificação e a salvação aconteciam, contudo, ao mesmo tempo, sem a exigência de que o/a fiel tivesse uma experiência prévia com a santidade, visto que a morte de Cristo já havia sido suficiente para a salvação e santificação da humanidade. À parte de ter sido motivo de discórdia entre Crawford e Seymour, a proposta de Durham foi um divisor de águas no movimento pentecostal, dando origem a dissidências das quais emergiram Igrejas como a Assembleia de Deus e a Congregação Cristã (Melton 2005:415).

³³ Neste parágrafo, uso o conceito de «violência epistêmica» nos termos apresentados por Gayatri Spivak em «Can the Subaltern Speak?» (1988), tendo como principal objetivo evidenciar e situar, a partir de um ponto de vista epistemológico dos Estudos Feministas, a operacionalização de uma construção epistêmica por meio da qual narrativas sexistas sobre Florence L. Crawford no campo da História reduziram a sua importância no quadro constitutivo do pentecostalismo nos Estados Unidos.

Começo este capítulo recuperando aspectos da história Crawford como elucidada por Deno e Alminana por compreendê-los como um ponto de partida simbólico para se pensar os papéis de gênero em contexto pentecostal. Neste capítulo, cujo principal objetivo será entender os lugares atribuídos às mulheres na organização eclesiástica da IURD, a história de Crawford evidencia a existência de uma relação de tensão importante para se contextualizar a questão e mergulhar na narrativa da «conquista do louvor», com que finalizei o capítulo anterior. Partindo da história de Crawford, na primeira parte deste capítulo realizo uma revisão da literatura (Pautasso 2019) sobre os processos de institucionalização, radicalização e aburguesamento do movimento pentecostal, pontuando o surgimento do movimento do Evangelho da Prosperidade neste quadro de transformações tendo como foco discorrer sobre o paulatino afastamento das mulheres das posições formais de poder e situar, no que diz respeito a esta temática, a IURD no cenário do pentecostalismo brasileiro. De seguida, tendo em atenção a divisão do trabalho sexual no contexto iurdiano, retomo a trilogia autobiográfica de Macedo a fim de evidenciar, por meio da análise textual (McKee 2003), as continuidades existentes entre a organização eclesiástica da IURD, a performance das mulheres na família Macedo-Bezerra e a já referida *rags-to-riches* macediana que, alicerçada na concepção de mundo da Igreja, tem sido uma importante forma de difundir a sua ideologia no discurso público. Na terceira e última parte, tomo a reunião do dia 14 de março como ponto de partida para traçar continuidades entre a narrativa iurdiana publicizada e a organização eclesiástica da IURD salientando as suas formas de perceber os papéis de gênero na relação conjugal.

2.1 A marginalização das mulheres no pentecostalismo

Como referi nas primeiras linhas deste capítulo, o posicionamento ambíguo e estratégico de Crawford com vistas a preservar o ministério feminino no início do movimento pentecostal não foram suficientes para impedir que, aos poucos, os papéis exercidos por mulheres fossem cada vez mais cerceados no movimento e, posteriormente, nas Igrejas e denominações originadas a partir dele. Num trabalho genealógico sobre o tema, Zachary M. Tackett (2016) lançou luz a três razões que, embora não sejam as únicas, são importantes para compreender as mudanças nos papéis das mulheres no pentecostalismo: o papel do batismo no Espírito Santo como expressão da escatologia pentecostal; a mudança do paradigma «profético» para o «sacerdotal» no âmbito da institucionalização do movimento; e, por fim, a radicalização seguida do aburguesamento do pentecostalismo face sua marginalização na sociedade ao longo do século XX (85).

No que diz respeito à escatologia, Tackett (2016) toma como referência um estudo de Janet E. Powers (2009) sobre o tema para sublinhar como os pensamentos e a práxis de Phoebe

Palmer³⁴ — liderança proeminente do Holiness Movement no fim do século XIX — haviam sido cruciais para o entendimento pentecostal das relações de gênero em suas origens. Defendendo a interpretação de que a sermão de Pedro na Proclamação de Pentecostes (Atos 2, 17-18) confirmava que o batismo no Espírito Santo capacitava todas as pessoas para o ministério, a teologia de Palmer afirmava que mulheres e homens eram capazes de profetizar — isto é, como referi no início deste capítulo, reconhecia a existência de uma autoridade feminina espiritual nas bases do igualitarismo que deu azo à emergência de lideranças como Crawford no pentecostalismo de origem. Contudo, uma vez que a mesma teologia repousava na ideia de que as diferenças entre mulheres e homens são inerentes e ontológicas, ela não defendia a igualdade social entre ambos: em vez disso, insistia na submissão das mulheres entendendo-a como parte do princípio da criação, de modo que tal teologia defendia a capacitação das mulheres como ministras, pela ideia do poder espiritual, mas não a capacitação das mulheres enquanto mulheres (Powers 2009:140) — uma compreensão das noções de igualdade e poder que restringiam o exercício do ministério feminino e foram justificadas a partir de interpretações literalistas da Bíblia.

Nos campo dos Estudos Bíblicos, tal tipo de leitura é caracterizado, essencialmente, como um método teológico ancorado na compreensão da Bíblia como um livro «inerrante», que «proclama verdades e valores universais» (Fiorenza 2001:54), e está pautado em três princípios: a ideia de que a Escritura se interpreta a si mesma, sendo ela própria o fundamento da fé, como defenderam os primeiros reformadores (Fiorenza 2001:53); a ideia de que a Bíblia é idêntica à palavra de Deus, alicerçada no dogma da «inspiração verbal», como defenderam os sucessores ortodoxos dos primeiros reformadores (Fiorenza 2001:54); e a ideia de que, dada a inerrância e sacralidade da Bíblia, os fatos e relatos nela mencionados «transcendem toda ideologia e particularidade» (Fiorenza 2001:54). Não por acaso, Rosinah M. Gabaitse (2015) aponta as interpretações literais da Bíblia como um dos principais fatores que contribuíram com o que chamou de «marginalização das mulheres» no pentecostalismo. Como refere, acompanhada do uso descontextualizado de trechos bíblicos, tal tipo de interpretação foi historicamente usada para fundamentar doutrinas tomadas como «leis universais» a respeito de temas como a submissão das mulheres à autoridade dos maridos ou da própria impossibilidade de exercerem autoridade sobre os homens no ministério, como vemos, respectivamente, nos excertos a seguir:

³⁴ Para além de uma liderança importante no Holiness Movement, Phoebe Palmer escreveu livros engajou-se em algumas das lutas travadas por mulheres em prol de salários justos para domésticas e nas campanhas contra o alcoolismo que deram corpo ao American Temperance Movement, apoiado por movimentos religiosos e por alguns grupos de sufragistas. Palmer atuou ativamente pelos direitos das mulheres na Igreja Metodista, tendo dedicado sua militância à defesa da ideia de que as mulheres tinham o poder *para* e a obrigação de testemunhar pelo Espírito Santo (Melton 2005:415).

Estou muito contente, irmãos, por me terem sempre no vosso pensamento e por fazerem tudo quanto vos tenho ensinado. Mas há um assunto que quero que saibam: é que Cristo tem autoridade sobre todos os homens. O marido tem autoridade sobre a mulher. Deus tem autoridade sobre Cristo. (1 Coríntios 11, 2-3).

As mulheres também que se vistam de uma maneira decente, com modéstia, sem procurarem dar nas vistas, fugindo aos penteados extravagantes, e ao vestuário aparatoso, com joias valiosas. Porque as mulheres que se dizem dedicadas a Deus devem tornar-se notáveis pelas boas obras que praticam. As mulheres devem escutar e aprender em silêncio e submissão. Não lhes permito que ensinem ou que dominem os homens; que elas se mantenham em silêncio. (1 Timóteo 2, 9-12).

Na perspectiva de Gabaitse (2015), o privilégio dado a esses e outros versículos em detrimento dos que eventualmente sugeriam a igualdade entre mulheres e homens contribuiu para a consolidação da existência da superioridade da autoridade ministerial masculina frente àquela feminina no pentecostalismo. Esta seletividade serviu a uma promoção da supremacia masculina que, por sua vez, como referido por Cheryl B. Johns (2009), no caso de algumas Igrejas Pentecostais norte-americanas, era também reforçada por meio de uma interpretação específica da Trindade: defendendo a existência de uma relação de subordinação entre Deus — no topo da hierarquia —, Jesus e o Espírito Santo, por analogia a subordinação das mulheres aos homens fora compreendida como «divinamente sancionada e legítima», validando ensinamentos que sustentaram — e ainda sustentam, em muitas Igrejas —, a submissão feminina. Nesta linha interpretativa, como afirma Johns (2009), as diferenças biológicas entre mulheres e homens são referidas para fortalecer este credo, inflamando hierarquias de gênero por meio de uma relação de complementaridade também estendida à atribuição de papéis a mulheres e homens Pentecostais dentro e fora das Igrejas. Contudo, como refere Tackett (2016), o papel do batismo no Espírito Santo como expressão da escatologia pentecostal e as interpretações relacionadas à ideia de submissão e autoridade feminina não foram os únicos fatores que contribuíram com o cerceamento dos papéis desempenhados por mulheres.

Na genealogia do autor, a autoridade ministerial — isto é, aquela que se tem para pregar a Palavra e administrar os sacramentos — foi também abordada a partir de duas fases do pentecostalismo que, relacionadas ao seu processo de institucionalização, foram propostas por Gerald Sheppard e Charles Barfoot (1980) num estudo sobre o papel das mulheres em tal contexto: a «fase profética», antes da década de 1920, em que a autoridade era reconhecida como resultado de uma pessoa ter sido dotada pelo Espírito Santo para cumprir o seu chamado e, como acrescentou Sherilyn Benvenuti (1995), o foco do ministério estava na ação de «servir a Deus» (231); e a «fase sacerdotal», pós-1920, quando a autoridade passou a ser reconhecida mediante «comprovação» no púlpito e, como mencionou Benvenuti (1995), tornou-se, em si, o foco do ministério (231). Como menciona Tackett (2016), tais mudanças restringiram ainda mais

os contornos do ministério feminino, na medida em que, como Sheppard e Barfoot (1980) pontuaram, a centralidade que as funções detinham proféticas nas origens do movimento (como a pregação e a evangelização) foi substituída pelo protagonismo dado às funções sacerdotais (como as ordenanças), desde as origens do movimento quase restritas aos homens, desempenhadas por mulheres apenas em algumas comunidades mediante negociações (5).³⁵

Para além deste processo, a contínua limitação dos papéis ministeriais desempenhados por mulheres resultou, também, de processos relacionados às mudanças na posição social dos/as pentecostais na sociedade estadunidense ao longo do século XX. Em meio ao *boom* econômico do pós-guerra, um alargamento substancial da classe média estadunidense impulsionou uma maior acomodação das Igrejas e denominações aos ideários considerados desejáveis para tal classe — fato que abordarei em maior detalhe mais adiante neste capítulo —, acomodados mais ou menos ao seguinte modelo descrito por Tackett (2016:90):

Durante a guerra, os homens estavam ausentes, na Europa e no Pacífico; as mulheres assumiram os papéis de operárias, agricultoras, e líderes do lar. Depois da guerra, os homens voltaram para a casa, deslocando as mulheres destas funções. O lugar dos homens era o da força de trabalho; o lugar das mulheres era o lar.

O mito da família nuclear no qual o pai era o provedor, tomador de decisões, e condutor do carro da família estava sendo formada. A família era constituída apenas pela mãe, pelo pai e pelas crianças. O pai viajava dos subúrbios ao centro para trabalhar; a mãe cuidava do lar.

Nesta configuração social, o uso de interpretações literalistas da Bíblia para subvalorizar ou limitar os contornos do ministério feminino também esteve nas bases do então emergente movimento do Evangelho da Prosperidade nos Estados Unidos — como mencionado no capítulo anterior, um movimento alavancado entre as décadas de 1940 e 1950 e que, posteriormente, serviu de inspiração para os fundadores da IURD no Brasil. Não por acaso, a primeira fase de tal movimento foi marcada pela itinerância de lideranças carismáticas que romperam com as suas denominações e Igrejas de origem e, acompanhados de suas esposas e filhos/as — ou seja de uma família nuclear exemplar —, viajaram pelos Estados Unidos e pelo Canadá comprometidos

³⁵ A respeito da mudança no paradigma da autoridade ministerial profética à sacerdotal, é importante ressaltar que tal processo se deu em meio aos esforços empregados pelas comunidades pentecostais em prol de sua legitimidade no discurso público e perante as comunidades de protestantes evangélicos nos Estados Unidos. Entre as décadas de 1940 e 1960, quando algumas lideranças perceberam que a crença pentecostal de que a unção do Espírito Santo era suficiente para garantir eficácia do ministério contribuía com o ostracismo social do pentecostalismo — algo derivado, também, do estigma de «comunidade iletrada» que tinham as pentecostais em razão do perfil social de suas comunidades e de sua animosidade frente à ideia de formação teológica típica no protestantismo evangélico —, novas escolas bíblicas voltadas para o treinamento teológico foram inauguradas com o objetivo de profissionalizar o pastorado e auferir-lhe um caráter de autenticidade (Nel 2016:194–195). Essa iniciativa é uma evidência da importância que passou a ser dada à questão da autoridade ministerial associada ao sacerdócio tendo em vista benefícios que as melhorias na imagem pública do pentecostalismo poderiam trazer, como a participação de lideranças pentecostais em conselhos escolares, na mídia religiosa e na Nation Association of Evangelicals (Nel 2016:197–198).

em engajar as pessoas no «trabalho de Deus» tendo como preceitos centrais a cura divina e nos milagres provenientes da fé (Bowler 2016:185). Embora mulheres como Daisy Osborn tenham conseguido exercer o ministério atuando como autoridades na cura e como evangelistas nesta fase do movimento, a maior parte das mulheres era encarregada de gerenciar, assessorar e publicizar os seus maridos trabalhando nos bastidores, longe do exercício ministerial, enquanto figuravam, em público, o papel da «esposa amorosa» (Bowler 2016:186).

Como refere Bowler (2016), uma nova fase para «esposas cujos talentos editoriais, promocionais e organizacionais haviam anteriormente mantido os holofotes sobre os homens no palco» (187) teria lugar nos anos 1960, com a institucionalização do movimento. Negociando o exercício de sua autoridade a partir do mesmo azo interpretativo que garantiu a existência do ministério feminino nas origens do pentecostalismo, mulheres nas recém-fundadas Igrejas adeptas do Evangelho da Prosperidade tiveram que enfrentar «muitos obstáculos para justificar sua autoridade num mundo evangélico e pentecostal dominado pela linguagem da liderança masculina» (184). Como refere a autora, dentre as variadas estratégias por elas adotadas, esteve a defesa da igualdade espiritual das mulheres e de sua submissão doméstica em meio «ao barril de pólvora feminista dos anos 1960 e 1970» (188), a qual veio acompanhada da emergência de novas formas de exercer o ministério.

A partir da década de 1980, por exemplo, o «co-pastorado» tornou-se um padrão oportuno para o ministério feminino nas Igrejas adeptas do Evangelho da Prosperidade, uma vez que ao mesmo tempo em que replicava «o modelo tradicional dos lares conservadores», garantindo que os maridos pudessem supervisionar o trabalho de pregação das esposas, tal modelo lhes permitia estar sob os holofotes sem que isso parecesse uma ameaça à autoridade masculina nas Igrejas e no discurso público, uma vez que a autoridade exercida pelas esposas circunscrevia-se «aos domínios femininos estereotipados, como casamento, relacionamentos, criação de filhos e problemas emocionais» (195). Uma vez que esse processo de ascensão e negociações das mulheres nas Igrejas adeptas do Evangelho da Prosperidade estiveram em muito relacionados à visibilidade por elas adquirida no discurso público, este processo será abordado em maior detalhe no capítulo seguinte, que terá como foco principal a relação entre mulheres, pentecostalismo e mídia. Aqui, concluo esse breve panorama sobre a autoridade ministerial feminina em contexto pentecostal tomando-o como ponto de partida para situar, no subtópico a seguir, algumas das tendências que caracterizaram as relações de gênero no pentecostalismo no Brasil.

2.1.1 Dois lados da mesma moeda: a partilha do púlpito como ascensão relativa

Como referido no capítulo anterior, a história do pentecostalismo no Brasil pode ser entendida, consoante a proposição de Mariano (1999), a partir de uma proposição tipológica centrada na combinação de aspectos de ordem temporal e teológica que caracterizaram as diferentes fases do movimento: as duas primeiras, iniciadas nas décadas de 1910 e 1950, foram marcadas pela chegada de missionários estrangeiros, pertencentes a Igrejas que, fundadas no primeiro quarto de século nos Estados Unidos, se constituíram em meio aos referidos processos de marginalização das mulheres no pentecostalismo. Por esta razão, pode-se intuir que, nas suas particularidades, o estabelecimento do pentecostalismo no Brasil com a fundação da Congregação Cristã (1910), a Assembleia de Deus (1911) e a Igreja do Evangelho Quadrangular (1950) deu-se a partir de uma relação de possível continuidade com as tendências apreçadas nestas Igrejas no que respeita ao ministério feminino. Não por acaso, questões relacionadas à autoridade feminina e ao igualitarismo do movimento ao estabelecimento das Igrejas e denominações nos Estados Unidos não se realizaram do mesmo modo na geografia brasileira ou, de modo mais estendido, na América Latina.

Num estudo sobre o ministério feminino nas Assembleias de Deus em contexto latino-americano, por exemplo, Gastón Espinosa (2014b) evidenciou que, na contramão do processo de cerceamento do ministério feminino associado à subvalorização da autoridade profética que teve lugar no contexto estadunidense a partir de meados do século XX, a tendência foi a adoção de uma atitude mais receptiva à autoridade profética e ao ministério feminino, muito embora este fato nunca tenha configurado uma melhoria efetiva na participação igualitária das mulheres como previsto na Proclamação de Pentecostes e defendido por figuras como Crawford no início do movimento. No Brasil, como um estudo sobre transformações nos papéis de gênero no pentecostalismo brasileiro publicado por Maria das Dores Machado (2005) pontuou, revisões no sistema de autoridade ministerial feminina na Assembleia de Deus entraram em curso somente nos anos 2000, mesmo que a incursão do sacerdócio feminino tenha se realizado com a chegada Igreja do Evangelho Quadrangular no Brasil na década de 1950 (391).

No coração deste processo, o qual Machado (2005) destaca como uma tendência estendida pelo campo pentecostal a partir dos anos 1990, está a expansão neopentecostal seguida da popularização do ministério exercido por casais junto da «adoção de rituais da pregação de sermões em parcerias» (391–392). Na perspectiva da autora, esta foi uma fórmula encontrada por lideranças pentecostais «para preservar a dependência feminina em relação aos homens», muito embora pudesse servir, ao mesmo tempo, para «enquadrar

a participação das mulheres na direção da comunidade religiosa» (391–392). Nos Estados Unidos, como mencionei, uma ambivalência similar havia caracterizado a emergência desse tipo de ministério: por um lado, ele ilustrava os retrocessos que se impunham à autoridade feminina, nos anos 1950, na esteira da institucionalização do movimento e a fatores relacionados ao contexto social no qual tal processo ocorreu; por outro, ele ilustrava também um vislumbre de oportunidade, mesmo que controversa, para que mulheres em Igrejas adeptas do Evangelho da Prosperidade ganhassem visibilidade no discurso público e negociassem suas posições de autoridade a partir dos anos 1980.

Neste sentido, considerando que a popularização deste tipo de ministério no Brasil foi impulsionada no contexto de expansão do neopentecostalismo e que, enquanto uma das pioneiras da terceira onda do pentecostalismo no país, inspirada por lideranças das Igrejas do Evangelho da Prosperidade nos Estados Unidos, a IURD promove a prática de tal ministério (Teixeira 2012b, 2015), passo a realizar uma leitura sobre tal prática nesta Igreja. Nesta fazer, o foco principal será compreender os contornos do pastorado feminino via laços matrimoniais na Igreja, sendo isto parte da ideologia que fundamenta a concepção de mundo iurdiana. Para tanto, começo por apresentar e discutir alguns dos aspectos cruciais de sua organização eclesiástica da IURD a seguir.

2.1.2 Percursos de dois, dois caminhos: organização eclesiástica Universal

A compreensão do exercício do pastorado feminino via laços matrimoniais exige, no caso da IURD, um conhecimento sobre a segmentação congregacional da Igreja. Em 2004, no mesmo trabalho em que desenvolveu o conceito de «circuito da conquista» já referido neste trabalho, Edlaine C. Gomes apresentou uma tipologia constituída por quatro diferentes estratos nos quais era possível enquadrar os/as frequentadores da IURD à época: no topo da hierarquia estavam os/as obreiros/as, pastores, bispos e membros convertidos e batizados no Espírito Santo — ou seja, a organização eclesiástica da IURD; no segundo estrato, estavam as pessoas que foram batizadas nas águas³⁶ ou que se encontravam em processo de conversão; no terceiro, estavam os/as seguidores/as esporádicos, que buscavam a Igreja para resolução de problemas pontuais ou pela curiosidade em conhecê-la; e no quarto e último estrato, estavam as pessoas consideradas potenciais fiéis (Gomes 2004:89–90).

³⁶ O batismo nas águas é o primeiro pelo qual passa o/a crente: trata-se de um batismo recebido por aqueles/as que se arrependem, demonstrando disposição para adentrar ao caminho de conversão. O batismo no Espírito Santo é, como já dito, aquele que ocorre quando o/a crente «aceita» Jesus, selando o seu processo de conversão. Por fim, há ainda o batismo de fogo, que ocorre quando a fé do/a crente é colocada à prova, podendo ocorrer diversas vezes ao longo de sua vida (Batista 2018).

A esta tipologia, Jacqueline M. Teixeira (2015) acrescentou uma subdivisão segmentando o primeiro estrato em dois níveis hierárquicos entre si usando como critérios a divisão do trabalho eclesial na Igreja e à própria geografia de seus templos: no primeiro deles estariam os bispos, donas, pastores e esposas exercendo o sacerdócio no altar; e, no segundo, obreiros/as em ação no átrio, incumbidos/as de oferecer suporte aos/às frequentadores/as dos templos (219–220) — uma organização visualmente representada da seguinte maneira:

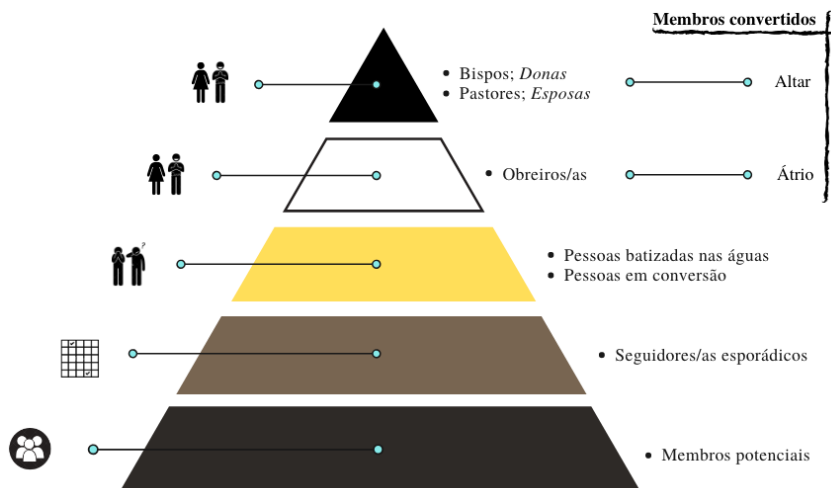


Figura 1. «Hierarquia organizacional da Igreja Universal»³⁷

Embora mulheres possam ser encontradas em todos os estratos dessa tipologia, este fato não poderia ser analisado sem se ter em conta variáveis que permitissem compreender as posições e papéis desempenhados por elas nestes estratos. E foi este o trabalho gradualmente realizado por Teixeira em parte de seus estudos sobre a Igreja, publicados a partir de 2012. Por meio de análises sobre os lugares e os papéis atribuídos às mulheres e aos homens em seus percursos de ascensão na carreira eclesial da Igreja, a antropóloga evidenciou a existência de uma divisão sexual do trabalho que, estendida à dimensão dos ritos e, conseqüentemente, à vida prática dos/as fiéis, está presente em todos os estratos da estrutura organizacional iurdiana (Teixeira 2012b, 2015, 2018).

No coração desta divisão, está uma ideia de «diferenciação» entre o feminino e o masculino que, como pontuei no início deste capítulo, faz parte da hermenêutica pentecostal. Na perspectiva de análise adotada por Teixeira, que não remonta precisamente a este histórico teológico, tal «diferenciação» é entendida como parte de um regime de governabilidade que opera na Igreja de acordo com o qual os corpos são compreendidos como «instrumentos» em

³⁷ Esta figura foi elaborada em acordo com as tipologias apresentadas nos trabalhos de Gomes (2004) e Teixeira (2012; 2015; 2018).

que capacidades ditas «exclusivas» de cada gênero se circunscrevem (Teixeira 2015:221). Acomodadas, portanto, a uma relação binária e de oposição que supõe uma complementaridade entre o feminino e o masculino, as capacidades da «discrição», da «leveza» e da «emoção» são atribuídas às mulheres e as da «retórica», da «coragem» e da «razão» são atribuídas aos homens (Teixeira 2015:221). Não por acaso, essa qualificação sexuada coincide com aquela referida por Seymour a fim de defender a existência de uma relação de complementaridade hierárquica entre mulheres e homens no Azusa Street Movement. Sendo *elas* as representantes da «ternura» de Cristo e *eles* da «firmeza», Seymour alegava que ambos deveriam «estar juntos e trabalhar no Evangelho», mas sem que, como já dito, houvesse qualquer pretensão das mulheres em «usurpar a autoridade masculina» (ver *supra*, p. 91).

Doutrinas religiosas baseadas nesta «diferenciação» entre o feminino e o masculino não são, como se sabe, uma exclusividade do pentecostalismo. Na tradição cristã, como refere a teóloga Elisabeth S. Fiorenza (2001), textos bíblicos foram e seguem sendo usados como «armas políticas» para legitimar um «modelo democrático» controverso que alicerça muitas instituições no cristianismo. Este modelo, ao qual a teóloga chamou *kyriarcado*³⁸, foi epistemologicamente fundamentado na proposta de «nova ordem civil» delineada por Platão e Aristóteles no século IV a.C., o qual tinha como finalidade constituir um sistema de participação política igualitário na *polis* grega (Fiorenza 2001:122). Ao excluírem, porém, seres considerados economicamente indispensáveis para o funcionamento da *polis* alegando-os incapazes de participar do governo, tais filósofos usaram como argumento aquilo que referiram como «diferenças naturais» entre tais seres e aqueles efetivamente considerados «cidadãos», isto é: os homens gregos, brancos e partes da elite (Fiorenza 2001:122–123). Traçado em meio a diferenciações interseccionadas de gênero, classe, raça e etnicidade, este modelo se conforma ao que Maria Irene Ramalho (2013) teorizou, a partir da leitura da obra de Page duBois (1986), como resultado da associação da noção de diferença à ideia de hierarquia em vez da de diversidade.

Interpretações da Bíblia alicerçadas nesta premissa não foram e não são, como se sabe, raras. Num trabalho etnográfico sobre o processo de conversão ao pentecostalismo no contexto brasileiro e moçambicano, por exemplo, a antropóloga Clara Mafra (2012) aponta como Efésios 5 tem sido usado como uma fonte popular em atividades realizadas por membros de diferentes

³⁸ Na obra de Fiorenza, o conceito de «*kyriarcado*» é empregado como uma proposta alternativa à ideia de patriarcado, por ela considerado um conceito estritamente dual e estático que, por centrar-se nas iniquidades de gênero, seria insuficiente a uma compreensão mais alargada das dinâmicas interseccionadas de opressão que podem incidir sobre as pessoas. O conceito recupera um termo que remonta à Antiguidade Clássica, e é redefinido pela autora para designar «um sistema piramidal complexo, de estruturas sociais interseccionais e multiplicativas de sobreordenação (dominação) e subordinação, de domínio e opressão» (Fiorenza 2001:117–118), possibilitando, em sua perspectiva, uma análise mais alargada e interseccionada das questões de gênero, classe, raça e etnia com vistas a compreender os sistemas socioculturais e religiosos de dominação. Embora compreenda a proposta de Fiorenza, neste trabalho farei uso do conceito de patriarcado como escolha política.

Igrejas e denominações pentecostais — e também em outras tradições cristãs — a fim de definir e atribuir papéis a mulheres e homens:

As mulheres sejam submissas a seus próprios maridos, como ao Senhor; porque o marido é o cabeça da mulher, como também Cristo é o cabeça da Igreja, sendo este mesmo salvador do corpo. Como, porém, a Igreja está sujeita a Cristo, assim também as mulheres sejam em tudo sujeitas a seus maridos. Maridos, amai vossas mulheres, como também Cristo amou a Igreja, e a si mesmo se entregou por ela, para que a santificasse, tendo-a purificado por meio da lavagem de água pela palavra; para a apresentar a si mesmo Igreja gloriosa, sem mácula, sem ruga nem cousa semelhante, porém santa e sem defeito. Assim também os maridos devem amar as suas mulheres como a seus próprios corpos. Quem ama a sua esposa, a si mesmo se ama (Efésios 5, 22–28).

Para Mafra, o uso popularizado deste texto ilustra como as comunidades pentecostais brasileiras interpretam o pressuposto da complementaridade entre o feminino e o masculino (Mafra 2012:134). Tomando como exemplo o depoimento de uma jovem pentecostal, de 22 anos, coletado pela socióloga Camila Sampaio (2007) no âmbito de um trabalho sobre a trajetória de lideranças pentecostais, Mafra destaca o modo como tal pressuposto aparece relacionado à submissão das mulheres (Mafra 2012:134) — uma questão que atravessa o pentecostalismo desde as suas origens, como mencionei no início deste capítulo. Apresentando como explicação para o texto bíblico a ideia de que «o homem sem a mulher não é nada!», «porque sem o pescoço a cabeça não tem sustentação», a jovem entrevistada por Sampaio (2007) afirmara que «por serem diferentes [o homem e a mulher], eles se complementam», de modo que «no corpo, ninguém é mais que o outro» (22) — uma compreensão acomodada na ideia de igualdade perante a Deus e na conservação de diferenças nos papéis das mulheres e dos homens não só nas Igrejas, mas também na vida conjugal.

Não por acaso, a conjugalidade na IURD se concebe como uma experiência vivenciada pelos cônjuges em acordo com o que, à luz do conceito de performatividade» de Judith Butler (1999), Teixeira (2018) compreendeu como «performances de gênero»: isto é, «como o corpo se torna seu gênero mediante uma série de atos que são repetidos, renovados, revisados e consolidados através do tempo por meio das interações» (26), revelam os lugares e papéis atribuídos às mulheres e aos homens nos diferentes estratos iurdianos. No caso do «altar», por exemplo, isto pode ser notado pela diferenciação entre mulheres e homens quanto aos requisitos de acesso: bispos são assim consagrados mediante um processo de avaliação de seu desempenho enquanto pastor, ao lado de uma esposa, que deverá emitir um parecer sobre sua atuação (Teixeira 2012b:91–93); pastores são assim consagrados mediante um processo de avaliação do trabalho por eles realizado na condição de obreiros — que atuam no «átrio»; e as donas e esposas são assim consagradas exclusivamente ao se casarem, respectivamente, com

um bispo ou um pastor, ou à medida que seus cônjuges avançam na carreira eclesiástica (Teixeira 2015:221–223).

Nesta hierarquia, como vemos, os laços matrimoniais são um requisito importante para a ascensão de mulheres e homens, sendo, contudo, para as primeiras, um imperativo. Neste sentido, embora seja um fato que mulheres e homens possam dar início às suas carreiras eclesiásticas de modo relativamente independente, devendo, para isso, começar por servir obrigatoriamente no «átrio», para as mulheres o casamento com um bispo ou um pastor se constitui, de fato, como a única via de acesso para servir no «altar», independentemente do chamado que tenham recebido para prestar este serviço (Teixeira 2015:222). No esquema a seguir, ilustro esta diferença de percursos:

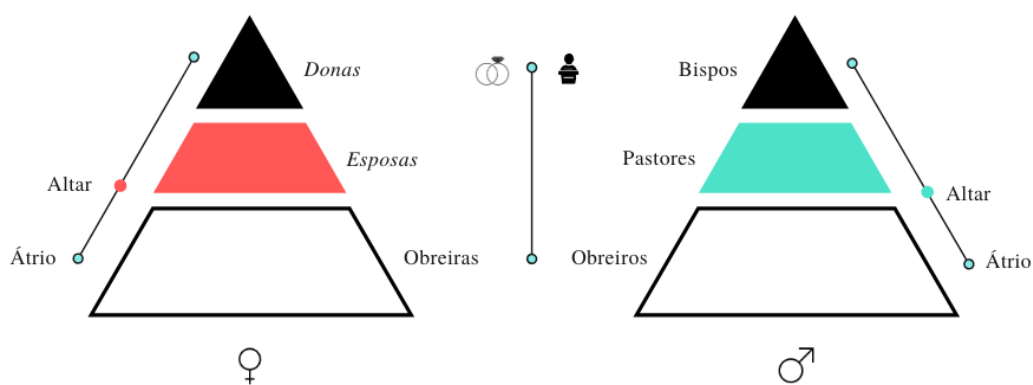


Figura 2. «Percurso eclesiástico para mulheres e homens na Igreja Universal»³⁹

Esta visível iniquidade ao acesso ao sacerdócio estende-se, também, àquelas que encontramos no exercício concreto do ministério em casal, a medida que, na carreira eclesiástica dos homens, como se nota, os serviços por eles prestados enquanto obreiros e pastores são tidos em conta no seu trânsito por entre o «átrio» e o «altar», ao passo que na das mulheres, os serviços prestados subjazem à avaliação de suas performances para se tornarem elegíveis ao casamento com um bispo ou um pastor e, por meio disto, se tornarem, por fim, donas ou esposas.

Nestas posições, as tarefas desempenhadas por elas se assemelham aquelas apontadas por Carol A. Drogus (1997) num estudo que contemplou, também, o contexto pentecostal brasileiro e latino-americano: as funções de liderança associadas a cargos tradicionais eram predominantemente desempenhadas por homens e aquelas relacionadas à com a evangelização e/ou aos trabalhos domésticos, como cuidados com o bem-estar e a limpeza, eram

³⁹ Esta figura foi elaborada em acordo com as dinâmicas descritas por Bandini (2015) e Teixeira (2012b, 2015, 2018).

majoritariamente exercidas por mulheres (Drogus 1997). A exemplo disto, refiro a seguir uma passagem do livro *Escolhida para o altar* (2011), de Tania Rubim, esposa há quase duas décadas, no qual algumas das atividades desempenhadas pelas mulheres na condição de esposas, servindo no altar, são referidas:

Servir é um privilégio e a partir do momento que você deixa de fazê-lo, você deixa de ser usada pelo Espírito Santo. É obvio que hoje temos igrejas já muito bem estruturadas, com muitos obreiros e auxiliares; e a esposa do pastor não precisa fazer certos trabalhos, pois graças a Deus temos várias pessoas para ajudar, e cada tarefa está dividida. Por outro lado, existem lugares menores, com poucos servos, ou talvez nenhum; e isso vai exigir um esforço maior por parte da esposa do pastor. Ela vai necessitar limpar a igreja, cuidar das crianças durante a reunião, ungir as senhoras, na corrente da saúde, ou seja, cuidar de cada detalhe, para receber bem o povo de Deus.

Servir a Deus não é só fazer o que lhe agrada, mas sim o que é indispensável. Sei que muitas vezes o trabalho da esposa do pastor não é reconhecido, muitos não têm noção de como ela se dá, das obrigações que estão sobre ela, como cuidar da casa, das refeições, da roupa do marido, dos filhos, além de contribuir nas tarefas na igreja (Rubim 2011:23).

Em muito centradas nas tarefas relacionadas aos cuidados e à limpeza — inclusive no sentido metafórico, ligado ao espiritual, como bem exemplifica o caso da unção dadas às senhoras —, as atividades desenvolvidas pelas esposas, como refere Rubim, muitas vezes não são «reconhecidas». Padecendo da mesma invisibilidade que, como se sabe, há muito é pautada quando se pensa e discute o trabalho doméstico na literatura feminista, a subalternização deste tipo de trabalho pode ainda estar atrelada ao caráter «não oficial»⁴⁰, atribuído a estas funções. No caso da IURD, a ideia desta «divisão» faz-se igualmente evidente, ainda, dado o fato das esposas não serem apresentadas à comunidade pelo seu nome próprio, mas como «esposas do pastor» nas práticas cotidianas (Bandini 2015:1417) e, somado a este fato, às funções desempenhadas por estas mulheres não serem concretamente referidas enquanto um cargo no *Estatuto da Igreja* (1993), ao contrário do que acontece com os bispos e pastores. Aproximando-se, neste sentido, mais da ideia de *status* do que de cargo, o trabalho realizado pelas mulheres no altar acaba por possibilitar uma liderança que é exercida sobretudo na sua relação com outras mulheres, não lhes garantindo, no que tange à organização eclesiástica, a capacidade de exercer nenhum tipo de autoridade de forma autônoma:

Na igreja a esposa do pastor não tem autoridade para tomar qualquer decisão. Tudo que ela quiser fazer deve sempre falar com o marido. Ela não manda nas obreiras, nas "tias"

⁴⁰ No trabalho de Drogus (2018 [1997]) a categoria de trabalho «não oficial» foi usada pela autora à luz da nomenclatura empregada por Regina N. Novaes em «Os escolhidos de Deus: Pentecostais, trabalhadores e cidadania» (1985). Na ocasião, Novaes fez uso da categoria «não oficial» para designar o tipo de trabalho de liderança espiritual realizado por mulheres numa comunidade brasileira da Assembleia de Deus: apesar de desempenharem funções similares às dos seus maridos, e de serem informalmente reconhecidas pela comunidade como assistentes e conselheiras, o cargo de pastor era oficialmente ocupado apenas por homens.

da escolinha, no pastor auxiliar, nem nas secretárias. É muito feio ver uma esposa de pastor dando ordens, uma vez que a autoridade pertence ao seu marido, que muitas vezes nem sabe o que ela falou ou ordenou que fizessem. Ela não deve tomar a frente do marido, ainda que tenha responsabilidades na obra de Deus. Na igreja a esposa tem total liberdade para servir, atender o povo, as obreiras, evangelizar, limpar a igreja, trabalhar nas reuniões e ajudar na EBI; este trabalho ninguém vai impedir que você faça, pois o Senhor Jesus te escolheu para isso, cuidar do rebanho (Rubim 2011:64).

A existência de estudos nos quais se busca melhor compreender os efeitos desta divisão sexual do trabalho no pentecostalismo tem suscitado debates acerca de suas ambivalências no que tange a melhorias na condição das mulheres que frequentam a Igreja, bem como a existência de formas alternativas de agência e poder nas relações tecidas dentro e fora de suas comunidades religiosas. Neste trabalho, estas discussões ganharão corpo mais adiante. Antes de abordá-las, contudo, é importante pensar como as noções que alicerçam a organização eclesial da IURD, discutidas neste tópico, veem-se refletidas nas narrativas que servem para comprovar e exemplificar sua concepção de mundo, bem como para disseminar a sua ideologia no discurso público. No tópico a seguir, retomo a trilogia autobiográfica de Macedo, adicionando à análise textual (McKee 2003) realizada uma nova camada importante para compreender a ideologia que a constrói: aquela que diz respeito aos lugares e papéis a serem cumpridos pelas mulheres.

2.2 Um líder, dois mitos e o patriarcado: percursos de ordem simbólica

Como mencionei no capítulo anterior, a narrativa pessoal de Edir Macedo foi apresentada de forma mais completa numa trilogia autobiográfica por ele publicada entre os anos de 2012 e 2014. Homóloga à própria narrativa de surgimento e consolidação da IURD, esta narrativa tem como uma de suas funções confirmar o caráter de excepcionalidade de Macedo e de sua obra, sendo este um atributo importante, respectivamente, para o reconhecimento e manutenção de seus carismas pessoais e de função. Cumprindo todas as etapas de um caminho de superação e sucesso ancorado na revolta, no sacrifício e na vitória — a partir do qual a memória social da Igreja é também construída —, Macedo se torna a prova viva de que aquilo que ele e a instituição por ele liderada pregam é, supostamente, real. Em tal enredo, como já dito, a trajetória do bispo concebe-se como uma *rags-to-riches* de inspiração teológica, protagonizada por si enquanto um *self-made man*: um «mito moderno», de caráter normativo que, destinado a ser imitado e voltado para a construção de uma comunidade de acordo com um determinado ideário de nação norte-americana, está fundamentado na ideia da ascensão social e moral por meio do trabalho duro — fórmula religiosamente adotada por John Wesley, fundador do metodismo, e conseqüentemente presente nas raízes dos movimentos dele originados, como o pentecostal (Klepper 2016).

Se analisado de acordo com a perspectiva de compreensão dos mitos em *Mythologies* (1957), de Roland Barthes, o efeito de naturalização das ideologias norteadoras de ícones como o *self-made man* pode ser compreendido como decorrência da repetibilidade dos significados a ele atribuídos por meio de um processo de significação. Abarcando um nível de interpretação conotativo, associado a sistemas de códigos cultural e socialmente transmitidos e adotados como «padrões», tal processo constitui o que o sociólogo francês definiu como mito: «uma fala», «um sistema de comunicação, uma mensagem» ou, por fim, «um modo de significação, uma forma» (Barthes 1957:193). Exemplificando este sistema semiológico a partir de análise variadas, Barthes identificou como função primordial do mito a sua capacidade de «evacuar o real» por meio da transformação de «uma intenção histórica em natureza, uma contingência em eternidade» (Barthes 1957:230). Dito de outra forma, e à luz do sistema proposto, o *self-made man* pode ser compreendido, enquanto mito, como uma fórmula narrativa ideológica continuamente repetida em novos arranjos de linguagem consoante a seu espaço-tempo.

No contexto da década de 1950, por exemplo, quando as práticas do ministério em casal ganhavam forças no pentecostalismo e o movimento do Evangelho da Prosperidade emergia nos Estados Unidos, o mito do *self-made man* associou-se a um outro, também fundamental para a construção da identidade nacional norte-americana: o mito da família nuclear, branca e de classe média a que descrevi nas palavras de Tackett (2016) no primeiro tópico deste capítulo. Como Barthes, Antje Dallmann (2016) procurou identificar o funcionamento desse mito na cultura midiática estadunidense, realizando uma «leitura sintomática»⁴¹ do filme *Home Alone* [*Esqueceram de mim*], lançado em 1990. Na ocasião, a autora identificou os traços estruturais do mito da família, apontando a segunda metade do século XIX como o período de sua origem nos Estados Unidos (Dallmann 2016:116). Associado ao ideário burguês que historicamente reduziu a noção de família abrangente à de nuclear, limitada pelos laços de parentesco e consanguinidade, o mito foi caracterizado pela autora como homogeneizante nas suas dimensões econômicas, raciais e étnico-religiosas e, também, como patriarcal (Dallmann 2016:116).

No estudo de Dallmann (2016), o adjetivo «patriarcal» é por si empregado para descrever um modelo familiar ancorado numa divisão dicotômica, genderizada e hierarquizada entre as esferas pública e privada, segundo a qual papéis estritos são atribuídos para mulheres e homens: enquanto «elas» são vistas como as «responsáveis pelos cuidados», «eles» são considerados os «responsáveis legais e econômicos do lar» (116–117) — uma estrutura à qual, como já referido, se acomodavam os papéis considerados ideais e modelares na realidade próspera do pós-guerra,

⁴¹ No artigo, Dallmann emprega o conceito de «leitura sintomática» à luz do conceito tal qual apresentado por Louis Althusser e Étienne Balibar em *Lire* [*Le Capital*] (1965), tendo como objetivo descobrir a problemática de um texto cultural por meio da análise de suas suposições e ideias subjacentes, bem como as presenças e as ausências daquilo — ou daqueles/as — que são ou não representados.

amplamente reproduzidos e popularizados em circuitos culturais diversos (Dallmann 2016:117–118). Na raiz da dicotomia da qual parte Dallmann (2016) para introduzir tal definição e explicar essa característica do mito da família em contexto estadunidense encontramos a já mencionada associação da noção de diferença à de hierarquia apontada por Ramalho (2013) como base da ordem civil delineada por Platão e Aristóteles no século IV a.C e, por Fiorenza (2001), como base para a interpretação de textos Bíblicos em diferentes tradições cristãs. Não por acaso, a associação quase indissolúvel entre essas noções caracteriza, também, a definição de patriarcado apresentada por bell hooks, em *The Will to Change* (2004:38):

O patriarcado é um sistema político-social que insiste que os homens são inerentemente dominantes, superiores a tudo e a todos considerados fracos, especialmente mulheres, e que são dotados do direito de dominar e governar os fracos e de manter esse domínio através de várias formas de terrorismo psicológico e violência».

Replico a definição de hooks para dar seguimento à discussão sobre o caráter patriarcal do mito da família estadunidense por duas razões principais. A primeira delas está relacionada ao fato de que, diferentemente do que vemos na definição de Dallmann (2016), o patriarcado é apresentado por hooks, antes de mais, como um sistema político-social alicerçado num discurso institucionalmente enraizado a partir do qual as subjetividades de gênero se modelam através de uma infinidade de práticas — incluindo as de ordem socioeconômica referidas por Dallmann (2016). Este ponto de partida, que é em alguma medida atravessa também a proposta teórica de Sylvia Walby (1989) para o pensar como «sistema», permite que identifiquemos as práticas de maneira mais contextualizada, evitando recair em essencialismos e universalismos⁴². A segunda razão está relacionada à narrativa pessoal da qual parte hooks quando apresenta a sua definição: ao mencionar ter sido educada consoante ao pensamento patriarcal que seus pais aprenderam na Igreja, pensamento alicerçado na ideia de «que Deus criou o homem para governar o mundo e tudo nele existe, e que a função das mulheres era ajudar os homens a realizar essas tarefas, obedecer e sempre assumir o papel de subordinada em relação a um homem poderoso» (38–39),

⁴² Em «Theorising Patriarchy» (1989), Walby apresentara o conceito de patriarcado compreendendo-o enquanto um «sistema de estruturas sociais e práticas no qual homens oprimem, dominam e exploram mulheres» (Walby 1989). Com esta definição, desenvolvida à luz da teoria das estruturas de Anthony Giddens, a autora rejeitava o determinismo biológico e a noção estática de que homens e mulheres estão, individualmente, respectivamente e sempre numa posição de dominação e subordinação, buscando responder às críticas sobre o caráter a-histórico, essencialista e universalista do conceito. Sem a pretensão de esgotar os debates sobre o tema, Walby procurara flexibilizar a compreensão de patriarcado propondo a substituição de sua compreensão enquanto «a causa de tudo» por seu entendimento enquanto um sistema constituído por seis estruturas apresentadas de maneira situada, no contexto anglófono, mas que poderiam eventualmente servir em maior ou menor grau a outros usos e análises situados do conceito, junto de variáveis como classe, raça e etnia: o modo de produção patriarcal; as relações patriarcais no trabalho assalariado; o Estado patriarcal; a violência masculina; a sexualidade patriarcal; e, enfim, a cultura patriarcal. Neste trabalho, partilho da compreensão do conceito enquanto sistêmico e estrutural, oportunamente empregando-o junto de definições delineadas a partir de perspectivas convergentes adotadas por outras autoras.

hooks não apenas destaca aspectos da hermenêutica pentecostal (e cristã, em geral) que determinou os contornos do ministério feminino nas estruturas eclesiais das Igrejas, subjetividades e papéis sociais, como fornece uma pista crucial para se pensar o diálogo entre o mito da família e o do *self-made man*: a ideia de que as mulheres «devem fazer» os homens.

Ao analisar as iniquidades de gênero que atravessaram a concepção do mito do *self-made man*, Judy A. Hilkey (1997) destacou que, já no século XIX, quando se tornou popular, o mito repousava na ideologia patriarcal que associa o feminino com a ideia de «fraqueza» e o masculino com a de «sucesso». Materializando-se, naquela ocasião, numa relação familiar, inúmeras *rags-to-riches* ganharam forma incentivando mulheres a se sacrificarem e apoiarem incondicionalmente as aspirações de seus maridos, filhos e irmãos — isto é, na dependência «da exploração do trabalho das mulheres em seus papéis de esposas, mães e irmãs, bem como a partir de uma compreensão pejorativa do ‘feminino’» (McGee 2005:37). No coração desta relação, a qual tem sido repetidamente reproduzida em diferentes momentos e contextos — incluindo a simbólica década de 1950 nos Estados Unidos, pelas razões mencionadas —, McGee (2005) localiza um aspecto chave do patriarcado enquanto um modo de produção: o descrédito e a invisibilização do trabalho doméstico necessários para sustentar a narrativa heroica e bem-sucedida do homem que se faz, sozinho, a si mesmo, afinal, como seria possível manter o caráter heroico de tal narrativa reconhecendo o trabalho realizado por mulheres nos bastidores como parte crucial desta trajetória? (39).

A imagem «das mulheres que fazem os homens», isto é, que possibilita que ele «se faça» não apenas é frequente na tradição cristã, como também na pentecostal e, por extensão, nos discursos propagados pela IURD. Na epígrafe de *O perfil da mulher de Deus* (1999 [1993]), por exemplo, primeiro livro com recomendações para o público feminino escrito por Macedo, essa ideia vê-se presente na afirmação de que «a mulher faz e desfaz de um homem, mas uma mulher de Deus faz homens de Deus». Diferenciando mulheres e homens «comuns» daqueles/as que se engajam no percurso de santificação e salvação, superação e sucesso que dão corpo à sua trilogia autobiográfica, Macedo atribui uma centralidade às figuras femininas que nos dá pistas sobre as funções e os lugares destinados a elas em tal narrativa: se é ao fazer «homens de Deus» que elas se fazem «mulheres de Deus», tal «fazer» é concebido como inerente às trajetórias femininas, revelando que, assim como na relação entre os mitos do *self-made man* e da família, o lugar das mulheres — bem como a sua existência — são condicionados pelo percurso masculino, como a organização eclesial também evidenciou. Nos subtópicos a seguir, retomo a narrativa autobiográfica de Macedo tendo este viés como foco.

2.2.1 Mulheres que se fazem fazendo homens: elas nas narrativas de Macedo

No capítulo anterior, a leitura diacrônica foi tomada como perspectiva para traçar de forma mais linear o percurso de ascensão que caracteriza a trilogia autobiográfica de Macedo. Tendo como foco principal a identificação das etapas do «circuito da conquista» na narrativa do bispo e, depois, na narrativa fundacional da Igreja, o episódio do nascimento de Macedo foi identificado como um dos primeiros a partir dos quais o seu caráter extraordinário passa a ser gradualmente construído na narrativa. Marcado pelo estabelecimento de uma relação entre excepcionalidade e predestinação que caracterizam as circunstâncias do nascimento e fazem do bispo, desde esse momento, um «sobrevivente», tal episódio é aquele em que Macedo se apresenta como portador de um traço distintivo que o torna um sofredor incompreendido: «uma pequena atrofia nos dedos» (Macedo 2012:63). A importância desse episódio para a conjugação da ideia de desafio à de excepcionalidade a fim de introduzir as intempéries como condição para o extraordinário foi por mim destacada no primeiro capítulo a fim de evidenciar este fazer como exemplo da tônica que caracteriza a *rags-to-riches* de inspiração teológica protagonizada por Macedo: a ideia de que o sucesso vem mediante o enfrentamento de provações (a superação) e do sacrifício.

Retomo, aqui, as características funcionais de tal episódio a fim de lançar luz a outra de suas camadas que reverbera, de igual modo, na narrativa do bispo ao longo de sua autobiografia: os papéis que são por ele atribuídos às mulheres referidas com destaque em sua trajetória, caracterizados, de maneira relativamente padronizada como cruciais e subjacentes. No episódio do nascimento, que conta com a participação de três mulheres, o caráter crucial pode ser visto nas ações que são executadas por cada uma delas: Eugênia, a mãe, que na figura de parturiente é quem dá a luz à Macedo; Clementina, a avó materna, que na figura de parteira é aquela que «traz» o bispo ao mundo; e a avó paterna, cujo nome não é revelado na narrativa, e quem, em razão de ter dedos a menos em cada uma das mãos, é apresentada como a pessoa da qual ele herdou a atrofia nos dedos ou como ele refere, a «falha genética» — isto é, a emblemática figura que, por lhe dar a condição de ser excepcional, no sentido de anômalo, e de ser um sofredor inato, pode ser entendida como uma das que fornecem algo fundamental para que o sucesso aconteça: uma adversidade. Por sua vez, o caráter subjacente que caracteriza a ação destas mulheres reside no fato de que suas ações são apenas tomadas como contributos para que o bispo se conceba como «homem de Deus» ou um *self-made man* que vence na sua trajetória de fé e de vida pelo trabalho duro, pelos sacrifícios, pela incorporação de virtudes morais e graças a mulheres cuja existência serve principalmente à construção de sua jornada como herói.

A referência às ações ou a existência das mulheres como cruciais em razão de, por bem ou por mal, permitirem que a trajetória de superação e sucesso do bispo aconteça é constante

nos episódios que marcam diferentes períodos da vida de Macedo. Na infância, quando ele relata o sentimento de inferioridade, errático e de constrangimento pela zombaria que outros meninos e pessoas adultas fazem de si pela atrofia nos dedos, o fato de não questionar Deus diante do sofrimento a que era exposto decorre de algo ensinado que lhe havia sido ensinado por sua mãe: «a crença em Deus» — algo apresentado pelo bispo com as seguintes palavras:

Sou o quarto filho, o segundo homem mais velho. Eu e meus irmãos fomos criados com austeridade, aos berros e repreensões agressivas de meu pai. A disciplina era uma regra inviolável em casa. Minha mãe era a protetora do lar, a mulher que nos criou com amor e zelo tão grandes que nos fizeram jovens sem rebeldia. Ela me ensinou a rezar o Pai Nosso e, assim, à sua maneira, a acreditar em Deus. Nasci, cresci e fui educado nessa fé inoperante e sem comprometer. Não por culpa dos meus pais, mas por simples ignorância espiritual.

Esta semente de crença me acompanhou nos anos posteriores. Todas as vezes que eu estava em perigo, como, por exemplo, quando aprontava alguma travessura cujo resultado certamente seria apanhar do meu pai, eu usava uma frase de proteção. Corria para o quarto ou para o banheiro, fechava bem os olhos, juntava as mãos e sussurrava duas ou três vezes:

— Deus é grande. O Senhor Jesus Cristo me ajuda! Deus é grande. O Senhor Jesus Cristo me ajuda! (Macedo 2012:63).

Responsável por plantar a «semente da crença» que acompanhou a trajetória de vida do bispo dando-lhe forças para enfrentar as intempéries, Eugênia, a figura materna, é quem faz de Macedo uma pessoa «de fé» — isto é, uma pessoa que chega à adolescência com uma série de questionamentos sobre as formas com que as religiões lidam com Deus, atravessando uma fase irreverente com os compromissos da fé, sem, contudo, pôr em causa a existência ou o papel de Deus. Não por acaso, a sua criação enquanto uma pessoa de fé foi também o que possibilitou a sua incursão no pentecostalismo, em 1961, após um momento de reviravolta marcada por andanças em várias religiões na busca pela cura da doença respiratória de uma de suas irmãs, Elcy. Uma vez que esse percurso foi abordado em detalhe no primeiro capítulo, não vou retomá-lo, aqui, à minúcia. Contudo, é importante destacar que o início da trajetória de Macedo na Igreja de Nova Vida foi impulsionado pela figura feminina da sua irmã. Assim, na medida em que, como mencionei, este momento da narrativa se concebe como um divisor de águas, demarcando o início de sua trajetória de fé no pentecostalismo, bem como o da saga de provações que fazem da predestinação uma realidade, é importante realçar aqui a crucialidade que detém o contributo na conversão de Macedo no exemplar «homem de fé» que tem realiza feitos extraordinários.

O processo de conversão do bispo não foi, contudo, pacífico. Como pontuado no capítulo anterior, uma das principais razões da sua dificuldade em ser consagrado era a sua resistência em incorporar os hábitos de santidade — ou seja, adentrar nas dinâmicas de sacrifício que garantem a salvação e devem ser vivenciadas pelo crente no seu dia a dia. Como refere Mafra (2012), esse percurso implica uma necessária recategorização do mundo por meio da qual os/as

fiéis passam a reclassificá-lo e mapeá-lo com pressupostos e práticas avessos à concepção de mundo partilhada por suas Igrejas e denominações pentecostais, e a qual é fortemente marcada pela incorporação de perfis de subjetividade feminina ou masculina (126). Tal incorporação opera como uma espécie de «guia» para os/as fiéis na medida em que, como reforça a antropóloga, as performances de gênero consideradas desejáveis são entendidas como «um dos primeiros frutos do Espírito Santo» (126). Não é fortuito, portanto, que o primeiro momento decisivo neste seu percurso de conversão tenha sido o fim de um relacionamento amoroso com uma mulher que, por «achar a Igreja careta» e não aceitar as mudanças que começaram a acontecer na vida de Macedo quando ele passou a frequentar a Nova Vida, optou por deixá-lo (Macedo 2012:105) — episódio descrito da seguinte maneira pelo bispo em sua autobiografia:

Era por causa desse envolvimento afetivo errado que eu não me firmava em Deus. Fiquei deprimido, inconsolável, sofri muito, e me apeguei ainda mais à fé. Impulsionado pela decepção e pela amargura do abandono, corri para Jesus. Ferido, estava em plenas condições de tomar a decisão mais indispensável da minha existência.

Triste, cabisbaixo, assisti a mais uma chamada do pastor na reunião:

— Quem não tem certeza da sua salvação e quer certeza agora?

Eu novamente me coloquei de pé com a mão erguida. Mas eu estava diferente. Movido pela dor, não queria saber de coisa alguma. Falei com a sinceridade mais profunda da minha alma, rasguei o meu íntimo de cima a baixo. Não aguentava mais o medo do inferno, queria entregar-me a cem por cento, na integridade absoluta do meu ser.

Não tinha mais nada a perder (Macedo 2012:106).

No excerto, como vemos, a relação entre sofrimento e superação que se repete ao longo de toda narrativa de Macedo é reproduzida no relato sobre o término da relação. Dizendo-se «deprimido» e «inconsolável», o bispo alega ter se apegado ainda mais na fé naquele momento, tendo sido esta determinação fundamental para sua revolta interior e decisão de enfrentamento capaz de fazê-lo, enfim, «firmar em Deus» — isto é, tornar-se de fato um membro convertido, comprometido com os hábitos de santidade. Na narrativa deste episódio, é mais uma vez a ação de uma mulher inominada que conduz o bispo a uma adversidade, um sofrimento profundo a ser superado para que ele possa avançar ainda mais em sua trajetória de fé e comprovar, aos poucos, sua excepcionalidade. Como a avó inominada de quem ele herda, desde o nascimento, a atrofia que lhe faz sentir tão inferior quanto seguro na fé, é novamente uma mulher inominada que lhe faz sentir tão abandonado quanto acolhido pela fé. É, portanto, uma mulher que lhe lança à linha de partida da trajetória através da qual se converterá, por fim, num «homem de Deus».

Na sequência deste fato que inaugura um novo momento na narrativa autobiográfica do bispo, o perdão é por ele apresentado como um dos primeiros sinais deste gradual processo de transformação, também bem entendido como um nascimento. Referindo tal ato como um dos princípios base da fé cristã, o perdão de Macedo é dado à Eris, sua irmã nova, com quem ele

relata ter cortado relações por dois anos em razão de um motivo que já não se recorda (Macedo 2012:83). Junto do perdão — que é dado a uma mulher —, outras ações transformadoras são mencionadas na narrativa de Macedo, como o afastamento das «amizades do mundo», que o distanciavam dos «princípios cristãos»; o rechaço às «idas às discotecas, festas com diversão desregrada para solteiros» (Macedo 2012:116) e, por fim, aos «namoros apimentados, acalorados, cheios de erotismo» (Macedo 2012:91). Considerados reprováveis, tais comportamentos são apresentados paralelamente à emergência do casamento e da constituição de uma família como desejos concernentes ao seu engajamento na trajetória de conversão num exemplar «homem de Deus», como vemos no excerto a seguir:

Mudei radicalmente no controle da minha vida sentimental. A dor da perda da minha ex-namorada, enfim, desapareceu, substituída pelo pensamento fixo de que algo maior e melhor já estava reservado para mim. O meu futuro seria promissor se permanecesse persistente nos passos de Jesus.

Até namorei outras vezes naquele tempo, mas não me sentia seguro com mais nenhuma garota. Projetava uma vida de casado, pai de família, feliz ao lado de uma mulher de Deus a quem eu amasse de verdade. Mas os exemplos e as histórias que me cercavam me despertavam medo. Nenhum dos meus irmãos conseguia um casamento feliz. Presenciei muitas discussões entre os casais da nossa família. Temeroso, orava a Deus pedindo para me livrar de uma união conjugal fracassada e infeliz (Macedo 2012:116–117)

No excerto, como é evidente, a construção de uma família nuclear e de caráter patriarcal aos moldes da que marca a trajetória de muitos *self-made men* nas *rags-to-riches* é evidente nas formas com que o bispo exprime a sua projeção de tornar-se um «pai de família». Não por acaso, ele demonstra ter consciência de que a realização deste projeto de vida se inicia na busca por uma mulher que se adequasse esse modelo: uma «mulher de Deus», a qual, embora não seja explicitamente descrita nesta ocasião, acaba por ser introduzida pelo bispo no contraponto com a imagem da mulher «comum» ou, podemos dizer, «do mundo». No início do excerto, quando o bispo retoma a narrativa de superação do término do relacionamento com a inominada mulher mundana, ele alega que tal superação havia acontecido conforme tomou consciência de que «algo maior e melhor» estaria reservado para si se ele se mantivesse nos «passos de Jesus». Assim, a «mulher de Deus» é introduzida na narrativa como um «prêmio» que se destina a um homem verdadeiramente engajado no eterno percurso da salvação. É importante sublinhar que, contudo, a imagem deste perfil mulher não é introduzida como a de um sujeito sem agência. Pelo contrário, ela é primariamente apresentada, à luz da figura de Ester Bezerra, esposa de Macedo. Nascida e criada na Igreja de Nova Vida, Ester é apresentada como a detentora de um saber que tão crucial quanto subjacente a narrativa:

Durante os cultos, sempre que um pastor, qualquer um que fosse, convidava os presentes a renunciarem às suas vidas no altar, lá estava eu. [...]

Foi assim que Ester me viu na Igreja, no mezanino do salão onde eu costumava sentar. Relembrando o passado, uma vez ou outra, ela conta que chegou a sentir pena de mim.

– Um dia comentei com a minha mãe: “Eu tenho uma peninha daquele rapaz. A todo o apelo do pastor ele aceita Jesus; não está entendendo nada. Ele não se converte nunca” – recorda Ester (Macedo 2012:82).

No excerto, a crucialidade e subjacência de Ester podem ser apreendidos no fato de ela ser apresentada, ao mesmo tempo, como numa posição de vantagem perante Macedo, dado seu conhecimento prévio sobre o percurso de santificação e salvação no pentecostalismo, e como a detentora de um saber que servirá, acima de qualquer coisa, para a ascensão do bispo em sua trajetória de fé. Não por acaso, as menções de Ester na narrativa do bispo são ocasionais, estando associadas a ações e dizeres que servem de reforço ou aprovação para as escolhas que são feitas pelo bispo, como acontece na narrativa de revolta na Igreja de Nova Vida. Abordado no primeiro capítulo, tal episódio é aquele em que Macedo tem uma visão e responde ao «chamado divino», apresentando a evangelização como a sua missão e, na esteira disso, tomando a decisão de dar de deixar a Nova Vida, onde não encontrava espaço para responder ao seu chamado. Este período de transição, marcado pelo início das práticas de evangelização independente realizadas por Macedo na companhia de R.R. Soares, foi também o período que um novo desafio se impôs à vida do bispo: o nascimento de Viviane Freitas, sua segunda filha com Ester, em janeiro de 1975:

[...] Aguardei ansioso. Minutos depois, dois médicos aproximaram-se de mim para «preparar» o meu espírito para a cena que marcaria a minha vida: a enfermeira entrega-me o bebê com uma aparência difícil de esquecer. Enrolada num cobertor, a minha filha Viviane. Magrinha, com olheiras, com o rosto deformado. Uma ferida aberta na gengiva, sem uma parte dos lábios, com uma fenda no céu da boca.

– É uma deficiência física de nascença, ela está bem – explicou o médico, na tentativa de me consolar. – Chamamos lábio leporino e palato fendido. Em resumo, é uma má formação congênita.

– Ah, não quero isso, não. – reagi, nervoso, sem pensar no que dizia.

Fomos para o quarto. Ansiosa, a Ester fixou os olhos em mim.

– Calma, a imagem é feia. Você tem que ser forte – disse-lhe, segurando uma das suas mãos (Macedo 2012:168).

A descrição do nascimento de Freitas se dá a partir de elementos que permitem pensá-lo numa relação de continuidade com outros dois nascimentos de destaque na narrativa do bispo: o primeiro, que lhe trouxe ao mundo como «sobrevivente» e serve para apresentá-lo como uma pessoa excepcional, predestinada a algo; e o segundo, que demarca o início de sua trajetória como «homem de Deus» na esteira da consagração. Tal qual as figuras femininas destacadas nos referidos nascimentos, a má formação congênita de Freitas é, como evidencia o fragmento, o fato que traz uma nova adversidade para a vida de Macedo. Como nos outros episódios, essa

adversidade é tomada como a causadora de um sofrimento que deve ser superado e que imporá sacrifícios, como vemos a seguir:

Eu cresci com uma deficiência física. Sabia o que era isso. Ao lembrar-me do estado deplorável de Viviane, recordei-me do meu defeito de nascença. Olhei para a minhas mãos. A deficiência nos meus dedos, que os deixam meio curvados, falhados. Isso provocou-me complexos de inferioridade na infância. [...]

Pensava, ainda, nos obstáculos financeiros que surgiriam com a doença de Viviane. Tudo para tentar impedir-me de abandonar o trabalho e pregar a Palavra de Deus.

Com a chegada de Viviane não tive outra opção. Aumentei as minhas atividades profissionais para complementar a renda da casa, mas, ainda assim, não era suficiente. Contava com a solidariedade do meu irmão Celso, então comissário de bordo, que, às vezes, nos doava carnes e outros alimentos de qualidade.

A Ester ainda ficou internada no hospital por mais cinco dias. Ao retornar, iniciamos uma longa batalha para criar a Viviane com saúde. Não era uma tarefa fácil. A alimentação com leite era um desafio diário. O bebê não podia ser amamentado porque não conseguia fazer sucção. Mesmo pingando leite na colher, de gota em gota, ainda corria o risco de engasgar devido à ausência o céu da boca (Macedo 2012:170–71).

No fragmento, as aflições do bispo quanto ao sofrimento emocional a que Freitas poderá ser exposta, bem como os «obstáculos financeiros» que a sua condição irá impor à família Macedo-Bezerra não apenas se constituem como adversidades, como são apresentadas como possíveis «impedimentos» para a realização da «missão» do bispo como evangelizador — ou seja, são introduzidas como desafios ou obstáculos para que ele responda ao seu chamado de forma bem-sucedida. Na «batalha» para criar Freitas «com saúde», o sacrifício de Macedo vê-se nos esforços por ele empregados para fazê-lo, como o aumento das atividades profissionais para complementar a renda da casa. Neste cenário, como no dos episódios de natividade concebidos como «momentos de convicção» em sua narrativa, a fé em Deus é novamente apresentada como inabalável: quando relembra o episódio em que contou aos seus familiares sobre a má formação congênita de Freitas, por exemplo, ele refere ter lhes dito que «não ficaria com raiva de Deus» e que tal fato lhe havia impulsionado ainda mais a «invadir o inferno para resgatar as almas perdidas» (Macedo 2012:170). E é precisamente ao longo dos primeiros dois anos de Freitas que a IURD é, por fim, fundada:

Foi uma fase muito difícil da nossa vida, mas que resultou na salvação de milhões de almas em todo o planeta. A Igreja Universal foi criada naquele janeiro de 1975. Eu já não tinha dúvidas sobre o rumo a seguir. Mesmo como evangelista, batalhando um espaço em uma Igreja, eu desejava apenas salvar almas. Esta indignado por não ter a oportunidade de me tornar um pregador, mesmo insistindo sem cessar.

O nascimento da Viviane gerou meu grito de independência. Se ela não tivesse nascido doente, a Igreja Universal não existiria. A minha revolta estaria adormecida de tal forma, talvez, que voltaria a tornar-me um simples frequentador da Nova Vida. Eu sofri e posso pregar sobre o sofrimento. A Igreja Universal não prega o que aprendeu numa escola ou numa faculdade, mas pelas lições práticas do Espírito Santo na vida (Macedo 2012:175–176).

No capítulo anterior, o episódio de surgimento da IURD foi por mim destacado à luz de duas interpretações possíveis por meio do uso do «circuito da conquista» como chave de leitura central: como um desfecho exitoso do percurso individual de fé traçado por Edir Macedo, o qual, no presente subtópico, retomei destacando, desta vez, o lugar das mulheres nesta narrativa; e, também, como o ponto de partida para uma nova jornada a ser cumprida pelo bispo a fim de fazer prosperar a instituição que lidera na atualidade. Nas bases do surgimento da Igreja, como evidencia também o excerto acima incluído, esteve o nascimento de Freitas, compreendido por Teixeira (2012b, 2018) como uma alegoria à trajetória traçada pela instituição. No tópico a seguir, dando continuidade à análise de um plano narrativo de leitura subjacente ao plano principal, constituído pelo encadeamento de ações de mulheres diversas, passo a identificar os seus papéis nesta «nova» trajetória de Macedo rumo a total consolidação de seu projeto de fé.

2.2.2 Obras a dois, louros a um: o lugar delas na narrativa Universal

Na análise da construção da memória social da IURD desenvolvida no capítulo anterior, alguns dos episódios controversos que determinaram a história da Igreja no discurso público foram abordados com o objetivo de evidenciar as continuidades entre a narrativa do bispo e de sua obra a partir do circuito da conquista, que encontra sua base em aspectos fundamentais do Evangelho da Prosperidade. Cumprindo, assim, uma trajetória homóloga ao percurso bem-sucedido de fé e de vida de Macedo, a saga da Igreja acompanha o mesmo modelo narrativo das perseguições, revoltas e sacrifícios que lhe levam à vitória enquanto um projeto cristão autêntico e grandioso que tem a fundação do Templo de Salomão, em São Paulo, como símbolo do sucesso. O sucesso de Macedo, espelhado em suas «obras», é assim por ele sintetizado nas páginas finais do terceiro volume de sua trilogia autobiográfica:

Como disse Deus, não tenho nada a perder.

Sou líder espiritual de uma Igreja atualmente em mais de 200 países e proprietário da segunda emissora de televisão do Brasil, com alcance para mais de 200 milhões de telespectadores no planeta, jornais, emissoras de rádios, entre tantos outros projetos e atividades tão importantes. Uma esposa exemplar e filhos que me enchem de satisfação. Um verdadeiro império de realizações (Macedo 2012:238).

Dou início a este subtópico lançando luz a esse momento final da narrativa macediana para destacar o fato de que, ao lado da IURD e do império midiático construído por Macedo — os quais detêm uma profunda relação, como referido no primeiro capítulo —, o fato de ter uma «esposa exemplar» e de ter filhos é também mencionado por Macedo como parte fundamental

do «império de realizações» que constituem a sua vitória em duas camadas interrelacionadas de sua *rags-to-riches* de inspiração teológica: a religiosa, que diz respeito à sua conversão num «homem de Deus»; e a da vida, que versa sobre sua trajetória de sucesso. Fundamental, portanto, para ambas as camadas, a construção da família nuclear Macedo-Bezerra torna-se uma chave de leitura importante na medida em que tal família se configura como um modelo exemplar e *locus* para a configuração das subjetividades de gênero consideradas desejáveis para se alcançar o sucesso na fé e na vida. Tal como em muitas das *rags-to-riches*, as intersecções entre os mitos do *self-made man* e da família nuclear veem-se explicitadas, também, na narrativa de Macedo, na qual, ocupando as já referidas posições ambigualmente cruciais e subjacentes na «feitura» dos homens que se fazem a si mesmo, as mulheres são apresentadas àquela que é tomada como sua trajetória por «natureza»: a dos cuidados com a família e com o lar.

Chamo a atenção para este fato tomando como exemplo o episódio do nascimento de Freitas: considerado um divisor de águas na trajetória de fé de Macedo, o nascimento é tomado como aquilo que o impulsiona a conceber a IURD a fim de sua missão como evangelizador, sendo o episódio aquilo o que lhe dá a possibilidade de se provar um «homem de Deus» excepcional ao consolidar a sua obra. Do mesmo, o episódio é também um divisor de águas para a trajetória de Ester como aquilo que lhe impulsionará a aperfeiçoar o seu papel como «mulher de Deus», como vemos a seguir:

As dores de Viviane fizeram bem à Ester, por mais surreal e inimaginável que isso possa parecer a qualquer mãe com um filho doente. Isso mesmo: a Ester aperfeiçoou-se como mulher de Deus. Ela foi uma verdadeira heroína, principalmente durante a infância e adolescência da nossa então filha mais nova. A sua importância para mim ficou ainda mais evidente nesse período tão perturbador da nossa vida.

Coube a Ester, em silêncio e sem murmuração, administrar as crises da infância geradas em função da deficiência de Viviane [...] (Macedo 2012:176).

Ser uma «mulher de Deus», como o excerto evidencia e as negociações em torno dos contornos do ministério feminino no pentecostalismo evidenciaram, implica desempenhar funções no lar, na condição de esposa e mãe, responsabilizando-se pela administração dos cuidados de todos que o integram. Como faz Macedo ao referir Ester como uma «heroína», tais funções não são vistas como sem valor. Pelo contrário, numa possível analogia com a teologia de Palmer que inspirou o movimento pentecostal, elas são concebidas como iguais em importância, na medida em que se somam àquelas a serem exercidas pelo «homem de Deus». Essa relação complementar, baseada na valorização daquilo que confere as diferenças entre o feminino e o masculino, forja a existência de uma relação igualdade e se caracteriza, como referi no início deste tópico, como patriarcal. Não por acaso, numa das passagens de sua narrativa dedicadas a

enaltecer e salientar a importância dos contributos de Ester para a família como uma «mulher de Deus», Macedo diz o seguinte:

Os primeiros anos de dedicação irrestrita à Igreja consumiram praticamente todo o meu tempo de convivência com a minha família. Esse foi um dos preços pagos por entregar o meu presente e o meu futuro no altar.

Confesso: quase não vi as minhas duas filhas amadas crescer. O meu envolvimento com o socorro das almas foi tão grande que me obrigou a renunciar às horas de lazer ao lado das minhas meninas. Com a adoção de Moisés, logo partimos para os Estados Unidos, e foi então que passei a viver mais próximo dos meus filhos.

Ester, como sempre, sábia mulher de Deus, exerceu um papel fundamental dentro de casa para suprir a minha ausência. Nos primeiros anos na Abolição, quando pensava em tirar algumas horas ao lado de Cristiane e Viviane, sempre era chamado pela responsabilidade de alguma atividade na Igreja, uma viagem missionária ou algum tipo de atendimento de última hora. O nosso crescimento exigiu tudo de mim. Tenho consciência de que fui um pai ausente, embora isso, em nenhum momento, tenha reduzido meu enorme amor pelos meus filhos (Macedo 2012:125–126).

No excerto, como vemos, a reconhecida ausência de Macedo nas funções do lar é por ele justificada como decorrente de suas ocupações na IURD — isto é, na realização de sua missão. Ao destacar a sabedoria de Ester para suprir tal ausência, ele valoriza e explicita os contributos dela para a obra dizendo-os fundamentais, demonstrando ter consciência de que a «dedicação irrestrita» por ele empregada na Igreja fez com que ele fosse «um pai ausente». Neste fazer, contudo, não apenas torna evidente o caráter patriarcal no qual repousa tal modelo de família, como compactua com tal caráter ao valorizar — e normalizar — o papel cumprido por sua esposa neste cenário. Este fato novamente confere à Ester um papel tão crucial quanto subjacente na trajetória do bispo e, por extensão, da Igreja: ao mesmo tempo em que o trabalho realizado por ela no lar é aquilo que permite que o bispo se dedique inteiramente ao seu «chamado divino» e se converta, portanto, num «homem de Deus» bem-sucedido, o referido trabalho é entendido como a sua principal contribuição para a obra nesta narrativa. Isto faz, por fim, não apenas com que a existência de Ester como uma «melhor mulher de Deus» ganhe significado e seja condicionada, em certa medida, pelo fazer de Macedo «um melhor homem de Deus», como esta trajetória por ela cumprida num núcleo familiar patriarcal torne-se exemplo a ser seguido por mulheres que almejam tornar-se «mulheres de Deus». No tópico a seguir, busco evidenciar como esse modelo é também replicado pelas filhas do casal Macedo-Bezerra, enquanto partes da família modelar e nuclear que gere a Igreja.

2.3 Obras que repetem histórias: novos líderes, mesmos mitos e o patriarcado

Numa análise a respeito das relações de consanguinidade e gênero na IURD, Teixeira (2018) lança luz à narrativa de Macedo sobre o episódio do nascimento de Freitas a fim de pensar a

família Macedo-Bezerra do ponto de vista aos papéis de poder exercidos por seus membros na organização eclesial da IURD. Considerando a Igreja como uma obra do casal, na medida em que a sua fundação ocorre de maneira paralela à constituição de uma família nuclear exemplar, e assumindo a existência de uma relação de parentesco entre a Igreja e as filhas de sangue do casal, Teixeira (2018) evidencia como Cristiane Cardoso e Viviane Freitas detêm certas vantagens na distribuição das funções eclesiais e ocupações de poder da Igreja — esta, por sua vez, lida como um «empreendimento de gestão familiar», contando com membros da família alargada de Macedo em sua cúpula, como os/as sobrinhos/as provenientes dos casamentos de seus irmãos e irmãs (78). Nesta configuração, a mesma trajetória de sucesso, alicerçada nas etapas do circuito da conquista, é apresentada como definidora da vida de Cardoso e Freitas, assim como o modelo patriarcal que configura a relação de Bezerra e Macedo é por elas replicado em seus casamentos.

Na narrativa autobiográfica do bispo, a história de vida de suas filhas é relatada de modo breve e ganha corpo a partir do nascimento de Freitas, coadunado ao surgimento da IURD. No segundo volume da trilogia, o percurso de superação vivenciado por Cardoso, por exemplo, ganha corpo por meio de escritos de sua autoria que foram incorporados, na íntegra, em dois momentos da narrativa do bispo: no primeiro volume, no subtópico «Mãe de Guerra» — o mesmo em que o papel de Bezerra no cuidado das filhas é referido; e no segundo volume, no subtópico «Tão longe, tão perto», no qual, como já dito, Macedo fala sobre o seu papel enquanto um pai ausente em boa parte da infância das filhas em razão de ter se dedicado à obra do Espírito Santo. Servindo para comprovar a trajetória de fé, sofrimento e vitória vivenciada por Macedo e por Bezerra em seus diferentes papéis e trajetórias, os escritos de Cardoso e Freitas retratam uma infância feliz, embora marcada por privações impostas por questões de saúde, emocionais e contextuais: elas tiveram que lidar com doenças — no caso de Cardoso, asma crônica, e de Freitas, inúmeras decorrentes de seu constante estado de debilidade; com o sentimento de rejeição — Cardoso por ter se sentido por algum tempo «à sombra da irmã», e Freitas pela hostilidade das pessoas frente às suas dificuldades na fala; e, por fim, tiveram de lidar com as privações impostas pelo tipo de vida que levavam em função da carreira do pai como evangelista (Macedo 2013:127–131). Ambas, contudo, conseguiram superar as adversidades e alcançar aquilo que o bispo reconhece como sucesso: terem seguido «o mesmo caminho de abnegação do pai» e se tornado «esposas de bispos bem-sucedidos nas suas funções na Universal» (Macedo 2013:126).

A «abnegação» de Cardoso e Freitas não pode, contudo, ser pensada como exatamente similar àquela de Macedo. O fato de apresentar o sucesso das filhas como «esposas» cujos logros alcançados são medidos a partir do casamento delas com figuras bem-sucedidas denota a forma com que, na condição de mulheres, o caminho de renúncias por elas levado a cabo não poderia ser o mesmo que o dele: as subjetividades delas estão não apenas vinculadas às performances de

seus maridos, como também à de Macedo na posição de pai e líder religioso. A exemplo disto, menciono um vídeo com duração de quatro minutos, protagonizado por Macedo, que se tornou viral nas redes sociais em 2019. Publicado originalmente no perfil do Facebook do bispo no dia 12 de setembro daquele ano, o vídeo consistia no trecho de uma palestra realizada ministrada por Macedo no Templo de Salomão⁴³, ao final de uma reunião da Terapia do Amor (Universia 2019). Na ocasião, estavam presentes no altar, junto de Macedo e Bezerra, Cristiane Cardoso e Renato Cardoso, Viviane Freitas e Júlio Freitas, para além de outros casais. Em silêncio, acompanhavam atentos um relato pessoal do bispo sobre as práticas adotadas por ele em relação às suas filhas, na posição de pai, quando, durante a adolescência delas, a família se mudou para os Estados Unidos.

O discurso começa com o bispo pedindo às pessoas para que «não o levem a mal» e que irá dizer «uma coisa que é forte». Sem muitas delongas, aponta para as duas filhas, no altar, e vai direto ao ponto: afirma lhes ter dito, naquela altura, que elas somente iriam cursar a *High School* e não iriam fazer faculdade. A decisão, segundo o bispo, apoiada por Bezerra, é por ele justificada simulando um diálogo com as filhas no qual ele diz o seguinte:

Por que que vocês não vão fazer faculdade? Porque se você se formar numa determinada profissão você vai servir a si mesmo. Você vai trabalhar pra si. Mas eu não quero isso. Vocês vieram para servir a Deus. Eu quero que vocês sirvam a Deus. Entendeu o que eu estou falando? Eu não estou contra você estudar e se formar, não, mas no caso delas, eu não as criei para servirem a si mesmas. Eu as criei para servir ao Senhor. Então não, você vai fazer até o Ensino Médio. Depois, se você quiser fazer a faculdade, é você quem sabe, mas até o seu casamento você vai ser apenas uma pessoa de Ensino Médio (Macedo 2019, «O segredo para constituir um lar, uma família, um casamento, feliz», *Facebook*).

No excerto, a performance patriarcal do bispo a partir de sua posição como chefe do lar é evidenciada pelo argumento e pelo tom afirmativo por ele usado. Como deixa claro através do uso dos imperativos, é ele quem parece ter determinado o destino educacional das filhas ao sobrepôr as suas expectativas a qualquer construção da subjetividade de ambas: ele afirma tê-las criado para servir a Deus e não a si próprias, algo que fariam, como explicita em sua fala, caso avançassem para o nível superior. Assim, a incompatibilidade existente entre uma vida dedicada ao Senhor e outra dedicada à formação acadêmica é desenvolvida no discurso de Macedo tendo o casamento como principal horizonte, como vemos a seguir:

Porque, deixa eu falar para vocês... Se a Cristiane — vem cá Cristiane —, se ela fosse — presta atenção —... Na minha visão, se ela fosse doutora e tivesse um grau de conhecimento elevado e encontrasse um rapaz que tivesse um grau de conhecimento baixo,

⁴³ Importante ressaltar não apenas que o vídeo foi deletado da página de Macedo como também teve a visualização banida, por ordem judicial, em todas as outras páginas que o promoveram. Todos os trechos por mim empregados como citações diretas e indiretas relacionadas ao conteúdo deste vídeo foram captados a partir da versão deste que tenho em arquivo, por ter feito *download* na altura dos acontecimentos.

ele não seria o cabeça, ela seria a cabeça, não é isso? E se ela fosse a cabeça, ela não serviria pra ser... não serviria a vontade de Deus. A Ester falava assim pra mim: «Não, eu quero que as minhas filhas casem com um americano, porque eles são corteses, são educados» [...] «Eu tenho certeza que se casar com um americano, eles vão abrir a porta do carro». Eu falei: «Não, eu quero que as minhas filhas casem com um macho, um homem que tem que ser cabeça»... Eles tem que ser cabeça, porque se eles não forem cabeça, o casamento dela, deles, vai estar fadado ao fracasso (Macedo 2019, «O segredo para constituir um lar, uma família, um casamento, feliz», *Facebook*).

Acomodando-se, também nesta oportunidade, ao princípio da ordenação divina que guia interpretações literalistas de textos bíblicos na tradição cristã, como aquelas realizadas por lideranças pentecostais, o bispo constrói o seu argumento a respeito do ingresso de suas filhas no ensino superior baseando-se na ideia de que fazê-lo significaria não atender a vontade de Deus. Na base desse argumento, está a ideia de que há, de fato, uma hierarquia entre mulheres e homens no que tange a questão da autoridade, como referi na parte inicial deste capítulo, e de que as diferenças que caracterizam mulheres e homens é aquilo que determina as funções e papéis que devem exercer na Igreja ou em suas vidas. Assim, o caminho a ser seguido por Cardoso e Freitas enquanto membras da família Macedo-Bezerra deveria ser o de performar o mesmo modelo dos pais, apresentado como exemplar, isto é, se beneficiando de uma posição de poder na Igreja adquirida pelo matrimônio e não pelos seus laços de consanguinidade.

Na análise sobre as relações de consanguinidade e gênero no seio da família nuclear que lidera a IURD, os casamentos de Cardoso e Freitas são lidos por Teixeira (2018) sob a ótica da inversão das relações de poder: como destaca a antropóloga, o fato de ambas serem filhas do casal fundador da Igreja possibilitou que usufruíssem de uma legitimidade pastoral e de ação no altar, fazendo com que fossem, enquanto mulheres, as reais transmissoras do poder atribuído a seus maridos: homens sem nenhuma trajetória religiosa prévia e que ascenderam ao cargo de bispo por meio do casamento com Cristiane e Viviane. Embora neste paradigma sejam elas as que transmitem o poder — algo que, como afirma Teixeira (2018) também ocorre com as demais mulheres da família estendida em posições de destaque na cúpula da Igreja —, defendendo que, na narrativa patriarcal sustentada pelo bispo, este poder é reconhecido e subvertido de forma a se acomodar às subjetividades nas bases da hermenêutica pentecostal e, desta forma, repetir, em parte, a história de Ester e Edir enquanto um casal exemplar que serve a obra de Deus.

Não por acaso, a repetibilidade deste padrão faz-se notar no enredo sob os quais estão alicerçados os casamentos entre Cristiane Cardoso e Renato Cardoso e de Viviane Freitas e Júlio Freitas. Nascidas e crescidas no seio de um lar cristão e pentecostal, Cristiane e Viviane foram criadas para «servir a Deus», o que pressupõe que, tal como Ester, tivessem o conhecimento necessário para, na condição de «mulheres de Deus», fazerem de seus maridos «homens de Deus». Na contrapartida, Renato e Júlio, tal qual Macedo, eram homens que, apesar de nascidos e

crescidos em lares cristãos, haviam tido um percurso de vida conturbado, partilhando entre si experiências familiares ditas traumáticas — relacionadas com o divórcio de seus pais durante a adolescência —, e a relação de afinidade com o bispo, quem os apresentou às filhas (Teixeira 2018:84–85). Desta maneira, casando-se com as «cabeças» aprovadas pelo pai, Cardoso e Freitas traçam sua trajetória de sucesso em torno do «caminho de louvor»: um percurso de construção e performance de suas identidades como «mulheres de Deus», mulheres que detêm o poder de fazer «homens» sem ameaçar a autoridade deles na Igreja ou no lar, como pregado por Seymour nos primórdios do movimento pentecostal.

Tendo isso em perspectiva, evidencio como esta retórica é performada e fomentada por bispos e donas em atividade na Igreja tomando como exemplo o conteúdo de uma palestra ministrada no Templo de Salomão, no âmbito de uma reunião da Terapia do Amor, em São Paulo, em março de 2019.

2.3.1 Histórias repetidas e revertidas: ensinando o caminho às mulheres⁴⁴

«É possível reverter tudo! Tudo!» Com esta frase, o bispo Carlos Cucato iniciava o momento da palestra no primeiro entre os três horários em que a mesma reunião da Terapia seria realizada no Templo no dia 14 de março de 2019. A sentença projetada nos telões era o mote inicial para o tema que seria abordado, na ocasião, tendo como foco os desafios da dinâmica conjugal e as possibilidades de contorná-lo. Cíntia Cucato, sua companheira, aparece apenas nesse momento no altar, e a condução de parte substancial da reunião é feita apenas pelo bispo, que inicia a interpretação da sentença projetada no telão mobilizando o enredo central do *Livro de Ester* para este efeito. Assim, as conexões entre a Ester e a frase no telão são estabelecidas por Cucato ao apresentar a personagem bíblica como uma «rainha que salvou o povo judeu» fazendo uso de algumas de suas características que poderiam «salvar» relacionamentos amorosos.

Na narrativa conduzida pelo bispo, tais características são introduzidas a partir de uma série de analogias traçadas entre o texto que dá corpo ao *Livro de Ester* e a vida cotidiana. O fato tomado como central na narrativa de Cucato é o sucesso que tem Ester nas sua tentativa de persuadir Assuero, rei da Pérsia, a salvar o povo judeu da aniquilação decretada por Hamã, ministro do Rei, assim narrado na Bíblia:

⁴⁴ Como no caso do primeiro capítulo, a palestra que tomo base para a construção deste tópico e da qual participei foi disponibilizada no canal do YouTube do bispo Cucato dias após a reunião. Com receio de que fosse retirada da página, fiz, à época, o download do vídeo, que não está mais disponível online. Tendo-as, contudo, em arquivo, destaco que todos os trechos destacados entre aspas neste subtópico são reproduções das falas do casal Cucato na íntegra, diretamente transcritas a partir deste material.

Veio, pois, o rei com Hamã, para beber com a rainha Ester.

No segundo dia, durante o banquete do vinho, disse o rei a Ester: Qual é a tua petição, rainha Ester? E se te dará. Que desejas? Cumprir-se-á ainda que seja metade do reino.

Então respondeu a rainha Ester, e disse: Se perante ti, ó rei, achei favor, e se bem parecer ao rei, dê-se-me por minha petição, a minha vida, pelo meu desejo, o meu povo. Porque fomo vendidos, eu e o meu povo, para nos destruírem, matarem e aniquilarem de vez; se ainda como servos e como servas nos tivesse vendido, calar-me-ia, porque o inimigo não merece que eu moleste o rei.

Então falou o rei Assuero, e disse à rainha Ester: Quem é esse e onde está, esse, cujo coração o instigou a fazer assim?

Respondeu Ester: O adversário e inimigo é este mau Hamã. Então Hamã se perturbou perante o rei e a rainha. [...]

Enforcaram, pois, Hamã na forca, que ele tinha preparado para Mordecai. Então o furor do rei se aplacou. (Ester 7:1-10).

Referidas, ao longo da palestra, consoante a interpretação que Cucato realiza desta cena, as características atribuídas por ele à jovem judia são um exemplo do como a visão patriarcal de mundo na qual está alicerçada a cosmovisão da Igreja ganha corpo nas formas por ele empregadas para interpretar tal episódio distinguindo, a partir das características de Ester, aqueles que são considerados os comportamentos reprováveis ou desejáveis de cada cônjuge para manter o casamento (ou o relacionamento) à salvo.

O primeiro atributo mencionado por Cucato é a «amabilidade». Apresentado como aquilo que possibilitou à jovem judia persuadir Assuero, os exemplos empregados pelo bispo para definir o que significa ser amável começam por apresentar as mulheres como críticas – no sentido negativo do vocábulo – e os homens como orgulhos e egocêntricos (Cucato 2019). Reprovando ambas as performances, a definição de «amabilidade» é, por oposição, apresentada como a qualidade de ser agradável, reforçada pelo bispo como algo a ser especialmente adquirido por homens que, não raro, justificam o seu comportamento violento como algo inerente a seu gênero (Cucato 2019). Embora pareça advogar, nesta ocasião, por uma desconstrução acertada deste bem-conhecido ideário de masculinidade, as alternativas apresentadas para este feito envolvem uma participação ativa das mulheres, que passam a ser responsabilizadas pela melhoria da performance de seus companheiros.

A gestão deste tipo de expectativas relacionadas com as mulheres, como busquei evidenciar ao longo desse capítulo, não é nova no âmbito do pentecostalismo. No contexto da palestra, ela se torna mais evidente quando Cucato passa à abordagem das segunda e terceira «características de Ester»: «ter disposição» e «ter sabedoria». Referindo o banquete preparado pela personagem bíblica como um exemplo da proatividade estratégica e sábia que dá significado aos atributos ensejados, o bispo vale-se de exemplos de ações a serem cumpridas por mulheres e homens na performance destas características. Neste contexto, ações centradas no bem-estar do marido, como preparar refeições que o agradem, elogiá-lo e «fazer aquilo que de

repente não gosta, mas faz para agradar»⁴⁵ (Cucato 2019) são recomendadas às mulheres que, em contrapartida, são beneficiadas pelas ações de «disposição» aconselhadas aos homens, como «chegar na esposa e falar ‘Hoje você não vai cozinhar, eu vou levar você para jantar fora’» (Cucato 2019).

Um breve relato construído discursivamente pelo bispo para ilustrar a ideia do «agir com sabedoria» evidencia de modo mais explícito a dinâmica de inequidades de gênero que, fundamentada num paradigma de causa e consequência, culmina na responsabilização das mulheres pelo bem-estar e pela transformação de seus companheiros em «homens de Deus» — ou seja, numa relação de continuidade com os papéis atribuídos aos membros da família modelar Macedo-Bezerra — por meio das ações que exemplificam as supostas «características de Ester»:

Aí eu lembrei da senhora lá, que ganhou o marido torcendo para o time de futebol. Eu não vou lembrar qual era o time, mas era campeonato e ela falava mal do futebol, metia o malho no futebol do marido.

— «Seu endemoniado!»

Ele era endemoniado, mas fala para a pessoa endemoniada que ela é endemoniada. Resolve o problema? Cria dois. Para! A sua luta não é contra a pessoa, é contra o demônio que está nela. Ela entendeu isso. O que que ela fez? Comprou uma camisa do time, fez um balde de pipoca... Quando o marido chegou em casa a televisão tava ligada e ela:

— «Yeahhhhhh!» — Ele não entendeu nada.

— Cê tá... Não é possível, cê tá com algum problema!

E ela:

— Não, o nosso time vai ganhar».

Aí o jogo começou e saiu um gol e ela:

— Gooooo!

E ele:

— Mas foi o outro time que marcou o gol, para de gorar meu time.

Eu sei que de dois em dois dias tava tendo jogo e ele acompanhando, ele deixou de ir no bar para estar com ela, acompanhando o jogo em casa. Porque ela entendeu: «Eu tenho que trazer o meu marido para perto. O demônio eu quero distância, mas ele eu quero perto».

No final do campeonato o time ganhou, eles se beijaram, comemoraram, aí olha a sabedoria:

— Amor, eu queria te pedir uma coisa... Ah não, deixa pra lá.

Aí ele:

— Não, pode pedir

E ela:

— Não, deixa...

⁴⁵ Embora não seja o foco deste capítulo ou desta pesquisa trabalhar questões relacionadas à violência de gênero e à violência doméstica no âmbito do pentecostalismo em contexto brasileiro, é importante ressaltar que este tipo de recomendação, assim como a cosmovisão que a alicerça e fundamenta neste contexto religioso, exercem grande influência no modo como mulheres pertencentes a Igrejas e denominações variadas no segmento compreendem e lidam com a violência. Trabalhos de autoras como Valéria Vilhena, fundadora do Evangélicas pela Igualdade de Gênero (EIG), demonstraram o profundo vínculo existente entre a simbologia religiosa e o sistema de crença Pentecostal na perpetuação de violências contra as mulheres, e as dificuldades destas em identificar tais práticas. A frase de Cucato que destaco neste parágrafo, por exemplo, serviria a perpetuação passiva da prática do estupro marital que, de modo geral, é de difícil compreensão das mulheres em razão da dificuldade de se compreender que a prática sexual não é — isto é, não deveria ser — uma obrigação a qual devem se submetidas em suas relações afetivo-amorosas.

Ele implorou para ela pedir:
– Por favor, me pede»
Tá vendo como que a sabedoria vira as coisas... Muda o jogo?.
– Então, é que quinta-feira tem a Terapia do Amor, os casais vão, eu sempre vou sozinha.
– Onde é?.
– Na Igreja.
– Eu vou.
Não parou mais de vir e Deus foi trabalhando. Amém?
(Cucato 2019)

Empregando estereótipos de gênero que são discursivamente mobilizados para sustentar uma performance teatralizada no contexto da palestra, com vistas a despertar o riso daqueles/as que a acompanham, Cucato narra uma história na qual a função desempenhada pela mulher — a senhora que não gostava e não entendia de futebol — age com «sabedoria» para conseguir aquilo que deseja: «trazer o marido para perto» e convencê-lo a acompanhá-la nas reuniões da Terapia do Amor, isto é, introduzi-lo num caminho de transformação por meio do qual se tornará um «homem de Deus».

No relato deste fazer, tal qual nas narrativas de Macedo por mim analisadas, a sabedoria é apresentada às mulheres como um ato de poder que, somado a abdicação de sua subjetividade em prol de um esforço emocional pela relação — como, na ocasião, fingir que gosta de futebol —, torna-se algo positivo para elas ao tornar-se, igualmente, em algo positivo para seus cônjuges. Por meio desta retórica, crucial para a manutenção da aparência desta prática como isonômica no que tange aos benefícios dela advindos, as mulheres são colocadas numa ambígua no que respeita o pentecostalismo: por um lado, foram e são historicamente maioria em grande parte das Igrejas e denominações, operando como peças-chave na conversão dos homens que as integram e, ainda, na sua expansão através de diversos contextos; por outro, e como procurei demonstrar ao longo deste capítulo, não raro tiveram de negociar o reconhecimento de sua autoridade nos lares e nas Igrejas primando pela «restauração» destes não apenas por meio da «conversão» de seus maridos, como da conservação de uma postura de submissão diante a autoridade espiritual — e no lar — de tais homens.

Esta posição simbólica de ambivalência, a qual, vale ressaltar, garante a ocorrência de mudanças consideradas positivas por adeptas em diferentes contextos e comunidades Pentecostais⁴⁶, vê-se também exemplificada, no contexto da palestra, pela performance de Cíntia Cucato. Com uma intervenção única e curta, por meio da qual, não por acaso, busca

⁴⁶ Existe uma ampla gama de estudos sócio-antropológicos em diferentes contextos e comunidades pentecostais que evidenciam, consoante a perspectivas metodológicas e epistemológicas diversas, o caráter benéfico da conversão ao pentecostalismo na vida de grupos de mulheres distintos. Neste capítulo, cujo foco está centrado na compreensão dos discursos que engendram as doutrinas, tradições e práticas pentecostais institucionais e simbólicas na sua relação de continuidade histórica com dissidências das quais a Universal é oriunda, esta tópica não será abordada em detalhe. Mais adiante, e oportunamente, este debate será retomado.

ênfatizar, sendo ela uma «mulher de Deus», a importância do que denominou «poder de reconquista», Dona Cíntia toma como ponto de partida para a introdução do tema a sua experiência de trabalho no atendimento a mulheres e casais na Igreja⁴⁷ (Cucato 2019). Em sua fala, tal como Cucato, menciona atitudes práticas a serem tomadas por mulheres e homens que têm interesse em recuperar suas relações amorosas atribuindo às primeiras o papel de gestão e controle emocional de si e da relação e a seus cônjuges papéis assentes a uma espécie de passividade reativa destes. Quando fala sobre «recuperar» relacionamentos que passaram, por exemplo, por episódios de traição, a recomendação é de que as mulheres parem de «jogar o passado na cara dos parceiros» (Cucato 2019) e de que os homens, na contrapartida, tirem ou compartilhem as senhas de acesso aos seus celulares com elas (Cucato 2019), incentivando uma dinâmica de controle na qual os homens parecem ser eximidos de todo e qualquer tipo de trabalho de afetivo e de responsabilidade sobre a relação.

Novamente guiada pelo bispo, a palestra é concluída com a apresentação da quarta e última «característica de Ester»: «a coragem que muitos homens não tiveram» (Cucato 2019). Ao heroicizar a personagem bíblica feminina com um atributo que, na sua perspectiva, é explicitamente tomado como algo «masculino», o bispo encerra a palestra introduzindo a coragem como um atributo que visa, neste contexto, servir de estímulo às mulheres para que adentrem, como consoante a narrativa Pentecostal é suposto ser, num caminho de desbravamentos que lhes é cabido: o de fazerem-se «mulheres de Deus» fazendo «homens de Deus» numa trajetória de reversões que busquei evidenciar ao longo deste capítulo.

No próximo, e percorrendo os trajetos que delinearam e delineiam, por estas sendas, os lados opostos das gangorras de poderes historicamente ocupadas neste fio de continuidades pentecostais, analiso suas relações de e com o poder num campo que, ao longo de boa parte dos processos aqui abordados, contara com uma atuação igualmente ambígua das mulheres: o campo midiático — uma artéria fulcral no coração do movimento de origem e boa parte de suas posteriores dissidências.

⁴⁷ Cíntia Cucato, na qualidade de *Dona*, atua em vários dos projetos da Igreja direcionados às mulheres integrados ao que veio a se consolidar, a partir de 2010, como *Godlywood* — uma rede extensa que atende as demandas do público feminino da Igreja e que será analisada em maior detalhe no capítulo seguinte deste trabalho.

Capítulo 3. «A gente não está aqui liderando nada»: mídia, autoridade feminina e espaço intermédio

«Nós não estamos liderando uma Igreja. Nós não estamos com o microfone na mão e tomando decisões na Igreja. Não. Nós estamos auxiliando os nossos maridos a pedido deles» (@godllywoodoficial 2020a). Com estas palavras, no dia 8 de maio de 2020, Cristiane Cardoso situava o seu papel, o de Ester Bezerra e o de Viviane Freitas na *live* «Mulheres caladas?», exibida, no Instagram Vídeo (IGV)⁴⁸ do Godllywood – um projeto-movimento que, voltado ao público feminino, opera também como um ecossistema midiático, como veremos mais adiante neste capítulo. Parte da série «Meditação na palavra», lançada nessa rede social no início do período de confinamento imposto pela Covid-19, o episódio finalizava um conjunto de outros quatro precedentes dedicados à interpretação de trechos extraídos do décimo quarto capítulo das epístolas paulínias. Assim, na sequência de um momento de oração conduzido por Ester Bezerra, dois versículos selecionados para a «meditação» daquele dia foram anunciados no vídeo: «As vossas mulheres estejam caladas nas igrejas; porque não lhes é permitido falar; mas estejam sujeitas, como também ordena a lei» (1 Coríntios 14, 34); «E, se querem aprender alguma coisa, interroguem em casa a seus próprios maridos; porque é vergonhoso que as mulheres falem na igreja» (1 Coríntios 14, 35).

A busca pelo sentido e a construção de significado dos referidos excertos bíblicos se inicia com uma constatação que serve de mote à leitura realizada por Cardoso: no mundo atual, eles «parecem machistas» na medida em que «aparentam» qualificar mulheres como inferiores, impondo-lhes o silêncio ao insinuar que falam apenas «besteiras» – afirmação perante a qual, num provável deslize de roteiro, Bezerra sorri dizendo «parecer uma visão do apóstolo Paulo sobre as mulheres de hoje» (Cardoso e Bezerra 2020 «Mulheres caladas», @godllywoodoficial–Instagram). Na tentativa de contornar o comentário, Cardoso volta-se aos versículos atestando

⁴⁸ Durante os meses de março e agosto, as lives transmitidas no IGV no quadro «Meditação da Palavra» foram ministradas igualmente disponibilizadas no Godllywood Canal, no Youtube. Depois desta data, não apenas deixaram de ser exibidas integralmente nestas redes sociais, passando à Univer Video. O anúncio desta mudança foi feito por meio de um *post* no *feed* do Instagram no dia 16 de agosto de 2020, nas seguintes palavras: «A partir de segunda-feira nossas meditações bíblicas serão transmitidas ao vivo pelo univervideo.com. Você investe tanto em maquiagem, shampoo, cremes, esmaltes e tantas despesas que tem (sic.) menos valor do que a diversidade de conteúdo espiritual disponível pelo @univervideo, por favor não diga que não pode pagar pelo acesso enquanto você pode gastar facilmente sem murmuração com a sua aparência [...]. Quem quer investe.» (godllywoodoficial 2020). Dado o fato do Instagram ter sido a fonte primária de exibição dos primeiros vídeos da Meditação, como o referido neste capítulo, usei-o como referência.

que não é isso o que eles dizem. Salientando a importância em situar os versículos no tempo de sua escrita, ela menciona o contexto da Igreja de Corinto, na Grécia, na altura em que o apóstolo proferiu instruções sobre os dons espirituais: segundo ela, a Igreja encontrava-se imersa em «problemas» gerados por pessoas com comportamentos inapropriados, como o caso daquelas mulheres que são «novatas» na fé e julgam serem capazes de «ensinar» as demais. Inclinando-se, a partir deste momento, à realização de uma interpretação dos versículos focada na discussão dos comportamentos recomendáveis às mulheres na hierarquia da Igreja, Cardoso aborda o tema por meio de uma concepção de autoridade associada à «experiência de fé» – resultado equacionado do tempo da pessoa na obra e do acúmulo de vivências no percurso de salvação. Apresentando como um sinal de «amadurecimento na fé» a consciência de que o chamado feminino é o de «auxiliar o marido», ela descreve o trabalho realizado por si e pelas mulheres do núcleo Bezerra-Macedo, consideradas exemplares, da seguinte forma:

[...] O nosso trabalho, o trabalho da minha mãe, o meu trabalho, esse trabalho que a gente faz com as esposas, de meditação, aqui, agora [...], esse trabalho que várias esposas ao redor do mundo fazem é um trabalho de auxílio ao marido delas. E não é a gente liderando a Igreja [...] Você já viu, por exemplo, a minha mãe ou eu, do lado dos nossos maridos... Ele está falando e a gente está como? A gente está competindo com eles? [...] Não. A gente está ali porque primeiro ele chamou: «Eu quero a Ester aqui em cima. Vem aqui Ester». Ele chamou, então a gente vai lá. «Ester, fala aí» [Cardoso simula Macedo dando o microfone à mãe]. Então ele falou para ela falar. Assim também essas *lives* [...] A gente não está aqui liderando nada. A gente recebeu essa direção. O nosso líder na Igreja Universal pediu para que a gente fizesse *lives* todos os dias. Antes de ele pedir isso, eu não fazia *live* [...] Eu estava fazendo outros trabalhos na Igreja [...] Tudo isso foi a liderança, o homem, a Igreja que pediu [...] É diferente, por exemplo, de muitas mulheres, inclusive obreiras... obreiras – é agora que vai doer – que gostam de... «Ah não eu também... Eu quero fazer *live*. Eu quero ensinar. Eu vou fazer um grupo e eu vou lá passar uma palavra para as meninas. Eu quero fazer...» [diz, simulando uma obreira]. Ela, sem ter dado... Sem ter sido pedido a ela... Ela vai lá e toma a iniciativa, vai lá e faz [...] Isso aí já começa entrar nessa palavra aqui: «As vossas mulheres estejam caladas nas Igrejas» (Cardoso e Bezerra, 2020 «Mulheres caladas», Instagram).⁴⁹

No excerto, as iniquidades de gênero que permeiam a organização da Igreja são evidenciadas por meio de exemplos que ilustram, também nesta oportunidade, a defesa da submissão feminina pautada na dicotomia corpo–cabeça, como mencionado no capítulo anterior. Esta dinâmica vê-se sustentada, contudo, através de ambivalências estratégicas, como, por exemplo, o fato de Cardoso afirmar que não exerce um papel de liderança na Igreja. Referindo os trabalhos que realiza neste espaço como incumbências derivadas de «pedidos» do líder da IURD, Cardoso busca se desvincular, enquanto mulher, da ideia de poder. Para fazê-lo, isto é, para reivindicar a sua posição de submissão, alimenta a relação hierárquica pautada na

⁴⁹ No trecho transcrito, foquei precisamente nos turnos de fala de Cristiane Cardoso, embora Ester Bezerra tenha tecido comentários em alguns momentos, interceptando a fala da filha. Os conteúdos destes turnos intercalados não foram abarcados na transcrição porque, de um modo geral, serviam apenas para reforçar as colocações de Cardoso, sendo ela a principal pessoa a conduzir o diálogo com o público no momento transcrito.

diferença sexual, na qual se embasa a organização eclesiástica da IURD, ao passo que invoca para si uma posição de autoridade. Desta posição, não apenas estabelece hierarquias também entre mulheres a partir de seus *status* — isto é, quem pode e deve ou não ensinar as demais —, como desencoraja que realizem quaisquer ações independentes, reforçando, assim, a autoridade institucional e patriarcal da Igreja.

Esta dinâmica também se evidencia quando nos atemos ao contexto enunciativo do discurso de Cardoso: conduzindo uma *live* que, como outras no perfil do Godllywood no Instagram, é inteiramente voltada ao público feminino, Cardoso estabelece diálogos com sua audiência sem a aparente presença ou intermediação de figuras do sexo masculino e, mais ainda, aparece publicamente interpretando sozinha excertos da Bíblia — algo que acontece, com alguma frequência, na companhia de outras mulheres de *status* na Igreja. Nesta performance, rompe de algum modo com os papéis incutidos às mulheres na carreira eclesiástica da IURD, na medida em que, ao contrário do que é habitual nas reuniões nos templos, protagoniza o exercício de autoridade que sustenta, neste contexto, o seu lugar de autoridade, mesmo apresentando as *lives* como uma iniciativa concebida e ordenada pelo seu pai e líder espiritual da IURD. À parte disso, exerce este papel num espaço que potencialmente ultrapassa os muros da Igreja — ainda que num perfil de Instagram associado a esta — conjecturado a partir de uma união entre o religioso e o secular, como veremos mais adiante.

Começo este capítulo destacando algumas das aparentes ambivalências que permeiam o papel desempenhado por Cardoso na IURD na atualidade, entendendo-as como pontos de partida para pensar a relação entre gênero e mídia no contexto iurdiano. O questionamento que dá origem a esta proposta não apenas está relacionado ao episódio emblemático que acabo de narrar, mas ao seu significado tendo em conta duas dimensões de debates em torno da Igreja abordadas nos capítulos anteriores: primeiro, a existência dessas ambivalências no contexto de midiática do campo religioso brasileiro, na medida em que, como evidenciei no primeiro capítulo, as transformações decorrentes deste processo foram cruciais para o estabelecimento da posição de poder da IURD nos campos cultural, midiático e político no Brasil, complexificando as relações e tensões entre o público e o privado, bem como entre o religioso e o secular em tal contexto; depois, o fato de que a organização eclesiástica iurdiana repousa numa estrutura patriarcal, como foi evidenciado no segundo capítulo.

Afinal, considerando que a hipótese geral desse trabalho, referida na Introdução, é a de que o ecossistema midiático Godllywood emerge e se constitui como um espaço intermédio ambíguo, articulado por práticas comunicativas geridas por mulheres que, em posição de visibilidade e autoridade, fazem de tal ecossistema um espaço com potencial para transgredir e reforçar o *status quo*, uma das perguntas que surgem quando pensamos o a declaração de

Cardoso na *live* «Mulheres caladas» é: em que medida o ecossistema midiático Godllywood pode se configurar como de transgressão e reforço do *status quo* a partir dos papéis e funções desempenhados por grupos de mulheres em posição de visibilidade e autoridade em suas práticas comunicativas?

O objetivo deste capítulo não será responder a esta questão de todo, mas sim aprofundar as discussões que lhe dão corpo e sentido. Para tanto, o primeiro tópico se ocupará de uma revisão e problematização da literatura sobre as relações entre gênero, religião, mídia e esfera pública, propondo-se a fornecer os possíveis contornos para se pensar a midiática do campo religioso brasileiro a partir de uma perspectiva feminista. Na esteira disto, a segunda parte do capítulo terá como foco pensar o contexto brasileiro a partir deste enquadramento, tomando a ocorrência da IV Conferência Mundial da Mulher, em 1995, em Pequim, como um fato que, contemporâneo a tal fenômeno de midiática, impactou os campos midiático e político do país, propiciando mudanças cruciais nas dinâmicas da mídia religiosa iurdiana no que tange à incorporação de mulheres e «questões das mulheres» em suas fontes de produção midiática — processo fundamental para se contextualizar o Godllywood como um ecossistema midiático e estratégico em tal contexto. Por último, partindo de tal panorama e de uma discussão sobre mediação e mulheres no cristianismo e no pentecostalismo, são apresentadas outras duas hipóteses que emergem destas reflexões e que são derivadas da já referida hipótese geral deste trabalho.

3.1 O público e o privado: uma dicotomia excludente

Em «*Moldels of Public Space*» (1992), Seyla Benhabib compara as três concepções de espaço público correspondentes às três principais correntes do pensamento político ocidental com o objetivo de destacar as suas potencialidades e limitações. No coração dessa proposta, culminada numa leitura crítica dos modelos de Hanna Arendt (2007 [1958]), Bruce Ackerman (1980) e Jurgen Habermas (2014 [1962]), estava a construção do projeto filosófico de Benhabib com vistas à proposição de uma concepção de espaço público que fosse inclusiva, dialogicamente reflexiva e que, reformulando os ideais cruciais da modernidade — como o universalismo moral e político —, fosse capaz de recuperar o desejo de construção de uma sociedade democrática de fato.

Entre os modelos por ela analisados, o habermasiano, «discursivo», foi entendido como o mais adequado. Tal modelo fora baseado na emergência de uma arena de debate no século XVIII — o «espaço público burguês» — e, como destaca a autora, repousava em elementos cruciais para uma concepção mais democrática da esfera pública, na medida em que: não restringia à participação cidadã à política institucional, entendendo a constituição de tal esfera como um espaço para formação de uma opinião pública tendo como função

«mediar» a relação entre a sociedade civil e o Estado; e se baseava numa ética do discurso cujas premissas centrais eram a de que as normas e arranjos institucionais normativos são apenas estabelecidas mediante consenso, e que tal consenso era construído a partir dos argumentos (discursos) debatidos por atores sociais postos em iguais condições para a realização do debate, não havendo restrições para a participação de tais atores. Contudo, apesar de mais inclusiva, dialógica e democrática por alicerçar-se na ideia de que «as regras do jogo podem ser contestadas dentro do jogo na medida em que se aceita, primeiro, respeitá-las para jogar o jogo» (107), o modelo habermasiano fora construído sem contestar uma dicotomia crucial no pensamento político ocidental moderno: a divisão entre a esfera pública e a privada a qual, por sua vez, encontra no seu cerne uma noção de diferença.

Ao recuperar a origem das noções de «privacidade», «direitos privados» e «esfera privada» para explicar o caráter excludente de tal dicotomia, Benhabib (1992) destaca o fato desses conceitos terem demarcado divisões em processos de divisão histórica distintos, mas interconectados. O primeiro deles tem a ver com a separação histórica entre Igreja e Estado na Europa Ocidental e nos Estados Unidos, mediante o uso da ideia de «privacidade» para designar a esfera da consciência moral e religiosa (108) — tema caro para a igualdade de gênero que será debatido em maior profundidade mais adiante neste capítulo. O segundo tem a ver com a ideia de «direitos privados», associada à emergência do credo na liberdade econômica, em meio a ascensão dos mercados econômicos, como forma de demarcar a não intervenção do Estado no livre mercado da força de trabalho e, por extensão, no poder de «escolha» individual (108–109). O terceiro, por fim, está relacionado ao uso da ideia de «privado» enquanto «esfera íntima»: um espaço em que as tensões entre a autoridade do pai na família burguesa e a emergência das concepções de igualdade foram dissolvidas entendendo as atividades do domínio da casa — isto é, os cuidados, a reprodução e a sexualidade — como questões à parte do debate público (109–110). Na perspectiva da autora, a determinação dessas divisões a partir da ideia de «privacidade» uniu as liberdades religiosas, econômicas e da intimidade num espectro comum tendo duas consequências principais:

Em primeiro lugar, a moral normativa contemporânea e a teoria política — sem excluir a ética do discurso de Habermas —, apresentam um *gender blind*, isto é, têm ignorado a questão da «diferença» nas experiências de sujeitos masculinos *versus* femininos em todos os domínios da vida. Em segundo lugar, as relações de poder na «esfera íntima» têm sido tratadas como se nem sequer existissem. A lente idealizadora de conceitos como «intimidade» não permite ver que o trabalho das mulheres na esfera privada, como o cuidado dos filhos e a gestão da casa, não tem sido remunerado. Consequentemente, as regras que regem a divisão sexual do trabalho na família foram colocadas fora do alcance da justiça (Benhabib 1992:110).

Numa linha argumentativa similar à de Benhabib (1992), em «Rethinking Public Sphere» (1990) Nancy Fraser já havia problematizado a dicotomia público-privado tomando como ponto de partida para a discussão o trabalho seminal de Habermas (1962) sobre a esfera pública. Na ocasião, um dos argumentos centrais empregados pela autora é o de que tal esfera havia surgido como uma «noção ideológica masculina» com o objetivo de «legitimar uma forma emergente de dominação de classe» (Fraser 1990:62). Partindo de estudos nos quais a categoria gênero fora tomada como central para pensar os processos de constituição histórica da esfera pública (Eloy 1987; Landes 1988), Fraser evidenciou como as distinções que visavam diferenciar a burguesia ascendente da aristocracia favoreceram a exacerbação do sexismo na constituição da esfera pública ao tomar a domesticidade feminina como norma de gênero para a divisão entre o público e o privado (60–61). Neste sentido, apresentando tal esfera como um espaço no qual a construção do consenso — ponto-chave da ética do discurso habermasiano — fora definida, desde os seus primórdios, a partir de um modo hegemônico de dominação (62), a autora afirmou que uma proposta democrática equitativa e irruptiva de esfera pública só poderia ser concebida, portanto, se as «diferenças» fossem entendidas como pontos-chave de sua constituição.

Tal como outras teóricas feministas que contribuíram com este debate, Fraser (1990) criticou o modelo discursivo habermasiano pela sua «idealização» — a qual Benhabib (1992) chamou de «excesso de racionalidade» —, apresentando-o não só como o resultado da ausência de um olhar apurado sobre o caráter androcêntrico de tal esfera, como também para a existência de outras esferas que não a burguesa, nas quais grupos sociais excluídos do debate público por e coerções formais constituem arenas discursivas paralelas. Neste fazer, como é evidente, criticou a ideia de «suspensão» das desigualdades enquanto parte da ética do discurso como pensada por Habermas alertando para o fato de que não só tal «suspensão» poderia servir para mascarar relações de dominação estruturais na sociedade, como também porque levaria à construção de uma esfera pública baseada numa neutralidade forjada, uma vez que, para ela, a condição crucial para a paridade participava se daria na efetiva dissolução das relações de dominação, e não em sua mera suspensão voltada à construção de um espaço discursivo supostamente neutralizado.

Entendendo, portanto, a exposição dos limites e das fraturas assentes nas diferenças e nas relações de dominação entre grupos sociais é um aspecto fundamental para a construção de uma esfera pública que se pretenda democrática, Fraser (1990) evidencia, ainda, a importância de se compreender tal esfera a partir do horizonte de grupos sociais subordinados que «criam e fazem circular contradiscursos para formular interpretações opostas de suas identidades, interesses e necessidades» (67) tecendo um diálogo com a esfera pública oficial precisamente a partir daquilo que os exclui ou os coloca numa posição de subalternidade — isto é, sem subjazer as suas diferenças a uma idealização da noção de igualdade.

Tomando atividades publicistas dos movimentos feministas estadunidense no fim do século XX como exemplo da relevância dos «contra-públicos subalternos» — como refere tais grupos —, Fraser (1990) evidencia como a criação de um circuito variado, estabelecido a partir de «jornais, livrarias, editoras, redes de distribuição de filmes e vídeos, séries de palestras, centros de pesquisa, programas acadêmicos, conferências, convenções, festivais e locais de encontro locais» (Fraser 1990: 67) incutiu termos como «sexismo», «dupla jornada», «assédio sexual» e «estupro marital» nas esferas públicas oficiais. Como destaca a autora, tal fato possibilitou que as necessidades e as identidades de diferentes grupos de mulheres fossem reformuladas, reduzindo — mesmo que não eliminando, de todo — a extensão de suas desvantagens em tal espaço (Fraser 1990: 67), razão pela qual defende que, ainda que não se possa dizer que todos os contra-públicos sejam sempre virtuosos ou tenham intenções democráticas e igualitárias, a existência dessas dinâmicas instauradas por muitos deles amplia beneficentemente o espaço de contestação discursiva.

Neste projeto de democracia radical articulado pela dinâmica entre os contra-públicos subalternos e as esferas públicas oficiais, o papel da mídia é entendido por Fraser (1990) como fundamental para uma crítica feminista, na medida em que essa é por ela considerada parte dos mecanismos que operam em favor da hegemonia de alguns públicos mediante o controle social de outro, para além de um elemento crucial para a criação de espaços alternativos alimentados por contra-públicos subalternos (64–65). Embora o uso dos meios de comunicação tenha sido abordado com certa centralidade na primeira proposição de esfera pública por Habermas (1962) — a qual, vale ressaltar, se remodelou, incorporando oportunamente não apenas algumas das críticas feministas que lhe foram feitas (Habermas 1997 [1992]), como também nas formas de pensar a mídia (Habermas 2008 [2006]) —, discussões mais aprofundadas sobre o papel da mídia não estiveram no foco dos principais debates feministas sobre o tema.

Preenchendo este hiato, Lisa McLaughlin (1993) estendeu as discussões a este campo, destacando as similaridades dos problemas da esfera pública e da mídia no que tange à perpetuação dos discursos hegemônicos e às formas de dominação por meio de práticas de exclusão. No subtópico a seguir, passo, então, a focar neste debate mantendo o recorte da crítica feminista até agora desenvolvido.

3.1.1 Mídia, feminismo e esfera pública

O diálogo de McLaughlin (1993) com a crítica feminista sobre a esfera pública teve lugar na década de 1990, pautado na problematização que faz às formas com que a mídia foi abordada neste campo de estudos (599). Entendendo que o *status* da «esfera pública real» — permeada

pelas desigualdades ocultadas na primeira proposição habermasiana —, deveria incitar um olhar mais atento à mídia, na medida em que essa havia sido proeminente na dissolução da esfera burguesa liberal, conforme Habermas (1962), a autora estabeleceu um diálogo crítico com Fraser (1990) a partir de dois aspectos cruciais: a questão dos lugares ocupados pelos contra-públicos subalternos na relação com a esfera pública oficial; e, depois, das atividades realizadas por tais grupos através das instituições de mídia (600). No coração da crítica de McLaughlin (1993), estava o fato de que, na proposta de Fraser (1990), as instituições de mídia eram apresentadas de forma instrumentalizada, como se fossem apenas «veículos para disseminação de discursos». Como consequência, tal proposta centrava-se nas possíveis tensões existentes entre os contra-públicos e a esfera pública oficial do que nas complexidades que atravessam tais dinâmicas a partir da mídia enquanto um lugar onde elas acontecem (McLaughlin 1993:613).

Na base da argumentação apresentada por McLaughlin (1993) estava o fato de que à parte de uma noção mais inclusiva de esfera pública pautada na participação de grupos marginalizados não ser novidade para pesquisadores/as atentos/as aos papéis da mídia nas práticas de «publicização», o foco nas relações entre a esfera burguesa oficial e os contra-públicos somado à uma compreensão da mídia que não a entendia como um espaço que detém «regras» próprias — ou, como já referi neste trabalho, um «ambiente» —, implicava uma lacuna danosa para os feminismos. Essa ausência poderia corroborar, por exemplo, em interpretações falaciosas sobre a incorporação de temas «privados» em novelas, romances e na performance de celebridades: na medida em que o papel da mídia é reduzido ao seu entendimento enquanto um meio de comunicação que veicula mensagens, a incorporação de quaisquer questões «privadas» no espaço público poderia ser vista como «contradiscurso», quando, na verdade, tais questões resultam muitas vezes da associação de determinados temas a práticas de consumo que dissolvem o sentido de participação política na esfera pública (614). Dito de uma forma resumida, McLaughlin (1993) evidenciava o fato de que não bastava pensar na mídia como um «veículo» para publicização de mensagens, mas sim entendê-la como um «espaço de eventos midiáticos».

Para fazê-lo, portanto, tomando a mídia como um ponto de convergência entre as ações de públicos distintos, era necessário entender a politização das diferenças que atravessa a esfera pública identificando a potência da articulação de resistências transformadoras dos contra-públicos por meio de seus «atos de produção», como por exemplo a participação de mais mulheres em fontes de produção midiáticas (McLaughlin 1993:615). Uma análise crítica destes atos deveria, contudo, passar pelo entendimento das desigualdades sociais sistêmicas que atravessam as relações capitalistas de produção com vistas a construir um sistema de mídia democrático, no qual, seguindo os pressupostos de Fraser (1989), houvesse «uma medida de controle coletivo sobre os meios de interpretação e comunicação» que fosse suficiente para as

pessoas participarem «em pé de igualdade em todos os tipos de interação social, incluindo a deliberação política e os acordos de tomadas de decisão» (Fraser *apud* McLaughlin 1993, 616).

Num artigo recentemente publicado, McLaughlin (2020) reaviva o debate sobre feminismo, mídia e esfera pública traçando um panorama importante da condução dos debates em torno dos contra-públicos e os referidos «atos de produção» nos últimos trinta anos. Destacando os debates ao redor das fronteiras entre o público e o privado aviltadas por alguns fenômenos da cultura pop ao longo da década de 1990, como os *talk-shows*, a autora pontua a discussão sobre as ambivalências destes a partir do contraste ao apelo terapêutico-individualista que os atravessava com a possibilidade de trazerem agência política para as audiências femininas por meio da criação de redes e, por consequência, seu potencial para a construção de contra-públicos feministas (McLaughlin 2020:4).

Na mesma linha de abordagem, menciona discussões mais recentes sobre as remodelações da esfera pública na esteira da ampliação do uso da mídia digital, da globalização e das redes de comunicação mediadas mencionando, a título de exemplo, as contradições, potências e limitações do chamado «feminismo de hashtags» para a constituição de contra-públicos ou reprodução de hierarquias globais neocoloniais (McLaughlin 2020:6) — um tema que terei em maior atenção no capítulo seguinte. Neste fazer, destaca o desenvolvimento de modelos de ação feminista na mídia por ativistas de 19 países mapeadas num estudo de Carolyn Byerly e Karen Ross (2006) como exemplos concretos da criação de espaços de partilha, análise de mundo e transformação concreta a partir dos quais uma reconceitualização da esfera pública habermasiana teria sido possível (McLaughlin 2020:5).

No panorama de estudos apresentados por McLaughlin (2020), e na literatura até este momento referida, o reconhecimento dos contra-públicos feministas enquanto partes da esfera pública como forma de resolução à exclusão ancorada na dicotomia público/privado a partir da associação do «privado» com a «esfera íntima», como mencionado por Benhabib (1992), está na base de toda proposta teórica desenvolvida pela autora quanto a centralidade dos papéis da mídia nesta dinâmica. As exclusões associadas às mulheres a partir da mesma dicotomia pensada, contudo, sob o viés de sua associação com a ideia de «privacidade» enquanto moral religiosa, bem como os possíveis papéis da mídia na constituição de contra-públicos desta ordem são postos em debate. Entendendo esta abordagem como fundamental ao propósito desta tese — e à discussão pleiteada especificamente neste capítulo — levo este debate à dimensão do privado na religião no subtópico a seguir.

3.1.2 Religião, feminismo e esfera pública

Para pensar o papel da mídia na construção de contra-públicos em contextos religiosos é preciso, antes de mais, entender o lugar da religião na proposição habermasiana, tendo sido este o modelo a partir do qual teóricas feministas desenvolveram suas críticas no processo de reparação do conceito de esfera pública. Embasando-se, como já dito, na dicotomia público-privado, a noção de esfera pública burguesa liberal apresentada pelo filósofo alemão não entendia, em sua formulação inicial, a religião enquanto parte constitutiva desta, situando-a na esfera privada. No coração desta divisão, estava, em parte, o alinhamento de Habermas com teóricos/as do «secularismo político»: uma doutrina assente na ideia da separação entre religião e Estado ancorada num pressuposto vínculo existente entre o «secular» e o democrático (Aune *et al.* 2017:453). Criticamente entendido por José Casanova (2009) como uma «cosmovisão», o «secularismo» tem sido contestado em diferentes linhas argumentativas derivadas de leituras críticas sobre «secularização» – um conceito analítico usado para referir o processo de suposta diminuição da influência de grupos religiosos na justiça, na política e na esfera pública desde a modernidade (Aune *et al.* 2017:452).

Como refere Reilly (2014), na proposição teórica de esfera pública inicialmente elaborada por Habermas, em 1962, o apelo «secularista» resultava de sua concordância com a crítica iluminista sobre a religião (8). Compreendendo-a como antagônica ao Iluminismo, o filósofo a considerava «inerentemente irracional, absolutista e autoritária» (Reilly 2014: 8) – uma concepção atenuada em seus posicionamentos sobre o tema com o passar dos anos. Num artigo publicado nos anos 2000, por exemplo, Habermas retomou a discussão sobre religião e esfera pública respondendo às críticas sobre este aspecto em seu trabalho reservando um lugar restrito para a religião na esfera pública sob a justificativa de que a legitimação das decisões políticas neste espaço subjazia as justificativas construídas «imparcialmente à luz de razões geralmente acessíveis», isto é, «igualmente justificadas vis-à-vis por cidadãos religiosos e não religiosos, e os cidadãos de diferentes confissões» (Habermas 2006:5)⁵⁰. Como ressalta Reilly (2014), embora tenha desenvolvido um olhar mais tolerante quanto à presença do discurso religioso no espaço público ao longo dos anos, a ideia de subordinação do discurso religioso ao

⁵⁰ Neste importante artigo publicado por Habermas a religião é compreendida como mais um ator social apto a participar das discussões na esfera pública sempre que empregar argumentos considerados válidos – isto é, reconhecido como válido por todas as pessoas envolvidas no debate, o que implicaria, em alguma medida, uma «tradução» dos argumentos religiosos a termos laicos. Essa forma de participação da religião na esfera pública parece, contudo, idealizada, na medida que a presença das religiões (ou dos discursos religiosos) nesses espaços não passa por essa «tradução». Um dos fatores que contribuem com este fato é, certamente, a midiaticização, na medida em que as articulações entre mídia e religião, como referi no primeiro capítulo, garante maior visibilidade a esses atores no espaço público tornando mais difícil delimitar as fronteiras entre esse e o «privado» – uma configuração «pós-secular» caracterizada pela presença do que Casanova chamou de «religiões públicas».

«secular» mediante a apresentação desse como «imparcial» não dissolvia as desigualdades que pautavam tal modelo derivadas do entendimento da religião enquanto algo «intrinsecamente conservador» (9).

Nas lentes das perspectivas feminista e de gênero, as fragilidades relacionadas com a dicotomia implícita nesta distinção entre o secular e o religioso no modelo habermasiano foram evidenciadas em estudos que, realizados nos mais diversos contextos, refutaram a tese de que a secularização está inerentemente associada à «liberação» das mulheres (Cady e Fessenden 2013). Nesta linha de análise, Joan Scott (2013) demonstrou, por exemplo, como a secularização foi historicamente construída a partir da exclusão deste grupo social da política, destacando o fato de que a emergência dos Estados Modernos em contexto europeu esteve ancorada na exclusão das mulheres da vida política (28–30). Ao evidenciar, na esteira de Benhabib (1992), o caráter «genderizado» da divisão secular–religioso na sua relação com a divisão público–privado, Scott (2013) demonstrou não apenas que o secularismo está atrelado a um conjunto de dicotomias assentes em noções socialmente construídas de feminino e masculino, como também que o processo de «privatização» da religião visando limitar os efeitos desta na esfera pública acaba por intensificar o poder de suas versões patriarcais na esfera privada «legitimando a desigualdade política e social das mulheres» (27).

No coração do argumento desenvolvido pela historiadora está a constatação da existência de uma sobreposição das distinções hierarquizadas entre o público/secular enquanto espaços da «racionalidade» e o privado/religioso como espaço das «emoções» – uma oposição que serve igualmente à «privatização» da religião, da sexualidade e da família favorecendo não apenas a invisibilidade de problemas de gênero em sociedades «seculares» por meio de sua compreensão como algo típico das «religiosas», como também a perpetuação do «religioso» como algo incondicionalmente negativo para as mulheres (Scott 2013:43). Esta divisão, como refere Reilly (2014), atravessa também a dicotomia civilização vs. barbárie nas bases da discussão sobre o Ocidente e o Oriente, demonstrando a centralidade que as relações de poder detêm no entrelaçamento entre gênero, religião, cultura e esfera pública (2). Na esteira desta distinção, estiveram associados, por exemplo, discursos salvacionistas que constituíram discursivamente a «Guerra ao Terror» nos Estados Unidos após o 11 de setembro (Abu-Lughod 2002), e estão associados, atualmente, discursos islamofóbicos pautados no uso do sexismo e do patriarcado como questões estruturais, de implicações exclusivas à constituição do caráter de homens muçulmanos e à vida de mulheres muçulmanas (Farris 2017).

Debates sobre os malefícios da religião para mulheres ou sobre os benefícios do secularismo para este grupo social são complexos. Seja pelo caráter diverso que a ideia da separação Estado–religião pode assumir contextualmente; pela volatilidade controversa do

significado de bom e mau na qualificação de processos que vão desde a marginalização de comunidades religiosas em sociedades «secularizadas» até o fundamentalismo religioso; ou, enfim, pelos desafios que se imprimem na definição da categoria «mulher», um posicionamento crítico sobre a temática implica a realização de leituras situadas em que fatores como raça, etnia, religião, idade e nacionalidade sejam postos em perspectiva (Aune *et al.* 2017:458–459). Num dos pontos de convergência para o qual se encaminham estas questões, estão as problemáticas que atravessam as relações entre secularismo, religião e emancipação feminina ou, como refere Reilly (2014), uma outra dicotomia estabelecida na esteira das divisões público–privado e secular–religioso: aquela marcada pela oposição do feminismo como unicamente secular e o religioso como antiemancipatório *per se* (6).

Numa análise crítica e feminista das religiões públicas focada nas políticas religiosas de gênero na tradição católica e muçulmana, Anne Phillips (2009) explica a dinâmica de oposição entre o feminismo e a religião recorrendo a duas analogias base: a de que o primeiro representa uma «obsessão» para as tradições religiosas tal qual o comunismo representara outrora; e a de que assim como o comunismo se entrelaçara ao ateísmo no século XIX, o feminismo se entrelaçou ao secularismo na contemporaneidade (18). Posicionando os temas de gênero e sexualidade no epicentro das disputas entre instituições religiosas tradicionais, as quais tendem a ver as agendas feministas e a noção de gênero como uma ameaça à ideia de uma «ordem natural sagrada», e feministas que, particularmente no Ocidente, tendem a entender a religião como o fundamentalismo religioso (18), Phillips (2009) discute a questão da emancipação de mulheres nos regimes religiosos e discursivos por ela analisados a partir da questão da divisão sexual do trabalho, das formas sexista e androcêntrica de representação feminina e da agência política de mulheres.

Sem deixar de destacar a pertinência e relevância às críticas consistentes ao patriarcado religioso desenvolvidas por feministas a partir de posições secularistas, a análise de Phillips (2009) demonstra que «a igualdade de gênero não depende estritamente da separação da religião e da política» e, ainda, que pode existir um engajamento religioso compatível com a igualdade de gênero na política sempre que os «direitos individuais» permaneçam centrais (45). A título de exemplo, refere ações realizadas por mulheres católicas nas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs)⁵¹, na América Latina, destacando seus esforços «internos» — visando as tradições

⁵¹ Embora as observações de Phillips tenham sido comedidas no que tange ao suposto apelo igualitarista das CEBs focando-se nos esforços que diziam empregar para esta finalidade, é importante destacar que a concepção destas como «laboratórios de libertação feminina» foi interrogada em muitas pesquisas de campo realizadas por teóricas feministas em algumas destas comunidades. Em muitos destes estudos, a constatação da ausência das mulheres em posição de autoridade nestas comunidades, bem como da reprodução da divisão sexual do trabalho destacaram as contradições das CEBs enquanto um projeto de esquerda, assente na promoção da justiça social, para a emancipação feminina. Por outro lado, o ativismo e as ações reivindicativas levadas a cabo por

religiosas — e «externos», no que refere seus contributos para avanços nas políticas de igualdade de gênero para mulheres no debate público (25–27). Ao fazê-lo, evidencia o caráter duplamente reivindicativo destas experiências: à luz da ótica de Fraser (1990), primeiro pelo fato de serem mulheres constituindo contra-públicos em suas comunidades religiosas e, depois, pela possibilidade de suas próprias comunidades serem consideradas contra-públicos da esfera pública «oficial» no entendimento desta como secular (Reilly 2014:9). No entanto, como bem destacam Phillips (2009) e Reilly (2014), a emergência de experiências antidemocráticas sustentadas *nos* e *por* estes contra-públicos é uma iminência a ser considerada. O surgimento contínuo de movimentos religiosos autocráticos, politizados e vinculados a diferentes religiões, como o caso da imposição de um ensino religioso literalista e ultraconservador assegurado por leis e políticas de Estado tem demonstrado isso em alguns contextos (Reilly 2014:4).

Este quadro de ambivalências que caracteriza as dinâmicas inter-relacionadas entre gênero e religião na esfera pública é, contudo, similar àquelas destacadas por McLaughlin (1993) no estudo sobre os papéis da mídia na constituição de um espaço radicalmente democrático. Se adicionarmos a dimensão religiosa à sua proposta de esfera pública, centrada na proposta de incorporação dos contra-públicos como parte constitutiva dessas, um debate fundamental para a presente pesquisa ganha corpo: em que medida a participação de mulheres em fontes midiáticas poderia corroborar a construção de espaços nos quais, enquanto sujeitos religiosos, suas ações poderiam contribuir para transgredir e reforçar o *status quo* em suas comunidades e no discurso público?

3.1.3 Midiatização, religião, gênero e esfera pública

Mudanças implicadas na religião ou em comunidades religiosas de diferentes confissões têm sido analisadas à luz do conceito teórico de midiatização. Entendida neste trabalho como uma «articulação entre o ambiente midiático e as práticas sociais dentro de um contexto histórico, social e político» (Martino 2019:18), quando discutida na sua relação com o campo religioso, a midiatização tem sido pensada não apenas a partir dos debates sobre secularização, como também da dicotomia público–privado. Como referi no primeiro capítulo, uma das razões para isto consiste no potencial das transformações propiciadas por tal fenômeno para unir a divisão secular–religioso, bem como público–privado, tornando a religião tão visível quanto invisível na

teólogas e feministas católicas latino-americanas na condena do «pecado do sexismo», na defesa de princípios igualitários dentro destas comunidades, e no fomento a projetos sociais irruptivos focados não pode ser posto à parte —nas suas ambiguidades, eles foram também evidenciados na literatura crítica sobre o tema (Alvarez 1990; Drogus 2018 [1997]).

esfera pública — isto é, retomando o caso da IURD como exemplo, tornando cada vez mais difícil identificar o que é ou não religioso dada a incorporação de lógicas da mídia da parte de algumas instituições religiosas, por exemplo.

Na literatura europeia e estadunidense sobre o tema, Stig Hjarvard (2011) aborda esse processo afirmando que, no contexto dos países nórdicos, o aumento da presença pública da religião nas últimas décadas poderia ser concebido como um resultado da maior visibilidade atingida pela religião através da mídia na esteira dos processos de modernização e midiaticização (124). Por este motivo, enquanto uma instituição social a religião estaria num processo de enfraquecimento, marcado pela ascensão de suas formas mais individualizadas e dependentes de instituições como a mídia para funcionar, tendo tais «formas» se tornado as responsáveis pela conservação da sua organização e legitimidade (130–133). A relação entre o enfraquecimento da religião e as práticas de mediação individualizadas apontadas pelo autor a partir do conceito de secularização como definido por Berger (1967) foram contestadas por autores como Meyer (2013) a partir do argumento de que, na verdade, tais práticas fazem parte das formas de adaptação da religião na sociedade, razão pela qual não poderiam ser lidas como «enfraquecimento».

Contudo, apesar de contestável neste aspecto, a leitura de Hjarvard (2011) sobre o entrelaçamento dos processos de secularização e midiaticização parte de um contraponto importante à ideia habermasiana do «ressurgimento» da religião na esfera pública. Ao trabalhar com a ideia de aumento da visibilidade da religião propiciado pela mídia, o autor foca-se mais no caráter da «mudança» que se articula a partir deste processo — ideia que converge com aquela introduzida por Linda Woodhead para rebater a ideia de «ressurgimento» da religião na esfera pública defendida por Habermas (2006). Tomando o contexto da modernidade inglesa como exemplo, Woodhead (2012) refuta a ideia de que a religião tenha de fato «deixado» a sociedade moderna desde a sua separação do Estado, apontando a «nova visibilidade» por ela atingida como um sinal de sua transformação gradual, marcada por aproximações a formas cada vez mais conectadas com o capitalismo de consumo nas sociedades contemporâneas.

Neste prisma de entendimento da presença da religião na esfera pública enquanto um processo de «transformação» da mesma, as relações entre esta e a mídia analisadas sob um recorte de gênero tornaram-se objeto de interesse de estudos especialmente a partir da década de 1980. Numa genealogia detalhada sobre o campo, Mia Lövheim (2013b) destaca três tendências temáticas recorrentes nas últimas três décadas. A primeira delas diz respeito as análises sobre a presença, a influência e as representações religião e do gênero nos meios de comunicação de massa, na cultura *pop*, na mídia de entretenimento e nas novas mídias — linha na qual se concentram estudos focados nos estereótipos de gênero relacionados à religiosidade

das mulheres, seus papéis na religião, e nas representações simbólicas da religião em produções diversas (52–58). A segunda tendência versa sobre os estudos focados em analisar as conexões, participações e performances de atores religiosos nas novas mídias e nas mídias digitais, com investigações sobre as implicações do uso de novas tecnologias para as transformações nas relações de autoridade entre indivíduos, comunidades e reflexões sobre a religião (58–61). Por fim, a terceira e última tendência abarca as análises focadas nas temáticas das masculinidades e *queer* (61–63).

No âmbito da segunda tendência temática, Mia Lövheim (2016) se propõe a discutir as relações entre midiatização, gênero e religião tendo como objetivo pensar sobre o potencial desse fenômeno para a emergência de «espaços intermédios»: na sua definição, «espaços de negociação e articulação de identidades que unem não apenas a divisão público–privado, mas também o religioso–secular» (24). Tal definição é delineada pela autora a partir do raciocínio de Meyrowitz (1986) num trabalho cuja tese central era a de que, ao menos na mídia eletrônica, a midiatização mudava os papéis femininos e masculinos tradicionais. Na base de tal tese estava a ideia de que a mídia eletrônica havia conseguido destruir a segregação das mulheres à chamada esfera pública por três razões principais: primeiro, porque havia permitido que as mulheres adquirissem informações sobre como funciona a vida pública sem tirá-las de casa; depois, porque a televisão havia permitido que mulheres e homens «vissem a região dos ‘bastidores’ onde o outro gênero se conforma a determinados papéis, tornando, assim, esses papéis menos secretos»; por último, porque a presença da mídia eletrônica nos lares tinha potencial para reintegrar as esferas pública e privada por meio da construção de «uma ‘região intermédia’ que combina aspectos dos comportamentos tradicionais» relacionados ao feminino e ao masculino.

Embora consciente de que a tese de Meyrowitz (1986) é tanto criticável «pelo seu relato excessivamente entusiástico do impacto social e cultural da televisão», como também pela «homogeneização das experiências e competências das mulheres» (Lövheim 2016:20), Lövheim (2016) parte das formulações do autor sobre as mudanças propiciadas pela midiatização ao desafiar a divisão público–privado no contexto religioso a partir de três dimensões: a dos papéis tradicionais teologicamente atribuídos às mulheres consoante à dicotomia público–privado (21); a dos tipos de autoridade exercido pelas instituições religiosas sobre as mulheres, tendo em conta a emergência de formas e práticas mais individualizadas de vivenciar a religião (21); e, por fim, a da emergência dos já referidos «espaços intermédios», nos quais seria possível «negociar o significado da identidade religiosa numa cultura secular e global, e também o da religião como algo ‘privado’ e diferente de uma identidade moderna e cosmopolita» (24).

Pautando-se numa revisão crítica da literatura baseada em trabalhos prévios realizados por autores/as em religiões e contextos distintos, a socióloga emprega a categoria gênero como

variável de análise para examinar, então, o que Hjarvard (2012) havia identificado como «formas de religião midiaticizada» num estudo anterior: a «mídia religiosa», por ele definida como «organizações de mídia e práticas que são primariamente controladas e performadas por atores religiosos coletivamente ou individualmente» (28); o «jornalismo da religião», referente à acomodação de organizações e indivíduos religiosos às demandas da mídia com vistas a marcar presença da religião na esfera pública alcançando o público em geral (31–32); e a «religião no cotidiano», que diz respeito à presença da religião na mídia por meio de variados símbolos e ações que implicitamente a reforçam na sociedade (35).

Entre as conclusões apresentadas neste estudo Lövheim (2016), destaco o fato de que, tal qual nas análises de McLaughlin (2020) sobre os *talk shows*, a existência de ambivalências define os casos tomados pela socióloga como exemplos para pensar a midiaticização em contexto religioso. Se no estudo de McLaughlin as ambivalências estavam relacionadas ao fato dos *talk-shows* trazerem agência política para audiências femininas por meio da criação de redes, ainda que imersos em discursos e formatos da lógica terapêutico-individualista, na análise de Lövheim (2016) elas repousam, sobretudo, na atuação delas nos já referidos «espaços intermédios». Assim, se por um lado a autora identificou transgressões marcadas, por exemplo, pela criação de redes de mulheres que, discutindo ensinamentos religiosos e temas debatidos na sociedade através de blogues, fóruns e redes sociais, desconstrói alguns dos papéis de gênero sancionados por argumentos teológicos, bem como ampliam o poder de negociação de suas autoridades ao adquirirem maior visibilidade acomodando-se às lógicas da mídia (21–23); por outro, o reforço de concepções conservadoras de gênero, o endurecimento das estruturas institucionais a elas assentes e, ainda, o fortalecimento estigmas associados às mulheres de determinadas confissões através de representações nos novos mídias e na mídia de entretenimento são constatações também destacados (21–23). Nessa gangorra de benesses e malefícios, os «espaços intermédios» tanto servem para ampliar, em alguns contextos, o espaço de atuação e visibilidade de determinados grupos, como também o espaço de vigilância e julgamento (24).

Entre os contributos do estudo de Lövheim (2016) para a realização de análises da midiaticização da religião à luz da variável de gênero está ainda a importância em se entender o processo enquanto um fenômeno situado, cujas tendências relacionadas a sua ocorrência e implicações depende efetivamente da interação entre cada forma particular de mídia, o ambiente religioso no qual se insere e, naturalmente, no contexto alargado em que ocorre (24). É neste sentido, então, que tendo-se em conta a igual relevância em situar as análises sobre gênero, mídia, religião e esfera pública, proponho estender os debates referidos nesta primeira parte do capítulo ao campo religioso brasileiro, apresentando uma radiografia necessária à compreensão das relações entre gênero e midiaticização neste contexto, o percurso de integração

de grupos de mulheres à mídia religiosa iurdiana, bem como o surgimento do ecossistema midiático Godllywood e os possíveis significados da existência desse enquanto um espaço intermédio.

3.2 Dicotomias genderizadas na esfera pública brasileira midiaticizada

Pensar o processo de midiaticização a partir da variável gênero no contexto do campo religioso brasileiro e, precisamente, da IURD, implica situar as noções de esfera pública e de contra-público nas dinâmicas histórico-sociais estabelecidas numa geografia que não a do Norte Global, destacando algumas de suas especificidades. Na medida em que as experiências nacionais tiveram um papel importante na forma como os dois últimos conceitos referidos foram delineados, a compreensão das particularidades que atravessaram processos como a «modernização» é fundamental a um entendimento mais plural e descentralizado da própria noção de esfera pública, haja vista o fato de que, para citar um exemplo, a homologia entre as dicotomias público-privado e secular-religioso acaba por servir, não raro, a uma distinção entre espaços e culturas consoante a oposição civilização/barbárie pautada na ideia do «secular» como bom e o «religioso» como mau na qual o gênero eventualmente opera como uma categoria de distinção importante, como já dito.

Entender a formação da esfera pública brasileira, assim, implica compreender que o processo «modernizador» articulado neste espaço não se configurou, como nos paradigmas europeus, como uma ruptura por meio da qual um espaço idealmente democrático terá emergido. Na perspectiva do historiador Fernando Perlatto (2015), a emergência de uma esfera pública no Brasil terá se dado ainda no século XIX, ao lado da constituição do Estado e do mercado que, como aponta o sociólogo Jessé Souza (2000), ocorreram na esteira da Abertura dos Portos e do estabelecimento da família real portuguesa no Rio de Janeiro em 1808. Na linha das dinâmicas de integração social e política hierarquizadas assentes ao que Souza chamou «modernização seletiva», Perlatto (2015) afirma que a esfera pública brasileira «oficial» foi desde o princípio marcada na «seletividade» de atores que nela podiam operar e dos temas que nela se podia discutir (122). Contudo, e consoante uma compreensão mais alargada da noção de esfera pública nos moldes inicialmente delineados por Habermas, o autor destaca igualmente a existência de «esferas públicas subalternas» – categoria empregada para designar espaços de sociabilidade alternativos, constituídos por populações excluídas daquela «seletiva», que estabeleciam uma relação dialógica ou conflitante com esta (125).

Contrastando o caráter de «continuidade» que caracterizou a modernização no contexto brasileiro e o de «transformação» que marcou, mesmo que em suas desigualdades, a realidade

européia, Perlatto (2015) entende a esfera pública «seletiva» como aquela constituída pela elite intelectual e política do Império (127). Facilitadora e/ou frequentadora das associações científicas, culturais e literárias instaladas no país após 1808, essa elite era representada pela população livre e alfabetizada da época (127). Com efeito, e tendo-se em conta o fato de que os debates se engendraram, sobretudo, em torno de pautas políticas e em grande parte articulados pela imprensa recém-surgida nos anos 1820, tal elite se constituía, em resumo, por pessoas brancas e do sexo masculino que, conforme o censo de 1872, representavam a porcentagem de 1% da população da época (128). Paulatinamente pressionada por diversos segmentos da sociedade excluídos deste rol de debates, a esfera «seletiva» tornou-se um pouco mais democrática durante a crise do Império, entre 1860 e 1870, com a formação de clubes radicais organizados em prol da descentralização político-administrativa e, mais tarde, com o fortalecimento do movimento abolicionista e a inserção do debate sobre o fim da escravidão na esfera pública (128–130).

Nesta breve historiografia da configuração de esferas subalternas no Brasil, destaco a emergência da imprensa feminista marcada pelo lançamento de *O Jornal das Senhoras*, em 1852, a encargo de Joanna Paula Manso de Noronha⁵², uma mulher branca e integrada na elite intelectual do país. À época, e apesar da iniciativa restringir-se a públicos de mulheres bem seletos na esteira de iniquidades de classe e raça que marcavam o contexto, o trabalho de Noronha representava um rompimento importante no rol da esfera pública «seletiva», na medida em que, como informado na primeira edição do periódico, visava «cooperar com todas as suas forças para o melhoramento social e para a emancipação moral da mulher» (Noronha *apud* Souto 2019:173). À parte de nos anos subsequentes esta premissa ter se convertido, no âmbito da publicação, num apelo à instrução e educação das mulheres centrada nos seus papéis de esposas e mães, outras reivindicações de alguns direitos femininos eram recorrentes. Essas, no entanto, foram frequentemente articuladas através de argumentos religiosos, como fez Noronha no texto «A mulher», publicado no primeiro número de *O Jornal*, em 6 de janeiro de 1852, ao afirmar que as doutrinas de Jesus foram mal empregadas pela Igreja Católica que «manteve as mulheres na condição de escravas, usurpando seus direitos e retardando suas perspectivas de futuro»⁵³ (Souto 2019:217).

⁵² Joanna Paula Manso de Noronha nasceu em Buenos Aires, em 1819, no seio de uma família progressista. Emigrou para o Brasil junto de sua família em 1842, depois de terem vivido exilado por alguns anos no Uruguai. Casou-se com o violinista português Francisco de Sá Noronha e dele se separou em 1854, passando a atuar na área do ensino de línguas e na educação desde então. Ao longo de sua vida, escreveu romances e obras teatrais, além de ter fundado e editado o referido *Jornal das Senhoras*, no Brasil, e o *Album de Señoritas*, na Argentina. Morreu em Buenos Aires no ano de 1875 (Souto 2019:18–19).

⁵³ Bárbara Souto usa o termo «escravas» na leitura que realiza do referido texto de Joanna Manso de Noronha conservando a escolha de léxico feita por esta no trecho «Desgraçadamente o homem não tem sempre mantido a mulher na posição que Deos lhe assignou; abusando de sua força, elle a tem tratado muitas vezes antes

O curioso uso do discurso religioso para fins reivindicativos nesta esfera subalterna pode ser explicada por um outro fator relevante para o entendimento do conceito de esfera pública situado no contexto brasileiro: até a Constituição de 1891, a qual instaurou a República, vigorava o regime de Padroado, determinado na Constituição de 1824, mantendo o Estado e a Igreja unidos no poder (Perlatto 2015:129). Neste sentido, o processo de «secularismo» enquanto uma premissa básica para a modernidade e a constituição de uma esfera pública idealmente «democrática» apenas teve lugar no Brasil no século XX, muito embora, como apontam estudos variados dedicados à temática, a dissociação institucional e legal da Igreja Católica e o Estado não tenha culminado num desaparecimento da religião na esfera pública (Perlatto 2018:143). Ao contrário, e na mesma linha do debate proposto por Woodhead (2012) acerca das «transformações» da religião no contexto inglês desde a modernidade, um grupo substancial de autores/as brasileiros/as têm apontado as relações entre o processo de dessacralização e a presença diversificada da religião na esfera pública marcada por tradições religiosas distintas e através de diferentes estratégias, dentre as quais destaco o uso dos meios de comunicação.

Como referi no primeiro capítulo, a mediação do campo religioso brasileiro foi e tem sido um processo fundamental para transformações que tem vindo a acontecer em tal campo nas suas relações com o campo midiático, cultural e político. Já durante o período da Questão Religiosa (1872–75)⁵⁴, etapa embrionária do processo que culminaria na separação institucional do Estado e da Igreja Católica, os meios de comunicação mostraram-se eficazes nas disputas de poder envolvendo religião e política (Silva e Carvalho 2019:31). Uma análise das publicações no jornal *O Apóstolo* editado à época revelou, por exemplo, a importância da imprensa católica na preservação da influência da Igreja na sociedade civil e na deslegitimação pública da maçonaria e do protestantismo, os quais foram discursivamente representados como seus inimigos (Silva e Carvalho 2019:37–43). No último quarto do século XX, como dito, o percurso de comunicação foi também crucial para a expansão e legitimação da Constituição de 1988, a qual instituiu o pluralismo religioso como princípio democrático fundamental, substituindo, assim, o paradigma

como escrava que como companheira [...]» (Noronha *apud* Souto 2019:217). Embora não seja objetivo deste tópico adentrar especificamente numa discussão aprofundada destas produções, é pertinente ressaltar que o uso que Noronha faz do termo «escravas» serve para ilustrar os ângulos cegos do feminismo branco à época. Num território colonizado em que a escravidão devastava a vida de mulheres e meninas negras, o uso do termo para sublinhar o caráter de subalternidade de mulheres em sua maioria brancas nos seus relacionamentos revela a ausência de um pensamento interseccional à época, mesmo que muitas destas mulheres tenham se unido às lutas abolicionistas. Não por acaso, em outubro daquele mesmo ano Noronha respondeu as críticas recebidas pela defesa do projeto de emancipação moral da mulher afirmando que a escravidão das mulheres se tratava de uma prática que portugueses e espanhóis teriam herdado dos povos árabes em decorrência da permanência destes na Península Ibérica (Souto 2019:218) — um pensamento profundamente arraigado em verdades coloniais.

⁵⁴ A Questão Religiosa consistiu numa série acirrados embates em torno do início do processo de separação oficial da Igreja Católica e do Estado e para a conquista da identidade de tal Igreja como uma instituição diretamente subordinada ao Sumo Pontífice.

político-cultural hierarquizado e calcado na gramática católica que vigorava até então (Montero 2020:20).

Uma vez que a pauta da «igualdade religiosa», como já dito, esteve nas bases de iniciativas encabeçadas por parlamentares evangélicos/as, tal qual a própria constituição da FPE, em 1986, estes grupos estiveram à frente de proposições que, associadas a esta bandeira, não raro geraram controvérsias no campo da competição religiosa chocando-se, sobretudo, com o princípio republicano da liberdade (Montero 2020:22). No coração deste debate, as disputas em torno da definição de «família» na constituição federal, consoante a proposições de apelo moral, cerceando os direitos de minorias LGBTQI+, por exemplo, pleitearam numerosas iniciativas de parlamentares evangélicos/as com posições e cargos nas suas instituições religiosas. Ao lado delas, ações de restrição em torno da pauta dos direitos reprodutivos foram igualmente endossadas por estes/as representantes, ainda que esta tenha sido tendencialmente mais articulada por católicos carismáticos no Legislativo (Machado 2015:48–53). Neste sentido, à parte destas controvérsias terem posto em causa neutralidade do Estado quanto a sua laicidade, elas complexificaram as fronteiras entre o religioso e o secular, e as implicações desta para as lutas contra o heteropatriarcado.

Uma visita rápida à bibliografia que versa sobre esta temática aponta, por um lado, a existência de contra-públicos constituído por mulheres que têm lutado, desde o lugar de suas religiões, pela igualdade de gênero dentro e fora de suas comunidades mobilizando as redes a seu favor. A atuação online que têm vindo a ter a ONG Católicas pelo Direito de Decidir (CPDD) e o coletivo Evangélicas pela Igualdade de Gênero (EIG) são exemplos disto. A primeira, fundada em 1993 no Brasil, tem como principal foco de atuação as pautas da laicidade e da legalização do aborto, pleiteando discussões relacionadas aos lugares de poder dentro da religião de modo mais secundário, ainda que vívido (CPDD ©2020). A segunda, fundada em 2015, tem como foco principal debater e combater as violências contra as mulheres «no espaço doméstico, de trabalho e nas Igrejas em favor de sua voz e participação mais justa e igualitária» (EIG ©2020). Operando como contra-públicos não apenas em suas comunidades religiosas, mas também na esfera pública «oficial», as iniciativas representadas por estes grupos convivem, na contramão, com aquelas encabeçadas por outras mulheres influentes no meio católico e evangélico na constituição de alianças entre grupos religiosos neoconservadores e apoiadores/as na política institucional e na sociedade civil (Machado 2020:244–245), evidenciando as ambivalências da dissolução da dicotomia religioso–secular apontadas por Phillips (2009) e Reilly (2014), bem como a relevância do papel desempenhado pelo o uso da mídia na constituição destes contextos.

Pensar este processo na sua relação com as ambivalências sinalizadas por Lövheim (2016) quanto as implicações da midiaticização para grupos de mulheres dentro de suas

comunidades religiosas exige conjugar, no caso brasileiro e mais especificamente da IURD, em que medida estes aspectos estão relacionados. Para fazê-lo, é necessário entendermos em qual momento do percurso de midiática e consolidação da Igreja no espaço público brasileiro donas e esposas começaram a atuar nas fontes de produção midiática IURD ou a elas associadas, como o caso da Record TV, situando-o no contexto da esfera pública brasileira no que tange as relações entre gênero e religião neste tópico referidas. Dentre os vários enfoques possíveis a reconstrução deste percurso, enquadrando-o tomando a IV Conferência Mundial da Mulher como ponto de partida. Realizada entre 4 e 7 de setembro de 1995, em Pequim, tal conferência teve um impacto significativo nos campos feministas latino-americanos, além de ter ganhado corpo numa fase de profundas mudanças do campo religioso brasileiro associadas à midiática. Considerando-a, assim, um fato importante para compreender as dinâmicas entre os campos da mídia, da política e da religião na esfera pública brasileira, apresento o processo de integração de mulheres na mídia religiosa iurdiana tendo tal conferência como um horizonte.

3.2.1 Do mundo para a IURD: Radiografando mídia, gênero e religião

A IV Conferência Mundial da Mulher foi a última entre uma série de outras três realizadas pelas Nações Unidas a partir de 1975, anunciado como o «Ano Internacional da Mulher» na esteira de questões trazidas à esfera pública por movimentos feministas em diferentes contextos (Roberts 1996:237). À parte das relações de continuidade existentes entre os debates e demandas desta e de conferências com temas similares realizadas na Cidade do México (1975), em Copenhague (1980) e em Nairóbi (1985), a referida conferência também teve lugar na esteira de outras conferências importantes da ONU ao redor de tópicos como Direitos Humanos (Viena, 1992), população (Cairo, 1994) e desenvolvimento social (Copenhague, 1995) num momento em que a pauta da igualdade de gênero alcançava uma nova visibilidade no cenário internacional (Roberts 1996:239). Em Pequim, tendo como um de seus objetivos centrais avaliar os progressos da implementação das Estratégias prospectivas para o avanço das mulheres (FLS) proposto e assinado em Nairóbi dez anos antes, com o objetivo de pressionar os países signatários a cumprir as metas estipuladas para a «Década das Nações Unidas para as Mulheres» (Roberts 1996:238), a IV Conferência Mundial da Mulher culminou na adoção de novas medidas para acelerar este processo, dentre as quais a criação de uma Plataforma de Ação (PFA).

A PFA consiste num documento extenso, pautado num conjunto de objetivos estratégicos e listas de ações, sobretudo, no que se veio a identificar, no quarto capítulo, como «áreas críticas

de preocupação»⁵⁵. Tendo como meta transversal promover o *gender mainstreaming*, uma estratégia que, supostamente voltada para a participação plena das mulheres baseada na igualdade em todas as esferas da sociedade, fundamentou as recomendações e objetivos estratégicos relacionados a cada uma das doze «áreas críticas» deram corpo a este referido capítulo da Pfa implicando uma série de desdobramentos controversos (Álvares *et al.* 2020:13–18), sobre os quais tratarei mais adiante nesta tese. Dentre as recomendações, destaco duas que estão nas bases do momento da esfera pública brasileira que pretendo discutir: a Seção C, nomeada «A mulher e a saúde», na qual se afirma, por exemplo, que fazia parte dos Direitos Humanos das mulheres deter o controle «sobre as questões relativas à sua sexualidade, inclusive sua saúde sexual e reprodutiva, e a decidir livremente a respeito dessas questões, livres de coerção, discriminação e violência» (The United Nations 1995:96); e a seção J, chamada «A mulher e a mídia», na qual governos, empresas, organizações internacionais, cívicas e independentes os quais, consoante os seus escopos de atuação, foram convocados a se engajar na concretização de metas desde o aumento das possibilidades de participação e expressão das mulheres na mídia e no desenvolvimento de tecnologias de comunicação até a promoção de imagens não-estereotipadas destas na mídia (149–154).

A conexão entre as recomendações destas duas seções no caso brasileiro pode ser ilustrada pela implementação do projeto «Para além do Cairo e Beijing: fortalecendo o trabalho das ONGs na América Latina», iniciado em 1996, coordenado pela Ações em Gênero Cidadania e Desenvolvimento (AGENDE) no país. Centrado na agenda dos direitos sexuais e reprodutivos, o projeto resultou de um esforço articulado por mais de duzentas mulheres pertencentes a ONGs provenientes de onze países da região comprometidas em traduzir politicamente o *advocacy* ao contexto latino-americano, transformando as resoluções de conferências emblemáticas da ONU ao longo da década de 1990 em ações e políticas concretas (Álvarez *et al.* 2000:167–168). Entendendo o *advocacy* como «a capacidade de argumentar e incidir politicamente visando a transformações político-institucionais no público social e no público político (sociedade civil-Estado), a partir de conteúdos e propostas específicas das agendas feministas» (Libardoni 2000:209), o projeto considerava o desenvolvimento de estratégias de comunicação um «elemento crítico central» para esta finalidade (Libardoni 2000:219).

O seminário Mulher e Mídia: Uma Pauta Desigual? realizado em São Paulo, em julho de 1997, é um exemplo dos esforços empregados pelas ONGs integradas ao projeto à época

⁵⁵ Tais áreas foram discriminadas num capítulo do documento dedicado aos «objetivos estratégicos e ações» com recomendações a cada uma das áreas, nomeadamente: Mulheres e Pobreza (Seção A); Educação e capacitação de mulheres (Seção B); Mulheres e saúde (Seção C); Violência contra a mulher (Seção D); Mulheres e conflitos armados (Seção E); Mulheres e economia (Seção F); Mulheres em lugares de poder e decisão (Seção G); Mecanismos institucionais para o avanço das mulheres (Seção H); Direitos Humanos das mulheres (Seção I); Mulheres e mídia (Seção J); Mulheres e meio-ambiente (Seção K); e, por fim, Direitos das meninas (Seção L).

consoante a estas estratégias (Jordão 1998:3). Organizado pelo Centro Feminista de Estudos e Assessoria (Cfemea) e pela RedeSaúde, o seminário reuniu jornalistas e ativistas feministas para debater o tema mídia e mulher tendo como foco principal três pautas: a relevância dos tópicos «saúde da mulher», «sexualidade» e «direitos reprodutivos» na agenda da mídia; o tipo de cobertura associada às temáticas «planejamento familiar», «legalização do aborto» e «doenças sexualmente transmissíveis»; e, por fim, os meandros das relações entre ONGs feministas e a mídia naquela altura (Jordão 1998:3). Um mês mais tarde, no I Workshop de Advocacy realizado em Lima, no Peru, a retomada e adição de práticas convergentes com as discussões pautadas no seminário em São Paulo foram sistematizadas, frisando a necessidade de tais movimentos compreenderem «a mídia como um locus de ação privilegiado em si» (Jordão 2000:244) num momento em que «brechas inéditas» pareciam se abrir no campo midiático em decorrência da «expansão da cidadania pós-regimes autoritários na América Latina» e das «novas condições mercadológicas impostas pela segmentação de públicos e por novos termos de competitividade» (Jordão 2000:244).

Na altura da realização destes eventos, o tema do aborto era pautado extensivamente na mídia impressa, em jornais brasileiros de grande circulação como a *Folha de S. Paulo*, *O Estado de S. Paulo*, *Jornal do Brasil* e *O Globo* (Melo 1997:407). No escopo da pesquisa «Aborto e Mídia» realizada pela jornalista Jacira Melo entre os anos de 1996 e 1997, o Projeto de Lei nº 20/1991, que dispunha sobre a obrigatoriedade de atendimento pelo SUS nos casos de aborto previsto por lei, foi entendido como impulsor da atenção dada pelas mídias analisadas ao assunto (Melo 1997:406–407). Protocolado pela então deputada Sandra Starling (PT/MG) e pelo deputado Eduardo Jorge (PT/SP), o projeto entrou em pauta na Comissão de Constituição e Justiça (CCJ) em 1997, na esteira de algumas ações do movimento de mulheres que, desde o início dos anos 1990, pressionavam as câmaras municipais a incluírem nas leis orgânicas dos municípios o direito de as mulheres fazerem o aborto nos serviços públicos de saúde nos casos de estupro e de risco de vida da gestante, conforme assegurado por lei (Barsted 1992:125–126).

Ao redor do conteúdo deste projeto, e também da Proposta de Ementa Constitucional nº25/1995, de autoria do deputado Severino Cavalcanti (PFL/PE), que pretendia proibir o aborto em qualquer circunstância, a cobertura sobre o tema do aborto na mídia naquela altura foi marcada pelo protagonismo de atores sociais de perfil variado que, como sinalizou Melo (1997:407), «mantiveram o tema do aborto nas primeiras páginas dos jornais por mais de 30 dias». Embora a participação ativa de juízes, advogados/as, profissionais da saúde, parlamentares e vozes feministas tenham logrado ampliar as perspectivas de discussão sobre o tema na esfera pública, a presença de representantes da membresia da Igreja Católica nestes debates dimensiona a já referida porosidade das fronteiras entre os campos da mídia, da religião

e da política no contexto brasileiro. Seja pelo fato destes terem sido considerados fontes imprescindíveis e recorrentes no trabalho de repórteres e jornalistas ou, em alguns casos, de deterem espaços semanais em colunas de opinião em quatro dos principais jornais do país, a condenação do aborto mediante o argumento da «defesa da vida» esteve na base da argumentação destes atores (Melo 1997:410). No contraponto, a consolidação da Católica pelo Direito de Decidir enquanto fonte credível, favorável não só a PL como a legalização total do aborto no Brasil, contribuiu com o alargamento do cenário das opiniões dissidentes ao lado de ativistas e pesquisadoras feministas que foram igualmente «fonte e referência da maioria das matérias sobre aborto publicadas nos principais jornais» (Melo 1997:411).

O polêmico PL nº20/1991 foi aprovado em agosto de 1997. Não por acaso, em outubro daquele mesmo ano o Papa João Paulo II agendou uma viagem oficial ao Brasil — a terceira visita papal recebida pelo país desde o ano de 1980, na esteira de um processo de restauração conservadora da Igreja Católica iniciado em 1979 da qual também fizera parte o início destas frequentes e midiáticas viagens do Papa (Corrêa e Kalil 2020:49). Com discursos centrados especialmente nos temas na família e no direito à vida, a visita do pontífice foi marcada pelos protestos organizados por grupos feministas e LGBTQ+ e pelos megaeventos articulados por Igrejas e denominações Pentecostais no espaço público (Corrêa e Kalil 2020). Naquela ocasião, as disputas acirradas entre a Universal e a Igreja Católica que marcaram o processo de consolidação e legitimação da primeira no âmbito da «cristandade» culminaram em novas formas de enfrentamento, dentre as quais o nada trivial posicionamento de Edir Macedo como favorável ao aborto diante de situações de «gravidez indesejada» — leia-se “estupro” —, como noticiado na *Folha de S. Paulo* no dia 6 de outubro de 1997, um dia após o também polêmico episódio do «chute na santa», na Record TV, sobre o qual discorri no primeiro capítulo:

Edir Macedo, líder da Igreja Universal do Reino de Deus, disse ontem que aprova o aborto em casos de gravidez indesejada. A declaração foi dada em entrevista após um culto que reuniu 114.515 pessoas no estádio Mineirão, em Belo Horizonte, na tarde de ontem. O tema do culto da Igreja Universal — "Concentração de Fé; a Família ao Pé da Cruz" — foi o mesmo defendido pelo Papa João Paulo II na sua visita de quatro dias ao Brasil. Macedo pregou a união familiar e combateu as drogas. "Deus é família, Deus é pai, é filho. Ele quer que a família seja reintegrada e salva", disse o bispo. Em entrevista, ele evitou comentar a coincidência do tema defendido também pelo Papa. "Se todos lutarem pela família, ela é que tem que ganhar", se limitou a dizer. Macedo, entretanto, destoou da Igreja Católica ao defender o aborto diante da gravidez indesejada. "Eu aprovo porque acho um absurdo a mulher ter um filho indesejado. Ela tem direito ao aborto. É o que permite a lei." Ele afirmou ser "radicalmente a favor da lei" e contra o "aborto pelo aborto". "O aborto indiscriminadamente, não", disse (Peixoto 1997:1–22).

O enfoque na família adotado pela IURD naquele contexto, como denota a notícia, não foi fortuito. Num estudo sobre a cobertura temática da mídia religiosa pentecostal entre os anos de 1996 e 1997, Maria das Dores Machado (1999) compreendeu a ênfase dada por Macedo ao

tema como uma estratégia para fazer frente à Igreja Católica num momento em que a família detinha protagonismo nas pregações do Papa no Brasil e havia um esforço das Igrejas Pentecostais para reforçar a imagem do segmento como «defensor da família sanguínea» (174) – uma estratégia que, acrescento, era também providencial à vislumbrada legitimação da IURD no espaço público brasileiro na esteira do conturbado período de polêmicas que referi no primeiro capítulo desta tese.

Na mesma linha argumentativa, a posição do bispo frente à questão do aborto na altura foi interpretada no estudo da socióloga como uma afronta à Igreja Católica de efeitos curiosos no campo da mídia religiosa à época: junto da declaração de Macedo, que não representava a posição institucional da IURD no tratamento dado ao tema, pautas relacionadas à saúde reprodutiva, aos direitos reprodutivos, ao planejamento familiar e ao casamento ganharam espaço na mídia religiosa da Igreja, bem como donas e pastoras foram integradas de modo mais substancial nas produções IURD, não só alargando as fronteiras dos espaços de atuação destas mulheres (Machado 1999:173), como dando início à fórmula-base que se estabelece nas produções voltadas a este público, como veremos mais adiante. Embora tenham impulsionado outras denominações, como a Assembleia de Deus, a fazer o mesmo, estas ações não resultaram, como destacou Machado (1999), numa ruptura dos papéis tradicionais de gênero na Igreja (174). Contudo, constituíram um marco importante para o fortalecimento da cosmovisão iurdiana de família na sua relação com os papéis de gênero – uma relação que será abordada no tópico seguinte.

3.2.2 Uma questão familiar: donas e esposas nas mídias Universal

Pensar a presença de donas e esposas na mídia religiosa da IURD no contexto de midiaticização do campo religioso e disputas entre atores sociais neste e em outros campos em torno dos direitos reprodutivos exige pensar sobre a centralidade que as questões inter-relacionadas entre família e gênero adquiriram em tal cenário. Atentando-se ao caso da América Latina, Flávia Biroli (2020) traça um panorama destas disputas situando-as num contexto de «desdemocratização»: um processo de «erosão das democracias» que, entre outras coisas, é marcado pela «erosão do 'público' na forma da privatização e da redefinição do próprio sentido de coletivo» (272), e o qual está associado aos avanços do neoliberalismo a partir dos anos 1990. Na esteira dos trabalhos de Wendy Brown (2006, 2019), a autora salienta que, tal qual em outras democracias do mundo, o gênero foi caminhando progressivamente para o centro das disputas políticas na região ao passo que a política, a economia e a ideologia neoliberais progrediram ladeadas por crescentes reações aos avanços de agendas feministas e LGBTQIA+ nas últimas três décadas (Biroli 2020:279–305)

— um movimento que detém uma importante conexão com a IV Conferência Mundial da Mulher e será abordado em maior profundidade no capítulo seguinte desta tese.

A relação entre estes dois processos é explicada por Biroli (2020), à luz de Brown (2006), pela compreensão do neoliberalismo enquanto um projeto moral, de raízes neoconservadoras⁵⁶, que prima pela «privatização» em dois níveis: o dos bens e do espaço público, isto é, o da restrição do papel do Estado em favor da regulação do livre mercado; e o da expansão da «esfera privada protegida» a partir da ampliação do papel da família ou, como bem sintetiza, da «moralização do poder do Estado na esfera doméstica e institucional» (280–281). Uma vez que o modelo de família neoconservador é o «tradicional cristão» (286) e que esse, como referi no capítulo anterior, preserva as desigualdades de gênero por meio por meio da valorização hierarquizada da diferença entre o feminino e o masculino, a defesa deste modelo de família se torna uma ferramenta eficaz para preservar a racionalidade neoliberal e a moral cristã: a primeira pelo fato de que a exploração do trabalho feminino e da reprodução estão nos alicerces de tal racionalidade; a segunda pelo fato de que, como evidenciei no capítulo anterior, este modelo de família é teologicamente justificado, a partir de leituras literalistas da Bíblia, em várias religiões da tradição cristã. Assim, considerando que tal modelo de família se concebe a partir de uma noção de gênero estrita, tal noção se torna um elemento de disputa meta-política central num cenário em que novas formas de compreendê-la ameaçam o *status quo* (Dietze e Roth 2020).

Quando a «família tradicional» é compreendida como uma componente de interesse comum para o neoliberalismo e o neoconservadorismo, a importância de tal «família» para a concepção de mundo neopentecostal defendida por Edir Macedo pode ser compreendida, sob o viés de gênero, por extensão. É neste sentido, por exemplo, que Gomes (2009) atentou para o fato de a postura do bispo frente à questão do aborto em 1997 e, depois, em 2007 — época da PL para legalização do aborto —, não deveriam ser lidas apenas como afrontas à Igreja Católica (113), como mencionei antes. Num estudo sobre as relações entre aborto e família na IURD, a autora destacou o fato de a noção de que «vida em abundância», proveniente da Teologia da Prosperidade, determinava a posição da Igreja frente ao tema do planejamento familiar, sendo este entendido como um «recurso racional para o alcance dos objetivos de uma família plena» ou, dito de outro modo, uma ferramenta para a diminuição da pobreza (Gomes 2009:113).

⁵⁶ No estudo de Biroli, o termo «neoconservadorismo» é compreendido enquanto «uma lógica normativa e disciplinadora interiorizada pelos sujeitos contemporâneos» e, portanto, «um modelo de governança e cidadania» (Biroli 2020:26). Esse entendimento do termo é aquele definido por Brown (2006), o qual, por sua vez, também se baseia numa descrição dos neoconservadores como pessoas que «rejeitam a vulgaridade da cultura de massa, deploram a decadência dos artistas e intelectuais e, embora nem sempre religiosas, aliam-se à religião e às cruzadas religiosas. Elas encorajam os valores familiares e a valorização de formas mais antigas de vida familiar, onde as mulheres se ocupam dos filhos, da cozinha e ir da Igreja e os homens assumem os fardos da masculinidade [...]. Acima de tudo, o neoconservadorismo exige um renascimento do patriotismo, um exército forte e uma política externa expansionista» (Anne Norton *apud* Brown 2006:697). No presente trabalho, o termo é usado para englobar, portanto, todos esses sentidos.

Na mesma linha de compreensão, Teixeira (2012b) aprofundou a análise das relações entre o planejamento familiar e a ideia de prosperidade na IURD, entendendo o ideal de «família próspera» como parte da «razão pedagógica» através da qual os corpos dos/as fiéis são gerenciados através de «cultos, campanhas especiais, reuniões etárias, livros, cursos específicos e programas de televisão» (61). Partindo disto, a autora apontou a esterilização masculina, o aborto induzido e a adoção — práticas comuns entre casais no ministério —, como mecanismos centrais da «linguagem gestora da política da prosperidade» existente na Igreja. Assim, a vasectomia e o aborto são entendidos como «contraceptivos» eficazes para a prosperidade em nível individual e coletivo — nomeadamente na família nuclear e na população em geral —, e a adoção como uma forma de garantir a sobrevivência da família (Teixeira 2018:91–94). Contudo, como aponta Teixeira (2018), embora a vasectomia e a adoção sejam práticas frequentes entre casais que cumprem funções eclesiais na IURD, o aborto é pouco comum (95–109). Por esta razão, defendo que o protagonismo da vasectomia em detrimento do aborto induzido reside no fato do aborto não ser considerado um método contraceptivo, mas sim uma ferramenta para «conter os danos» da reprodução sempre que esta coloque em risco tal ideia de família já que, não por acaso, o uso de métodos contraceptivos como a pílula anticoncepcional faz parte dos discursos da Igreja pelo menos desde a metade da década de 1990.

Destaco essa questão por entender que a diferença no trato dado às mulheres e homens no que tange à sexualidade é também uma característica do modelo de família próspera na IURD. Isto porque independentemente de suas particularidades e rupturas com as formas de pensar a contracepção no pentecostalismo — ou no cristianismo em geral —, a concepção de mundo iurdiana resulta de uma mescla entre a racionalidade neoliberal e a ideia de ordenação divina, como evidenciei ao longo dos dois primeiros capítulos. Assim, na medida em que esses «elementos» da sua concepção de mundo estão baseados numa hierarquização ideológica entre o feminino e o masculino, entender o aborto como uma «ferramenta para conter danos» é importante porque evita equiparações quanto a possíveis reconfigurações nos papéis de mulheres e homens no espectro da sexualidade como é pensada pela IURD. Não por acaso, nem os discursos de Macedo em defesa do aborto tiveram como propósito refletir sobre o controle exercido sobre os corpos femininos, nem o incentivo ao uso de métodos contraceptivos tem como objetivo promover a vivência da sexualidade feminina dissociada da função reprodutiva e para além do casamento, sendo este um ponto chave da «política de prosperidade» praticada pela Igreja. Assim, a constituição de «sujeitos prósperos» consoante a ideia de «família próspera» está ancorada em papéis sociais de gênero conformados às já discutidas noções de diferença, hierarquia e complementaridade entre o feminino e o masculino.

No estudo realizado por Teixeira (2018), a constituição de tais sujeitos, atravessada pela gestão da sexualidade e da reprodução, não se dá, contudo, apenas na dimensão do 'privado'. Uma vez que decorrem também a partir de toda uma dinâmica instaurada pela Universal no ambiente midiático, a «formação» de sujeitos prósperos, bem como o estímulo à «formação» da família próspera acontece como um efeito de «cenários e aparições» (124–128). É, portanto, num cenário de midiaticização do campo religioso — marcado por competições e avanços de seus atores nos campos midiático, o cultural e o político — e do destaque dos temas relacionados à sexualidade feminina e direitos reprodutivos na esfera pública brasileira, na esteira da IV Conferência Mundial da Mulher, que a IURD passa a investir numa publicização da intimidade. «Privatizando» a questão da saúde reprodutiva e dos direitos reprodutivos por meio de uma cobertura dedicada ao tema, ladeada, sobretudo na televisão, pela pauta do casamento, como evidenciou Machado (1998), a aparição de esposas e donas na mídia religiosa iurdiana avança gradualmente, criando um ambiente propício para a criação e consolidação de uma rede de ação e participação feminina centrada na figura de Cristiane Cardoso: o projeto-movimento Godllywood.

Nos subtópicos a seguir, traço um panorama desse processo com a finalidade de apontar momentos de mudança significativa neste percurso, centrando-me especificamente em três aspectos: os meios que passaram a ser usados por estas mulheres; as principais linhas temáticas de atuação destas mulheres; e, enfim, as dinâmicas de participação e envolvimento do público feminino criadas em torno destes usos. Pautando-me informações coletadas em estudos prévios que versaram sobre o tema, três fases foram estabelecidas de acordo com o critério diacrônico focado em identificar, de modo geral, novas tendências e incorporações ao longo das últimas três décadas. Por esta razão, não tem a pretensão de se consolidar enquanto uma referência exaustiva e pormenorizada sobre cada tipo de meio empregado ou abandonado neste percurso — tarefa importante que, contudo, está além do propósito deste trabalho. O mapeamento dos momentos de mudança substanciais cobertos pela bibliografia prévia ou por mim identificados mais recentemente será de grande importância, contudo, para entendermos o Godllywood enquanto um ecossistema midiático, bem como para pensarmos as relações entre gênero, mídia, religião e esfera pública no debate desenvolvido neste capítulo.

3.2.2.1 Anos 1990: uma década para semear

Em seu já referido estudo sobre a identidade feminina na mídia pentecostal entre os anos de 1996 e 1997, Machado (1998, 1999) monitorou pelo período de um ano um *corpus* seletivo de jornais, revistas, programas de rádio e de televisão da Assembleia de Deus e da IURD com a finalidade de compreender qual era o tipo de cobertura veiculada na mídia religiosa destinada a

mulheres e em torno dos temas da saúde e dos direitos reprodutivos (Machado 1999:168–169). Dentre as fontes de produção iurdiana examinadas no primeiro semestre da pesquisa estiveram um jornal, duas revistas, nove programas de televisão e quatro de rádio (Machado 1999:169). Depois, em razão da descontinuidade de parte destas produções para sua acomodação a um formato mais doutrinário e religioso, o estudo focou-se na análise da *Folha Universal*, da *Revista Plenitude*, dos programas televisivos *O Despertar da Fé*, *Ponto de Vista*, *Palavra de Vida* e *Falando de Fé* exibidos na Record TV e, por fim, nos programas radiofônicos *Palavra Amiga* e *SOS Mulher* transmitidos, respectivamente, pela Rede Aleluia e Rádio Copacabana (Machado 1999:172–173). Entre as conclusões apontadas pela autora, a integração de donas e esposas na televisão foi compreendida como uma consequência da reestruturação, bem como da atribuição de novas funções para mulheres que já atuavam na rádio (Machado 1999:174) — ambas as coisas relacionadas ao contexto de debates na esfera pública à época, como já explicitado.

Na programação televisiva analisada por Machado (1999), a qual era basicamente constituída por programas apresentados por pastores que realizavam leituras da Bíblia e entrevistavam pessoas que falavam de suas experiências de conversão, as donas e esposas entraram nos estúdios tendo como principal função «auxiliar» os seus companheiros apresentadores, razão pela qual boa parte de suas intervenções servia para «legitimar os conselhos ou opiniões emitidas pelos homens em função da solidez do lar cristão, ou do seu próprio núcleo familiar» (174). Como sublinhou Gouveia (1999) num estudo sobre a «reengenharia do feminino nas Igrejas pentecostais» na televisão na mesma época, este papel de mediação legitimadora resultava ainda de uma possível tentativa de dissolução de tensões assentes às desigualdades de gênero na IURD, para evitar «contestações femininas de caráter institucionalizado» reservando às mulheres um lugar «privilegiado» no que chamou de «comunidades eletrônicas de consolo» (124). Como destacou a autora, havia um esforço por fazer parecer que tais mulheres eram «agentes da mudança», mesmo quando elas tinham uma participação pouco ativa nas mudanças das relações de poder entre os gêneros forjada pela relação de complementariedade entre ambos (125).

Na programação radiofônica analisada, a qual já contava com a atuação de algumas donas e esposas, as funções atribuídas às mulheres eram as de atender e aconselhar telespectadoras que interagem via fax, telefone ou e-mails (Machado 1998:12–17). Exercendo, sobretudo, uma autoridade maior no trato com outras mulheres nestes contextos, donas e esposas abordavam principalmente tópicos relacionados à saúde da mulher, recomendações sobre estética, para além do «engajamento de mulheres na economia formal ou informal, na vida política e na hierarquia religiosa» (Machado 1999:181) — uma tendência relacionada aos

processos sociais e debates que estavam em evidência na esfera pública à época, bem como ao avanço das agendas feministas no Brasil.

Na mídia impressa, nomeadamente nos jornais e nas revistas analisadas, o estudo destacou a relação entre o considerável aumento de matérias sobre saúde sexual e direitos reprodutivos na *Folha Universal* e na *Revista Plenitude*, bem como a extensiva cobertura do tema do aborto realizada por jornais e revistas de grande circulação à época, destacando o interesse da IURD nestas temáticas. No entanto, não destacou mudanças substanciais quanto a participação feminina nestes veículos durante o período analisado, embora o fato de Cristiane Cardoso ter publicado alguns textos na *Folha Universal* durante a década de 1990 (Teixeira 2014:236) possa sugerir que donas e esposas contribuísem, eventualmente, com estes veículos naquele período.

Independentemente do grau de participação destas mulheres nestes meios, esta havia se estabelecido numa relação de continuidade com a concepção de mundo da Igreja a qual, expressa na sua própria forma de organizar os cargos, era patriarcal e tinha o ideal de família próspera como modelo, como já dito. Não por acaso, as produções da Gráfica Universal no ano de 1997 somaram um total de onze livros publicados pelo bispo ou outros pastores da IURD em torno do tema da família (Bovkalovski 2005:7). Entre estes, na sequência de *O perfil do homem de Deus* (1994) foram lançados *O amor às avessas... Homossexualismo* (1997), *O perfil do jovem de Deus* (1997) e *O perfil da mulher de Deus* (1997) — este último, como mencionei no capítulo anterior, a partir da máxima de que «uma mulher de Deus faz um homem de Deus». Assim, a década de 1990 foi marcada por uma graduação e estratégica incursão de mulheres na mídia religiosa iurdiana a fim de reforçar a cosmovisão da Igreja no discurso público, como já referido.

3.2.2.2 Anos 2000: uma década para cultivar

As produções de Macedo em torno da família não findaram naquela ocasião. Em 1999, o bispo publicou também *O perfil da família de Deus*, demonstrando a continuidade deste tópico nas dinâmicas de «cenas e aparições» apontadas por Teixeira (2018), e passou a investir em publicações direcionadas ao público feminino. Seguindo as tendências do campo midiático brasileiro à época, marcado por uma hiper segmentação da chamada «imprensa feminina» acomodada a um direcionamento do conteúdo de revistas consoante a variantes como classe, faixa etária, estilo, raça e prioridades (Braga 2003:14), a *Revista Ester* é um exemplo das apostas da Universal Produções à época. Editada pela primeira vez em junho de 2001, a publicação vendida ou distribuída nos templos IURD era considerada por seus editores uma opção «diferenciada» de outras que circulavam no mercado, uma vez que não usava a sensualidade e os corpos femininos como «atrativo para vendas» pautando, ao invés disto, assuntos «polêmicos

e educativos sobre o papel da mulher moderna na sociedade» (Portal Oficial da Igreja Universal *apud* Swatowiski 2004:7) dentre os quais, numa seção nomeada Educação Sexual, tópicos como o uso de métodos contraceptivos e o planejamento familiar (Swatowiski 2004:7).

Conforme este processo de visibilidade da instituição família foi ganhando mais espaço e solidez nas produções das mídias religiosas Universal ou a ela associadas, o núcleo familiar Macedo-Bezerra passou também a deter um protagonismo cada vez mais central, funcional e estendido na construção do caráter de exemplaridade a este atribuído, como demonstrei através da análise da *rags-to-riches* de Macedo nos capítulos anteriores. É ao longo deste percurso que Ester Bezerra, Cristiane Cardoso e Viviane Freitas dão início a aparições públicas de modo mais frequente, e mulheres como Sílvia Jane Crivella, Nanda Bezerra, Raphaela Castro e Aline Munhoz — todas elas casadas com bispos ou pastores da IURD — despontam como partes da «família Universal» (Teixeira 2012b:65).

No caso de Cardoso, por exemplo, a publicação continuada de textos na coluna Mulher no semanário de largo alcance *Folha Universal*, a partir de 2004, foi um importante passo (Teixeira 2014:236). No entanto, o ano de 2007 foi, de fato, mais sólido para este percurso de mulheres nas produções Universal. Na programação televisiva, por exemplo, houve a estreia do *Coisas de Mulher*, um programa voltado para o público feminino, exibido às 16h de sábado, na Record News⁵⁷, e apresentado por Cardoso, Freitas, Bezerra, Castro e Munhoz — sendo Cardoso editora-chefe do programa⁵⁸ (Teixeira 2014:236). No segmento editorial, a Unipro lançou os livros *Melhor que comprar sapatos*, de Cardoso, *O desafio de criar filhos*, de Crivella, e *Finas Joias*, de Ester Bezerra, dando início a um novo momento da literatura produzida pela IURD, marcado pelo destaque das mulheres nos conteúdos voltados para o público feminino. Do mesmo modo, nas mídias digitais algumas destas personalidades passaram a publicar também conteúdos em blogues pessoais, adentrando no rol de possibilidades de criação de vínculo oferecidas pela IURD para os/as fiéis consoante a uma estratégia de segmentação de público já bem-estabelecida na esteira do processo de midiaticização do campo religioso brasileiro (Teixeira 2014:236).

⁵⁷ É importante ressaltar que a participação destas mulheres não se deu de forma constante e simultânea, ocorrendo em períodos diferentes. O programa manteve-se na programação entre os anos de 2007 e 2011, tendo passado por uma série de reformulações em seu formato ao longo do período.

⁵⁸ A Record News é um canal aberto dedicado especialmente à cobertura jornalística. Ele foi concebido no ano de 2007 pelo Grupo Record e ocupou o sinal da extinta Rede Mulher — um canal que pertencia, à época, ao grupo, mas havia sido fundado no ano de 1994 pelo empresário brasileiro Roberto Montoro na esteira do sucesso da Rádio Mulher, tendo uma programação de baixa audiência voltada a temas como gastronomia, artesanato, lazer e saúde voltado ao público feminino.

3.2.2.3 Anos 2010: uma década para ver crescer

A emergência de diretrizes mais centradas, de maior escopo e proporção tendo como base as relações implicadas entre a família próspera e os papéis de gênero ocorre entre os anos de 2009 e 2010, com o surgimento do Godllywood. Encabeçado por Cristiane Cardoso, este projeto foi por ela concebido em parceria com Evelyn Higginbotham no ano de 2009, em Houston (Estados Unidos), onde Cardoso vivia e atuava desde 1991 junto do bispo Renato Cardoso, seu marido. Tendo como principal objetivo tornar jovens «melhores para Deus», a iniciativa terá surgido da percepção de Cristiane quanto «as dificuldades que as jovens da Igreja Universal tinham para se relacionar com a mãe, cuidar delas mesmas e a indiferença com que tratavam as coisas concernentes a Deus» (Universal.org 2017).

Chamado inicialmente de Sisterhood — curiosamente, um conceito importante para as feministas da segunda onda nos Estados Unidos (Morgan 1970) —, a inspiração primeira do Godllywood foi o modelo das *fraternities* e *sororities* nas universidades estadunidenses. Para ter acesso ao grupo, as mulheres interessadas tinham que efetuar um conjunto de tarefas que era chamada de *rush*. Concluída essa etapa, as jovens adentravam a um programa disciplinador, articulado em torno de reuniões de grupo e do cumprimento de tarefas prescritas por mentoras nomeadas *big sisters* — papel geralmente assumido por uma esposa, dona ou integrante mais velha do grupo, cuja principal função é acompanhar as integrantes no seu desenvolvimento (Campos e Souza 2017:490). A respeito do tipo de trabalho realizado nesta edição-piloto, resalto o trecho de um depoimento da participante Sulma Figueroa Santos:

Eu precisei mudar muito a minha mentalidade do que era uma verdadeira mulher, porque achava esse papel diminuído comparado ao homem. Mas, pouco a pouco, e com a paciência das minhas Sisters – nome dado a quem orienta as integrantes do grupo –, entendi o meu propósito na vida e que fazer o meu papel como mulher não me diminuía, mas me fazia mais forte (Universal.org 2017).

Pautado, como se nota no fragmento, num determinado ideário de feminilidade a ser inculcado nas participantes consoante a uma compreensão afirmativa de seus «papéis como mulheres», a «mudança de mentalidade» mencionada pela participante — isto é, desassociar tais papéis de uma ideia de «inferioridade» perante os homens — sugere não apenas a permanência das hierarquias e diferenças assentes à ideia ordenação divina na equação da família próspera, como também a continuidade de uma performance pautada nesta cosmovisão no ascendente percurso de participação de donas e esposas nas produções Universal para a mídia. Não por acaso, o fato de ter sido divulgado no blogue pessoal de Cardoso impulsionou a expansão do

projeto a outros contextos, como o brasileiro, onde foi implementado no ano de 2010, com o nome Godllywood (Campos e Souza 2017:490).

O nome Godllywood, como se nota, faz uma referência direta a Hollywood. Na antiga página oficial do projeto, este feito era explicado a partir de seu propósito em combater «valores negativos» transmitidos por Hollywood, os quais, mais recentemente, Cardoso recuperou numa *live* publicada no perfil do projeto no Instagram referindo a gravidez fora do casamento, o divórcio, a traição, o uso de drogas, a imoralidade e o incentivo às mulheres a «não gostarem de ser mães, ficarem em casa, cuidarem e educarem seus filhos» como exemplos das práticas incentivadas pela indústria cinematográfica hollywoodiana (Cardoso 2020a, «Perguntas sobre o movimento Godllywood», @godllywoodoficial-Instagram). Centrado em promover uma essência feminina supostamente «colocada por Deus em cada mulher» (Teixeira 2012b:144), o projeto foi primeiramente operacionalizado em templos de capitais ou cidades brasileiras de grande porte, restrito a grupos de frequentadoras da Igreja, dinamizado por *big sisters* submetidas a um curso preparatório e focado em três grupos diferentes: Pré-sisterhood, para meninas entre 4 e 13 anos; Sisterhood, para adolescentes e jovens entre 15 e 30 anos; e Mulher V, para mulheres casadas ou com mais de 30 anos (Teixeira 2012b:98).

Com uma programação adaptada a cada faixa etária, o programa organizava-se em fases progressivas durante o período de um ano em torno de uma dinâmica de desafios com a ideia de «naturalização do ideal de mulher iurdiano» nos corpos femininos (Teixeira 2012b:100). As participantes eram convocadas a realizar tarefas diversas que iam desde a visita a asilos, presídios e hospitais, no caso das mais velhas, aos afazeres domésticos, leituras de livros cristãos e mensagens nos blogues das equipes de cada faixa etária (Teixeira 2012b:102). No fim do ciclo, recebiam um objeto que simbolizava a vitória pelo seu desempenho (Teixeira 2012b:104). A partir do fim de 2011, jovens do Sisterhood e do Mulher V passaram a ser estimuladas a partilhar seus êxitos na concretização de cada uma das tarefas na página oficial do projeto no Facebook e no Twitter, prática que ampliou a sua visibilidade e também o seu alcance (Teixeira 2012b:106). Não por acaso, em 2012, dois anos após o lançamento no Brasil, o Godllywood estava presente em pelo menos em setenta países (Teixeira 2012b:106).

Em torno da ampliação do programa, outras iniciativas emergiram acrescentando novos significados ao projeto num extenso e gradual quadro de ampliação. Em sua tese de doutoramento, defendida em 2018, Teixeira (2018) dimensionou o alcance do Godllywood à época destacando a emergência de espaços de partilha e acolhimento destinados a mulheres em seu amplo «guarda-chuva» de atividades. O projeto Raabe é um exemplo disto: focado em prestar auxílio jurídico, psicológico e oferecer a «cura emocional» para mulheres em situação de violência doméstica, tal projeto tem possibilitado não apenas ações coletivas voltadas para

mulheres no espaço dos templos, onde guichês de atendimento reservado ao público feminino são dispostos em reuniões como as da Terapia do Amor ou do Godllywood, como também em presídios femininos, nas Delegacias Especiais da Mulher, sendo inclusive realizado em parceria com Defensorias Públicas em estados como Rio de Janeiro, Acre, Ceará e Pará, para além de estar presente em outros países da América Latina e da Europa (Teixeira 2018:136–138).

A significativa expansão do Godllywood desde a sua fundação até os dias atuais não se limita, contudo, à sua capilaridade nos contextos antes referidos. Uma vez que o seu surgimento decorre em meio a um processo gradual de incorporação de determinados grupos de mulheres nas fontes midiáticas iurdianas e que, como já mencionado, o uso das redes sociais foi sendo incorporado às próprias dinâmicas do projeto *in loco* (Teixeira 2014), a existência e expansão do Godllywood pode ser pensada, também, considerando-o um ecossistema midiático. Aqui, faço uso de tal sintagma para referir a existência do Godllywood como um sistema que, construído em meio ao processo de mediação do campo religioso brasileiro, se concebe como um espaço comunicativo no qual as articulações entre a religião e o ambiente midiático se verificam na sua estrutura e em seu conteúdo. Tal ecossistema é um elemento crucial nas dinâmicas de «cenas e aparições» por meio das quais a ideologia nas bases da concepção de mundo iurdiana transita entre os campos midiático, cultural e político tendo como propósito a promoção de um modelo de subjetividade feminina e de feminilidade assentes aos ideais de sujeito e família prósperos.

A gradual construção deste ecossistema mediado teve início no mesmo 2011 em que o estímulo ao uso das redes sociais no projeto havia contribuído para a sua expansão, como referi anteriormente. Em tal ano, Cristiane Cardoso publicou o best-seller *A mulher V: moderna à moda antiga* – um livro-chave para a compreensão do ideal de mulher defendido pelo projeto – e passou a apresentar, ao lado de Renato Cardoso, o já referido programa *The Love School*. Exibido ao meio-dia dos sábados na Record TV, o programa foi ao ar pela primeira vez em novembro de 2011, melhorando pouco a pouco seus índices de audiência na esteira de adaptações com vistas à sua profissionalização (Rodrigues 2015:52–53). Embora o *The Love School* não seja propriamente uma iniciativa godllywoodiana, estando mais voltado às questões da conjugalidade, o programa contribuía (e ainda contribui), com a visibilidade de Cardoso, além de se embasar nos mesmos valores propagados pelo Godllywood, operando, assim, de maneira paralela aos seus propósitos. Não por acaso, o sucesso do programa protagonizado pelo casal, evidente na publicação de livros e numa ampla gama de produtos como revistas, DVDs, audiolivros, palestras e cursos no mercado de autoajuda contribuiu para que a cadeia de produções Godllywood fosse ganhando também mais espaço. Entre 2011 e 2016, por exemplo, vários livros voltados para mulheres passaram a ser publicados por figuras femininas com

algum protagonismo nos ministérios de casais na IURD, contribuindo, também, para que em 2016 o ecossistema fosse novamente alargado.

Com o propósito de ultrapassar os muros da Igreja e acolher mulheres interessadas em participar do programa, o Godllywood Autoajuda foi concebido para ser majoritariamente operacionalizado através do blogue oficial do projeto. Entre 2016 e 2018, conteúdos semanais contendo tarefas a serem cumpridas pelas participantes eram postados no blogue ao longo de um determinado período do ano possibilitando-as se engajar nas dinâmicas para «se tornarem melhores para Deus» a qualquer momento – isto é, de modo síncrono ou assíncrono às datas das postagens (Martinez 2020:110). À mesma época, o Godllywood Canal, no YouTube, passou a exibir também o programa *Entre Nós* até que, em 2020, um foco maior às produções no perfil do Godllywood no Instagram tomasse corpo, seguidas da sempre presente Univer Vídeo. Junto dessas mudanças, também decorrentes de uma reformulação da estratégia de comunicação da Igreja marcada, por exemplo, pela criação de uma nova interface para o Portal IURD e também para os blogues acessíveis a partir da página, o Godllywood passou a ser apresentado, por fim, como um «movimento», tendo como propósito aumentar o seu alcance (Universal.org © 2021).

Longe de representar todas as iniciativas que são corpo ao ecossistema godllywoodiano, as iniciativas aqui destacadas, as quais serão aprofundadas no quinto capítulo, são importantes para ilustrar, contudo, o caráter «de fronteira» que caracteriza tal ecossistema como um espaço intermédio protagonizado *por* e voltado *para* mulheres. Nesta condição, tal espaço se configura pela união das divisões entre o público–privado, o secular–religioso, no qual, como revelaram estudos realizados por Lövheim (2016) em outros contextos, poderia haver a possibilidade de determinados grupos de mulheres ampliarem seu poder de negociação na IURD, eventualmente transgredindo o *status quo*. Como pesquisas sobre as dinâmicas do Godllywood têm destacado, a existência deste espaço como transgressor poderia ser evidenciada, por exemplo, nas formas com que tal ecossistema promove novas maneiras das mulheres se relacionarem com o poder, possibilitando uma espécie de empoderamento feminino ao nível da subjetividade, que tem como referência «a identidade enquanto evidência de marcas biológicas» (Patriota e Rodrigues 2021:269). Tal forma de empoderamento estaria relacionada à valorização da ideia de essência feminina e na agência das mulheres que o fazem, considerando-se como agência a capacidade de ação dessas mulheres para negociar os seus interesses mesmo contra os costumes, tradições, mandos transcendentais e outros obstáculos estando dentro de relações de dominação (Souza 2017:36). Por outro lado, a emergência do ecossistema godllywoodiano a partir da incursão de mulheres na mídia religiosa iurdiana nos contextos aqui apresentado poderia revelar, também, a existência deste espaço não só como de reforço do *status quo*, como também como de potencial para capilarizar a ideologia da Igreja no discurso público.

Embora não seja objetivo deste trabalho discutir a questão da agência feminina em tal contexto, é importante ressaltar que os debates em torno dessa temática são um ponto fraturante no campo dos Estudos Feministas e das religiões. No coração desta questão, estão as formas de se compreender a noção de autonomia, a qual não raro é entendida como «a capacidade de ação autônoma diante de sanções culturais muitas vezes avassaladoras e desigualdades estruturais» (McNay 2001:10) — uma compreensão contestada por autoras como Saba Mahmood (2005) em razão de implicar uma «dicotomização» das mulheres em religiões tradicionais consoante a categorias como empoderadas *ou* vítimas, libertas *ou* subordinadas. Em «Women's Agency in Gender-Traditional Religions» (2012), Burke apresenta um panorama dos debates sobre agência feminina destacando quatro abordagens que têm permeado esses campos de estudo com vistas a desconstruir essas dicotomias: a «agência de resistência» (*resistance agency*), focada nos estudos sobre mulheres que desafiam e tentam mudar aspectos de suas religiões (123); a «agência de empoderamento» (*empowerment agency*), focada em como as mulheres mudam suas respostas às crenças ou práticas religiosas para se sentirem empoderadas em suas vidas cotidianas (124); a «agência instrumental» (*instrumental agency*), similar a de empoderamento, mas focada nos resultados não religiosos da prática religiosa (124); e a «agência complacente» (*compliant agency*), a qual busca destacar as formas de agência existentes em contextos nos quais as mulheres se conformam às regras de gênero das religiões tradicionais (124).

Mergulhar nas discussões sobre essas abordagens poderia ser, sem dúvida, uma forma de pensar as transgressões e reforços do *status quo* no Godllywood como um espaço intermédio. No entanto, considero que no que diz respeito à concepção de tal espaço como um ecossistema midiático, mais importante do que mapear os tipos de agência que definem as práticas de grupos de mulheres em posição de autoridade e visibilidade seria entender *a quem* serve a agência que ela detém — ou possam vir a deter neste espaço — tendo-se em conta o contexto ideológico em que tal ecossistema ganha corpo. Antes de avançar para uma proposta de análise com o objetivo de pensar alguns dos matizes que atravessam o caráter de transgressão e reforço do Godllywood em maior detalhe, busco situar a existência desse ecossistema num panorama mais alargado, pensando as relações entre mulheres e mídia no pentecostalismo a seguir.

3.3 O corpo feminino é o meio e o meio é a mensagem

Num estudo sobre mediação focado em compreender como mulheres cristãs utilizaram os meios de comunicação para articular seus testemunhos nos séculos XX e XXI, nos Estados Unidos, Pamela Klassen e Kathryn Lofton (2013) destacaram a importância do gênero como uma categoria de formulação da identidade cristã a partir de uma questão crítica para o cristianismo:

a comunicação e a legitimidade dos testemunhos na sua relação com as «regras» sobre quem pode encarar a autoridade divina e como deve fazê-lo (114). Embora essa questão não seja tratada da mesma forma em todas as religiões da matriz cristã, as autoras pontuam que essa questão sempre esteve presente nos debates sobre o ministério feminino, bem como na resistência em aceitá-lo em grande parte do cristianismo.

No segundo capítulo, abordei esse debate na história do pentecostalismo evidenciando como a diferença sexual associada a uma questão de hierarquia e os papéis de autoridade sempre estiveram presentes no movimento e, depois, nas Igrejas. No estudo de Klassen e Lofton (2013), essa questão é também abordada tendo o corpo como foco: como sublinharam as autoras, a relação entre mulheres cristãs e os seus corpos não foi, de todo, a mesma que a dos homens na medida em que, como lembram, das cartas, poemas e diários aos escritos de confessores, «relatos de e sobre mulheres no cristianismo quase sempre apresentam algum tipo de referente corporal» (116). Assim, ainda que o controle dos corpos tenha sido historicamente tema de preocupação em muitas religiões, no cristianismo o corpo feminino detém um significado bastante particular dada a questão da diferença sexual. Por esta razão, como afirmam as autoras, parafraseando Marshall McLuhan (1964)⁵⁹, «para as mulheres cristãs, não basta dizer apenas que o meio é a mensagem» (Klassen e Lofton 2013:132). Na medida em que as mensagens mediadas pelos seus corpos serão permeadas sempre pela questão do feminino «assombrando suas palavras, manchando a clareza de qualquer canal que as transporte» (Klassen e Lofton 2013:132), podemos pensar que tais corpos operam, *a priori*, como os próprios meios, sendo por isso também mensagens.

No âmbito da pesquisa realizada pelas autoras, pensar sobre este tema à luz das práticas de mediação realizadas por mulheres pentecostais, implicou pensar como o uso dos meios de comunicação lhes havia possibilitado articular e materializar os seus testemunhos de fé por meio da análise de casos de evangelistas icônicas que usaram as mídias impressas, eletrônicas e digitais para disseminar narrativas pessoais e íntimas. Evidenciando o fato de que grande parte delas tinha por hábito se «comodificar» — isto é, converter seus próprios «self» em mercadoria —, as autoras demonstram como essa prática foi importante para que conseguissem transgredir, em alguma medida, as desconfianças e rejeições associadas à matéria de seus corpos femininos na validação dos testificadores cristãos incorporados às suas histórias pessoais (Klassen e Lofton 2013:118–119). Embora esta prática não seja exclusividade das mulheres no meio pentecostal

⁵⁹ A máxima «The medium is the message», cunhada por Marshall McLuhan em *Understanding Media: The Extensions of Man* (1964), sintetizava a ideia de que o elemento crucial para entendermos os efeitos sociais do uso de um determinado meio de comunicação residia na natureza deste mesmo meio e não no conteúdo por ele propagado o que, na prática, significava dizer que o mesmo conteúdo transmitido através de meios diferentes terá efeitos sociais diversos. No trabalho de Klassen e Lofton, a máxima ganha um novo sentido ao se considerar os corpos femininos de mulheres cristãs como os próprios meios em função do gênero ser uma variável de distinção fundamental no cristianismo.

estadunidense, uma vez que, como a própria *rags-to-riches* de Macedo exemplifica, tal estratégia é bastante comum entre homens, os testemunhos das mulheres estiveram especialmente ancorados em questões de suas vidas particulares (118).

Na pesquisa, os casos de Mary Lena Street Tate (Church of the Living God), Aimée S. McPherson (Evangelho Quadrangular) são tomados como exemplos de mulheres que foram bem-sucedidas na empreitada de expandir a pregação para além do púlpito. Como referem as autoras, tais mulheres adentraram em novas estruturas e contextos amalgamando as fronteiras entre a religião e a cultura popular enquanto ganhavam terreno no trato comercial associado às suas práticas de sacralização de ações cotidianas, como os cuidados com o corpo e com a casa (Klassen e Lofton 2013:119–127). Da década de 1970 em diante, a proliferação de testemunhos mediados em blogues e redes sociais serviram para ampliar ainda mais este lugar de alcance das mulheres, constituindo-se, no entanto, como espaços em que a autoridade feminina esteve – e está – sob vigilância e contestação (Klassen e Lofton 2013:127–132). Assim, pautando-se nestas experiências e na análise das contradições que as permeiam, Klassen e Lofton (2013) concluíram que embora mulheres cristãs possam ter desestabilizado as hierarquias da Igreja ao fazer da Internet em seus púlpitos, elas permaneciam sujeitas a julgamentos provenientes de ortodoxias teológicas (132–133).

A relação entre as mulheres e a mídia no movimento do Evangelho da Prosperidade durante o mesmo período analisado pelas referidas autoras reforça esta constatação. Num estudo sobre os papéis gradualmente assumidos por figuras femininas entre os anos 1940 e os anos 2000, Bowler (2016) apontou três fases da participação delas no movimento, depois institucionalizado. A primeira delas, marcada pela liderança de algumas mulheres na condição de esposas e acompanhantes de seus maridos, atuando, entre as décadas de 1940 e 1950, nas funções de secretariado, gerência, publicidade e, em alguns casos, *ghostwriters* de best-sellers assinados por seus maridos (186). A segunda, entre as décadas de 1960 e 1970, marcada pela atuação de tais mulheres na publicação de livros com «capas decoradas com pétalas de flores ou escritos entusiasmados de um falso diário» e como apresentadoras de rádio ao lado de seus maridos evangelistas (190). A terceira, por fim, a partir da década de 1980, marcada pela atuação das mulheres como cantoras, professoras, entrevistadoras, animadoras e pregadoras exercendo papéis centrais, para além dos bastidores, na esteira da ascensão e do sucesso do televangelismo nos Estados Unidos (191–198).

Como refere Bowler (2016, 2019), o *status* de celebridade alcançado por algumas dessas mulheres ao longo da história não dissolveu, contudo, as bem-conhecidas contradições que marcaram as negociações e a presença delas em lugares de poder no pentecostalismo. Mesmo quando em posições de visibilidade e popularidade, era comum que elas ocupassem o lugar de

«co-pastoras» submetendo-se à supervisão espiritual de seus maridos ou, no caso das solteiras, de televangelistas famosos não raro chamados de «pais espirituais» – uma relação que visava protegê-las da associação de suas imagens com a de subversoras do patriarcado (195–197). Ancoradas na fórmula desigual do ministério de casal enquanto extensão de um modelo tradicional e conservador de família, a autoridade exercida por tais mulheres relacionava-se às funções e aos domínios socialmente identificados como «femininos» – como o casamento, a criação de filhos/as, relacionamentos e questões de ordem emocional – e era posta em causa ao menor sinal de contradição, como quando se divorciavam de seus maridos (196). Assim, embora tenham conseguido ampliar o seu poder de negociação ao adquirirem visibilidade na esfera pública e transgredirem, em alguma medida, os papéis atribuídos às mulheres dentro das Igrejas, tais mulheres mantiveram-se na defesa das leituras bíblicas pautadas nas dicotomias homem/cabeça e mulher/corpo que permearam não só os sermões, como também toda a literatura produzida por televangelistas renomados, como o caso de Kenneth Hagin e a obra *The Question of Women* (1978) (198–199). Não por acaso, em *The Preacher's Wife*, publicado em 2019, a pesquisa de Bowler sobre as relações entre as mulheres e as mídias nas megagregas evidenciou desafios similares nas performances de celebridades cristãs como pastoras, donas de casa, novos talentos, conselheiras e beldades em suas atuações na mídia.

As relações de continuidade entre tendências do pentecostalismo nos Estados Unidos e no Brasil não são, como dito no capítulo anterior, fruto de um processo histórico simétrico e homogêneo. Neste sentido, tal qual como ocorrera com a popularização do ministério de casal, não há uma sincronia perfeita entre estes contextos no que diz respeito a integração e atuação de mulheres pentecostais nas mídias religiosas. Contudo, as coincidências entre aspectos que atravessaram os processos em ambos os contextos convergem para ambivalências similares relacionadas às questões sobre a autoridade feminina nas Igrejas, as relações entre o processo de comodificação dos «self» das mulheres e, sobretudo, o modo com que, enquanto «meios-mensagem», os seus corpos podem ser eficazes na união da divisão público–religioso.

Num estudo sociológico dedicado a compreender as formas através das quais mulheres frequentadoras da IURD, no Rio de Janeiro, na década de 1990, aproximavam crentes e não crentes criando um campo de continuidades entre estes grupos, por exemplo, Patrícia Birman (1996) destacou o papel de mediação entre o religioso e o não religioso desempenhado por mulheres em unidades familiares constituídas por pessoas de diferentes inserções religiosas (206–207). Como evidenciou a pesquisa, tais mulheres conseguiam estabelecer um vínculo entre familiares não religiosos e a Igreja de modo a torná-los frequentadores esporádicos da Igreja ou contribuir para desenvolverem um sentimento de proteção e pertença vinculado a fé da figura feminina (222). Anos mais tarde, numa análise sobre as novas formas de ação e participação de

mulheres no Godllywood, Teixeira (2012b) sublinhou o fato de o corpo feminino operar, junto da conjugalidade, como um mediador e um eixo organizador de sentidos fundamental à noção da família próspera na IURD. Em 2017, num estudo sobre a liderança exercida por Cristiane Cardoso no mesmo projeto, Roberta Campos e Alana Souza (2017) destacaram como a «comodificação midiática» do carisma pessoal de Cardoso possibilitava a criação de um «canal energético e corporal» entre ela e seu público dentro e fora da Igreja por meio do qual as fronteiras entre o religioso e o secular eram movimentadas contribuindo com o surgimento de novos espaços de atuação para as mulheres e algumas transgressões neste feito (493–494). Nos exemplos citados, as atuações dos corpos femininos como «meios-mensagens» em suas práticas comunicativas *in loco* ou na mídia revelam o seu potencial para dissolver, de diferentes maneiras, as divisões público–privado, secular–religioso.

No estudo de Campos e Souza (2017) tais práticas são definidas como «transreligiosas». Criado à luz do conceito de «transevangélico» usado por Suzan Harding (2009) «para pensar onde se inseria a revista *Revolve*, uma Bíblia em formato de revista adolescente feminina, que trazia ensinamento bíblicos, mas também de comportamentos cotidianos» (Campos e Souza 2017:503), o conceito de «transreligioso» serve para destacar as ambivalências que descrevem a atuação de figuras como Cardoso no Godllywood no que diz respeito à liminaridade da divisão religioso–secular. Na perspectiva das autoras, essa liminaridade é evidenciada nos modos com que os ensinamentos sobre práticas comezinhas articulados no Godllywood *in loco* e na mídia se assemelham «aos livros de autoajuda escritos para mulheres não religiosas», fazendo uso de uma linguagem «significativa e eficaz» com vistas a «glamourizar» um perfil de feminilidade dito cristão (Campos e Souza 2017:494) que também atravessa a construção dos «sujeitos prósperos», no feminino, de que fala Teixeira (2018).

No presente trabalho, contudo, opto por pensar tais práticas como «de fronteira» em vez de «transreligiosas», uma vez que, situando-as no cenário de midiatização do campo religioso brasileiro, entendo-as como resultado das articulações entre religião e lógicas da mídia. Na minha perspectiva, esta opção permite enfatizar o caráter de união entre o religioso e o secular que caracterizam essas práticas como um lugar em vez de pensá-la a partir da noção de limite – isto é, permite pensar a fronteira concretamente como um lugar e não apenas como uma divisa que pode ser «atravessada» nessas práticas. A partir disso, da noção dos corpos femininos como «meios-mensagens» e dos debates acerca do caráter transgressor e de reforço do ecossistema godllywoodiano, outras duas hipóteses ganham sentido: a ideia de que as mulheres em posição de visibilidade e autoridade podem operar como «meios-mensagens» ambíguos ao performar o modelo de subjetividade feminina ancorado numa ideia de feminilidade tradicional enquanto desempenham papéis e funções de poder no espaço

intermédio Godllywood (hipótese 1); e a de que como «meios-mensagem», tais mulheres detêm uma linguagem própria, de autoajuda, sendo esta fundamental à constituição de tal espaço como um «lugar de fronteira» capaz de unir não apenas as divisões público-privado e religioso-secular, como também os campos feministas-não feministas (hipótese 2).

A hipótese 1, por exemplo, é bem-ilustrada pelo discurso de Cardoso e Bezerra na *live* «Mulheres Caladas» com que comecei este capítulo. Em tal ocasião, a autoridade exercida pelas figuras femininas é ao mesmo tempo por elas legitimada e deslegitimada: por um lado, a posição que tais mulheres detêm na IURD contribui para estabelecerem uma relação de autoridade com a sua audiência — isto é, fazendo da autoridade «o resultado de uma interação dinâmica entre duas realidades (orador e audiência) que a manifestam e reconhecem» (Cheong 2013:73) —; por outro, essa mesma autoridade é apresentada como subjacente à masculina. A ambivalência estaria, portanto, no fato de Cardoso e Bezerra transgredirem em alguma medida o argumento teológico da Igreja quanto à autoridade feminina valendo-se de suas posições de poder informal para reforçar o *status quo* em suas práticas comunicativas no espaço intermédio Godllywood. Aqui, entendo a submissão feminina ao masculino assente na hierarquização entre os gêneros como reforço, uma vez que, independentemente da compreensão que tais mulheres possam ter sobre esse tema na IURD, a defesa desse modelo de relação de poder é patriarcal e se acomoda no *status quo*⁶⁰. Tal entendimento não implica, no entanto, uma visão redutora sobre Cardoso, Bezerra e as frequentadoras da IURD consoante a qual a agência e a autonomia dessas mulheres são postas em causa: pelo contrário, o referido entendimento implica mais atenção para pensar no que tais mulheres tem potencial para realizar a partir do exercício de autoridade e da agência que têm. É na esteira disso, então, que a hipótese 2 é construída a partir da percepção de que a linguagem de autoajuda usada por elas contribui com a existência do ecossistema Godllywood como um espaço comunicativo midiaticado que, por seu aspecto «de fronteira», não pode ser pensado de forma desassociada do contexto ideológico de sua existência.

⁶⁰ No panorama traçado por Burke (2012), por exemplo, a autora cita a forma com que muitas mulheres evangélicas entendem alguns aspectos de sua religião como fortalecedor e empoderador, mesmo acreditando na submissão aos homens. Ela refere como para muitas mulheres a experiência de conversão não envolve mudanças radicais nas suas circunstâncias de vida, mas sim nas formas de compreender essas circunstâncias e de instrumentalizá-las em suas práticas cotidianas não religiosas. No caso do Godllywood, isso é evidente nas formas com que a compreensão de feminilidade tradicional é «glamourizada» e se configura como transreligiosa, como referiram Campos e Souza (2017). Nesse panorama, como reforçou Souza (2017), a própria ideia de submissão feminina é entendida como uma ação libertadora, na medida em que a liberdade é compreendida consoante a prática de «se libertar dos jugos mundanos e se submeter a Deus», o que inclui se submeter aos maridos (34). Nesse contexto, a busca das mulheres não é, portanto, pela autonomia, mas sim pelo esforço em não agir por si mesmas em nome de Deus — algo que pode ter efeitos positivos na vida cotidiana desses grupos e não deve servir para ostracizá-los. Dito isso, defendo que a construção de um olhar «desierarquizado» sobre essas mulheres não pode implicar uma naturalização do cariz patriarcal que esta nas raízes dessas relações, nem o potencial político que isto pode adquirir em determinadas conjunturas no espaço público. Esta é a razão pela qual refiro, aqui, a compreensão positiva da submissão como uma forma de reforço do *status quo*.

Chamo atenção para este fato não só porque a incursão de mulheres na mídia religiosa iurdiana, na gênese do Godllywood, teve lugar num momento de disputas no campo religioso brasileiro propiciadas pela midiatização, na qual, entre outras coisas, as noções de família e de gênero estiveram no centro dos debates públicos na esteira da IV Conferência Mundial da Mulher e do *advocacy* feminista. Atentando-se, portanto, a esta camada de análise fundamental dos avanços do neoliberalismo e do neoconservadorismo no contexto brasileiro, aprofundo os debates aqui delineados buscando analisar, à minúcia, elementos importantes da gramática «de fronteira» godllywoodiana a partir do conceito de pós-feminismo.

Capítulo 4. «A gente não precisa ser feminista para saber que as mulheres precisam de direitos iguais»: pós-feminismo, neoliberalismo e (anti)feminismos

«Se você quer usar a camiseta Godllywood, precisa entender o que ela representa e avaliar se você está pronta para viver esse movimento» (ArcaCenter ©2020). De cor preta, com duas listas finas em rosa e branco no contorno das mangas e da discreta gola V, a camiseta vendida na ArcaCenter não vem acompanhada, contudo, de um preço. Diferente de outros modelos à venda na loja, ela é apresentada como um produto exclusivo às mulheres que aderiram ao movimento Godllywood, razão pela qual a compra está condicionada ao preenchimento de um formulário subdividido em duas seções. Na primeira, são requisitados dados pessoais da compradora — como nacionalidade, nome, sobrenome, data de nascimento, número do cadastro de pessoa física, e-mail e conta no Instagram. Na segunda, onze afirmações relacionadas a alguns dos ideais do movimento aguardam por *clicks* que devem ser assinalados para afirmar a adesão da consumidora ao Godllywood. Assim, comprometendo-se a realizar os desafios publicados no perfil @desafiosgodllywood no Instagram; a assistir as *lives* publicadas às segundas e sextas no @godllywoodoficial; a curtir, seguir e apoiar «somente quem e/ou o que é a favor de Deus»; a usar as redes sociais para «servir a Deus e representá-lo como Lhe é devido»; e a seguir um conjunto de prescrições morais na ordem dos comportamentos (ArcaCenter ©2020), a consumidora deve finalizar a compra primando o botão VESTIR A CAMISA.

Popular no jargão futebolístico, o sintagma «vestir a camisa» faz parte do corpo de expressões idiomáticas em língua portuguesa. Enquanto uma metáfora usada para referir a ideia de adotar e lutar por uma causa ou, ainda, de se empenhar na realização de uma tarefa ou trabalho por razões que independem de uma compensação material, «vestir a camisa» percorre dimensões variadas do sentido conotativo no Brasil, velejando do universo *business* — onde condecora credos nos programas de funcionários/as do mês — até o da política nacional. Nesse último, a expressão tem sintetizado um curioso deslocamento entre o simbólico e o literal que ganhou lugar especialmente a partir de 2013: um período marcado por insurgências que, a nível nacional e sobre pautas diversas, foram mobilizadas pelas redes sociais, seguindo os modelos de organização de eventos como a Primavera Árabe, em 2010, e o Occupy Wall Street, em 2011 (Pinheiro-Machado 2019:33–39).

Daquele momento em diante, vestir a camisa pelo e do Brasil passou a ganhar novos significados. Não por acaso, a estética patriótica foi um elemento-chave da campanha de Jair Messias Bolsonaro nas eleições presidenciais de 2018. Batizado com um nome que homenageia, em parte, o jogador brasileiro Jair da Rosa Pinto e, em parte, Jesus Cristo (Scarpim e Thompson-Deveaux 2020), o então candidato à presidência acionou os símbolos nacionais na construção de uma narrativa populista exclusionária, marcada pela construção de sua autoimagem enquanto «o salvador do Brasil» (Tamaki e Fuks 2020, 117–120), e de uma ideia homogênea, intolerante e excludente de povo (Chueri 2018:19).

Sob o lema «Brasil acima de tudo, Deus acima de todos», equacionado à medida de um brado da Brigada de Infantaria Paraquedista no Exército e de uma visão cristã de forte apelo hierárquico, vestir a camisa da seleção brasileira se tornou uma alegoria bolsonarista da ideia do que é ser e estar pelo país Brasil. Apropriando-se de símbolos outrora tomados pelo povo das elites e dos militares que, durante a ditadura, restringiram o uso dos símbolos nacionais a uma estética autoritária do respeito (Oliveira 2021), em 2018, atores políticos e religiosos no espectro da nova direita⁶¹ já haviam conseguido transformar a camisa e o verde e amarelo no uniforme do «cidadão de bem»: um ideal bem-conhecido na história da direita brasileira, historicamente usado para «denotar um modo apropriado de conduta na vida privada e na vida civil» (Kalil 2018a:13). A partir de 2013, o ideal tornou-se um epíteto para designar aqueles/as que alegam a combater a corrupção — uma palavra que remetia a pelo menos três significados distintos na campanha presidencial bolsonarista: a. a ideia de corrupção como ataques à pátria chefiada por políticos que roubam o povo, nomeadamente o PT; b. ataques supostamente conduzidos por defensores ou beneficiários de políticas de ação afirmativa que combatem as desigualdades e/ou favorecem a cultura, como o Bolsa Família⁶² e a Lei Rouanet⁶³; c. ataques à «ordem familiar» supostamente levadas a cabo por defensores da «desordem generalizada de costumes e valores»

⁶¹ Aqui, uso o sintagma «nova direita» para referir «um movimento heterogêneo ‘plural’ que não compartilha uma única doutrina» (Gentile 2018:105), mas cujo projeto político se constrói essencialmente a partir de uma combinação entre o conservadorismo social e o dogma econômico neoliberal (Messenberg 2017), servindo o adjetivo «novo» para exprimir a ideia de um cenário emergente, marcado por novos alvos, meios de atuação e instrumentos de luta política mobilizados por esses grupos.

⁶² O programa Bolsa Família foi implementado no Brasil por Luiz Inácio Lula da Silva (PT), na esteira do programa Fome Zero, em 2003, que tinha o objetivo erradicar a fome e reduzir as desigualdades sociais no país. O Bolsa Família foi implementado em outubro daquele mesmo ano tendo como objetivo «contribuir para a inclusão social de milhões de famílias brasileiras premidas pela miséria, com alívio imediato de sua situação de pobreza e da fome. Além disso, também almejava estimular um melhor acompanhamento do atendimento do público-alvo pelos serviços de saúde e ajudar a superar indicadores ainda dramáticos, que marcavam as trajetórias educacionais das crianças mais pobres: altos índices de evasão, repetência e defasagem idade-série. Pretendia, assim, contribuir para a interrupção do ciclo intergeracional de reprodução da pobreza» (Campello 2013:15).

⁶³ A Lei Rouanet, oficialmente Lei Federal de Incentivo à Cultura, foi elaborada pelo diplomata Sérgio Paulo Rouanet e sancionada em 1991 pelo então presidente Fernando Collor de Mello com o objetivo de «facilitar o livre acesso às fontes da cultura, apoiar e difundir o conjunto das manifestações culturais, incluindo sua ‘regionalização’ e ‘conteúdos locais’; além de proteger expressões culturais responsáveis pelo pluralismo da cultura nacional» (Sayuri 2019:10).

com o objetivo de restringir os papéis da família na formação dos cidadãos (Tamaki e Fuks 2020; Kalil 2018; Chueri 2018).

Na medida em que a família é um tema central na cosmovisão pentecostal e, a seu modo, para a IURD, como já referido neste trabalho, pensar os significados de premir o botão de compra vestir a camisa do movimento Godllywood, implica pensar esse ato a partir de dois prismas que podem contribuir para se pensar o ecossistema godllywoodiano como um espaço intermédio protagonizado por um grupo de lideranças femininas da IURD nesse cenário político: o processo de neoliberalização dos feminismos, na sua relação com o neoconservadorismo, e o novo momento do antifeminismo no contexto brasileiro da última década. O sentido dessa proposta está na forma a partir da qual o Godllywood é capitalizado, como a criteriosa dinâmica de venda da camiseta do movimento ilustra, e a partir da forma com que foi apresentado por Viviane Freitas e Cristiane Cardoso numa das primeiras *lives* em seu perfil oficial no Instagram:

[...] O Godllywood é um movimento para levar você mais próximo de Deus. Assim como no mundo você tem aí vários movimentos que têm um foco, você tem, por exemplo, o feminismo. No movimento feminista o foco era de levantar a bandeira das mulheres, para as mulheres terem os mesmos direitos, para elas poderem ter tudo que os homens têm. No início desse movimento, até que foi bom, porque as mulheres conseguiram votar, dirigir, trabalhar... Só que daí o que aconteceu com esse movimento? Ele perdeu um pouquinho o foco e começou a virar empoderamento, começou a virar uma competição de mulher contra homem [...] e hoje a mulher feminista [...] tem várias questões que ela tem que seguir, porque é o que o movimento meio que dita. Eu não me considero feminista, mas eu sou super a favor da mulher ter direitos iguais. A gente não precisa ser feminista para saber que as mulheres precisam de direitos iguais [...]. Infelizmente o movimento feminista foi para [se tornou] um movimento do empoderamento feminino. Então agora não basta só ter direitos iguais, ela [a mulher] tem que mandar, ela tem que ser melhor, ela tem que pisar no homem né? Aí realmente já passou longe da Bíblia.

Se você é uma pessoa cristã, uma mulher cristã que crê na palavra de Deus [...], você não pode ser uma mulher empoderada, né? O nosso empoderamento é espiritual [...], é um empoderamento para eu ajudar as pessoas, para eu ser uma fonte a jorrar, e essa é a ideia do Godllywood (Cardoso, Bezerra e Freitas 2019, «Live Movimento Godllywood», @godllywoodoficial-Instagram).

Dois aspectos do posicionamento Godllywood conforme ele é apresentado por duas de suas idealizadoras se destacam no fragmento: o primeiro diz respeito à compreensão de movimento feminista que é esboçada; o segundo, à forma como, através disso, o Godllywood é apresentado como uma alternativa viável às mulheres cristãs. A premissa que está na base dessa dinâmica discursiva, como se nota, é questionável e ambivalente: ela é construída a partir de uma releitura imprecisa da definição do feminismo como um movimento pelos direitos das mulheres e pela igualdade social entre homens e mulheres, a qual reduz toda a história do movimento às reformas liberais que caracterizaram períodos demarcados dos feminismos ao longo do século XX. Atribuindo, porém, um valor positivo a essas lutas, uma suposta versão atual do movimento é apresentada por Freitas e Cardoso para ser rechaçada: pautado, segundo elas,

num «empoderamento feminino» que implica a submissão dos homens às mulheres, esse «novo feminismo» é tomado como incompatível com a identidade de uma mulher cristã ao passo que, por sua vez, o Godllywood é introduzido como um movimento feito sob medida por e para mulheres. Dito de forma resumida, uma primeira ideia de feminismo é retomada e reconhecida para que, de seguida, uma segunda ideia seja introduzida e rejeitada. De aparência contraditória, essa dinâmica vem sendo amplamente analisada em estudos sobre relações entre cultura pop, de massas, feminilidades, subjetividades femininas e (anti)feminismos com vistas a entender como, quando e por que se tornou tão comum, havendo relativo consenso sobre a crucialidade do regime de governabilidade neoliberal nesse fazer.

Dando continuidade às reflexões sobre gênero, mídia, esfera pública e esfera privada no campo religioso brasileiro a partir do caso da IURD, o presente capítulo tem como objetivo delinear outras camadas fundamentais para se pensar a atuação de lideranças femininas da Igreja como «meios-mensagem», tendo-se em consideração a existência do ecossistema midiático Godllywood como um espaço intermédio, «de fronteira», como referido no capítulo anterior. Enquanto um aprofundamento necessário do panorama de emergência e ascensão dos referidos grupos de mulheres na mídia religiosa iurdiana, as temáticas aqui abordadas servem especialmente para lançar luz aos possíveis contextos de produção ideológica das mensagens mediadas através dos corpos desses grupos de mulheres cristãs. Assim, uma vez que o percurso de emergência e consolidação de novos espaços de poder para lideranças femininas iurdianas deu-se na esteira de uma série de acontecimentos que marcaram a esfera pública brasileira, a partir dos anos 1990, com relação às chamadas «questões das mulheres», como já dito, numa relação com a IVCMM, esse capítulo será construído em torno de dois processos importantes que têm lugar na esteira deste importante evento para os campos feministas nas suas mais diferentes geografias: o processo de neoliberalização dos feminismos — o qual também se relacionada à prática do *gender mainstreaming* que esteve nas bases da PfA, a qual referi no capítulo anterior —, e o processo de expansão ou emergência de um novo momento para o antifeminismo na esteira dos «movimentos anti-gênero» — categoria que problematizo mais adiante neste capítulo.

As relações entre esses dois processos serão aqui abordadas a partir dos debates em torno do termo «pós-feminismo»: um conceito controverso, mas cuja matéria a partir da qual se define, é especialmente válida para pensar as relações entre feminismos e neoliberalismo e antifeminismo e será discutida no primeiro tópico. Na esteira disso, um enquadramento teórico acerca da neoliberalização dos feminismos é apresentado, seguida por uma leitura sobre o tema no contexto brasileiro tendo como especial foco a operacionalização da racionalidade neoliberal ao nível das políticas públicas e ao nível das representações nos campos culturais e midiático no

Brasil. De seguida, a última parte do capítulo versa sobre o *backlash* contra os feminismos a partir da disseminação da retórica da «ideologia de gênero», o uso de tal retórica na construção de alianças entre atores religiosos e não religiosos da nova direita no Brasil e, enfim, sobre a importância e possíveis significados das ações antifeministas levadas a cabo por mulheres nesse contexto de politização do gênero⁶⁴. Nesse fazer, os paralelos entre esses processos são destacados, tomando a racionalidade liberal como um ponto de convergência para entender, nesse cenário, as disputas em torno da feminilidade — aqui entendida como uma produção e construção social do feminino — e o panorama de emergência e consolidação do ecossistema midiático a partir desta perspectiva.

4.1 Pós-feminismo, neoliberalismo e (anti)feminismo

O conceito de pós-feminismo é controverso. Parte das polêmicas relacionadas aos seus usos está relacionada, precisamente, às inúmeras formas que este pode ser e tem sido empregado não só na mídia, mas também — e sobretudo — na Academia. Considerando esse complexo horizonte, Stéphanie Genz (2021) traçou uma genealogia do conceito e dos principais debates em torno dele tendo como proposta compreendê-lo de uma maneira «mais matizada». O foco da autora nesta proposta foi evidenciar as principais compreensões, discussões e problematizações sobre o termo nos muitos estudos que, pelo menos desde a década de 1970, em contexto anglófono, têm se esforçado para contribuir nestes debates. Neste tópico, essa importante gama de sentidos e reflexões em torno do conceito de pós-feminismo não será abordada em total profundidade porque foge ao seu propósito. O recorte de compreensão do qual parto se restringe aos estudos que versam, precisamente, sobre o seu entendimento a partir de abordagens afins à noção de «formação discursiva» como proposta por Foucault em *Arqueologia do saber* (2008 [1969]): dito de uma maneira simples, enquanto uma espécie de materialização de uma ideologia (ou de ideologias) verificável nos discursos. Tais discursos que, por sua vez, estão no coração da compreensão do pós-feminismo como um fenômeno cultural, foram e têm sido construídos a partir dos significados implicados no prefixo *pós-* e de um repertório de ideias a ele associados, dentre as quais, destaco, aquelas que relacionadas a ideologia neoliberal e ao conservadorismo enquanto uma doutrina que defende a manutenção das instituições, hierarquias e valores tradicionais, ou seja, o *status quo*.

⁶⁴ Neste trabalho, entendo como «politização» o processo através do qual um tema passa a ser discutido na esfera pública. À luz de Matt Wood e Matthew Flinders (2014), tal processo pode ganhar corpo a partir da publicização de temas que, antes circunscritos apenas à esfera privada, passam a ser discutidos na esfera pública; da identificação de determinados temas como um problema coletivo; e, por fim, pela incumbência de certa responsabilidade à esfera governamental quanto a determinados temas a partir da discussão pública.

Para entender em maior profundidade esse panorama, contudo, é necessário retomar, ainda que de maneira breve, o significado do termo em seu contexto de uso original. No estudo de Genz (2021), o ano de 1919 é apresentado como o primeiro momento em que esse termo foi usado. Em tal contexto, como refere a autora, a ideia estava baseada «no suposto sucesso e conquistas do movimento feminista», estabelecendo «uma linha de demarcação entre passado e presente, lançando o *pós-* em termos evolutivos ou históricos como uma progressão das ideias feministas» (197). Contudo, foi na década de 1980 que o uso do termo se popularizou, ganhando os «holofotes culturais» através de seu massivo uso na imprensa. À época, o termo era usado para sinalizar «uma mudança geracional no pensamento feminista no pensamento feminista e na compreensão das relações sociais entre homens e mulheres, além de na política feminista tradicional e sua suposta ameaça aos relacionamentos sexuais» (197). Mais do que isso, o termo também era usado para referir o «fim dos feminismos» sob o argumento de que as conquistas das mulheres já haviam sido alcançadas, razão pela qual o uso do termo passou a ser discutido por muitas autoras «como um exemplo de reação contra os feminismos de segunda onda e sua política ativista coletiva» (197), isto é, como parte do *backlash*.

Ao longo da década de 1990, muitos foram os estudos focados em compreender, pensar e repensar as ideologias e os fenômenos que ganhavam corpo nas formações discursivas pós-feministas. Entre as autoras que abordaram esta temática, está a socióloga Angela McRobbie. Em 2004, depois de algum tempo se dedicando a analisar as representações caricaturais dos feminismos na cultura *pop*, a autora publicou um artigo no qual que se tornou emblemático no campo dos estudos sobre pós-feminismo. Propondo compreendê-lo como um objeto de análise crítica em vez de como uma perspectiva de análise, McRobbie (2004) definiu o pós-feminismo como um fenômeno caracterizado por um *double-entanglement*: pela «coexistência do feminismo em algum nível transformado numa forma de senso comum, no sentido gramsciano, enquanto também em algum nível ferozmente repudiado, na verdade quase odiado» (McRobbie 2004:255). A sua relação com a ideologia neoliberal, contudo, passaria a ser analisada mais adiante, na esteira de um trabalho no qual o pós-feminismo foi por ela pensado e situado tendo como horizonte a «segunda modernidade»: um período da modernização no qual processos sociais de individualização alcançaram uma espécie de ápice, substituindo a dependência das estruturas sociais que criaram, na primeira modernidade, um estado de bem-estar social, e no qual os indivíduos são convocados a inventar as suas próprias estruturas (McRobbie 2004:18).

Entendendo a cultura de massas como um local privilegiado de ação para a conversão da individualização num processo social, McRobbie (2009) complexifica a paisagem do pós-feminismo analisando, neste recorte e em contexto britânico, o surgimento de um modelo de subjetividade feminina que, construída em meio as práticas discursivas do *double-entanglement*,

opera como uma «tecnologia da individualização contemporânea» (McRobbie 2009:111). Neste fazer, passa a redefinir o pós-feminismo como «um novo regime de poder de gênero», caracterizado não apenas por discursos ambíguos em torno dos feminismos, como também pelo surgimento de um «novo contrato sexual» discursivamente articulado a partir de ideologias da dita segunda modernidade, através do qual mulheres, sobretudo jovens, eram incentivadas «a fazer um bom uso da oportunidade de trabalhar, ganhar qualificações, controlar fertilidade e ganhar dinheiro o suficiente para participar numa cultura de consumo que, por sua vez, [havia se tornado] uma característica definidora dos modelos de cidadania feminina contemporânea» (McRobbie 2009:54).

No estudo de McRobbie (2009), esse perfil de subjetividade é analisado a partir de quatro «espaços de luminosidade»⁶⁵ através dos quais, como destaca a autora, normas de hierarquias raciais, de classe e de gênero eram reconfiguradas e reforçadas sob novos signos: a figuração da «garota fashionista», resultado de uma transferência do poder do patriarcado para uma cultura de consumo hiperfeminizada assente no autopolicamento feminino, na ideia de perfeição e de livre escolha (59–72); a figuração da «garota trabalhadora» que teve acesso a educação e ao mercado de trabalho e, para além de buscar o sucesso na vida profissional, busca soluções práticas e individuais para equilibrar a sua vida familiar, o casamento e a maternidade (72–83); a figuração da «garota fálica», que passa a impressão de ter conquistado a igualdade frente aos homens no que tange questões relacionadas à sexualidade e a reprodução, mas ao fazê-lo não só não critica a hegemonia masculina, como a reforça (83–87); e, enfim, da «garota global», uma «tradução ousada e comercial de um modelo feminista liberal» disponibilizado como «um estilo de feminilidade global» na esteira da integração do gênero e dos Direitos Humanos em políticas voltadas ao Sul Global. Na prática, essas figurações convergem para a formulação de um modelo de subjetividade «re-colonizante», estabelecido nos termos de «uma intersecção de qualidades que combinam o natural e o autêntico [...], o sedutor lúdico e o inocente, de modo a sugerir uma sexualidade jovem, latente e expectante» (89) no escopo da feminilidade branca, heterossexual e de classe média.

Consoante a um outro tipo de abordagem e perspectiva de análise, esse modelo de subjetividade feminina foi igualmente por Rosalind Gill, a partir de uma proposta conceitual que, desenvolvida num artigo de 2007, entendia o pós-feminismo como objeto de análise, definindo-o, no entanto, como «uma ‘sensibilidade’ relacionada tanto com o neoliberalismo

⁶⁵ No referido trabalho de McRobbie (2009), o conceito de «luminosidade» retoma a descrição de Deleuze sobre visibilidade conforme delineada por Foucault em *Vigiar e Punir*, em torno da estrutura do panóptico. Seguindo Deleuze, a autora sugere que as visibilidades não são as formas que aparecem sob a luz, mas sim formas que são criadas pela própria luz e permitem que algo exista apenas como um lampejo, isto é, entende os «espaços de luminosidade» como aqueles que possibilitam a própria constituição de algo que será, efetivamente, um vislumbre (60).

quanto com o feminismo» (Banet-Weiser *et al.* 2020:3), como declarou recentemente. Ao realizar uma extensa análise de mídias em contexto britânico — de *talk shows* às revistas femininas, publicidade e *chick lit* —, Gill (2007) cunhou a noção de «sensibilidade pós-feminista»⁶⁶: um sintagma inspirado na ideia de «estrutura de sentimento» usada por Raymond Williams, em *The Long Revolution*, (1961) para enfatizar a forma como as ideias são produzidas a partir de afetos e sentimentos que integram experiências vivenciadas num determinado momento cultural (Gill *apud* Rottenberg 2019:853).

Fazendo uso de tal noção para analisar os matizes dos modelos de subjetividade feminina e de feminilidades na cultura *pop* e de massas com foco nas intersecções entre o neoliberalismo e os feminismos, Gill (2007) identificou nove tendências discursivas principais à época desta primeira análise: a compreensão da feminilidade como uma propriedade corporal — isto é, uma tendência de definição das mulheres a partir do corpo (*sexy*) em vez de a partir de construções culturais e sociais que agem como normas para a identificação dessas como tal (150–152); a mudança nas representações dos corpos femininos como objetos sexuais passando a representá-los como «sujeitos sexuais desejados» (153–155); a crença no paradigma de transformação — em suma, a ideia de que os indivíduos podem ser aprimorados para alcançar as suas melhores versões (160–162); o foco no individualismo, na escolha e no empoderamento (155–158); a ênfase na autovigilância, monitoramento e disciplina (158–160); a reafirmação das diferenças sexuais a partir de argumentos biologistas (165–167); a sexualização da cultura; o entrelaçamento de ideias feministas e antifeministas; e, por fim, a ênfase no consumismo e na mercantilização das diferenças, sejam elas de gênero, de classe, étnico-raciais etc (151–152).

Como esse e outros estudos depois publicados por Gill (2008, 2016, 2017), análises cada vez mais atentas às pequenas e progressivas nuances incorporadas às novas formas de se entender a feminilidade e produzir subjetividades femininas têm sido aprofundadas por outras autoras a fim de examinar os entrelaçamentos entre noções como afeto, humor público e estrutura de sentimentos, o neoliberalismo e os feminismos (Budgeon 2011, 2015; Elias e Gill 2018; Gerodetti e McNaught-Davis 2017; Gill e Orgad 2015; Negra 2008, 2014). Na ampla constelação de artigos neste «guarda-chuva» temático, destaco o «For White Girls Only?» (2013), de Jess Butler, no qual, realizando uma revisão crítica da bibliografia base do pós-feminismo, a autora define-o como uma «formação discursiva neoliberal» (36): um discurso que «pode viajar por terrenos sociais complexos, adaptando-se habilmente às mudanças culturais, econômicas e

⁶⁶ A predileção pelo uso do sintagma «sensibilidade pós-feminista» em vez de «ideologia», «discurso» ou «regime» pós-feminista é explicada por Gill alegando que «ideologia» poderia dar margem a abordagens mais amplas sobre a natureza afetiva do fenômeno ao passo que, «discurso» e «regime» acabavam por circunscrevê-lo ao nível da linguagem (Banet-Weiser *et al.* 2020:3).

políticas enquanto mantém as suas características centrais» (45). A partir de uma análise no contexto estadunidense, a autora contestou, por exemplo, a subordinação do pós-feminismo à branquitude nos termos até então discutidos por McRobbie (2009) e Gill (2007), demonstrando como, naquele contexto, o fenômeno incluía sujeitos racializados, cuja presença em espaços de visibilidade regulados ocorria em meio a um processo de mercantilização da alteridade (47–49). Neste fazer, sublinhou a necessidade em se compreender como questões de raça, classe, sexualidade, idade e nacionalidade eram incorporadas nos discursos pós-feministas em vez de focar nas formas de exclusão propiciada pela hegemonia de feminilidades assentes a uma estética branca, heterossexual e de classe média, apontando a necessidade de se pensar a forma com que o fenômeno era entendido quando localizado em outras geografias (53–54).

A partir de uma perspectiva similar, Simidele Dosekun (2015) destacou, por exemplo, a necessidade em se entender o fenômeno como uma cultura que atravessa fronteiras «por meio da mídia, da comodificação e ligações de consumo» (965), mas que não detém significados fixos e pré-determinados capazes de operar em todos os lugares e de igual maneira (966). A partir de entrevistas semiestruturadas realizadas com um grupo de mulheres em Lagos, na Nigéria, a autora desenvolveu o seu argumento demonstrando como a feminilidade ou subjetividade pós-feminista tal qual delineada na literatura do Norte Global não se concebe como opção para toda e qualquer mulher, sendo um ideal disponível apenas «para sujeitos femininos globalmente ‘dispersos’ que têm o capital material, o discurso e o imaginário para acessá-la e comprá-la» (966). Ao fazê-lo, questionou, por exemplo, o modelo de «garota global» delineado por McRobbie (2004), sublinhando a importância em se descentralizar o conceito de pós-feminismo quando ele é pensado em outros espaços — isto é, em deixar de compreendê-lo apenas como «uma cultura única ou autenticamente ocidental» irradiada de um suposto centro à supostas margens, reconhecendo, contudo, o valor analítico do conceito para enquadrar os «fenômenos culturais de gênero» com o feminismo de modo transnacional, tanto no Norte quanto no Sul Global (Dosekun 2015:962–964).

Em diálogo com Butler (2013) e Dosekun (2015), Isis Giraldo (2016, 2019) propõe, por sua vez, que entendamos o pós-feminismo enquanto «um regime de subjetividade feminina» de origem local, qual seja o Norte Global, espraiado globalmente num processo permeado pela «colonialidade de gênero» — um conceito de María Lugones que é criticamente redelineado pela autora em seu estudo⁶⁷. Compreendendo a colonialidade como «um empreendimento ocidental

⁶⁷ As críticas de Giraldo (2016) à forma com que Lugones faz uso do conceito de «colonialidade de gênero» em «Heterosexuality and the Colonial/Modern Gender System» (2007) e «Colonialidad y Género» (2008) dizem respeito a questões terminológicas, metodológicas e quanto aos objetivos da autora, dentre as quais, sobretudo, sua afirmação de que o conceito de gênero, em si, é colonial, implicando a ideia de que não havia gênero no continente americano no período pré-invasão — uma ideia refutada por Rita Segato, por exemplo, baseando-se em evidências históricas e relatos etnográficos. Tendo em consideração esse debate e outros em torno do próprio

universalista» que atravessa debates e ações em torno dos direitos das mulheres, dos feminismos e das subjetividades femininas excluindo a possibilidade de se pensar a emancipação feminina em outros termos que não aqueles ocidentais e hegemônicos, Giraldo (2016) situa o pós-feminismo como um dos fenômenos através dos quais esse processo se cristaliza dando às mulheres «não-ocidentais»⁶⁸ duas opções bem-conhecidas: conformar-se à ideia de uma emancipação acomodada a uma visão moderna, neoliberal e capitalista que subjaz às feminilidades pós-feministas circulantes na cultura de massa, ou desempenhar o papel de vítima que precisa ser salva (165).

Embora Giraldo não tenha delineado os seus estudos sobre o pós-feminismo situando-os, à minúcia, no panorama mais estendido das relações entre os feminismos e o neoliberalismo, o modo como entende o conceito de «colonialidade de gênero» remete aos debates em torno dos projetos que ganharam corpo na esteira do já referido *gender mainstreaming* impulsionados na América Latina a partir da proclamação da Década de Mulher pela ONU, em 1975. Exemplos clássicos das evidentes e ambivalentes relações entre o neoliberalismo e os campos feministas latino-americanos, como abordarei adiante neste capítulo, tais projetos estão acomodados na propagação de modelos de subjetividades femininas que ecoam nos modelos evidenciados em análises sobre a cultura *pop* e de massas, tornando evidente a capilaridade da ideologia neoliberal. Não por acaso, numa revisão do artigo no qual sistematizou a noção de sensibilidade pós-feminista pela primeira vez, Gill (2017) refere os trabalhos de Dosekun (2015) e Giraldo (2016) para enfatizar a ideia de que o pós-feminismo havia se tornado, enfim, «o novo normal, um senso comum aceito que opera como um tipo de neoliberalismo genderizado» (614).

Nessa forma de operar, Gill (2017) destacou o fato de que o termo «feminismo» havia deixado de ser usado para referir apenas uma identidade ridicularizada e repudiada entre mulheres mais jovens, tendo se tornado «uma identidade desejável, estilosa e decididamente chique», como apontara em 2016, alcançado uma espécie de nova visibilidade, analisada em trabalhos de autoras como Sarah Banet-Weiser (2018), sobre o *popular feminism*⁶⁹, de Anthea Taylor (2014), sobre «feminismo de celebridade», e Catherine Rottenberg (2018), sobre «feminismo neoliberal». Com isso em mente, numa entrevista dada a Carolina Matos em 2017, Gill reforçou mais uma vez a utilidade do conceito de «sensibilidade pós-feminista» para análise

uso do conceito de gênero no campo dos estudos feministas latino-americanos em si, Giraldo (2016) usa o conceito de «colonialidade de gênero» pensando a prática que ele refere no que chama de «presente histórico» em vez de na dimensão histórica sugerida por Lugones (164–165).

⁶⁸ A categoria «não-ocidental» é aqui utilizada no mesmo sentido de «Sul Global», para demarcar um espaço dialeticamente constituído a partir de discursos historicizados, imaginários e desigualdades materiais produzidos, num paralelo qualitativo de hierarquias, pelo colonialismo europeu.

⁶⁹ Opto por usar o termo em inglês em função de sua tradução ao português, «feminismo popular», aludir a uma categoria de sentido completamente distinto e amplamente usada no campo de estudos dos feminismos latino-americanos.

das ambivalências que têm atravessado tais expressões feministas na sua relação com as implicações do neoliberalismo enquanto uma racionalidade, chamando especial atenção para o fato de que pensá-lo sem nos atermos apenas ao sentido cronológico do *post* — isto é, sem entendê-lo precisamente na sua relação com o feminismo de segunda onda tal qual fora delineado no Norte Global —, nos permitiria concebê-lo como uma «sensibilidade neoliberal que tem fluxos transnacionais» (Gill *apud* Matos 2017b, 148).

Mais recentemente, numa entrevista concedida à Rottenberg (2019), Gill questiona a si própria sobre a utilidade de se manter o uso do termo «pós-feminismo» para pensar o agora, por ela descrito como «um momento marcado por uma ampla aceitação do feminismo», mesmo que na sua expressão «neoliberal» (835). No coração desse questionamento, está o fato da percepção da autora — partilhada também por outras teóricas — de que a rejeição dos feminismos vista nas culturas de massas e *pop* quando seja, talvez, menos central, atualmente, do que quando o termo se popularizou, na década de 1980. Como refere Gill neste e em outras oportunidades, a adesão à etiqueta «feminista» expressa por autoras de autoajuda, *coachings* e celebridades lança luz a preocupações em torno das limitações e dos perigos da associação do termo «feminismo» a perspectivas cada vez mais individualistas, sem percepção sobre as estruturas e instituições patriarcais e mais cúmplice do que crítica do capitalismo (835). Embora concorde com a autora sobre a existência de mudanças nas formas de representar os feminismos nos campos cultural, midiático e político na atualidade — como evidenciarei mais adiante —, entendo que a rejeição dos feminismos pode acontecer nas suas ressignificações modeladas à ideologia radicalmente individualista que define o neoliberalismo. Não por acaso, estudos sobre como figuras femininas públicas conservadoras têm estabelecido relações ambíguas com os feminismos na construção de propostas alternativas para mulheres têm evidenciado como o *double-entanglement* ainda opera e se torna uma ferramenta poderosa de rejeição dos feminismos (Arfini, Ghigi e Magaraggia 2019; Foust e Simon 2015; Martinez 2022).

Entendendo, assim, o pós-feminismo como um conceito ainda válido para pensar esses elementos que caracterizam a gramática pós-feminista, avanço para o tópico seguinte com a proposta de pensar as relações entre feminismo e neoliberalismo discutindo-a do ponto de vista teórico e, de seguida, lançando luz às suas especificidades no contexto brasileiro.

4.2 Ligações perigosas: ~~feminismo neoliberal~~, feminismos neoliberalizados

Em julho de 2005, Hester Eisenstein publicou um artigo em torno de um questionamento provocativo que tinha, em sua perspectiva, o alegado propósito de restaurar a tradição do feminismo socialista a partir de uma crítica construtiva: teria o movimento de mulheres da

contemporaneidade adentrado numa «ligação perigosa com o capitalismo?» (488). Nas bases dessa pergunta estava uma reflexão da autora sobre as formas com que o movimento de mulheres havia passado a contribuir para o crescimento e difusão da globalização corporativa nas últimas décadas. Na sua visão, o feminismo havia se tornado, como disse, «uma criada do capitalismo» — metáfora empregada para aludir o processo de «cooptação de aspectos do feminismo dos anos 1970» por um «empreendimento para expansão do alcance global do capitalismo corporativo» (Eisenstein 2005:511).

Relembrada por Nancy Fraser num artigo publicado no *The Guardian*, em 2013, a metáfora foi usada também por essa autora, na ocasião, para retomar uma ideia central que havia desenvolvido a respeito das relações entre feminismo e neoliberalismo nos últimos anos. Tal qual em «Feminism, Capitalism, and the Cunning of History» (2009), o escrito no periódico britânico retomava o argumento de que o feminismo de segunda onda⁷⁰ havia conseguido entrelaçar pertinentemente a dimensão política, cultural e economicista da injustiça de gênero⁷¹ numa crítica ao mesmo tempo ramificada e sistêmica à «formação social hegemônica do pós-guerra» — isto é, um período em que os Estados exerciam um papel ativo na condução das economias nacionais. Contudo, dado o fato de um «foco unilateral» ter sido dado à dimensão cultural a partir da década de 1980, obliterando à crítica ao capitalismo, a mesma segunda onda havia possibilitado a incorporação de tendências do feminismo ao projeto político neoliberal (Fraser 2009:100). Na mesma linha de Eisenstein (2009), em 2013 Fraser mais uma vez criticava a proeminência do feminismo cultural⁷² defendendo a ideia de que a «absolutização da crítica do sexismo cultural» havia acontecido num momento em que «as circunstâncias exigiam atenção redobrada à crítica da economia política» (Fraser 2013:8), razão pela qual o feminismo de segunda onda havia contribuído com «novo espírito do capitalismo» (Fraser 2009:98).

Existem diferentes motivos pelos quais os argumentos aqui referidos de Eisenstein e Fraser foram criticados. Há, por exemplo, críticas à forma com que Fraser toma a relação entre os avanços do capitalismo e a difusão de ideias feministas a partir do conceito de «capitalismo

⁷⁰ Nos estudos referidos de Fraser, o feminismo de segunda onda é apontado como aquele cujo início remonta a década de 1970 e se subdivide em três momentos principais: o primeiro seria o da confluência entre as demandas de redistribuição, reconhecimento e representação; o segundo seria o da fragmentação do discurso feminista; o terceiro, ainda em curso, o da sua resignificação pelo discurso neoliberal.

⁷¹ Na elaboração de uma teoria feminista da justiça social que lançasse luz sobre os ângulos cegos na compreensão de injustiça para teóricos liberais e comunitaristas, Fraser propôs o entendimento dessa a partir de um paradigma tridimensional constituído pelas dimensões socioeconômica, cultural e política. A primeira, atenta a questão da má distribuição derivada de um ordenamento econômico que impede que a participação política plena de todas as pessoas; a segunda, à questão do não-reconhecimento assente às hierarquias institucionalizadas de valor cultural que deslegitima a existência de determinados grupos; a terceira, à questão da má representação política, seja por exclusões sistêmicas levadas a cabo pelo Estado, comunidades e/ou elites.

⁷² O sintagma «feminismo cultural» é aqui empregado para referir uma formulação particular do feminismo enraizada na perspectiva de que as diferenças entre mulheres e homens são principalmente biológicas e resultam em diferentes comportamentos, razão pela qual preocupam-se mais em valorizar os papéis sociais assumidos por mulheres do que propriamente com a questão da igualdade social (DaviseCraven 2016:22).

organizado pelo Estado» sem ter em consideração especificidades de alguns contextos que escapam aos efeitos por ela tidos como certos a partir desta «ligação perigosa» (Gago 2014; Matos 2010; Schild 2016); ao modo como pensa o chamado feminismo de segunda onda no singular, implicando uma visão homogênea que oblitera vertentes dos movimentos de mulheres nos anos 1960 e 1970 no Norte e no Sul Global, para além de recair numa espécie de «purismo de definição» questionável, reforçado pela implícita dicotomia hierárquica entre um feminismo apresentado como o verdadeiro — o socialista — e outro falso, qual seja aquele cooptado pelo capitalismo na sua forma neoliberal (Funk 2013; Prügl 2015); e, enfim, críticas que questionam a plausibilidade da ideia de cooptação do feminismo pelo neoliberalismo consoante ao que algumas autoras consideram ser um erro de leitura histórica de Fraser. Para Sangster e Luxton (2012), por exemplo, tal erro estaria relacionado ao fato de que, como defendem, a expressão liberal do feminismo sempre foi a hegemônica, de maneira que a «ligação perigosa» do movimento com o neoliberalismo nos anos 1980 não deveria ser concebida como um desvio radical dentro de todas as vertentes feministas, mas sim uma continuidade ou um reenquadramento do liberalismo clássico consoante a ideologia neoliberal.

Sem abordar com precisão esse debate, mas atenta à sua natureza, no mesmo 2013 em que Fraser reiterava a sua leitura sobre as relações entre os feminismos e neoliberalismo no *The Guardian*, Catherine Rottenberg (2014) examinava os contornos do que chamou «feminismo neoliberal». Concebendo-o como uma vertente resultante do reenquadramento de termos do feminismo liberal a uma gramática neoliberal, Rottenberg realizou uma minuciosa análise do autodeclarado manifesto feminista *Lean In*, de Sherryl Sandberg, tomando-a como base para o desenvolvimento de seu trabalho teórico (422–423). Em tal feito, o neoliberalismo foi por ela entendido como uma «modalidade de governabilidade» — isto é, no sentido foucaultiano, «uma racionalidade política dominante que se movimenta para e a partir da gestão do Estado ao funcionamento interno do sujeito, construindo e interpelando os indivíduos como atores empreendedores» (Rottenberg 2018:57) —, e a lógica neoliberal foi entendida como aquela que encoraja pessoas a se enxergarem como as únicas responsáveis por seu bem-estar, desfazendo as noções de justiça social «enquanto usurpa o conceito de cidadania pela produção de identidades econômicas como base para a vida política» (Rottenberg 2018:57–58). Partindo disso, a autora defende que o feminismo neoliberal é o resultado de «ressignificações» de aspectos do feminismo liberal à luz da governabilidade neoliberal, e que tal feminismo promove a emergência de um «novo sujeito feminista», no feminino, assim descrito (2018:55):

Individualizado ao extremo, esse sujeito é feminista no sentido que está claramente consciente das desigualdades entre homens e mulheres. Contudo, esse mesmo sujeito é simultaneamente neoliberal não apenas porque isenta as forças sociais, culturais e

econômicas que produzem essas desigualdades, mas porque aceita a total responsabilidade pelo seu próprio bem-estar e autocuidado, o qual está cada vez mais implicado em construir um feliz equilíbrio entre trabalho e família baseado num cálculo de custo-benefício. O sujeito feminista neoliberal é, assim, mobilizado para traduzir a contínua ideia da desigualdade de gênero enquanto problema estrutural a uma questão individual (Rottenberg 2018:55).

Rottenberg (2018) defende o uso do sintagma a partir de três argumentos principais. O primeiro, como destacado no excerto, consiste na identificação do sujeito neoliberal feminista como feminista devido a sua «consciência manifesta com relação às desigualdades sociais entre homens e mulheres» – uma definição de feminismo que remonta às reformas liberais e foi tornada hegemônica, como sinalizou bell hooks (1984), mas que, na concepção da autora não era suficiente para pensar o «novo sujeito feminista». Junto disso, o segundo argumento de Rottenberg (2018) consiste no «problema» que subjaz à recusa do «feminismo neoliberal» como um tipo de feminismo: lembrando que «tentativas de definir unilateralmente o feminismo ou policiar suas fronteiras acabaram resultando em exclusões violentas frequentemente apoiadas por projetos imperialistas e racistas», a autora defende que entender o feminismo neoliberal como ‘falso’ pode produzir uma lógica de exclusão semelhante (169–170). Por fim, o terceiro e último argumento da autora repousa na ideia de que embora o termo «feminismo» seja um significante instável – e, portanto, passível de ser eventualmente mobilizado para fins escusos de dominação –, mais vale buscar como é possível ressignificar determinados discursos associados ao termo do que tentá-lo definir de maneira fixa e restritiva, associando-o a um «conjunto de significados a-históricos fadados ao fracasso» (170–171).

Apesar de importantes para a construção de um pensamento mais inclusivo, situado e consciente da historicidade e limitações do uso do termo «feminismo», os referidos argumentos de Rottenberg não justificam, na minha perspectiva, o uso da categoria «feminismo neoliberal». Embora eu concorde com a autora o no que diz respeito a ideia de que, em vez e um processo de cooptação nos termos apresentados por Fraser (2009), a emergência de um novo sujeito dito feminista na atualidade resulta de um processo de ressignificação de termos do feminismo liberal à gramática neoliberal, o sintagma «feminismo neoliberal» repousa, na minha perspectiva, num paradoxo: tendo em conta que um dos pontos de fratura principais entre o liberalismo clássico e o neoliberalismo resulta da radicalização da noção de individualidade proposta pelo segundo, evidenciada pela própria extinção da preocupação com o bem geral que, mesmo contestável, pautava o primeiro (Dardot e Larval 2016:33), seria possível reconhecer como feminista um projeto político, ideologia ou racionalidade que mina qualquer noção de coletividade e questionamento estrutural das opressões enquanto hipervaloriza o indivíduo e da desvaloriza a mínima ideia de bem comum? Depois, considerando isto, seria possível dizer que a recusa do sintagma «feminismo neoliberal» recai numa exclusão maior do que aquela inerente

ao etnocentrismo e as raízes morais do modelo de governabilidade neoliberal (Braidotti 2005; Brown 2006)?

Ao refutar o uso do sintagma «feminismo neoliberal» como uma escolha política neste trabalho, não tenho como objetivo reivindicar o termo feminismo de uma forma purista, pouco atenta às inerentes contradições e limitações de seu uso, nem excluir movimentos e mulheres. Contudo, ao me posicionar como pessoa que defende os feminismos, como fiz na Introdução, entendo, à luz de Elisabeth Prügl (2015), que talvez mais importante do que pensar e discutir categorias para nomear novas formas possíveis de feminismos, seja pensar os processos que têm interpelado os feminismos – no plural – na atualidade. Em *Feminism for the 99%* (2019), por exemplo, Fraser, Cinzia Arruzza e Tithi Bhattacharya discorrem sobre como «o feminismo liberal oferece o álibi perfeito para o neoliberalismo» (12) sem usar o sintagma «feminismo neoliberal» para referir o produto do «encontro» entre a vertente liberal do feminismo com o que chamaram de «cultura neoliberal» (13).

Mais próxima dessa abordagem, identifico esse processo como parte do que Prügl (2015) definiu como «neoliberalização dos feminismos». Na crítica feminista, como refere a autora, a ocorrência de tal processo pode ser evidenciada nos exemplos fornecidos por debates em torno de três ideias principais, a partir de diferentes formas de entender o termo «neoliberalismo»⁷³: a polêmica «cooptação» do feminismo em projetos econômicos neoliberais, focando no caso dos projetos das elites econômicas globais e na coalização de forças públicas e privadas para promover a igualdade de gênero, sobretudo no Sul Global, como veremos mais adiante (618–619); a «integração do feminismo na ideologia neoliberal», focando na promoção de um suposto empoderamento feminino adotado por instituições como o Banco Mundial, sob o lema «gender equality is smart economy», e associado ao fornecimento de créditos, terra, educação, saúde e voz na política para as mulheres que visava adequá-las a um modelo econômico masculino, heteropatriarcal e assente ao ideário de família feliz (619–620); e, por fim, a emergência de uma subjetividade feminina em prol de um «projeto transnacional de igualdade de gênero» centrado

⁷³ O neoliberalismo tem sido pautado a partir de abordagens conceituais e metodológicas distintas, bem como a partir de entendimentos diversos sobre as suas relações com o poder no que tange processos sociais e econômicos. Num livro dedicado ao tema, Kean Birch (2015) detectou, por exemplo, sete abordagens frequentes: a abordagem foucaultiana, construída a partir da ideia de regimes de racionalidade; a marxista, na qual o neoliberalismo é entendido como um projeto hegemônico em benefício do capital e dos custos da mão de obra; a da história e filosofia econômicas, focada na compreensão do neoliberalismo enquanto uma evolução de vertentes do pensamento econômico liberal; a ideacional, focada no entendimento desse enquanto uma ideologia ou doutrina política; a institucional, que entende as instituições como determinantes nas formas que o neoliberalismo tomam em diferentes contextos; a da teoria da regulação, para qual o neoliberalismo como uma proposta que se tornou coerente após a crise dos anos 1970 e facilita a acumulação de capital até o presente; e a geográfica, que o entende como um processo continuamente emergente e contestado e foca, por isso, nas suas variações. Neste trabalho, faço uso do termo de forma contextualizada, respeitando o modo como é referido e cada um dos estudos citados para dar corpo às reflexões aqui pretendidas.

na mudança de atitude pela capacitação, acesso a recursos, aspirações individuais e identidade empresarial (620–621).

Como refere Prügl (2015) — e como demonstraram as principais tendências apontadas nas análises de autoras a partir do conceito de pós-feminismo —, na base da racionalidade por meio da qual essa subjetividade ganha corpo estão as noções de liberdade individual, escolha e empoderamento acomodadas num discurso que dá origem ao sujeito empreendedor de si, além de favorecer a criação de meios para que os indivíduos possam se autovigiar a fim de atender os princípios do mercado. Assim, distante de permear apenas a esfera econômica ou das políticas de Estado, as subjetividades políticas e identidades sociais que emergem a partir do modo de governança neoliberal estendem-se às formas de cidadania, comportamento e organização social, alcançando igualmente os campos de produção cultural e midiático. No subtópico a seguir, ilustro a capilaridade neoliberal em contexto brasileiro lançando luz, primeiramente, às suas relações com os campos feministas em tal contexto.

4.2.1 «Confluências perversas»: o neoliberalismo e os campos feministas brasileiros

Revistar a história dos feminismos contemporâneos no Brasil é, antes de mais, uma tarefa complexa. Quando nos atemos especificamente às décadas de 1960 e 1970, ritmando-as com os tempos do neoliberalismo, como já visto, e com os debates sobre as ligações entre esses e o tal «feminismo de segunda onda» mencionado por Fraser (2009), a tarefa torna-se ainda mais desafiadora. Para começar, situar a discussão no contexto brasileiro implica determinar o que a historiografia tem entendido como movimento feminista, como as suas genealogias têm sido pensadas em função disso e, evidentemente, os ângulos cegos que as tem permeado — um trabalho de grande importância que exigiria, contudo, uma revisão minuciosa que está além do propósito deste trabalho. Contudo, para efeitos da contextualização aqui necessária e ciente de que a diferenciação categórica entre a ideia de movimento feminista e movimento de mulheres na narrativa hegemônica de veteranas históricas dos 1970 resultou *de* e implicou a construção de uma «história oficial», permeada por hierarquias e exclusões de mulheres, examino os feminismos contemporâneos a partir da noção de «campo feminista», conforme delineada por Sonia Alvarez (2014b, 2019), por considerar a abordagem mais sensível a isso.

Partindo de reflexões que ganharam corpo quando participou, no início dos anos 1990, dos processos preparatórios locais e regionais do Brasil e da América Latina para a IVCMM, Alvarez (2019) entendeu que as transformações em torno do uso da categoria «movimento feminista» primavam por uma revisão epistemológica necessária do modo como até então vinha sendo empregada (76). Reivindicada na «história oficial» para referir grupos de mulheres

de classe média, com educação universitária, em sua maioria euro-descendentes e «comprometidas com as chamadas ‘questões específicas das mulheres’», a categoria deixava à margem uma infinidade de grupos de mulheres engajadas em lutas pela transformação social e contra o autoritarismo no Brasil pós-1964 (Alvarez 2019:76). Como registros das memórias das referidas veteranas pontuaram e tornou-se evidente Encontros Feministas Latino-Americanos e Caribenhos a partir de 1981, grupos formados por mulheres das periferias nos centros urbanos, de pequenas comunidades rurais e de sindicatos não apenas não eram consideradas feministas pelos grupos elitizados como também foram por eles considerados empecilhos, tal qual ocorrera na quarta edição dos Encontros, em 1987, no México:

Muitas feministas históricas (militantes de longa data) acreditavam que a presença maciça do movimento de mujeres impedia a elaboração «da» agenda feminista e era contraproducente para o avanço da produção do conhecimento feminista. Frustradas pelo que percebiam como o nível elementar do discurso das participantes das classes populares, muitas demonstraram impaciência ao terem que ficar ensaiando o «básico», quando desejavam seguir adiante no debate feminista.

Em Taxco, um bom número de feministas antigas defendeu que os Encontros não deveriam ser uma «escola feminista» para «as massas», mas sim um espaço para a recuperação de ideias e práticas feministas. Outras viram essa atitude como um ressurgimento do «feministômetro» e rejeitaram a pressuposição de que as mulheres centro-americanas, indígenas ou pobres não fossem «feministas» o suficiente para participarem. A proposta da realização de dois encontros no futuro, um para as feministas e outro para o movimiento de mujeres, se deparou com um coro de centenas de mulheres cantando «Todas somos feministas», o que permitiu uma maior percepção de que o feminismo não «pertence» a ninguém (Alvarez *et al.* 2003:548–549).

A existência desse conflito foi entendida por Alvarez (2014b, 2019) como parte constitutiva daquilo que, inspirada na teoria bourdiana dos campos sociais e nas formulações de autoras e ativistas brasileiras, ela definiu como «campo discursivo de ação»: «emaranhados de interlocuções» realizadas por atores/as individuais e coletivos que, articulando-se formal e/ou informalmente através de redes político-comunicativas, tecem relações entre pessoas, práticas, ideias e discursos por meio de linguagens, sentidos e visões de mundo parcialmente compartilhadas através de uma gramática política comum (Alvarez 2014b:18–19)⁷⁴. Entendendo os movimentos feministas latino-americanos como campos, a autora pôde concebê-los como «formações nitidamente políticas nos quais a cidadania é construída e exercida» através de (re)configurações que resultam tanto das dinâmicas internas entre atores/as nas disputas de representações e significados para e entre si, como das externas, face a outros campos

⁷⁴ A saber, essa concepção de Alvarez foi particularmente inspirada na constatação de Ana Maria Doimo, em *A vez e a voz do popular: movimentos sociais e participação política no Brasil pós-70* (1995), de que os movimentos populares dos anos 1970 e 1980 atuavam, no Brasil, «pela existência de uma sociabilidade comum que surge do sentimento de pertença a um espaço compartilhado de relações interpessoais e atributos culturais, a partir de signos de linguagem, códigos de identificação, crenças religiosas etc» (Doimo *apud* Alvarez 2019:79).

movimentistas ou de poder em determinadas conjunturas históricas (Alvarez 2014b:18–19). É em meio a essas dinâmicas que, destaca Alvarez (2019), «os limites de quem e o que é própria ou legitimamente feminista» são determinados por atores hegemônicos, e que os campos se movimentam continuamente em suas contradições e paradoxos, marcados pelas disputas e muitas vezes rupturas (79).

Com o propósito de realizar uma revisão epistemológica para repensar as dinâmicas dos feminismos no Brasil e ressaltar a multiplicidade e heterogeneidade desses, Alvarez (2019) identifica três momentos marcantes do campo feminista brasileiro ao longo do século XX. Desafiando, em parte, leituras assentes à metáfora das «ondas» que nutriram (e ainda nutrem) boa parte da bibliografia sobre história do feminismo no país⁷⁵, a periodização da autora compreende três momentos-chave: centramento e feminismo no singular, nos anos 1970 e 1980; descentramento, expansão verticalizada e feminismos plurais, nos anos 1990; e, enfim, *sidestreaming* e expansão horizontal dos feminismos, a partir de 2001 (Alvarez 2014b, 2019). Como explicitou num estudo sobre as relações entre os movimentos feministas e de mulheres na América Latina, cada um desses momentos foi atravessado por relações ambivalentes com o neoliberalismo que tiveram efeitos paradoxais (Alvarez 2014a). Assim, privilegiando o entendimento desse enquanto um projeto econômico assente a uma ideologia, a autora valeu-se das distinções elaboradas por Jamie Peck e Adam Tickell (2002), no Norte Global, para apontar três de suas fases no contexto latino-americano. Atentando-se ao caso brasileiro, ela associou cada um dos períodos-chave dos campos feministas antes mencionados às fases apontadas por Peck e Tickell: a do neoliberalismo de mercado, ou «roll-back»; a do neoliberalismo multicultural, ou «roll-out»; e a do «neo-desenvolvimentismo» ou «pós-neoliberal»⁷⁶ (Alvarez 2014a:58).

Coincidindo com a época de «centramento» do campo feminista brasileiro, assim descrita por ter sido aquela em que grupos de mulheres das camadas médias batalharam com diferentes atores para reivindicar um espaço político autônomo para o feminismo no Brasil, a

⁷⁵ A popularização da ideia de «ondas» feministas emergiu nos Estados Unidos, na esteira da publicação de um artigo de autoria de Martha Lear em março de 1968 no *The New York Times Magazine*. À época, empregar essa lente mostrava-se importante por duas razões: permitia legitimar os movimentos que lutavam pelos direitos das mulheres reivindicando, do ponto de vista liberal ou socialista, o seu passado louvável, e permitia que essa narrativa fosse construída incorporando episódios de ativismo de grupos variados de mulheres no guarda-chuva do feminismo (Nicholson 2010). No contexto brasileiro, a metáfora repousa em críticas e limitações similares, sendo, contudo, ainda muito usada. Por essa razão, opto aqui por usar a ideia de campo delimitada por Alvarez, embora eventualmente possa reproduzir a metáfora das ondas quando fizer referência aos estudos que usam essa categoria.

⁷⁶ No referido estudo de Alvarez, o sentido de uso do termo «pós-neoliberalismo» não é aclarado pela autora. De maneira geral, o conceito tem sido empregado para referir o momento subsequente ao período de crise de legitimidade do neoliberalismo enquanto política estatal, à volta dos anos 2000. Na perspectiva de Verónica Gago (2014), contudo, mais valeria pensar o período como uma «sobrevida» do mesmo, uma vez que a referida crise não provém de uma transição ou superação do mesmo como o termo *pós-* poderia implicar. Antes, a «crise do neoliberalismo» é mais bem compreendida quando analisamos suas «variações permanentes» (11–12) — isto é, a sua capacidade de regeneração ao ser o mesmo, sem ser o mesmo.

intersecção do campo com o momento do «neoliberalismo de mercado» teve como um importante marco a proclamação do Ano Internacional da Mulher e da Década da Mulher pela ONU, em 1975 (Alvarez 2014a:58). Tomado na narrativa de várias das veteranas como um catalizador do que se concebeu como o movimento feminista na altura, tal acontecimento teve uma repercussão ambivalente naquele contexto. Por um lado, foi a brecha que alguns grupos de feministas elitizadas e formações populares de mulheres encontraram para legitimar suas reivindicações num período marcado pela ditadura militar – um período não só caracterizado por um Estado autoritário e conservador nos costumes, como pelo descrédito atribuído às lutas feministas e de mulheres em grande parte da esquerda, prioritariamente comprometida com as lutas contra a ditadura (Schumacher e Vargas 1993; Pinto 2010). Por outro, na medida em que parte das iniciativas foram estrategicamente inflamadas em conformidade com as premissas do *women development* que pautara, no mesmo 1975, a I Conferência Mundial da Mulher da ONU, muitas ações encabeçadas por tais feministas repousaram no paternalismo e na colonialidade que deram o tom dos programas de gênero desenvolvimentistas implementados em toda América Latina durante as décadas de 1970 e 1980, e muitas das ações encabeçadas por movimentos populares de mulheres para exigir bens e serviços públicos de autoridades estatais locais (Alvarez 2014a:59–62).

Um exemplo significativo da convergência dessas dinâmicas foi, por exemplo, a fundação do Centro da Mulher Brasileira (CMB), em outubro de 1975, no Rio de Janeiro. Resultado de uma iniciativa levada a cabo por dois grupos de feministas da elite carioca da época (Goldberg 1987:100–107), o centro foi criado, como referido em seu estatuto, com o objetivo de «combater a alienação da mulher em todas as camadas sociais» para que ela pudesse exercer «o seu papel insubstituível e até agora não assumido no processo de desenvolvimento» (Pinto 2003:58). Ocupado por feministas liberais, marxistas e radicais, o centro, apesar de sua importância, não era um espaço comumente frequentado por mulheres de agrupamentos populares (Pinto 2003:58–59). Contudo, parte de suas frequentadoras se colocava como representante daquelas mulheres, alimentando uma relação hierarquizada entre o chamado movimento feminista e o movimento de mulheres no qual o primeiro acabara narrativamente construído como intelectualizado, detentor de teorias capazes de explicar a vida das mulheres, e o segundo era concebido como pouco consciente das estruturas de opressão e dominação reivindicando causas que não as alterava (Cardoso 2012:237–238).

Apesar dos hiatos que distanciaram essas diferentes facetas do campo feminista brasileiro à época, no que tangia os posicionamentos frente ao Estado havia algum tipo de consenso: das liberais às radicais, das periféricas em centros urbanos aos espaços rurais, não havia interesse desses grupos em «transformar instituições estatais em agências que

promoveriam, e de fato expressariam, justiça de gênero» durante o período do *welfare state* brasileiro, mas sim em organizar movimentos em torno do enfrentamento ao autoritarismo do Estado ou de reivindicações de infraestrutura básica tendo como parâmetro «o mundo cotidiano da reprodução— a família, a localidade e suas condições de vida» (Sarti 2004:40).

O processo de «abertura» política a partir de 1978 reconfigurou paulatinamente as relações entre o campo feminista brasileiro e o Estado. Aos poucos, vertentes comprometidas com a atuação pública das mulheres passaram a investir em sua organização política concentrando-se principalmente nas questões relativas ao trabalho, à saúde e a redistribuição de poder entre homens e mulheres (Sarti 2004:41) — demandas que influenciaram as políticas públicas «utilizando os canais institucionais criados dentro do próprio Estado no período de redemocratização» (Sarti 2004:41), a partir de 1985. É durante essa fase de transição para a democracia representativa de «baixa intensidade» e para um novo modelo econômico neoliberal, dessa vez «multicultural», que um segundo momento do campo feminista brasileiro toma forma, nos anos 1990, na esteira da Agenda Global de Gênero (AGG) elaborada e implementada após o Consenso de Washington, em 1989, e especialmente impulsionada após a já referida IVCMM, em 1995. Nesse segundo momento do campo, como destaca Alvarez (2014b:26):

Muitos discursos e práticas feministas — mesmo que quase sempre distorcidas, tergiversadas, e «descafeínadas» — começaram a se articular “verticalmente,” a circular mais amplamente nos partidos (agora eleitorais, não mais só os revolucionários), nos próprios governos, nas universidades, na cooperação internacional, até na ONU e no Banco Mundial. Isso é, o gênero — um dos discursos definidores do campo nesse segundo momento [...] passou a ser, no linguajar da ONU, «mainstreamed», ou «transversalizado», pelas instituições políticas. E os coletivos feministas autônomos de antanho pareciam dar lugar a ONGs especializadas e profissionalizadas, incentivadas pela chamada «cooperação internacional» [...] que, segundo as suas detratoras, em alguns casos converteram-se em instituições a serviço do Estado e de organizações intergovernamentais.

A chamada «onguenização» do campo feminista latino-americano e brasileiro descrito no excerto decorreu num momento em que a lógica do desenvolvimento neoliberal repousava na ideia de que a impossibilidade de participação de setores significativos da população na economia devido a pobreza e a privação social era prejudicial à economia. Primando, assim, pelo já referido lema «*gender equality is smart economy*», mulheres pobres e racializadas tornaram-se um dos principais focos das políticas desenvolvidas por instituições que tinham a função de promover, junto da sociedade civil, o bem-estar social — um dos reflexos da radicalização da ideia de Estado mínimo a partir da privatização dos serviços sociais, de assistência ao desenvolvimento. Diferente, contudo, da perspectiva que sustentara a implementação do *women development* anos antes, a ideia era encorajar esses grupos a

«ajudarem a si próprios», delineando uma noção de cidadania assente a promoção dos direitos individuais atrelada ao capital social desses grupos para que se tornassem participantes efetivos da economia (Alvarez 2014a).

No Brasil, o controverso «ativismo» feminista mediado por ONGs protagonizou o campo na década de 1990, invisibilizando outras expressões feministas que continuaram a florescer, como o caso dos coletivos autônomos e/ou dos auto-organizados no interior dos movimentos estudantil, *hip-hop*, étnico-raciais, sindicalizados e partidários⁷⁷. A hegemonia do «feminismo institucionalizado» se deu, contudo, em meio a significativos conflitos com as expressões mais «pluralizadas» as quais lançaram críticas contra as «ativistas institucionais» por terem «traído o feminismo» e «se vendido» às forças nefastas do «patriarcado neoliberal global» (Alvarez 2014b:29). A relação do campo feminista com o neoliberalismo durante aquela época não passou, contudo, ao lado das ambivalências: de modo similar à ideia de «ligação perigosa» apontada por Eisenstein (2009) e Fraser (2009), Alvarez (2014a) chamou de «confluência perversa de gênero»⁷⁸ no contexto latino-americano, uma vez que, ao passo que fazia avançar agendas feministas focadas na construção da cidadania e da participação inclusivas, permitia que Estados e instituições pró-desenvolvimento apropriassem e ressignificassem seletivamente tais agendas moldando-as consoante às noções de empreendedorismo individual e cidadania mercantilizada (Alvarez 2014a:63).

Na esteira desses processos, um «terceiro momento» do campo feminista brasileiro ganhou lugar a partir dos anos 2000, paralelamente a uma nova fase do neoliberalismo assente ao chamado «neo-desenvolvimentismo». Caracterizado por Alvarez (2014b) como um momento de «sidestreaming», permeada pela construção de «assembleias ativistas»⁷⁹, esse terceiro

⁷⁷ Aqui, demarco a existência desses movimentos com o verbo «continuaram» para reforçar o fato de que os campos feministas no Brasil sempre foram marcados por tensões de raça e classe nas disputas pela hegemonia de suas expressões. Na fase do «centramento», por exemplo, as tensões entre as chamadas «feministas elitizadas», mulheres negras e mulheres lésbicas já existiam em torno dos embates pelo uso da categoria «mulher». Na fase de «descentramento» (ou da dita «onguenização») os processos de diferenciação e diversificação dos campos feministas foram igualmente significativos na esteira de um alargamento do campo mobilizado por mulheres consideradas «as outras» do feminismo elitizado como é o caso das mulheres negras e das lésbicas, por exemplo (Facchini, Carmo, e Lima 2020). Como o plano privilegiado nesta análise é o da relação entre neoliberalismo e os campos feministas, a complexidade de tais campos no que tange aos seus debates internos não será abordada em minúcia. Destaco, contudo, a existência dessas tensões e a crucialidade de compreendê-las para a formulação de uma história dos feminismos brasileiros que dê conta da pluralidade que sempre caracterizou esses campos, também atentas às novas formações que o compõem, como a transfeminista, por exemplo.

⁷⁸ A ideia de confluência perversa retoma a metáfora empregada por Evelina Dagnino (2004) para referir, de um lado, o projeto neoliberal que se instala em nossos países ao longo das últimas décadas e, de outro, um projeto democratizante, participatório, que emerge a partir das crises dos regimes autoritários e dos diferentes esforços nacionais de aprofundamento democrático» (195).

⁷⁹ Em seu trabalho, Alvarez usa o conceito de *assemblage* para referir a «existência ou formação de comportamentos coletivos: aquilo que as partes de um sistema fazem juntas e não fariam sozinhas» (90), isto é, «um modo de ordenar entidades heterogêneas para que funcionem juntas durante um tempo determinado» (91) ou, enfim, «uma dinâmica de novas organizações, comportamentos, expressões, atores e realidades» que podem desestabilizar parâmetros, reorganizar elementos discursivos e suas práticas políticas. Ela recupera tal conceito na obra de Deleuze e Guattari (2012).

momento do campo foi tanto marcado pelo «retorno às ruas» como pela expressão cada vez mais destacada de grupos silenciados e marginalizados pelo neoliberalismo de segunda fase na região latino-americana (32–33). Nessa fase, reavaliações autocríticas das relações entre os feminismos e o multiculturalismo neoliberal promoveram um afastamento dos discursos desenvolvimentistas dominantes marcada pela expansão de campos feministas anticapitalistas animadas, na perspectiva da autora, pela ascensão de governos de esquerda e centro-esquerda a partir de 1998 (33). No Brasil, a realização da primeira edição do Fórum Social Mundial (FSM), em 2001, em Porto Alegre (RS), foi um marco importante para as manifestações alter-mundistas que norteariam esse novo momento, o qual, para além de resultado das articulações expressões feministas contra-hegemônicas na década de 1990, teria sido também impulsionada por processos organizativos levados a cabo pelo Estado que, nas suas contradições, contribuiu para uma expansão horizontalizada do campo, ladeado, ainda, pelo fenômeno de «popularização dos feminismos» — sintagma usado por Alvarez (2014b) para pincelar o tema da emergência de expressões «político-culturais lúdicas» relacionadas a sua absorção no contexto da cultura pop e ao uso da Internet (43–45).

É nesta terceira fase apontada pela autora que Carolina Ferreira (2015) destaca a importância da internet no estabelecimento de redes que aprofundaram os contatos entre grupos políticos e feministas já existentes, e na criação de redes de comunicação voltada à ação política: da blogsfera às redes sociais, o cyberfeminismo contribuiu não só para uma ampliação de ações feministas on-line e off-line como também, em alguma medida, com a visibilidade dos movimentos e de algumas de suas agendas na esfera pública digital. Na sequência de uma série de iniciativas que emergiram a partir da segunda metade dos anos 2000, como a construção de redes por meio de blogues como o Blogueiras Feministas e de mobilizações com significativa adesão em 2012, como a Marcha das Vadias no Rio de Janeiro, os anos de 2015 e 2016 foram marcados por um extenso número de mobilizações on-line, via campanhas de hashtags promovidas por ONGs ou grupos feministas, bem como off-line, ocupando as ruas concatenando aquilo que ficou conhecido como «Primavera das Mulheres». Em 2018, às vésperas do primeiro turno de votações das eleições presidenciais, o difuso grupo Mulheres Unidas Contra Bolsonaro (MUCB) inundou as redes sociais com as hashtags #elenão e #elenunca e logrou mobilizar as ruas em onze capitais brasileiras e 60 países para expressar repúdio à candidatura de Bolsonaro, bem como às suas declarações misóginas (Mano e Sacchet 2020).

Embora fundamental para o entendimento do campo feminista brasileiro, os estudos de Alvarez (2014b, 2019) sobre as relações entre esses e o neoliberalismo centraram-se, sobretudo, na dimensão neoliberal *desde arriba* — uma topologia usada por Verónica Gago (2014) para

pensá-lo enquanto um «regime de acumulação global» engendrado por corporações, agências e governos (10). Entendendo, no entanto, que a compreensão do caráter de mutabilidade do neoliberalismo implica um olhar mais aprofundado sobre esse enquanto uma racionalidade «apropriada, arruinada e alterada» também por aqueles/as que são supostamente «apenas as suas vítimas» — isto é, pelo Sul Global —, lanço luz à dimensão *desde abajo* no subtópico a seguir, focando em destacar a operacionalização do neoliberalismo enquanto «um modo de vida que reorganiza as noções de liberdade, cálculo e obediência projetando uma nova racionalidade a afetividade coletiva» (10) a partir do exame do cenário da cultura de massas no contexto brasileiro durante o período aqui abarcado. Tendo em atenção especialmente subjetividades femininas, as feminilidades e os feminismos, evidencio, neste fazer, a utilidade do conceito-ferramenta de pós-feminismo — e especialmente de «sensibilidade pós-feminista» — para pensar as relações entre essas e a racionalidade neoliberal face aos momentos dos campos feministas no Brasil aqui referidos.

4.2.2 Fazendo e acontecendo: feminilidades neoliberais versão brasileira

Num artigo sobre os «novos feminismos no Brasil» e as redes online, Carolina Matos (2017a) sublinhou o fato de que, numa realidade como a brasileira, em que apesar do perfil da «nova mulher (de carreira)» ter ganhado espaço durante a redemocratização do país em meados da década de 1980, o movimento feminista não tinha sido aceito no *mainstream*, não era possível «falar de uma sensibilidade pós-feminista ou de domínio do feminismo na mídia» (3). O objetivo do artigo de Matos, centrado em destacar a importância do cyberfeminismo para impulsionar e «reviver o movimento feminista globalmente, oferecendo novos caminhos para os feminismos transnacionais» (3), não era, de fato, discutir as (im)possibilidades de uso da categoria de pós-feminismo no Brasil. No entanto, chamava a atenção para um aspecto importante: a existência de uma realidade mesclada no país no que tange aos «elementos do ‘pré’ e ‘pós’ [feminismo]» delineados em estudos sobre a categoria de pós-feminismo no contexto anglo-americano (3).

Compartilho o estranhamento de Matos (2017a) com relação ao uso de um conceito cunhado a partir de uma ideia «pós» por várias razões, como as armadilhas do prefixo na expressão de transformações e rupturas que parecem decretar um questionável fim dos feminismos ou de seus tempos (Kavka 2002), ou então para demarcar um tempo posterior à chamada modernidade que destoa, como demonstrei, da história dos campos feministas contemporâneos no Brasil, inclusive na sua relação com o neoliberalismo. Por outro lado, se empregamos pós-feminismo para referir uma «formação discursiva neoliberal», transnacional e de contornos contextualmente específicos (Butler 2013; Dosekun 2015; Giraldo 2016, 2019), o

uso do conceito-ferramenta de «sensibilidade pós-feminista» ganha mais sentido para análises num contexto como o brasileiro. Essas concepções, estou ciente, não resolvem os dilemas em torno da palavra e da categoria «pós-feminismo» em si. Contudo, se é um fato que boa parte da literatura produzida a partir do conceito, sobretudo no Norte Global, é permeada por debates em torno das conexões entre subjetividades femininas, feminilidades, feminismos e neoliberalismo, é também verdade que, no Brasil, tais conexões têm sido também abordadas em inúmeros estudos, mesmo quando não são pensadas sob o guarda-chuva do pós-feminismo.

Com a intenção de destacar possíveis pontos de convergência nos debates sobre esse tema entre as geografias aqui apontadas, revisito alguns trabalhos que, usando como termômetro a publicidade e revistas femininas de grande circulação em períodos marcantes das ambivalentes relações entre os campos feministas e o neoliberalismo no Brasil, têm constatado tendências importantes sobre subjetividades, feminilidades e feminismo/s no senso comum nas últimas décadas. Neste fazer, não tenho como objetivo realizar um mapeamento exaustivo do tema no escopo da indústria cultural brasileira, nem analisar a cultura de massas em interface com contra-públicos feministas que alçaram voos a partir da década de 1970 no país. Antes, busco destacar tendências apontadas em estudos sobre a mídia *mainstream* no Brasil, sob o referido viés, a fim de encontrar elementos para pensar, nesse contexto e *desde abajo*, as relações entre neoliberalismo e feminismos.

Começo, então, por recuperar a memória da *Revista Claudia* – uma revista feminina fundada em 1962, no Grupo Abril, num momento em que o desenvolvimentismo da década de 1950 havia propulsionado, como apontou Goldberg (1987) «profundas modificações no que diz respeito à situação das mulheres e às relações entre os sexos» em grandes centros urbanos no Brasil (18)⁸⁰. Embora concebida em acordo com modelos de revistas que circulavam nos Estados Unidos à época, *Claudia* foi notada como uma inovação nesse campo de publicações por abordar «assuntos femininos» que permeavam a vida de mulheres brasileiras de classe média (Duarte 2002; Goldberg 1987). Por meio de matérias sobre atualidades e uma seção inteiramente dedicada a tópicos de interesse desse público tutorada pela psicanalista e jornalista Carmen da Silva, a revista promovia uma versão atualizada de um modelo de feminilidade tradicional interiorizado por parte de suas leitoras dos anos 1960, muitas delas «futuras militantes

⁸⁰ O desenvolvimentismo consolidado no governo de Juscelino Kubitschek entre 1956 e 1961 representou um novo momento para a expansão do capitalismo na sociedade brasileira, com incentivos à urbanização e industrialização impulsionando, entre outras coisas, novas atividades produtivas na imprensa. Com o surgimento de novos estratos da classe média, a construção da figura da dona de casa como uma engenheira que comandava as máquinas de sua cozinha permeava o cenário para mulheres elitizadas e operárias que se delineava no país tanto quanto a incorporação do *Novo Estatuto da Mulher Casada* ao Código Civil de 1962, «o qual distinguia a mulher casada dos indígenas, incapacitados e menores e lhe permitia o exercício de atividades remuneradas sem necessitar da permissão do marido». À parte do paternalismo conjugado à colonialidade verificado no Estatuto, é válido destacar que a proposta originariamente levada à discussão pela jurista Romi Medeiros em 1951, sua autora, propunha a «plena igualdade entre os cônjuges» (Duarte 2002:36).

feministas dos anos 1970»: repousava em temas e dilemas associados a «transgressões individuadas», como o ingresso de grupos privilegiados de mulheres nas universidades ou a criticada vida libertina, e dialogava com «a consumidora moderna» que «dispunha de poder aquisitivo para comprar os produtos sugeridos e anunciados ao longo das páginas» (Goldberg 1987:19).

A aposta num novo modelo de feminilidade veiculada por *Claudia* tomaria forma durante a década de 1970. Nessa época, bem como durante toda a década de 1980, a revista investiu na ideia de se tornar uma representante «da ‘mulher moderna’, casada ou com intenções de casar, urbana, consumidora e atendida aos novos costumes» (Mello 2019:4). Contudo, foi a *Revista Nova* — uma versão brasileira da norte-americana *Cosmopolitan* — que se destacou nesse fazer: fundada em 1972 e também editada pelo Grupo Abril, a *Nova* tinha como proposta editorial «ajudar a mulher a se emancipar, ser bonita e feliz», e como público-alvo a chamada «mulher liberada» profissional e/ou sexualmente (Bueno 2013:42). Por esta razão, o modelo de subjetividade promovido em suas páginas valorizava os cuidados com o corpo, a aparência física e a vida sexual, e, na contramão de *Claudia*, atentava-se menos às preocupações domésticas, apostando numa abordagem visualmente e textualmente mais arrojada, na qual a sexualidade feminina associada à ideia de poder contrastava com o modelo de sexualidade tradicional da linha editorial de *Claudia* (Bueno 2013).

Apesar de suas significativas diferenças, *Claudia* e *Nova* foram cirúrgicas em fomentar modelos nos quais as ideias de emancipação feminina estiveram associadas a uma cultura de consumo e nas quais o feminismo fora uma ausência ou uma presença rechaçada ao longo dos anos 1970 e 1980. Num estudo sobre os anúncios publicados em *Claudia* durante esse período, por exemplo, Soraia Carolina de Mello (2019) destacou o fato de que todas as menções relacionadas às conquistas, ideias e motes feministas mencionadas durante essas duas décadas em *Claudia* vieram acompanhadas de «poréns» a fim de evitar apoio direto ao movimento, embora termos como «a nova mulher», «direitos da mulher» e «emancipação da mulher» tenham sido frequentemente referidos (6). Em *Nova*, a pesquisa de Juliana Bueno (2013) revelou que a revista pretendia «assumir o papel de libertadora dos grilhões das mulheres, apresentando pouco conteúdo sobre os movimentos feministas» (42) — isto é, clamando por transgressões individuais. Não por acaso, pautas mais relacionadas à temas como saúde reprodutiva e direitos sexuais ganharam as páginas na década de 1990, na esteira do *gender mainstreaming*, ladeadas por modelos de subjetividade cada vez mais ambíguos, baseados na ideia da mulher que ocupa novos espaços sem perder a «natureza feminina». Essa «natureza», por sua vez, estava profundamente relacionada à forma como os cuidados com o corpo e a beleza foram sendo progressivamente abordados entre as décadas de 1960 e 2000, sendo esse um fio condutor

importante na determinação do tom usado nas narrativas adotadas pela revista e, ainda, nas publicidades por ela veiculadas:

Nos anos 1960 o corpo feminino foi valorizado por seu aspecto “natural”, por sua beleza inata, paralelamente a um momento de emancipação feminina. Corpo “natural”, com poucos artifícios para ser reconhecido como belo, foi a primeira categoria encontrada. Nos anos 1980, as revistas parecem valorizar e explorar um corpo “marombado”, na gíria da época, aquele de músculos definidos e bastante aparentes, resultado do fitness [...] Nos anos 2000, chega-se a uma categoria que mescla a dos anos 1980, “maromba”, com a preocupação com o bem-estar, o *wellness* (Siqueira e Faria 2007, 181).

Seguindo, como o neoliberalismo, uma trilha de transmutações, o lugar reservado aos feminismos em publicações femininas de grande circulação durante os anos 1990 e 2000 foi sendo também paulatinamente modificado. Em vez das ausências, os feminismos passaram a ser utilizados para sustentar oposições entre o que é feminino e feminista, sendo a segunda etiqueta rechaçada, contraditoriamente, a partir de remissões positivas sobre o seu passado: em suma, tal qual o *double-entanglement* referido por McRobbie (2004), os feminismos eram apresentados como algo que havia sido bom, mas se conjugava, no presente, como algo que condenava mulheres que entendiam a «liberação» como uma valorização das «especificidades do feminino» (Swain 2001:67–73). Essa bem-conhecida relação com os feminismos ganhou novos contornos a partir de 2010. Se usarmos como termômetro o já referido *Lean In – Faça Acontecer, no Brasil* –, notamos que em 2013 o já referido modelo de feminilidade vendido por Sandberg encontrava público no país: em abril daquele ano, quando foi lançado pela Companhia das Letras, o livro ocupou o quinto lugar em vendas no *Publishnews*, para além de ter virado tema de variadas matérias e colunas publicadas em veículos de grande circulação, como as revistas *Época*, *Isto É*, *Exame.com*, *Você S/A*, *Claudia*, para além de jornais, como a *Folha de S. Paulo* (Lana e Costa 2013, 2).

Num estudo dedicado à abordagem da temática feita em *Claudia*, onde o livro de Sandberg ganhou destaque especial na capa, seis páginas de conteúdo e uma entrevista com a COO do Facebook, a trajetória dela serve para dar corpo a uma narrativa de sucesso organizada em três módulos narrativos: no primeiro há uma apresentação geral do perfil da autora e do conteúdo do livro; no segundo, perguntas e respostas a respeito das mulheres no mercado de trabalho são abordadas; no terceiro, um box com uma síntese de onze conselhos e trechos do livro finalizam a matéria (Lana e Costa 2013, 7). À parte de reforçar a já referida narrativa da mulher exemplar cravada na ideia da superação dos obstáculos e do equilíbrio entre família, trabalho e dos cuidados de si, a reportagem aproxima-se do formato de autoajuda e reproduz, tal e qual mencionado no estudo realizado por Rottenberg (2014, 2018), um feminismo pautado na

ideia de que a existência de desigualdades de gênero são uma questão a ser superada de maneira individual (Lana e Costa 2013, 7–8).

À época do lançamento de *Faça Acontecer*, o entendimento dos feminismos enquanto etiquetas de valor positivo tornava-se cada vez mais comum no Brasil. Em 2006, por exemplo, a campanha «Real Beleza Dove» apontava para a emergência dessa tendência no mercado publicitário. Batizada de *femvertising*, em 2014, quando o Instituto SheKnows cunhou o termo durante um painel no Advertising Week IV, em Nova Iorque, a estratégia foi especialmente impulsionada nos anos subsequentes, quando um sem-número de campanhas pautadas em recortes bem-selecionados de agendas feministas ilustraram a incorporação da gramática do marketing e da autoajuda na venda de produtos das mais variadas gamas para mulheres (Castro 2020; Januário 2021). Em 2015, por exemplo, a Vult lançou a campanha «Você do seu jeito», a qual tinha como parte da peça o enunciado «Eu amo maquiar minha boca, mas eu jamais vou maquiar as palavras que saem dela». Em 2018, a Avon lançou a campanha «O ano que a gente quer», a qual foi polemicamente protagonizada pelas feministas Djamila Ribeiro e Ísis Vergílio e construída em torno de palavras-chave como «beleza», «liberdade», «confiança», «igualdade», «sororidade», «voz» «representatividade», «zelo» etc. Em 2019, a Seda veiculou a campanha #JuntasArrasamos com o slogan «Apoiando uma a outra, nos levantamos».⁸¹

O sucesso do *femvertising* no contexto brasileiro não pode ser compreendido, contudo, apenas como o resultado de estratégias publicitárias. O artigo «Como o feminismo de mercado engana você», publicado pela jornalista Bruna de Lara no *The Intercept Brasil*, em 2019, é um bom termômetro para a construção de um ponto de situação. Em seu texto, de Lara abordou a popularidade adquirida pelo termo «feminismo» no contexto brasileiro da última década mapeando alguns dos exemplos significativos. Como uma espécie de marco desses novos tempos, a jornalista tomou como exemplo a reimpressão da tradução do livro *How to be a Woman* (2011), de Caitlin Moran, cujo sintagma «um divertido manifesto feminista» foi adicionado na capa da edição brasileira de 2012, publicada pela Paralela. Na esteira disso, uma série de outros fatos de repercussão significativa foram lembrados: em 2015, por exemplo, a violência doméstica se tornou tema da prova de redação do Exame Nacional do Ensino Médio; Simone de Beauvoir foi citada na prova de Ciências Humanas; o «feminejo»⁸² despontou no

⁸¹ As campanhas referidas nesse parágrafo estão disponíveis, seguindo a ordem em que foram mencionadas, em: <https://youtube.com/watch?v=ZYvVJ-3VAso>; <https://youtube.com/watch?v=Nij4emV4jv8>; <https://youtube.com/watch?v=5jPnmd-Rgyk>; <https://youtube.com/watch?v=5jPnmd-Rgyk>. Acesso em 5 de outubro de 2021.

⁸² A palavra «feminejo» consiste num neologismo formado a partir dos termos «feminino» e «sertanejo» que serve para designar um gênero musical protagonizado por mulheres e feito para mulheres. Tendo como um dos principais temas das canções uma ideia de «empoderamento feminino», estudos sobre o tema têm pontuado a acomodação dos sujeitos femininos das canções «feminejas» à racionalidade neoliberal (Brandão 2020). Não por

cenário masculinizado da música sertaneja no Brasil; os feminismos foram pautados em programas de TV exibidos em canais de grande cobertura, como o Encontro com Fátima Bernardes, na Rede Globo; e celebridades como Valesca Popozuda, Camila Pitanga e Samara Felippo se declararam feministas. Em 2015, ano da já referida «Primavera das Mulheres», os feminismos pareciam estar, como destacou a jornalista, «em tudo».

A fragilidade dessa suposta onipresença é, contudo, evidenciada por de Lara a partir dos dados de uma pesquisa publicada em março de 2018 na *Revista Claudia*⁸³. Num universo de 1500 mulheres brasileiras entrevistadas na pesquisa, cujo propósito central era perceber qual era a visão que as mulheres tinham do feminismo àquela época, «menos de um terço das mulheres brasileiras se identifica[va] com o movimento feminista» (de Lara 2019:20) – dado que é abordado pela jornalista como uma evidência dos malefícios do «feminismo de mercado»⁸⁴, por ela entendido como um feminismo «incapaz de mudar as estruturas de poder» (de Lara 2019:19). A relação entre consumo e hipervisibilidade dos feminismos tateada por de Lara em seu texto está nas bases do que Gill pontuou sobre as relações entre feminismos e mídia durante uma entrevista assinada por Matos (2017b). Evidenciando as armadilhas de se criar simetrias entre a visibilidade alcançada pelo feminismo, que não é estrutural, e pela misoginia, que o é, a autora lançou uma pergunta provocativa às «jovens mulheres embaladas em histórias do poder das garotas, escolha e empoderamento» (141) no contexto norte-americano de 2016, a fim de ilustrar o problema: o que a vitória de Donald Trump – «um presidente descaradamente racista, sexista e antiescolha» (141) – parecia querer dizer sobre toda a visibilidade alcançada pelos feminismos naquele contexto?

Ao traduzirmos o questionamento de Gill para a gramática da política brasileira em curso no mesmo 2019 em que o texto de de Lara foi publicado, notamos que a contradição apontada pela autora britânica é replicada a outras camadas: na esteira de anos de promoção de feminilidades neoliberalizadas, como evidenciado; de um momento de hipervisibilidade positiva dos feminismos na mídia *mainstream* e de «explosão» de movimentos e iniciativas feministas on-line e nas ruas marcado, como já mencionei, pelos protestos #EleNão em 2018, que reflexões nos caberia fazer, dos lugares dos feminismos, sobre a eleição de Jair M. Bolsonaro, presidente

acaso, cantoras como Marília Mendonça, falecida em novembro de 2021 num trágico acidente aéreo, reiteraram seu distanciamento dos feminismos afirmando defender «a igualdade por merecimento».

⁸³ Os dados da pesquisa referida podem ser estão disponível em: <https://claudia.abril.com.br/sua-vida/54-das-mulheres-acreditam-que-feminismo-tenta-mudar-a-realidade/>. Acesso em 15 de outubro de 2021.

⁸⁴ O termo «feminismo de mercado» foi cunhado por Kantola e Squires (2012) para analisar, no mesmo eixo do conceito de «feminismo de Estado», «as maneiras pelas quais os compromissos feministas com as agendas de políticas públicas são cada vez mais mediados por organizações do setor privado de acordo com a lógica do mercado».

populista de extrema-direita cujo programa de governo apresentara, no mesmo 2018, apenas duas propostas às mulheres⁸⁵?

Uma análise profunda sobre a combinação de todos os fatores que podem explicar os resultados das eleições presidenciais daquele ano, bem como os impactos reais do #EleNão naquele pleito, não são, de todo, matéria deste trabalho. No entanto, o fato do antifeminismo ter sido um pilar importante da campanha bolsonarista num cenário de profundas ambivalências derivadas do processo neoliberalização dos feminismos no contexto brasileiro exige atenção. No rescaldo da emblemática IV Conferência Mundial da Mulher, o antifeminismo encontrou eco nas alianças entre atores políticos e religiosos conservadores, bem como, sugiro, alimento nas «ligações perigosas» e «confluências perversas» entre os feminismos e os neoliberalismos. Com vistas a pensar esse processo, visito o campo de estudos sobre antifeminismo no tópico a seguir.

4.3 Ligações perigosas, confluências perversas e a imanência antifeminista

Pensar o antifeminismo é uma tarefa desafiadora por várias razões. Na minha experiência de investigação, parte das dificuldades que tive em relação a esse tema esteve relacionada ao fato do termo ser frequentemente usado para caracterizar conjuntos tão diversos quanto múltiplos de discursos e ações. O desafio em definir com precisão o antifeminismo deriva, acredito, do fato de que para que seja possível pensar uma definição precisa para o termo, é preciso partir de uma definição igualmente precisa de feminismo — uma tarefa que, como já evidenciei neste capítulo, é quase sempre desafiadora por implicar em exclusões. Consciente de que resolver esse dilema está fora do escopo deste trabalho, mas certa da importância de situar o antifeminismo num mapa de possibilidades plausíveis ao tempo e à geografia sobre os quais pretendo dar conta, parto da sistematização do conceito apresentada num estudo recente sobre os mecanismos das normas de comunicação antifeministas.

Num estudo sobre comunicação antifeminista em contexto germânico, Beyer, Lach e Schanabel (2020) tomaram como ponto de partida as reflexões propostas em estudos sobre o tema a partir da década de 1980, nos Estados Unidos, em torno do movimento contra a Emenda de Direitos Iguais (ERA) animado por Phyllis Schlafly⁸⁶, para estabelecer cinco dimensões

⁸⁵ Conforme análise de Rangel e Dutra (2019), no programa de governo apresentado em 2018 por Jair Bolsonaro no âmbito das eleições presidenciais apenas duas propostas para as mulheres foram mencionadas: o combate ao estupro e a implementação de um plano de consultas dentárias nos programas neonatais voltados às gestantes ao redor do país.

⁸⁶ Phyllis Schlafly tornou-se bem-conhecida pela sua emblemática militância contra a aprovação da Emenda da Igualdade de Direitos, em 1972, a qual visava incorporar à Constituição a garantia da igualdade entre homens e mulheres. Schlafly não só encabeçou a campanha, como viajou Estados Unidos afora exortando valores ultraconservadores que fizeram dela uma voz relevante aos interesses do Partido Republicano. Dentre tais valores, estava a compreensão da família como elemento central, rechaço ao casamento homoafetivo e aos feminismos,

analíticas a se ter em conta: a das atitudes individuais; do comportamento individual; dos discursos públicos; dos movimentos sociais; e das normas sociais (210). As duas primeiras dimensões, de nível micro, dizem respeito, respectivamente, «às cognições, aos afetos e às intenções comportamentais que desvalorizam pessoas, grupos, organizações e políticas que são percebidas como ‘feministas’» e as «as manifestações físicas correspondentes a tais atitudes, incluindo declarações verbais, bem como violência manifesta» (211). As três últimas, mais afeitas a dimensão coletiva e estrutural, referem-se respectivamente às práticas de «produção de ‘conhecimento’ e significado» por meio das quais pessoas, grupos, organizações e políticas ditas «feministas» são publicamente desvalorizadas; às ações coletivas baseadas no propósito comum de desafiar as elites, oponentes e autoridades entendidas por determinados grupos como «feministas»; e, por fim, a comportamentos regulares (incluindo declarações verbais) que geram uma espécie de expectativa social de que o comportamento antifeminista é não apenas socialmente aceitável como também desejável (211–212).

Uma vez que as referidas dimensões operam em conjunto, a análise é realizada pelos/as autores/as tendo como foco identificar os mecanismos de comunicação ativados pelas normas sociais a partir dos quais o antifeminismo, enquanto um código cultural, seja compreendido e apoiado no discurso público — uma realidade comum em países nos quais a comunicação antifeminista e misógina têm operado como um código para ataques gerais ao «politicamente correto», bem como «um indicador de pertença e afiliação ao campo conservador, tradicional, antiprogressista e anti-igualitário» (Beyer *et al.* 2020:213). Dentre as tendências apontadas no estudo, os/as autores/as destacaram o pós-feminismo — ali, usado para referir «uma posição articulada por mulheres para declarar que as reivindicações feministas são ultrapassadas» (Beyer *et al.* 2020:221) — como um «cavalo de Tróia» para a mobilização feminista, servindo, a depender do contexto, para legitimar reivindicações feministas. Esse dado evidencia, mais uma vez, como a dimensão do *double-entanglement* do conceito permanece, ainda, uma realidade.

No contexto brasileiro, à parte dos exemplos que já citei sobre as representações dos feminismos na mídia *mainstream*, Rita Schmidt (2006) apontou algumas tendências similares a essas apontadas pelos/as autores/as do referido artigo ao analisar as representações dos feminismos na esfera pública de produção e circulação de bens culturais e na esfera institucional de produção de conhecimento no Brasil na primeira metade dos anos 2000. Na perspectiva da autora, o rechaço àquilo que é pejorativamente chamado *de* e entendido como «politicamente correto» no Brasil encontra suas raízes numa cultura patriarcal e conservadora, na qual a compreensão dos feminismos como uma práxis transformadora esteve por muito

com especial atenção dada às agendas relacionadas ao aborto e a promoção de um modelo de feminilidade tradicional centrado na ideia de que mulheres são cuidadoras natas e devem ser ocupar primordialmente do lar.

tempo fora do horizonte no debate público — um fato também alimentado por suas representações caricaturais.

A este respeito, Schmidt (2006) lembra como a figura de Camile Paglia ganhou destaque na mídia brasileira da década de 1990, particularmente nos cadernos culturais da *Folha de S. Paulo*, «ganhando uma fama repentina no Brasil, sendo elevada à condição de ícone *pop star* como a feminista ‘modernosa’, a antifeminista e a pós-feminista» (771). A construção da figura de Paglia como referência para questões relacionadas aos feminismos contribuiu, certamente, para minar a compreensão do público brasileiro sobre os sentidos dos feminismos por muitos anos, acompanhada da desqualificação do termo «feminismo» marcada também pelo uso recorrente do termo «pós-feminismo» a fim de apresentar os feminismos não apenas como algo que não deveria existir mais, como também como algo falho. Tais fatos evidenciam a existência de um cenário favorável para a articulação de normas sociais e agendas antifeministas em contexto brasileiro: algo que de fato ganhou especial sentido em meio ao processo transnacional de politização de gênero na esteira da IV Conferência Mundial da Mulher — aqui sempre entendida como um ponto de convergência importante em relação aos tempos de acontecimento dos processos abordados no capítulo anterior e neste.

No tópico a seguir, discorro sobre esse cenário em maior detalhe, com vistas a traçar um panorama de paralelos entre as diferentes dimensões de articulação do antifeminismo na sua relação com o pós-feminismo.

4.3.1 Politizando o «gênero»: um *storytelling* cristão e o antifeminismo pós-Pequim

A literatura sobre antifeminismo baseada na concepção desse enquanto um contramovimento foi e tem sido amplamente discutida nos últimos anos. Dito de modo simplificado, essa perspectiva de análise se baseia na ideia de que para compreender os movimentos sociais em sua completude é preciso examinar os seus contramovimentos, e de que esses emergem «quando movimentos sociais demonstram potencial e/ou sucesso em seus esforços ‘para influenciar a política, alterar alinhamentos políticos e aumentar o perfil público e a relevância de questões específicas’» (Corredor 2019:617). Se tomarmos o anúncio do Ano Internacional da Mulher pela ONU, em 1975, como um momento controversamente significativo para lutas feministas, com a ampliação de uma relativa visibilidade dada ao que, à época, referia-se como «questão da mulher», pensar a emergência de antifeminismos situacionalmente moldados consoante aos diferentes impactos disso em diferentes contextos foi certamente uma tendência em algumas geografias durante os anos 1980, como exemplifiquei mencionando o caso norte-americano anteriormente. Contudo, foi a partir da IVCM, em 1995, que estudos em torno da

temática ganharam maior atenção dado o crescimento significativo do que se tem chamado de movimentos ou campanhas «anti-gênero».

Empregado numa parte considerável dos estudos sobre contramovimentos impulsionados por políticas públicas globalmente implementadas em maior ou menor escala em diferentes países na esteira do *gender mainstreaming* desde Pequim, o termo «anti-gênero» tem servido para indicar o convergente posicionamento de um espectro multifacetado de atores sociais que se opõem àquilo que eles próprios entendem como «gênero»: em resumo, uma ideologia capilar, que permeia debates sobre cidadania íntima ou sexual (PaternotteKuhar 2018:8), ameaçando a família e o bem-estar das crianças (Garraio e Toldy 2020, 133). Como apontado em vários estudos sobre o tema, na genealogia dessa «compreensão» – melhor entendida como uma retórica –, há dois acontecimentos importantes: os avanços que marcaram Conferência Internacional sobre População e Desenvolvimento (CIPD), em 1994, no Cairo, cujo documento final legitimava o conceito de direitos reprodutivos, reconhecia o aborto como um problema de saúde pública, recomendava políticas universais de educação em sexualidade e reconhecia a existência das muitas formas de família; e a disputa em torno do uso do termo gênero nas propostas formuladas nas conferências preparatórias da IVCMM, seguida da permanência do termo na versão final do documento (Corrêa 2018).

Uma vez que em ambos os acontecimentos as redes e delegações feministas cumpriram um papel crucial, é fácil imaginar as razões pelas quais, nesse período, essas se tornaram alvo de ataques constantes da Santa Sé – a cúpula do governo da Igreja Católica presidida pelo Papa. No Cairo, os já referidos avanços nas agendas resultaram de definições e recomendações de políticas propostas por feministas na esteira da Eco 1992, quando tensões em torno de pautas como o planejamento familiar e do sintagma «saúde reprodutiva» foram protagonizadas pela Santa Sé e algumas redes de ambientalistas globais, alertando para a necessidade de incidirem sobre a agenda da CIPD, prevista para 1994 (Corrêa 2018:6–7).

Em Pequim, o uso do termo «gênero» veio na esteira de sua frequente utilização nos campos feministas para referir a dimensão socialmente construída dos papéis de gênero, como bem ilustrou a nota explicativa no documento final da IV Conferência Mundial da Mulher ao mencionar que o termo fora usado «no mesmo sentido em sempre havia sido no sistema ONU» (Côrrea *apud* Machado 2018:3). Essa visão, no entanto, já havia sido tomada por teóricas feministas como Gayle Rubin, Carol Vance e Elizabeth Grosz como questionavelmente dessexualizada e binária (Alves e Corrêa 2009:129). Para a Santa Sé, no entanto, o uso do termo «gênero» representava uma radicalização dissonante de toda sua cosmovisão relacionada à criação e aos papéis de homens e mulheres por desígnio divino, tornando-se, sobremaneira, o epicentro de uma série de ataques levados a cabo junto de seus aliados aos movimentos

feminista e LGBTQIA+ a partir da chamada «ideologia de gênero» — nesta tese usada entre aspas sempre que referir a retórica concebida pela Igreja Católica com o objetivo de relacionar temas como direitos reprodutivos, aborto, homoafetividade e educação sexual apresentando-os como ameaça ao casamento e à família heterossexual, tomada como a portadora «dos verdadeiros valores da vida» (Garraio e Toldy 2020, 134–139).

Retomo de forma resumida a complexa trama que remonta às origens dos ditos movimentos «anti-gênero» para endossar o argumento de Ester Kováts (2018) quanto ao uso desse termo. Na mesma linha da autora, entendo que o uso da categoria anti-gênero presume, por oposição, a ideia de pró-gênero, implicando, assim, uma simetria de sentido para a palavra «gênero» em função desse ser pensado e usado de maneiras diferentes pelos atores que integram cada um dos referidos campos, não é verificável (3). À parte disso, defendo que o uso do termo também acaba por invisibilizar os movimentos feminista e LGBTQIA+ que estiveram e estão sob constante ataque de opositores a partir dos embates em torno do termo. Dessa maneira, embora compreenda a utilidade da chamada «ideologia de gênero» para que atores individuais e coletivos multifacetados embasem narrativas contraditórias em relação a tais referidos movimentos, a gênese da retórica da «ideologia de gênero» não nos deixa perder de vista muito bem *quem se opõe* e *a que*, sobretudo se considerarmos que tal ideologia está baseada na ideia da família heteropatriarcal como uma entidade radicada na natureza, com papéis estritamente delineados em função das compreensões do feminino e do masculino. Assim, enquanto o entendimento e os modos de usar o termo de «gênero» pode ser concebido como algo variável, não consensual, como afirmou Kováts (2018), as posturas antifeministas e anti-LGBTQIA+ que permearam a concepção da «ideologia de gênero não é, por sua vez, variável.

No guarda-chuva do antifeminismo, por exemplo, Mieke Verloo e David Paternotte coordenaram a publicação de um número especial, focado no contexto europeu, tendo como proposta central pensar as ameaças ao que, à luz de Sylvia Walby, definiram como «projeto feminista»: «um conjunto de processos e práticas na sociedade civil que criam significados e objetivos sociais valendo-se de um leque de recursos retóricos e materiais» com vistas «a mudar a sociedade» (Walby *apud* Verloo e Paternotte 2018:1). Embora considere essa definição perigosa por não delimitar parâmetros mais precisos para a ideia de transgressão inerente ao movimento feminista, a proposta de pensar os ataques aos feminismos entendendo-os enquanto esse projeto levado a cabo por ideias, atores e práticas plurais assemelha-se, em parte, à proposta de Alvarez (2014b) de pensar o movimento como um campo discursivo. Não por acaso, é reconhecendo «as tensões, polêmicas e debates» como constitutivas dos feminismos que o referido número especial tem como propósito pensar a pertinência e as limitações de determinadas abordagens teóricas para analisar as dinâmicas antifeministas, bem como

atentar-se às dimensões discursiva, epistêmica e simbólica que as atravessam (Verloo e Paternotte 2018).

Sem reduzir a importância das análises realizadas a partir da teoria do movimento-contramovimento, estudos sobre as alianças entre atores religiosos e não religiosos têm procurado compreender a articulação das ameaças ao projeto feminista sob outros vieses a fim de contornar o dualismo inerente a tal abordagem, ou, ainda, a interpretação simplificada de que as ações antifeministas e anti-LGBTQIA+ pós-Pequim resultam apenas de um *backlash* contra os avanços desses movimentos nas últimas décadas. Dentre os trabalhos que se têm realizado na América Latina a partir dessas outras abordagens, destaco os que foram desenvolvidos a partir do enquadramento dos avanços nas agendas feministas e LGBTQIA+ nas molduras de processos como o retrocesso democrático ou de-democratização (Biroli e Caminotti 2020; Payne e Santos 2020).

No subtópico a seguir, retomo análises já realizadas sobre esse viés no cenário brasileiro buscando destacar a importância da retórica da «ideologia de gênero», certa de que essa deve ser concebida como uma importante camada do discurso público na sua relação com os processos de politização do gênero.

4.3.2 Antifeminismo e pânico moral: o time entra em campo

Como referido no capítulo anterior, o processo de de-democratização no Brasil está marcado pelo que alguns autores/as têm chamado «erosão do público», associado a fatores de ordem econômica, institucional e moral que ganharam força a partir dos anos 2000, na esteira da consolidação de democracias liberais e da razão neoliberal na América Latina, sobretudo a partir dos anos 1980. Entre outras coisas, esse foi um período marcado por mudanças significativas nos campos feministas da região, atravessadas por um processo transnacional de «genderificação» das democracias, reforçado, sobretudo, por uma série de conferências da ONU, como já pontuei neste capítulo. Com a paulatina politização das relações de gênero, uma «politização reativa» encontrou lugar, tornando-se uma estratégia ampla para alianças conservadoras na política a partir dos anos 2000, quando diferentes dinâmicas de instrumentalização da agenda moral floresceram em diversas partes do mundo criando diferentes oportunidades político-eleitorais (Biroli 2020).

Num estudo focado em compreender a relação de partidos populistas de extrema-direita com o projeto feminista de sociedade em contexto holandês, Verloo (2018) construiu sua análise a partir de um enquadramento teórico-analítico que considero útil para a compreensão da retórica da «ideologia de gênero» como oportuna para a criação dessas oportunidades no que

tange a construção de alianças entre atores conservadores, bem como o uso do antifeminismo como estratégia de sensibilização popular. Na ocasião, a autora destaca o fato de que as «narrativas políticas» mobilizadas por esses partidos são construídas a partir da produção de um «conhecimento de gênero»: entendimentos da ordem do domínio social epistêmico que, criados e transferidos por instituições sociais como mídia, religião e educação, constroem verdades sociais sobre gênero estabelecendo os termos em que os debates políticos em torno da temática são desenvolvidos. Na medida em que a retórica tem sido usada em diferentes geografias para sustentar discursos pró-família em suas mais diversas nuances, pode ser compreendida como providencial à construção de narrativas políticas críveis em contextos como o brasileiro, onde o *sidestreaming* feminista havia se tornado uma realidade pungente, complexa e ambivalente, como já demonstrei.

Como em outros países latino-americanos, a «ideologia de gênero» tem cumprido, por exemplo, um importante papel no processo de «juridificação da moralidade». Caracterizado «pelo uso de normas legais para solucionar problemas políticos» (Vaggione e Machado 2020), esse processo se verifica nos esforços empregados por atores conservadores religiosos e não religiosos para conter leis e políticas públicas em torno dos direitos sexuais e reprodutivos, e tem sido acompanhado por inúmeras tentativas de reenquadrar os Direitos Humanos em acordo com «uma moral sexual universal que defende a família natural e a função de procriação da sexualidade» (Vaggione e Machado 2020).

No Brasil, o ano de 2003 é aquele que se tem registro, no Congresso Nacional, das primeiras reações à adoção do termo «gênero» e do sintagma «orientação sexual» em políticas públicas, embora discursos contra a «ideologia de gênero» tenham se tornado mais evidentes entre os anos de 2004 e 2005, na boca de então deputados como Elimar Damasceno (PRONA). Em resposta a iniciativas como o lançamento do programa Brasil sem homofobia (2004), Damasceno apresentou o PL 5.816/2005: um projeto que visava fornecer «apoio psicológico para pessoas que decidissem ‘voluntariamente deixar a homossexualidade’» (Machado 2018:7). No mesmo período, a organização da 1ª Conferência Nacional de Políticas para Mulheres (2004) seguida da instalação da Comissão Tripartite de Revisão da Legislação Punitiva sobre o Aborto (2005) obtiveram como resposta a criação da Frente Parlamentar em Defesa da Vida – Contra o Aborto, encabeçada pelo deputado espírita Luiz Bassuma (Avante), apesar de ter ganhado novos contornos nos anos seguintes com a incorporação de parlamentares católicos e evangélicos que passaram a protagonizar as ações antiaborto («pró-vida») e em defesa do nascituro (Luna 2014).

Embora a retórica da «ideologia de gênero» já circulasse no campo das mídias religiosas nesse período, foi entre os anos de 2007 e 2008 que um tropo de propagação emergiu com mais força nesse espaço (Corrêa e Kalil 2020:57). Não por acaso, foi de fato a partir do ano de 2010,

quando o Congresso Nacional ratificou um acordo entre o Brasil e a Santa Sé, que ações de parlamentares católicos e evangélicos respaldadas na ideia de combate à «ideologia de gênero» ganharam corpo. Em torno do Plano Nacional de Direitos Humanos (PNDH-3) e do Plano Nacional de Educação⁸⁷ (PNE), ambos delineados pelo poder executivo comandado pela recém-eleita presidenta Dilma Rousseff (PT), uma série de polêmicas em torno do uso do termo «gênero» e do sintagma «orientação sexual» foi articulada por atores políticos nos anos seguintes. Em 2011, por exemplo, uma onda de ataques de parlamentares ao projeto Escola sem Homofobia⁸⁸ foi protagonizada pelo então deputado Bolsonaro, que o chamou pejorativamente de «kit gay»; em 2012, ações para suspender a campanha televisiva anual de prevenção às ISTs voltadas a homens gays foi também encabeçada por grupos conservadores no Congresso; a partir de 2014, projetos de leis de autoria de atores adeptos do Movimento Escola Sem Partido⁸⁹ ganharam força nas Câmaras Municipais de todo país, bem como na Câmara dos Deputados (Leite 2019; Luna 2017; Machado 2018).

A proliferação de ataques aos avanços de agendas feministas e LGBTQIA+ no Congresso Nacional respaldada pela ideia de se opor à ameaçadora «ideologia de gênero» supostamente nutrida por esses movimentos não se deu, como já dito, apenas em meio a esse processo de juridificação da moralidade. Em interface com a emergência e consolidação de movimentos diversos alinhados com a mesma proposta, a construção de um ecossistema epistêmico para a promoção de um «conhecimento de gênero» opondo-se aos feminismos enquanto um projeto político de sociedade foi — e tem sido — crucial. Em 2015, por exemplo, vídeos protagonizados por pastores/as evangélicos/as acerca da «ideologia de gênero» entravam em circulação, assim como materiais produzidos por grupos cristãos ocupavam as redes e eram distribuídos nos municípios brasileiros, como a cartilha «Você já ouviu falar da ideologia de gênero?» (Dip 2018; Machado 2018). Em 2016, protestos «contra a 'ideologia de gênero'» ganharam forças na esteira do misógino processo de *impeachment* da então presidenta Dilma Rousseff (PT), cuja votação sobre o tema no Congresso Nacional se tornaria, nas palavras de Cláudia Leitão (2018), «um dos episódios mais sombrios vividos por aquela casa», com centenas de deputados destilando seu

⁸⁷ A saber, o PNE 2014-2024 foi pensado como um instrumento para facilitar a coordenação de milhares de entidades governamentais de acordo com um conjunto de metas e estratégias que, no sentido de melhorias na educação, poderiam ser implementadas por estados e municípios de todo o país.

⁸⁸ A saber, o projeto Escola sem Homofobia foi pensado e implementada numa parceria articulada por redes internacionais, ONGs e associações LGBT brasileiras a partir de pesquisas realizadas em escolas brasileiras. No âmbito do projeto, o plano era distribuir um material educativo composto por uma cartilha sobre sexualidade, diversidade sexual e homofobia, bem como materiais audiovisuais — todos eles elaborados em consonância com as diferentes etapas do desenvolvimento pedagógico. Serviu a atores conservadores como um gatilho para polêmicas (Leite 2019).

⁸⁹ A saber, o Movimento Escola Sem Partido foi fundado pelo advogado Miguel Nagib, como uma iniciativa conjunta de pessoas supostamente preocupadas com a «contaminação ideológica e política» que estaria ocorrendo nas escolas brasileiras em todas as séries. O movimento ganhou mais visibilidade em 2010, tornando-se a base de projetos de lei fundamentados na chamada «ideologia de gênero» (Leite 2019).

ódio a então presidenta enquanto votavam a favor de sua deposição baseando-se em Deus e na família (52). Não por acaso, um vigoroso período de retrocessos para as agendas feministas e LGBTQIA+ entraria em curso ainda no governo de Michel Temer, seu sucessor:

Assim que ele [Temer] foi empossado como presidente interino, extinguiu o Ministério da Mulher, Igualdade Racial, Juventude e Direitos Humanos, que abrigava a Secretaria de Políticas para as Mulheres, transferindo-a para o Ministério da Justiça, mas sem o status anterior. Além disso, para coordená-lo, o interino nomeou a ex-deputada e ex-presidente da Frente Parlamentar Evangélica, Fátima Pelaes (MDB), que logo transformou as instalações da referida Secretaria num espaço para cultos religiosos, violando o princípio do secularismo do Estado.

Esta reforma do gabinete foi indicativa de pouco importância — até mesmo desconsideração — dada às políticas para mulheres no governo Michel Temer. Na verdade, o próprio presidente mostrou repetidamente o viés patriarcal que o orientava, conforme observado por seu pronunciamento no Dia Internacional da Mulher, em março de 2017, em que retratou as mulheres como quase preocupado exclusivamente com as crianças e cuidados domiciliares e, como tal, como especialistas na 'flutuação de preços nos supermercados' (ManoeSacchet 2020:71).

Com um espraiamento cada vez mais substancial de discursos antifeministas pautados na «ideologia de gênero», em novembro de 2017 um simbólico ato de repúdio a Judith Butler teve lugar na cidade São Paulo, em frente ao SESC Pompeia, local onde se realizava a conferência *The Ends of Democracy*, organizada pela Universidade de São Paulo (USP), para a qual a filósofa feminista fora convidada a participar como *keynote speaker*. Inflamado pela CitizenGO⁹⁰ através de uma petição online que obteve mais de 370 mil assinaturas contra a presença de Butler no referido evento, o ato foi convocado no Facebook, por meio da criação de um evento, e contou com a participação de um grupo heterogêneo mobilizado em torno de diferentes significados atribuídos ao sintagma «ideologia de gênero»⁹¹ (Kalil 2018b). Dentre os muitos momentos que marcaram o ato, destaco a simbólica queima de uma boneca cujo rosto consistia numa imagem de Judith Butler: com um chapéu de bruxa, vestido preto e um sutiã rosa à mostra, a boneca ardeu numa ação que Álex Kalil (2018) descreveu como «ato político e estético com ares de esquisitice política» (2), importante para atrair visibilidade às difusas pautas de grupos que verbalizavam e davam corpo a sua «aversão a uma cadeia de ideias, posicionamentos políticos, e até investimentos' de setores lidos como públicos em eventos que visavam debater a diversidade de gênero» (2).

⁹⁰ «A CitizenGO é uma comunidade de cidadãos ativos que trabalham juntos, usando petições online e alertas como recursos para defender e promover a vida, a família e as legítimas liberdades fundamentais. Nosso objetivo é fazer com que aqueles que ocupam postos de poder respeitem a dignidade humana e os direitos individuais» (CitizenGo ©2022).

⁹¹ No trabalho etnográfico coordenado por Kalil (2018a), o sintagma «ideologia de gênero» foi mobilizado pelos participantes dos protestos contrário e favorável à presença de Judith Butler no evento para referir temas como: «família, Estado, educação, drogas, demarcação de terras indígenas, temas relacionados à segurança pública como prisão, redução da maioria penal e posse de armas, saúde, serviço militar, reforma da previdência social, aposentadoria, mercado de trabalho, intervenção militar, casamento, direitos humanos, adoção, aborto, polícia, militarismo, secularismo, sexualidade, comunismo, religião antifascismo, futebol, infância e, por último, mas não menos importante, o Movimento Escola Sem Partido» (4).

Num contexto como o até aqui delineado, não é surpreendente que a demonização dos feminismos por meio do uso da retórica da «ideologia de gênero» tenha integrado a narrativa política de Bolsonaro em 2018, bem como dos atores políticos e religiosos que o apoiaram. Junto do antipetismo e do neoliberalismo — campos semânticos chave nos discursos da «nova direita» pelo menos desde 2015, como revelou um estudo sobre suas emissões discursivas em diferentes meios de comunicação àquela época (Messenberg 2017) —, o antifeminismo integrou o leque do conservadorismo moral que alimentou a narrativa de campanha bolsonarista. Populista e, por isso, embasada num enredo maniqueísta em torno de uma suposta luta entre a «vontade do povo» contra uma «elite conspiradora» (Hawkins e Kaltwasser 2019), a narrativa bolsonarista era conspiratória e esteve também pautada na deslegitimação de algumas das instituições produtoras de conhecimento na esfera pública, como as mídias tradicionais (Cesarino 2019; Chueri 2018; Tamaki e Fuks 2020). Nessa narrativa, os marcadores de gênero, raça e orientação sexual foram estrategicamente mobilizados na criação de um inimigo comum a partir da demarcação de uma fronteira antagônica curiosa: em vez de opor, como se imaginaria, homens e mulheres, pessoas negras e pessoas brancas, pessoas hetero e homossexuais, pessoas cis e trans, as oposições criadas foram entre os movimentos feminista, negro, LGBTQIA+ e os já referidos «cidadãos de bem» (Cesarino 2019; Kalil 2018a).

No que tange a construção dos feminismos como inimigos, a narrativa bolsonarista se fundamentou, entre outras coisas, em argumentos explicitados em livros como o *Ideologia de gênero: o neototalitarismo e a morte da família* (2011), de Jorge Scala, publicado por uma editora católica. Nesse livro, a referida «ideologia» é apresentada como uma concepção promovida por grupos sociais distintos, etiquetados pelo autor como «feminismo radical», e os feminismos são por ele apresentados como um movimento que pretende tomar o poder através de um plano concretizado por etapas, como sintetizou Flávia Biroli (2020): primeiro há a promoção de uma militância forjada pela ideia de «construção da cidadania» feminina, focada em instigar «as massas» a lutarem «para obter ao menos a metade de todos os postos de decisão em matéria política, social e cultural» (136–137); depois, pela estratégia das cotas de gênero, a «agenda de gênero» é levada aos parlamentos nacionais e regionais usando as pautas dos direitos reprodutivos e sexuais como «cavalos de Tróia» para reinterpretar a teoria dos Direitos Humanos consoante à «ideologia de gênero» até, no limite, modificar a estrutura íntima do ser humano — isto é, subverter a ordem heteropatriarcal (136–137). Nessa narrativa, como reforça a autora, a ONU, a UE, a OEA e o Banco Mundial são apresentados por Scala como plataformas globais para a impor e financiar a «ideologia de gênero» ao que ele refere como «nações menos desenvolvidas», e os movimentos feminista e LGBTQIA+ são tomados como inimigos políticos

em vez de adversários, razão pela qual o discurso torna-se liberal e antidemocrático (Biroli 2020:140).

Na medida em que a política de cotas para o acesso de mulheres na política é entendida como parte de uma estratégia feminista para a tomada de poder, Scala emprega uma série de argumentos anticotas com objetivo minar a ideia de que a política paritária é necessária (Biroli 2020:136). Apesar disso, atores conservadores que vêm endossando a participação de determinados grupos de mulheres nas ações que têm sido levadas a cabo em todo o panorama aqui traçado deixam bem evidente que a presença dessas nesse cenário não foi nem tem sido dispensável. No subtópico a seguir, evidencio esse aspecto traçando um panorama breve sobre a participação desses grupos para que seja possível melhor entender o lugar do Godllywood nesse cenário.

4.3.3 Vestindo a camisa: «Eu sou feminina, não feminista»

No já referido estudo de Beyer, Lach e Schnabel (2020) sobre antifeminismo realizado na Alemanha, a hipótese prévia de que declarações antifeministas logram ter maior aceitabilidade quando articuladas por mulheres foi verificada pelos/as autores/as consoante a análise de 1202 respostas a um questionário on-line facilitado em 2016. Como ressaltaram a partir do exame desse *corpus*, essa tendência estava relacionada com o fato de que a concordância do público com as afirmações antifeministas ditas por mulheres derivava, em geral, da interpretação de que se uma potencial «vítima» do machismo, da misoginia ou do sexismo negava ou rechaçava os feminismos, atos machistas, misóginos e sexistas pareciam não só ser mais aceitáveis como também a oposição a eles parecia resultar de um capricho feminista. Se usamos essa tendência como uma chave de leitura possível para pensar o papel de mulheres antifeministas na construção do já referido «conhecimento de gênero» articulado por atores políticos e religiosos conservadores, vemos que os papéis cumpridos por algumas delas tem sido tão necessário quanto estratégico no trabalho de deslegitimar, por um lado, os feminismos e as feministas, e, por outro, no trabalho de conceber e legitimar uma espécie de discurso pró-mulheres acomodado ao projeto político conservador.

Como sinalizou Machado (2018) num estudo sobre a capilaridade da «ideologia de gênero» na política institucional e na sociedade civil brasileira nas últimas duas décadas, ativistas católicas jovens e com alto grau de instrução foram convocadas a participar em variados eventos em torno da temática que aconteciam nos bastidores do Congresso Nacional, como os seminários «Família, Mulher e Gênero» e «Gênero, Aborto e Sociedade» organizados pelo PSC em parceria com o Observatório Interamericano de Biopolítica (OIB), em 2014 (12-13).

No primeiro deles, quatro mulheres católicas «apresentadas com o título científico de ‘doutoras’» dividiram à mesa com Felipe Nery, responsável pela distribuição do mencionado livro de Jorge Scala no Brasil, falando sobre «as raízes históricas da cultura da morte»; ‘a elaboração e a evolução das estatísticas do aborto no mundo’ e ‘os antecedentes históricos e filosóficos da questão de gênero’» enquanto associavam os feminismos à ideia de «cultura da morte» (Machado 2018:9). No segundo, para além de duas entre as quatro mulheres presentes na primeira sessão, outras duas «doutoras» foram também convidadas a participar do evento em que, na presença de Felipe Nery e padres do Movimento Pró-vida, temas como «evolução das estatísticas do aborto no mundo» e «aspectos históricos da problemática do aborto» foram abordados. Em ambas as ocasiões, como reforçou Machado (2018), a presença das «doutoras» serviu para chamar atenção ao fato de que nem todas as mulheres se identificam com o movimento feminista e com a perspectiva de gênero (9), casando com iniciativas levadas a cabo por outras mulheres no ativismo contra a «ideologia de gênero», como o caso de Marisa Lobo⁹² — psicóloga e membra da Igreja Batista do Bacacheri que concorreu às eleições de 2014 como deputada federal pelo PSC; e Damares Regina Alves — advogada e pastora da Igreja Batista de Lagoinha nomeada Ministra da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos nomeada por Bolsonaro em 2018.

Embora o papel cumprido por outras mulheres nas fronteiras da política institucional e da sociedade civil seja certamente um contributo importante para o antifeminismo, chamo especial atenção ao caso de Alves por duas razões principais: a primeira delas diz respeito ao protagonismo dela nesse cenário a longo da última década; a segunda diz respeito à alta popularidade alcançada por Alves quando assumiu o MMFDH, tendo ocupado a segunda posição entre os ministros mais bem-avaliados do governo Bolsonaro em 2019. O protagonismo exercido por Alves, como se sabe, deu-se especialmente a partir de 2013, quando um vídeo no qual acusava o governo petista de promover sexo e drogas nas escolas viralizou nas redes sociais convertendo-a numa espécie de «celebridade» na cruzada contra a «ideologia de gênero». Contudo, a sua atuação no Congresso Nacional teve início muitos anos antes, em 1998, e foi marcada por uma série de funções até sua nomeação ao Ministério. De secretária parlamentar de deputados e senadores da FPE a jurista dessa e fundadora da ANAJURE — uma associação que presta assessoria a parlamentares pautando-se numa «declaração de princípios cristãos fundamentais»⁹³ —, Alves atuou ainda como uma importante articuladora na construção de

⁹² Para saber mais sobre Marisa Lobo, ver <https://marisalobo.com.br/>. Acesso em 15/10/2021.

⁹³ No site da associação, a declaração é apresentada, entre outras coisas, sobre o compromisso de «desempenhar nosso serviço, como juristas evangélicos, de modo a glorificar ao Senhor Jesus, a edificar e auxiliar a Igreja e a proclamar os valores ínsitos à fé cristã no Brasil e no mundo». Disponível em: <https://anajure.org.br/missao-objetivos-e-declaracao-de-principios/>. Acesso em 30/08/2020.

alianças entre atores conservadores religiosos e não religiosos dentro e fora do Congresso, tendo desempenhado um papel crucial na campanha bolsonarista de 2018, especialmente por meio da mobilização de seu capital simbólico como uma mulher cristã preocupada em defender as crianças e da família das ameaças daquilo que chamou de «ideólogos de gênero» — aqui, claro, incluídas as feministas.

Como Ministra, a atuação de Alves foi marcada pela nomeação de pastores/as, ativistas evangélicas e de católicas conservadoras comprometidas em reenquadrar políticas para mulheres, indígenas, pessoas idosas, crianças e jovens tendo como eixo central a família — tendência transnacional também seguida por governos populistas de extrema-direita como na Hungria, na Polônia e na Turquia (Machado 2020). Essa tendência veio ainda acompanhada da substituição do sintagma «igualdade de gênero» por «igualdade entre homens e mulheres» nos documentos oficiais do MMFDH; a promoção de encontros com lideranças evangélicas; o envolvimento em controvérsias públicas exemplificada por suas inúmeras declarações e posicionamentos em torno de debates sobre direitos reprodutivos e sexuais; e, enfim, o desenvolvimento de políticas conservadoras travestidas de inclusiva e progressista (Machado 2020). O lançamento da campanha e do curso Maratona + Mulheres na Política em 2019 é um exemplo disso: supostamente suprapartidária e sem viés religioso, essa iniciativa têm servido para atrair mais mulheres conservadoras comprometidas com as agendas pró-família, antiaborto e de proteção às crianças às diversas instâncias dos cargos políticos, como é o caso das candidatas evangélicas como Thaís Bertolote (PL), Emilliye Malavasi (Podemos) e Keyla Cristina (PSD) que ganharam apoio explícito da Ministra nas campanhas para as eleições municipais em 2020 (Correia 2020).

Bem-conhecida por suas polêmicas declarações antifeministas, como por exemplo a de que «feministas não gostam de homens porque são feias» ou de que «introduzem crucifixos na vagina» (Alves 2019), as estratégias discursivas adotadas por Alves estão, contudo, longe de se resumirem ao perfil de ataque explícito aos movimentos feministas. Num estudo que realizei sobre a performance da Ministra durante o primeiro terço do governo Bolsonaro, uma análise dos discursos por ela proferidos em lançamentos de campanhas destinados às mulheres e em entrevistas exclusivas⁹⁴ evidenciou uma mescla de estratégias de distorção, omissão e reenquadramento dos feminismos por ela levadas a cabo em meio a um grande esforço para se apresentar e legitimar, bem como o projeto bolsonarista, como uma alternativa viável aos feminismos (Martinez 2022) — uma prática semelhante às estratégias que tem sido adotadas

⁹⁴ As entrevistas exclusivas foram veiculadas em programas transmitidos nos canais *GloboNews*, *TVFolha* (via UOL), *SBT* (via Poder 365), *Jovem Pan* e *Record TV* — os dois primeiros com editoriais tendencialmente contrários ao governo Bolsonaro e os três últimos com editoriais favoráveis.

pelo segmento evangélico pentecostal na disputa pela gramática dos Direitos Humanos no país (Teixeira e Barbosa 2022).

Dentre as variadas tendências dinamizadas por Alves nesse seu fazer voltado aos feminismos, chamo atenção para o recorrente uso da feminilidade enquanto fronteira e posição. À parte de ter dito, em mais de uma ocasião, ser uma «militante feminina da causa da mulher» quando questionada sobre sua relação com os feminismos (Globonews 2019), referências bem-humoradas da Ministra à sua aparência e a de outras mulheres citadas em seus discursos foram não só recorrentes, como moldadas num ideário de feminilidade que se delineia numa relação sinuosa com os feminismos. No lançamento da campanha Salve uma mulher, de combate à violência, isso pode ser verificado na forma por meio da qual apresentou a modelo Luiza Brunet⁹⁵, rosto da campanha:

[...] Aí a gente vem caminhando e encontra a Luiza. Meu Deus. E quando a gente fez o convite para ela... por que [a] Luiza? Vamos falar a verdade? Quem da minha idade não quis ser linda igual Luiza? Quem de nós uma vez ou outra não chegou na frente do espelho e imitou Luiza? Linda, maravilhosa. Luiza que quando engravidou teve a coragem de tirar uma foto do barrigão, vocês lembram dessa cena? Quando ela tirou... num país cristão, conservador, Luiza fotografa o barrigão dela e foi um barulho no Brasil e ela estava dizendo aí: «A mulher grávida é linda e poderosa». Lá atrás, lá atrás... E aí vocês lembram quando Luiza ousadamente botou o peito para fora, amamentou o menino e protagonizou a mais linda campanha de amamentação do Brasil? Ela sempre esteve engajada com as causas da mulher. Só que eu não imaginava que ela tivesse hoje, aqui, contando uma coisa triste da sua vida. Mas outra vez Luiza ousa em romper o silêncio. [...] E foi muito triste para nós, mulheres, que amamos... A geração que ama Luiza, ver a Luiza machucada. Ver ela chorando e ver mais, ver pessoas duvidando [...] Chega disso! [...] Infelizmente você teve que passar por isso, Luiza, mas a tua história, o teu trabalho, a forma como você conseguiu ultrapassar... isso é libertador (MMFDH 2019:63'11"–65'02).

No excerto, «gravidez» e «amamentação» detêm um significado importante. Aludindo semanticamente à ideia de maternidade, tais termos são empregados, na ocasião, para construir a imagem de Brunet como a de uma mulher irreverente que, «sempre engajada com as causas da mulher», «ousou» expor o seu corpo grávido e materno num «país cristão e conservador». A valorização desse corpo, evidente na ideia de que «a mulher grávida é linda e poderosa», se constrói a partir de uma gramática revolucionária na qual as imagens do corpo grávido e do aleitamento são apresentadas como transgressoras, e na qual a ideia estar grávida e amamentar são apresentadas como «causas da mulher» — isto é, uma demanda inerente à condição do feminino, reforçado pelo uso do termo «mulher» no singular universal. Nessa ocasião, a sinuosidade do discurso da Ministra não está no fato de apresentar a gravidez e a amamentação

⁹⁵ Em 2016 o caso de Luiza Brunet ganhou as páginas da imprensa quando a modelo retornou de uma viagem aos Estados Unidos com Lírio Parisotto, seu então companheiro, após ele ter quebrado quatro costelas da modelo, além de tê-la agredido verbalmente e ter lhe dado tapas e socos no rosto. A história teve grande repercussão não apenas por toda violência que envolveu e pelo fato de Brunet ser uma celebridade, mas também em razão de toda misoginia e sexismo com que o caso da modelo foi tratado pela opinião pública.

como ações revolucionárias — como podem ser em muitos contextos —, mas sim de apresentá-las como algo condenado pela sociedade e, por isso, irrevogavelmente como rupturas.

Neste fazer, Alves lança uma premissa falsa e providencial: quando apresenta o «país conservador e cristão» como hostil às mulheres por engravidarem e amamentarem, ela toma essas ações como as razões para tal enquanto oblitera o problema do controle social sobre os corpos femininos que está, de fato, na raiz das opressões que atravessam a realidade de quem engravida e amamenta. Além disso, se considerarmos ainda o campo discursivo expandido de Alves, compreenderemos que a dinâmica aqui referida abre precedentes para que feministas sejam vistas como potenciais carrascas desses corpos, na medida em que a descriminalização do aborto é um ponto de fratura central para a Ministra conhecida por sua militância no Movimento Brasil Sem Aborto, e também como corpos negativamente dissonantes do «transgressor» apresentado no excerto — algo frequentemente nutrido por Alves através de estereótipos associados às feministas a fim de nos descredibilizar. Não por acaso, quando questionada sobre ser ou não antifeminista numa entrevista à *Folha de S. Paulo*, ela respondeu o seguinte:

Sou anti-ativismo exagerado. Tem pautas feministas que eu abraço. Por exemplo: salários iguais entre homens e mulheres e luta contra a violência. Se for para eu e as feministas irmos para as ruas de braços dados contra isso, eu vou. Mas sem o exagero de seios à mostra. Sem a doutrinação que parece pregar o ódio aos homens (Alves *apud Folha de S. Paulo* 2019).

Apresentar o feminismo como um movimento exagerado, que «parece pregar ódio aos homens» e cujas militantes mostram os seios — aqui, num nítido contraste com a «beleza» do seio que amamenta e o «exagero» do seio que reivindica a emancipação do corpo feminino — é uma ação que encontra eco na paisagem antifeminista contemporânea no Brasil, alimentada de modo direto e explícito por mulheres como Sara Giromini, quem a Ministra não apenas definiu como uma «figura extraordinária» (Alves *apud Folha de S. Paulo* 2019) como nomeou ao cargo de coordenadora geral de atenção à gestante e à maternidade na Secretaria Nacional de Políticas para as Mulheres (SNPM) — posição em que se manteve por um curto período de tempo.

Tendo atuado como líder do Femen no Brasil e como fundadora-ativista do BastardXs, Giromini declarou-se antifeminista a volta de 2015, quando publicou o livro *Vadia, Não! Sete vezes que fui traída pelo feminismo*, e tinha alcançado destaque na mídia após ter protagonizado uma ação em 2014, em frente à Igreja da Candelária, no Rio de Janeiro: com os seios à mostra e falsas coroas de espinhos, Giromini e outra integrante do grupo protagonizaram um beijaço unidas por uma cruz em papelão com a inscrição LGBT no topo (Savendra 2014). Em 2016, quando já havia consolidado aliança com atores políticos como o pastor Marcos Feliciano (PSC) e o então deputado Bolsonaro, explicou seu rompimento com o feminismo numa entrevista concedida ao G1 nos seguintes termos:

Esse é o movimento mais intolerante que eu já conheci na vida. Ele só dá suporte para mulheres que seguirem uma cartilha específica: tem que ser de esquerda, não pode ser cristã, não pode ser heterossexual e tem que começar a desconstruir a sua estética. Se a mulher alisa o cabelo, se pinta, usa salto alto, tem que parar. Muitas vezes tem que deixar os pelos crescer. Algumas mulheres se sentem confortáveis assim, outras não. Mas se você fizer, vai ter mais voz dentro do movimento. Então eles desconstroem a sua estética, a sua crença, a sua orientação sexual, o seu posicionamento político (Giromini *apud* Rodrigues 2016:10).

Destaco a resposta dada por Giromini nesta ocasião pelo fato dessa apresentar alguns dos principais elementos apontados num estudo como recorrentes nas ações de grupos e/ou mulheres antifeministas em páginas no Facebook, bem como em blogues, Instagram e YouTube entre 2015 e 2019 no Brasil: a ideia de que feministas são «barangas», opressoras, vitimistas, invejosas e vadias; e a ideia geral de que os feminismos são um movimento homogêneo, monolítico e monstruoso — parte dessas representações também identificadas por Schmidt em seu estudo de 2006. No excerto destacado de Giromini, esses perfis são construídos de forma amalgamada a partir da constatação falsa de que feministas impõem a desconstrução total da estética, da crença, da orientação sexual e do posicionamento político — uma imagem que, como revelou a investigação de Carem Oliveira (2020), se estende a um universo amplo de mulheres cristãs comprometidas em apresentar o movimento feminista como destruidor da família, da heterossexualidade, dos valores morais, do cristianismo e da feminilidade.

Numa reportagem publicada em outubro de 2021 no *The Intercept Brasil*, por exemplo, a jornalista Fabiana Moraes lançou luz sobre a vasta gama de perfis de mulheres comprometidas em endossar um modelo de feminilidade conservador — uma tendência já verificada à época da campanha bolsonarista⁹⁶. Entre aquelas não autodeclaradas cristãs, como o caso da «mentora de relacionamentos» Carol Fregulia⁹⁷, a jornalista mapeou também alguns perfis de mulheres cristãs comprometidas em promover o referido modelo feminino. Tendo como ponto em comum a defesa de uma «essência feminina» integrada numa hierarquia supostamente natural que presume a submissão das mulheres aos homens, a ideia geral transmitida nesses perfis é a de que a infelicidade das mulheres «modernas» deriva do fato de terem «liberdade demais»,

⁹⁶ Num estudo sobre o perfil do eleitorado bolsonarista a partir de mais de mil entrevistas realizadas aos/às participantes das manifestações realizadas pela direita e pela extrema-direita na cidade de São Paulo entre 2016 e 2018, dezesseis modelos abstratos de eleitores/as, apoiadores/as e potenciais eleitores/as de Bolsonaro foram traçados tendo-se em conta marcadores sociais classe social, raça/etnia, identidade de gênero, religião, formas de engajamento e crenças. Entre os dezesseis perfis traçados, seis pontuaram de forma explícita a recusa aos feminismos. Entre esses perfis, chamo atenção para o das «bolsolindas» — assim autointitulados grupos de mulheres que endossam a imagem da mulher que logra obter sucesso sem renunciar à 'feminilidade' e a partir de esforços individuais. Essas mulheres se opõem às feministas acusando-as de «problematizar tudo» e de difundir a «desconstrução social», mas alegam ser favoráveis a adoção de políticas draconianas contra a corrupção e o crime — incluindo a violência de gênero (Kalil 2018a:28). A existência desse perfil demonstra a importância da oposição entre feminino e feminista utilizada no contexto da campanha, assim como o extenso rol de colocações de apoiadores/as de Bolsonaro durante o período, como o caso da agora eleita deputada Joice Hasseman, que chegou a dizer que feministas eram «vexaminosas e deselegantes».

⁹⁷ Disponível em: @carolfregulia. Acesso em 15 de outubro de 2021.

razão pela qual devem retomar, reivindicar e valorizar a referida «essência feminina» usando-a como canal para se opor de maneira mais ou menos direta aos feminismos (Oliveira *apud* Moraes 2021:16). Uma visita rápida a perfis geridos por mulheres autodeclaradas cristãs como Cris Corrêa, Janaína Depiné da Luz (Elegante Sempre), Catharine Caldeira, Mariana Selim, Amanda Durham (Fielmente Feminina), Jackeline Queiroz (Feminilidade Cristã Brasil) e Fé e Tulipas⁹⁸ evidencia não apenas o quão central a feminilidade tem sido na construção de uma retórica de oposição aos feminismos, como para a construção de uma «feminilidade cristã» acomodada na mesma racionalidade neoliberal verificada na cultura de massas, como bem-illustram os exemplos a seguir:



Figura 3. «A beleza é uma forma de servir», @selimmariana, 27 de julho de 2021

⁹⁸ Alguns dos perfis mencionados nesse parágrafo foram apontados na reportagem de Fabiana Moraes, outros foram adicionados por mim. Os links de acesso para os perfis estão respectivamente disponíveis em: @_correacris; @eleganteseempre; @catharinecaldeira; @selimmariana; @fielmentefeminina; @feminilidadecristabrasil; @fetulipas. Acesso em 15 de outubro de 2021.



Figura 4. «Como administrar bem as finanças», @elegantesempre, 20 de agosto de 2021

Embora vá no sentido oposto da ideia de liberação sexual assente ao que McRobbie (2009) chamou de «novo contrato sexual», a feminilidade nesses perfis cristãos é também compreendida como uma propriedade corporal; os corpos femininos são apresentados como sujeitos desejáveis para Deus; o paradigma de transformação se combina à gramática do individualismo, da escolha e de uma eventual ideia de empoderamento emoldurada pela espiritualidade; há ênfase na autovigilância, monitoramento e disciplina, bem como o reforço de argumentos biologistas nas diferenças sociais entre sexos e, enfim, incentivo ao consumo.

A convergência dessas tendências articuladas em esferas aparentemente tão distintas como a secular e a religiosa alerta, mais uma vez, para a necessidade de questionarmos essas fronteiras. Nos perfis antes referidos, bem como em discursos de vozes como Sara Giromini, a referência a ideia de uma incompatibilidade incontornável entre ser cristã e feminista — dicotomia exaustivamente abordada no 1º Congresso Antifeminista do Brasil, em agosto de 2018 no Rio de Janeiro (Aquino 2020) — se constrói a partir do rechaço aos feminismos, é constante e serve para fomentar o projeto neoconservador, como aponta a historiadora e jornalista Letícia Oliveira, quem monitora perfis nas redes sociais de grupos neofascistas brasileiros desde 2012 (Moraes 2021), e como podemos ver no exemplo a seguir:



Figura 5. «Não existe feminista cristã, @_correiacris, 4 de maio de 2021

Não por acaso, os ideários fomentados nessa paisagem coincidem em alguns aspectos com aqueles promovidos por movimentos e/ou grupos como o TradWives e o Fashy Femmes no contexto norte-americano. De estreitas relações com movimentos de extrema-direita e supremacistas, como o alt-right, as TradWives atuam nas redes digitais como «coaches de feminilidade» promovendo discursos declaradamente antifeministas enquanto advogam pelas «virtudes de estar em casa, submeter-se à liderança masculina e de ter muitos filhos/as» ao passo que as Fashy Femmes promovem ataques por meio da valorização de uma performance mais fashionista, de espírito *Cosmopolitan*, mobilizada para alimentar narrativas de oposição as das «feministas feias» (Love 2020:2) — ambas as tendências encontradas nos *posts* publicados nos perfis de mulheres cristãs antes mencionados.

É nesse sentido que, como já apontado, o pós-feminismo pode servir como um «cavalo de Troia» para a mobilização antifeminista no discurso público. Num artigo sobre as motivações do voto feminino em Trump nas eleições de 2016, por exemplo, os contributos dos discursos pós-feministas para a criação de uma norma social favorável ao antifeminismo foram apontados por McRobbie (2016) ao evidenciar como o repertório de feminilidades neoliberalizadas disseminado na cultura de massas ao longo das últimas décadas fora mobilizado nos discursos do ex-presidente: Trump não apenas insultava feministas apresentando-as como velhas, nojentas e nada atraentes, como reforçava a ideia de inutilidade dos feminismos ao promover «mulheres não qualificadas e estereotipadamente glamourosas às posições de poder em seu próprio governo» (par. 4) — muitas delas, inclusive, convictas de que puderam atingir os seus objetivos apenas por conta própria.

Embora seja verdade que a percepção dos feminismos como uma etiqueta cool tenha complexificado esse cenário, não podemos perder de vista que, como os discursos de rechaço direto aos feminismos, uma parte significativa das iniciativas que tem contribuído com esse entendimento repousa na seletiva racionalidade neoliberal. Plástica, modelável e capilar, se a tomamos como um fio condutor para pensar, novamente, as fronteiras entre o secular e o religioso, vemos o quanto a já referida capacidade de regeneração do neoliberalismo — isto é, de ser o mesmo, sem ser o mesmo — alinhava diferentes espaços traçando panoramas comuns. Na pesquisa bibliográfica que realizei durante a escrita deste capítulo, dois estudos sobre as relações entre o pós-feminismo e a religião nos Estados Unidos chamaram a minha atenção ao lançar luz sobre essa «potência» neoliberal, iluminando debates que considero importantes à reflexão sobre a capilaridade da performance antifeminista de algumas das figuras centrais que mencionei no cenário brasileiro até aqui delineado. O primeiro deles examina o ministério God Chick, fundado por Holly Wagner, pastora, palestrante e co-fundadora da Oasis Christian Church (OCC); o segundo, examina a empresa Arbonne International (AI), uma multinacional especializada na produção e venda de cosméticos e produtos para nutrição dita «saúdável» operadas por «consultores» independentes — grande parte, no caso, mulheres.

Concebido com o alegado propósito de «auxiliar mulheres a entender como equilibrar as expectativas de gênero» (Jenkins e Marti 2012:244), o God Chick, como o Godllywood Brasil, está ancorado num modelo de feminilidade minuciosamente descrito pela liderança feminina que o capitaneia num best-seller lançado pela Thomas Nelson — uma das maiores editoras de livros cristãos do mundo. Promovido através de uma configuração sinérgica que envolve a realização de eventos trimestrais regados à música, encenações e brindes, bem como através de um ecossistema midiático personificado na atuação de Wagner entre mídias impressas, digitais e on-line, o ministério também se assemelha àquele capitaneado por Cristiane Cardoso pela difusão de uma «identidade religiosa energizante para mulheres cristãs contemporâneas» através de «uma mistura de imagens bíblicas e seculares» (Jenkins e Marti 2012:254). Comprometido em difundir, com glamour, o modelo de mulher se que se preocupa em disciplinar, vigiar e monitorar o corpo enquanto assume vários papéis e responsabilidades de cuidado e se dedica a ser empreendedora criativa para Deus, o God Chick promove uma «identidade pós-feminista evangélica» a partir da combinação de aspectos comuns em subjetividades femininas neoliberais e a Teologia da Prosperidade (Jenkins e Marti 2012:254). Essa combinação, contudo, alça voos por espaços inusitados como o da AI, supostamente secular, mas cuja análise de narrativas escritas por consultoras com destaque na empresa revelou como o «pós-feminismo evangélico» pautava a disseminação de discursos focados na

promoção da livre escolha, reforço dos papéis tradicionais de gênero, cuidados com a aparência e agência feminina (Sullivan e Delaney 2016:18–20).

As análises sobre o God Chick e as narrativas de sucesso da AI não abordaram a questão do antifeminismo, até porque não são iniciativas que tinham como objetivo hastear essa bandeira. Contudo, enquanto exemplos da capilaridade que detém a racionalidade neoliberal, evidenciaram paralelos entre perfis de feminilidade promovidos num contexto religioso e noutro corporativo que não fogem a aspectos centrais nos modelos reivindicados e promovidos por declaradas antifeministas como as TradWives, nos Estados Unidos, ou nos perfis geridos por mulheres declaradas antifeministas no Brasil anteriormente referidos. Essa convergência contraditoriamente banal e crucial destaca, novamente, a racionalidade neoliberal como um elemento articulador da união entre o religioso e o secular; dessa união como triunfo na relação entre determinados corpos de mulheres cristãs — meios-mensagens, como dito no capítulo anterior — e, por fim, a oportuna politização da feminilidade em todo o cenário que procurei delinear ao longo deste capítulo.

Nos Estados Unidos, um estudo realizado por Katie Gaddini (2021) sobre os perfis de microcelebridades evangélicas britânicas e estadunidenses no Instagram entre 2016 e 2020 revelou, por exemplo, que a combinação das feminilidades tradicionais à TP é um dos aspectos fundamentais para o exercício de autoridade exercido por essas mulheres nas redes e opera como uma extensão do ativismo levado a cabo por grupos de mulheres evangélicas comprometidos com agendas antiaborto, anti-fertilização *in vitro* e favoráveis ao uso da abstinência sexual como prática de prevenção da gravidez (9–11). No Brasil, esse tipo de interação é igualmente verificável: como destacou Machado (2020), são muitas as mulheres que exercem protagonismo na construção da opinião pública no meio cristão, como é o caso de cantoras gospel, pastoras, empresárias e influencers que, declaradas ou não antifeministas, abordam de modo mais ou menos indireto as questões relacionadas à feminilidade e a política. No perfil do Instagram de Cris Côrrea, por exemplo, encontramos em «Destaques» seções dedicadas inteiramente a temas como «Feminilidade» e «Política e fé»; nos perfis de Catharine Caldeira, Amanda Durham (Fielmente Feminina) e Jackeline Queiroz (Feminilidade Cristã Brasil), *posts* com a bandeira do Brasil no 7 de setembro de 2021, na iminência da ocupação do Supremo Tribunal Federal (STF) incitada por Bolsonaro a partir de pautas antidemocráticas, deixavam claro o alinhamento político dessas mulheres, como as imagens abaixo denotam:



Figura 6. «Supremo é o povo», @catharinecaldeira



Figura 7. «Pela liberdade. Pela nossa pátria. Em oração», @fiementefeminina



Figura 8. «Dominar é um ato político», @feminilidadecristabrasil

No Instagram do Movimento Godllywood não houve bandeira no 7 de setembro. Não «dar bandeira», isto é, chamar atenção para algo que deveria ser velado, não significa, no entanto, não vestir a camisa. Tendo a feminilidade como elemento central e os corpos de suas lideranças femininas como meios, o discurso de Cristiane Cardoso e Viviane Freitas numa das primeiras *lives* sobre o Movimento Godllywood, bem como as similitudes que pude brevemente apontar entre esse e o God Chick, não escapa a uma parte significativa das tendências que busquei apontar nesse capítulo cruzando as sinuosas fronteiras do secular e do religioso, bem como da política institucional, em performances como a de Alves, e da sociedade civil, em performances de mulheres autodeclaradas ou não antifeministas e cristãs. «A gente não precisa ser feminista para saber que as mulheres precisam de direitos iguais», disse Cardoso, «se você é uma mulher cristã, você não poder ser uma mulher empoderada, né?» – reforçou. Tais fatos estão nas bases da hipótese 3 de que a atuação de mulheres em posição de visibilidade e autoridade enquanto «meios-mensagem» no ecossistema godllywoodiano adquire sentido e função política no contexto ideológico em que é articulada, tendo potencial afinidade com discursos pós-feministas.

No capítulo a seguir, tendo em consideração todo o panorama traçado neste capítulo, as relações entre feminilidade, racionalidade neoliberal e antifeminismo são, enfim, abordadas a fim de explorar os possíveis significados de «vestir a camisa» Godllywood nesse contexto e compreender, enfim, o contraditório lugar das lideranças femininas iurdianas na esteira do processo de midiatização da religião.

Capítulo 5. Mapeando o ecossistema Godllywood: a linguagem de autoajuda e o palimpsesto pós-feminista

«Pense comigo: por que desencorajar as mulheres a abraçarem seus traços femininos? Por que menosprezar aquelas que escolhem um caminho mais tradicional para suas vidas e são felizes com isso?» (Cury 2021b) – mencionadas na parte final do artigo «Feminino x Feminilidade: uma realidade que tem atingido as mulheres», publicado no Portal R7, as perguntas retóricas de Ana Carolina Cury, editora-executiva de jornalismo da Record TV, tinham uma função evidente no artigo publicado em sua coluna semanal: nutrir a narrativa de oposição entre os signos «feminino» e «feminista» para garantir que esse último fosse associado à ideia de sectarismo. Não por acaso, Cury respondeu às perguntas afirmando que «por simplesmente rejeitar a agenda feminista atual», já havia sido «perseguida e excluída por muitas que dizem defender a ‘inclusão’», deixando ainda um alerta sobre a «corrupção» da palavra «feminino» que, em sua visão, tem sido levada a cabo pelo feminismo por associá-la com a ideia de «sexo fraco» (Cury 2021b).

Republicado no portal da IURD em 28 de setembro de 2021, quatro dias após a data de sua primeira publicação no R7, o artigo de Cury não era uma exceção na constelação de textos sobre os feminismos que marcam a seção de notícias, blogues e colunas integrados no portal oficial da Igreja. Embora não tenham somado mais do que 26 na data em que pesquisei pelo termo «feminismo» no buscador do portal, no início de janeiro de 2021, artigos assinados por mulheres como Patrícia Lages, Núbia Siqueira e Jeane Vidal ilustravam a existência de um posicionamento editorial antifeminista. No caso de Lages, por exemplo, o artigo «Por que feministas ignoram o Talibã?» (2021), publicado originalmente no R7⁹⁹, condenava e distorcia a crítica ao paternalismo do feminismo branco ocidental expressa pela antropóloga brasileira Francirosy Campos Barbosa durante uma entrevista ao UOL News¹⁰⁰.

Alegando que a antropóloga, uma mulher muçulmana, havia relativizado os possíveis impactos negativos da então recém-tomada de Cabul pelo Talibã para as mulheres afegãs sob o argumento de que «poderiam trabalhar» (Lages 2021) – colocação que não foi, na verdade, feita

⁹⁹ Disponível em: <https://lifestyle.r7.com/patricia-lages/analise-por-que-feministas-ignoram-o-taliba-30082021>. Acesso em: 2 de fevereiro de 2022.

¹⁰⁰ Disponível em: <https://uol.com.br/universa/noticias/redacao/2021/08/20/uol-debate-mulheres-afeganista0.htm>. Acesso em: 2 de fevereiro de 2022.

na referida entrevista —, Lages aproveitou o momento de intensos debates sobre o tema na esfera pública brasileira para endereçar uma série de ataques às feministas. Ela acusou-as de estarem «caladas diante das atrocidades que o Talibã sempre impôs» e estava «impondo novamente às mulheres», e também de «relativizar os perigos do regime» (Lages 2021), como concluiu a meio do artigo:

O «meu corpo minhas regras» desapareceu diante do fato de o Talibã proibir as mulheres de pintarem as unhas, sob o risco de terem seus dedos amputados, e que não podem nem sequer serem vistas pela janela, que obrigatoriamente precisam ser pintadas isolando completamente o interior de suas casas. Enquanto absurdos como esse estão acontecendo em pleno século 21, as feministas decepcionam mais uma vez.

Essa é mais uma prova de que estamos diante de um movimento oportunista, que não está nem aí com os direitos das mulheres, mas que, em vez disso, atua como um braço da esquerda no mundo todo. Em lugar de representá-las, apenas as usam como massa de manobra para seus próprios interesses. Melhor seria se afirmassem que nenhuma mulher precisa ser salva. Pelo menos não por movimentos que só se aproveitam delas. (Lages 2021).

Como evidencia o excerto, na construção de seu argumento antifeminista Lages desloca o eixo de bem-conhecidas discussões sobre o salvacionismo, realizadas por e entre feministas no âmbito dos estudos pós-coloniais e decoloniais, à dicotomia a favor ou contra as imposições do Talibã às mulheres afegãs (Abu-Lughod 2002; Bahri 2013 [2004]; Pirbhai 2005). Ao fazê-lo, apresenta a ideia de «salvar mulheres» como uma ação indiscutivelmente boa a fim de construir, oportunamente, a sua imagem como a de uma mulher não feminista que se indigna e se preocupa com mulheres. Neste fazer, aproveita para enfatizar que essas são supostamente invisíveis para todas as feministas — as quais ela chama de «decepção» —, bem como para o movimento feminista, por ela taxado de «oportunista» e «tirano» por supostamente aliar-se aos Talibã.

Tal como no referido texto de Cury, o movimento é apresentado por Lages como sectário e opressor — qualidades que permeiam outros dos artigos que se encontram no portal da IURD, incluindo «Por que não apoio movimentos ideológicos» (2021), em que Núbia Siqueira fala sobre as práticas de segregação em movimentos sociais como o feminismo; «Influenciadora perde milhares de seguidoras ao deixar o feminismo» (2021), em que Jeane Vidal relata a experiência da *influencer* Nathalie Barros (@nathaliebarros)¹⁰¹, que fala sobre moda, beleza e vida cristã; e, enfim, «A verdade sobre o feminismo atual que não querem que você saiba» (2021a), também assinado por Cury, o qual se destaca na constelação de publicações aqui mencionadas por ter como objetivo discutir a ideia de feminismo em si.

Publicado no Portal IURD em 12 de setembro de 2021, esse artigo começa com uma revisão daquilo que ela entende por «fases» do feminismo, no singular, supostamente de acordo com sociólogos, no masculino: três longos períodos marcados por enfoques de luta distintos, dos

¹⁰¹Disponível em: <https://instagram.com/nathaliebarros/?hl=en>. Acesso em 02 de fevereiro de 2022.

quais o último, dos anos 1970 até a atualidade, teria como foco «promover o que chamam [as feministas] de empoderamento sexual, o ódio ao sexo oposto, o egoísmo e o cancelamento de quem discorda desse pensamento» (Cury 2021a). Nesta ocasião, para além de apresentar o movimento feminista como sectário e opressor, como fizeram Lages, Siqueira e Vidal, Cury conclui o texto da seguinte maneira:

O feminismo atual, na verdade, só mascara suas reais intenções com frases de efeito e se transformou em um grupo rancoroso que parece fazer de tudo para destruir o que há de bonito nas mulheres. Não há como ser representada por uma bandeira que trata os homens, o casamento e a família com desprezo. A mulher pode ser forte sem perder a sua essência.

[...]

Ou seja, o verdadeiro empoderamento é olhar para dentro de si mesma e analisar o que é preciso fazer para se tornar uma pessoa melhor. Ser empoderada é entender e respeitar que homens e mulheres são diferentes e que essas diferenças são complementares. Isso sim é fraterno. Isso é ser mulher de verdade (Cury 2021a:7-8).

O uso de uma noção estrita de feminilidade para construir o feminismo como um movimento que despreza os homens, não é uma novidade. Ideias como as de que o movimento quer «destruir o que há de bonito nas mulheres», bem como a de que é sectário e opressor alinham-se perfeitamente às tendências discursivas antifeministas que, como destaquei no capítulo anterior, têm permeado ao discurso público no Brasil das últimas duas décadas, marcado por avanços nas agendas feministas e LGBTQIA+ e, em contrapartida, pelo neoconservadorismo. De igual modo, o uso de premissas questionáveis ou falsas para o desenvolvimento de argumentos antifeministas, como os encontrados nos artigos de Cury e das outras jornalistas e colunistas citadas, converge com aquelas usadas por figuras públicas como Damares Alves e Sara Giromini; por mulheres que têm propagado modelos de feminilidade cristã nas redes sociais; e, enfim, por porta-vozes do Godllywood, como destaquei, no capítulo anterior, citando o discurso de Cristiane Cardoso e Viviane Freitas numa das primeiras *lives* de apresentação do «movimento» em seu perfil oficial no Instagram.

Se o conteúdo das publicações no Portal IURD aqui mencionadas não é, por um lado, revelador ou surpreendente, ele nos serve, por outro, como um lembrete de que o posicionamento antifeminista tem permeado o ecossistema de comunicação gerido pela família Macedo-Bezerra no Brasil, no qual as mulheres têm desempenhado um papel ativo e fundamental. Transitando entre o secular e o religioso, como bem-exemplifica o percurso frequente de alguns dos artigos pelo trecho R7-Portal IURD, esses discursos integram e nutrem uma constelação epistêmica maior, em que as disputas pelo próprio sentido de feminilidade tem constituído um ponto sensível entre os campos religioso, midiático e político no que respeita a já referida politização de gênero, os ataques mais ou menos explícitos aos feminismos e, enfim, a construção e promoção de um

projeto de sociedade conservador, centrado na família heteronormativa, como uma alternativa viável às mulheres.

Uma visita rápida às colunas e/ou blogues de Viviane Freitas, Ester Bezerra, Cristiane Cardoso e Núbia Siqueira no Portal IURD evidencia que, ao contrário do baixo número de publicações que rastreei pela *tag* «feminismo» no site, o número de conteúdos relacionados à *tag* «feminilidade» é quase inesgotável. No período em que dou início à escrita deste capítulo, em março de 2022, artigos de aconselhamento voltados ao público feminino estampam a vitrine dos conteúdos publicados pelo referido grupo de mulheres com títulos como «Você tem valorizado o que Deus fez» (Freitas 2022), «Mansidão e paciência» (Bezerra 2022), «O verdadeiro romantismo» (Cardoso 2022) e «O privilégio de ser mulher» (Siqueira 2022). Com dizeres que vão desde a ideia de que as mulheres foram criadas por Deus para presentear Adão (Freitas 2022) até a de que «a felicidade começa quando somos aquilo para o qual fomos projetadas pelo Criador para sermos» (Siqueira 2022) — isto é, mulheres submissas, consoante a ideia de ordenação divina —, figuras femininas de destaque do Godllywood tem ocupado espaços de visibilidade midiática na posição de conselheiras experientes.

Começo este capítulo destacando algumas tendências nos conteúdos produzidos por e para mulheres no ecossistema de comunicação da IURD tomando-as como ponto de partida para retomar a discussão da hipótese geral deste trabalho: a de que o ecossistema midiático Godllywood se constitui como um espaço intermédio ambíguo e estratégico que, articulado por práticas comunicativas geridas por mulheres em posição de visibilidade e autoridade, tem potencial para transgredir e reforçar o *status quo* e detém sentido e função política no contexto em que se dá a sua existência. Desenvolvida ao longo do terceiro e quarto capítulos, as discussões em torno dessa hipótese foram conduzidas em torno das inter-relações entre três fenômenos: a midiaticização do campo religioso brasileiro, com foco na emergência de espaços intermédios geridos por mulheres; a neoliberalização e a hipervisibilidade dos feminismos, marcada por mudanças nos campos feministas brasileiros ao longo das últimas duas décadas; e, por fim, a intensificação do antifeminismo no discurso público brasileiro, permeada pelo avanço do conservadorismo na política institucional e na sociedade civil no mesmo período.

Como já dito, tais fenômenos constituem a temporalidade que foi privilegiada neste trabalho para pensar o contexto de emergência e consolidação do Godllywood como ecossistema midiático. Esse processo ganhou corpo a partir do traçado de um *continuum* sobre a incursão das mulheres nas mídias religiosas IURD ao longo das décadas 1990, 2000 e 2010, lançando luz às principais fontes midiáticas, linhas temáticas e dinâmicas de participação e envolvimento geridas por grupos de esposas e donas da Universal. Neste fazer, a atuação de tais mulheres como «meios-mensagem» foi evidenciada, assim como a possibilidade da existência de ambivalências

na sua atuação (hipótese 1); do uso estratégico da linguagem de autoajuda na configuração do Godllywood como um espaço intermédio, «de fronteira», ambíguo, que une as divisões público-privado, religioso–secular, e os campos feministas–não feministas (hipótese 2); e, por fim, de que a atuação de tais mulheres detenha sentido e função política em função da performance e recomendação de um modelo de subjetividade feminina construído a partir de discursos pós-feministas (hipótese 3). Em torno dessas hipóteses, três perguntas gerais foram pensadas, acompanhadas de seus objetivos específicos:

- pergunta geral 1: quais são as ambivalências que permeiam a atuação das mulheres que, em posição de visibilidade e autoridade, operam como meios-mensagens no espaço intermédio Godllywood enquanto performam um modelo de subjetividade feminina assente a uma ideia de feminilidade tradicional?
 - objetivo específico 1: identificar as possíveis ambivalências na atuação de tais mulheres como «meios-mensagem» tendo como horizonte o modelo de subjetividade feminina que performam e os papéis e funções por elas desempenhados na posição de visibilidade e autoridade que ocupam no espaço intermédio Godllywood.

- pergunta geral 2: quais características fazem da linguagem de autoajuda, usada por mulheres em posição de visibilidade e autoridade, uma linguagem estratégica à constituição do espaço intermédio Godllywood como um «lugar de fronteira» ambíguo que une as divisões público-privado, religioso–secular, e os campos feministas–não feministas?
 - objetivo específico 2: identificar as características da linguagem de autoajuda pensando-a como estratégica para a constituição do espaço intermédio Godllywood enquanto um «lugar de fronteira» ambíguo que une as divisões público–privado, religioso–secular, feminista–não feminista.

- pergunta geral 3: que sentido e função política detém a atuação das mulheres em posição de visibilidade e autoridade no espaço intermédio Godllywood na medida em que performam e recomendam um modelo de subjetividade feminina potencialmente construído a partir de discursos feministas?
 - objetivo específico 3: identificar o sentido e a função política que detém a atuação das mulheres em posição de visibilidade e autoridade no espaço intermédio Godllywood considerando que o modelo de subjetividade feminina que performam e recomendam é potencialmente construído a partir de discursos pós-feministas.

Partindo deste panorama, o presente capítulo tem como objetivo apresentar o *corpus* de trabalho e o conjunto de métodos selecionados para analisá-lo a fim de responder as referidas perguntas e cumprir os objetivos específicos desta pesquisa. Para este efeito, a primeira parte do capítulo será dedicada a apresentar o modelo de análise do discurso elaborada por Rosalind Gill em «Mediated intimacy and postfeminism» (2009) — um método concebido em cinco fases, o qual será aqui replicado e adaptado. De seguida, e a partir deste plano de faseamento, a segunda parte deste capítulo versará sobre o processo de seleção do *corpus*, apresentando as razões e os critérios adotados na escolha dos materiais para análise profunda. A terceira e última parte abordará, por sua vez, as fases de familiarização e codificação do material, lançando luz sobre os principais elementos que constituem a linguagem de autoajuda que, estrategicamente usada por donas e esposas atuantes no ecossistema Godllywood, o caracteriza, também, como um espaço intermédio.

5.1 Os fins justificam os meios: escolhendo métodos

Em «Mediated intimacy and postfeminism» (2009), Rosalind Gill toma a análise do discurso como abordagem central para examinar conjuntos de conselhos sobre sexo e relacionamentos publicados em algumas das seções de edições da *Glamour*, no Reino Unido, entre os anos de 2005 e 2008. A autora tinha como propósito compreender as relações entre as desigualdades de gênero e as representações, temas e discursos que atravessavam o *corpus*, mobilizando, para este fim, o já apresentado e discutido conceito de «sensibilidade pós-feminista» como lente de análise. Para este efeito, Gill revisitou diferentes tradições da chamada análise do discurso a fim de construir um método consoante à proposta do estudo. Em 2018, quase uma década mais tarde, esse método foi oportunamente revisitado e apurado pela autora em «Discourse» — capítulo que integra uma coletânea de textos sobre metodologias no campo dos estudos críticos de mídia. No referido texto, as diferentes tradições da análise do discurso mobilizadas por si em 2009 são apresentadas de modo mais profundo, bem como os conceitos-chave que, proveniente delas, alicerçam o desenho metodológico pela autora desenvolvido e aqui replicado.

A primeira das tradições referidas por Gill (2018) repousa em abordagens que concernem à área da linguística e detêm uma natureza crítica, identificadas como «linguística crítica» ou, mais recentemente, «análise crítica do discurso». No cerne desta tradição, da qual depois vemos derivar a já referida análise crítica e feminista do discurso proposta por Lazar (2007), por exemplo, está a compreensão da linguagem como uma prática social e de seus contextos de uso como dimensão fundamental para o seu entendimento — ambas fundamentadas num particular interesse pelas relações entre linguagem e poder. No campo dos estudos sobre mídia e feminismos, por exemplo, esse tipo de métodos de análise tem sido muito usado em estudos focados em demonstrar como a

linguagem tem efeitos profundos nas formas como eventos, fenômenos, grupos, pessoas são entendidos pela opinião pública. A segunda tradição referida por Gill (2018) também encontra suas origens na área da linguística, mas associada a outras de suas abordagens, como a da teoria do atos de fala, a etnometodologia e análise da conversação. Tal tradição tem a microssociologia como base, razão pela qual foca-se na dimensão funcional dos discursos com o objetivo de examinar à minúcia as interações sociais. Na esteira dessa tradição, a terceira e última referida por Gill (2018) é a «pós-estruturalista», especialmente representada pelo trabalho de Foucault, tendo como interesse maior analisar os discursos historicamente, por meio de genealogias, questionando as relações entre saber, verdade e poder — na prática, interessando-se mais pelo modo como os discursos enredam-se de uma determinada forma produzindo novos sujeitos e categorias tomadas como verdade. Nesta linha de abordagem, são comuns os estudos sobre mídia e feminismos que aplicam a metodologia de análise desenvolvida por Judith Baxter (2008, 2015).

A proposta de Gill (2018) repousa, ainda, na análise retórica, articulando-se a partir de cinco premissas básicas: a ideia de que o discurso é, em si, um tópico de análise; o entendimento da linguagem como construtiva, isto é, de que consiste numa representação das práticas sociais; a preocupação com a orientação funcional dos discursos, destacando o fato de que esses são orientados consoante ao contexto interpretativo em que se constituem — isto é, ao tipo de comunicação que visam estabelecer com determinado público consoante a um determinado formato; a ideia de que os discursos são organizados retoricamente, estando, assim, comprometidos com o estabelecimento de «versões do mundo» que competem com versões concorrentes; e, por fim, a ideia de que os discursos se constituem a partir de repertórios interpretativos — «unidades de análise que permitem pesquisadores/as irem além de expressões particulares ou isoladas para começar a identificar padrões nos e entre os textos conectando-os a contextos e formações sociais alargadas».

Em «Mediated intimacy and postfeminism» (2009), por exemplo, a combinação dessas premissas embasa o conjunto de métodos adotados por Gill para conduzir o seu estudo. Na primeira parte do artigo, a autora debruça-se na literatura crítica sobre revistas femininas a fim de introduzir os argumentos críticos que situam, à partida, a importância e a pertinência de se analisarem os conselhos sobre sexo e casamento em edições da *Glamour* a partir de uma perspectiva feminista. De seguida, a etapa de familiarização com o material é permeada pela delimitação da amostra de textos selecionada pela autora — isto é, do contexto interpretativo —, e depois pela codificação da amostra, de modo a identificar os repertórios interpretativos, apresentados a partir dos padrões temáticos, terminológicos e argumentativos em cada um deles encontrados. Por fim, uma discussão sobre os entrelaçamentos entre tais repertórios é conduzida, examinando como as representações presentes nos conselhos sobre sexo e relacionamentos no

corpus analisado apresentam uma articulação pós-feminista que contribui para sustentar relações de gênero desiguais e está profundamente conectada com o neoliberalismo.

Em outras palavras, o estudo enfatiza como os textos do *corpus* enredam-se a uma ordem discursiva que, resultante de uma extensa rede de práticas sociais assentes a diferentes domínios – ou, na terminologia bourdiana, campos sociais – corroboram a manutenção da ordem social patriarcal, a qual é hegemônica. Assim, tendo como objetivo compreender como enredos similares a esses operam no ecossistema midiático godllywoodiano, sigo o mesmo desenho metodológico proposto por Gill, começando por apresentar o *corpus* de análise.

5.2 Dando corpo ao *corpus*: o que será analisado e por que

A premissa de que uma seleção pertinente de materiais para análise deve ser suficientemente criteriosa para responder às perguntas e cumprir os objetivos de estudo é tão lógica e factível quanto frequente na bibliografia em torno do paradigma qualitativo de pesquisa. Como pontuou Gill (2018), «construir uma amostra de material que ofereça resultados confiáveis – e em alguns casos generalizáveis – enquanto trabalha com um volume de dados gerenciável» (28) é um dos primeiros desafios com o qual nos deparamos neste tipo de análise. Não foi diferente na minha experiência, ao construir um *corpus* que possibilitasse pensar o ideário de subjetividade feminina godllywoodiano nas suas relações com o neoliberalismo e o patriarcado na ordem social capitalista, tendo em perspectiva as dinâmicas entre os campos religioso, midiático e político no Brasil na última década.

Apesar do desafio, uma vez que este processo resultou de um longo percurso iniciado ainda em 2015, quando comecei a acompanhar o Godllywood, determinei, à partida, três linhas de força para estruturar as arestas do que viriam a ser os contextos interpretativos desta etapa da investigação: tempo, meios e mudanças – aspectos caros à midiatização do campo religioso brasileiro. No que tange ao tempo, a opção foi privilegiar o intervalo entre os anos de 2010 e 2021, período em que a presença de donas e esposas na mídia religiosa iurdiana já havia se consolidado e durante o qual o ecossistema midiático Godllywood ganhou forma na esteira de um momento de expansão do projeto-movimento *in loco*. Dentro desse recorte temporal, foram privilegiados quatro meios, em função de terem se tornado proeminentes em três momentos de mudanças cruciais para o projeto, e os principais tipos de produções a eles atrelados nestas fases. Da combinação entre estas arestas, um desenho da tipologia dos materiais considerados no *corpus* de análise foi por mim esboçado no esquema abaixo:

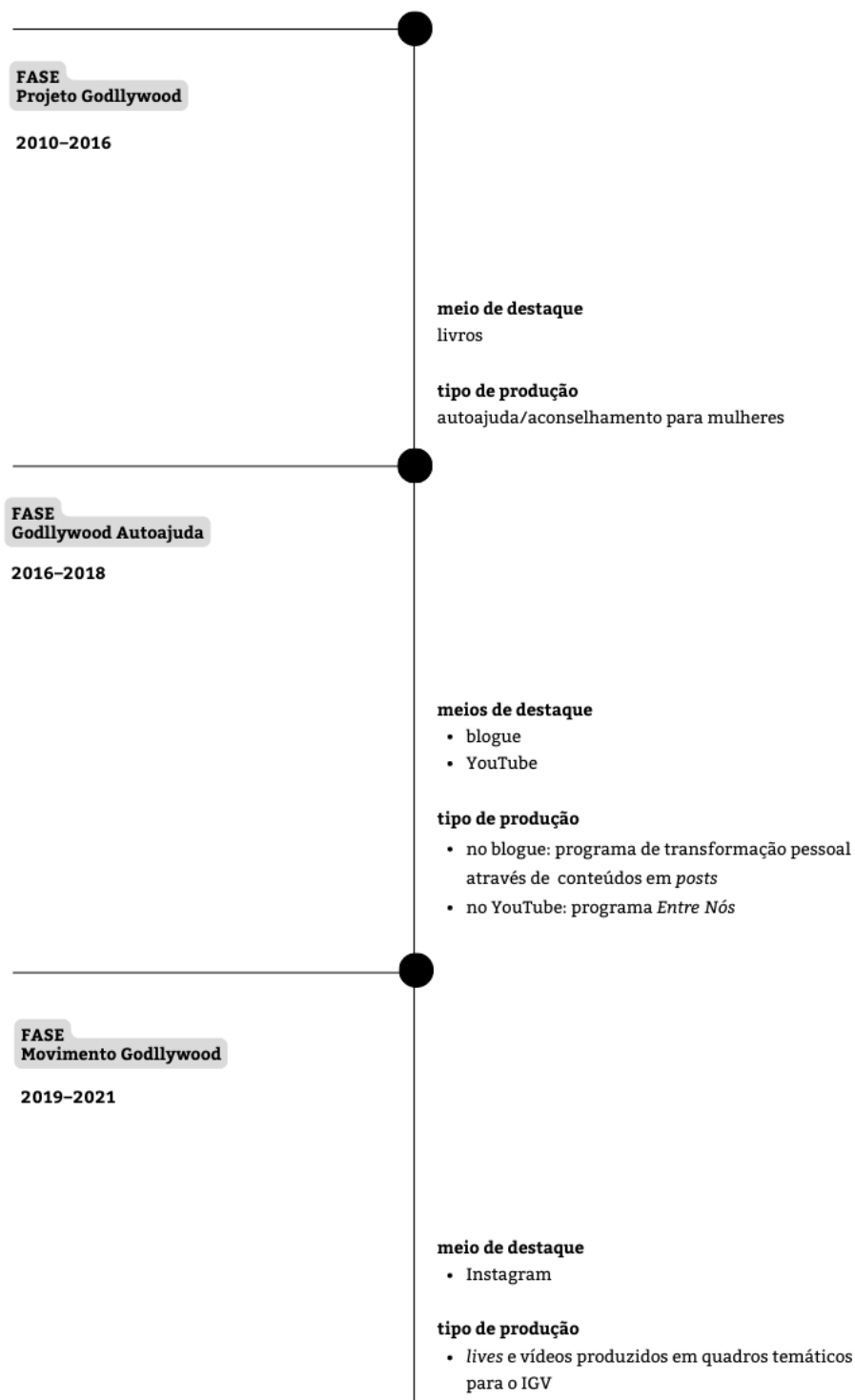


Figura 9. O ecossistema Godllywood em três fases

Nos subtópicos a seguir, apresento e justifico os critérios e procedimentos adotados na delimitação das amostras correspondentes a cada tipologia aqui pontuada. Neste fazer, destaco a importância de cada um dos meios e tipos de produção em diferentes momentos do Godllywood – do analógico (livro) ao digital (blogue e redes sociais) –, destacando o que há de comum entre todos eles: o caráter «de fronteira» que, como explicitado no primeiro capítulo, é também um resultado das transformações propiciadas pelas articulações entre o campo religioso e o ambiente midiático, isto é, da midiatização; e a sua constituição enquanto «espaços de luminosidade», no sentido usado por McRobbie (2009), *nos e por meio dos quais* um grupo seletivo de esposas e donas exerce autoridade perante um público feminino. A partir disto, delinheiro, apresento e pormenorizo as especificidades de cada um dos contextos interpretativos em que repousam os tipos de produções associadas ao Godllywood consideradas no *corpus* a ser analisado em profundidade.

5.2.1 O universo dos livros: contextualizando o best-seller *Mulher V*

No ano de 2010, quando o Godllywood Brasil foi implementado nos templos das principais capitais brasileiras, Cristiane Cardoso, personalidade de grande visibilidade no projeto-movimento, já era um rosto bem-conhecido no universo das produções do ecossistema de comunicação da família Macedo-Bezerra. Para além de colunista na *Folha Universal* e apresentadora do *Coisas de Mulher*, na *Record News*, Cardoso lançou-se como escritora em 2007, com a publicação, pela Unipro, do livro *Melhor que comprar sapatos* (2007) – uma compilação de uma série de artigos por ela escritos ao longo de sua atuação como colunista e, eventualmente, publicados no seu então blogue pessoal (Sandra e Teles 2011).

A publicação de tal best-seller não pode ser lida, porém, fora do panorama de investimentos editoriais levados a cabo pela referida editora, incorporada ao ecossistema de comunicação Macedo-Bezerra em 1980. Como evidenciou Etiane Bovkalovski (2005) numa investigação sobre as publicações da Unipro entre os anos 1986 e 2004, a maior parte dos livros produzidos e difundidos pela editora até então havia sido assinada por autores nacionais do sexo masculino, em geral pastores ou bispos da IURD, havendo pouquíssimas obras de autoria feminina – na sua maioria destinadas ao público infantil (6–10). O livro publicado por Cardoso em 2007 anunciava, assim, a emergência de um *corpus* de livros assinados por mulheres que ocupavam posições de destaque na IURD, servindo no altar, e que passaram a escrever sobre temáticas antes centralizadas pela figura de Macedo ou de outros bispos e pastores, nomeadamente: «diferenças entre o feminino e o masculino, regulações para o casamento e a constituição da família» (Teixeira 2012a:67–68).

A emergência do Godllywood de forma quase contemporânea a esse cenário de mudanças no perfil das publicações editoriais não é fortuita. Embora não seja possível estabelecer uma relação de causa e consequência entre esses dois fatos, é inegável que as produções editoriais de autoria feminina alcançaram um importante *boom* durante a primeira fase do projeto no Brasil. Entre os anos de 2010 e 2015, ano em que dei início a esta investigação, uma série de livros assinados por mulheres da «família Universal» ou a ela aliadas foram lançados pela primeira vez. Publicados, em sua maioria, pela Thomas Nelson Brasil — grupo editorial subsidiário da norte-americana HarperCollins e «líder da produção mundial de conteúdo cristão» (Thomas Nelson ©2022) —, esses livros detiveram reconhecida importância no âmbito específico do projeto Godllywood.

Contudo, há outros fatores significativos para compreendermos o papel desses livros nesse primeiro momento do projeto: a alta frequência de publicação, o número de edições e/ou reimpressões que tiveram, a sua comercialização em formato e-book e audiobook e o fato de terem sido publicados por uma editora que não a Unipro indicam a possibilidade de que esses livros por e para mulheres cristãs tenham sido o meio privilegiado para cativar público para além dos muros da Igreja. Não por acaso, numa entrevista durante a 16ª Bienal do Livro no Rio de Janeiro, em 2013, o *publisher* e diretor editorial da Thomas Nelson Brasil chegou a afirmar que a editora estava em busca de investir em produtos que contemplassem o mesmo tempo o público geral e evangélico, que passara a ser o seu principal investimento depois de ter adentrado no mercado brasileiro apostando em autoajudas:

A iniciativa de desenvolvimento desses produtos [livros] parte por entender o que o mercado em geral quer e o que essas denominações específicas desejam. Então, estamos o tempo todo tentando entender, através do diálogo com as lideranças, com os próprios leitores, com as próprias organizações, o que está sendo a principal demanda de cada uma dessas áreas. Isso nos permite desenvolver uma bíblia de afinidade, que é uma dessas bíblias especiais, e ao mesmo tempo, desenvolver um projeto de um livro que atenda a todos ao mesmo tempo. Temos que prestar atenção também nos mercados que não estão nas igrejas. Hoje, por exemplo, temos na Avon e Lojas Americanas, por exemplo, um mercado muito forte. E nesse mercado eu tenho que entrar com livros que falam para qualquer público, qualquer consumidor, principalmente mulheres (Ribeiro 2013:121–122).

Na extensa lista de livros assinados exclusivamente por mulheres relacionadas à IURD que foram publicados pela Thomas Nelson Brasil, encontramos publicações sobre temáticas relacionadas à finanças e empreendedorismo, como os dois volumes de *Bolsa Blindada* (2013), o *Virada financeira* (2015) e o *Lugar de mulher é onde ela quiser* (2016) da já referida Patrícia Lages; sobre maternidade, como o livro *Mães em oração* (2013), de Isis Regina; e sobre comportamento feminino, como o *40 segredos que toda solteira deveria saber* (2010) e o *Mais linda em 40 dias* (2015), de Nanda Bezerra, bem como o *Mulher V: moderna à*

moda antiga (2013), de Cristiane Cardoso — esse último, um livro-chave para a dinâmica «de fronteira», de união entre o religioso e o secular, articulada a partir dessas publicações.

Fazendo nítida alusão ao nome de um dos grupos etários que constituíram as primeiras formações do Godllywood nos templos da IURD no Brasil, como mencionei no terceiro capítulo, o percurso editorial do *Mulher V* teve início na Unipro. Primeiramente publicado pela editora da família Macedo-Bezerra em março de 2011, o livro contou com um pré-lançamento na 9ª Expo Cristã em São Paulo, em 2010 (Soares 2011), bem como em países como Estados Unidos, Inglaterra e Portugal (Sandra e Teles 2011), demonstrando ter sido desde o início um projeto voltado à captação de público para além do segmento evangélico e brasileiro. Em 2013, a parceria estratégica com a Thomas Nelson Brasil elevaria o livro a um novo patamar: relançado no dia 8 de março (Jornal da Record 2013), o livro atingiu a marca das 28.471 cópias vendidas numa única semana (*Publishnews* 2013a), ocupou a primeira posição em vendas no segmento de autoajuda em março e, ainda, a segunda posição entre todas as categorias de livros vendidos no Brasil em abril (*Publishnews* 2013b). Esses dados são relevantes não só porque fornecem pistas sobre a bem-conseguida estratégia da editora norte-americana em obter êxito com publicações que atendessem os interesses do público geral e evangélico ao mesmo tempo, como também da própria IURD ampliar o alcance de tais publicações: tanto na capa da edição de 2013, apresentada como «especial» por conter uma mensagem inédita de Cristiane Cardoso, como na de 2017 — essa novamente publicada pela Unipro —, é possível encontrarmos selos indicando a marca de 1 milhão de exemplares vendidos.

O caráter «de fronteira» do livro de Cardoso não diz respeito, contudo, apenas ao seu plano de circulação. Ela atravessa a proposta geral do livro, na esteira da performance de sua autora, como mencionei no terceiro capítulo, e detém um significado simbólico quando situamos a sua produção, publicação e circulação no plano macro. Baseado numa série de conteúdos prescritivos para mulheres outrora abordados por Macedo em *O perfil da mulher de Deus* (1999 [1997]), o *Mulher V* é, antes de mais, um livro comprometido em promover o modelo de subjetividade feminina no qual se ancora o Godllywood (Bronsztein e Rodrigues 2016; Couto 2020; Martinez 2018; Silva 2015; Souza 2017; Teixeira 2015). Inspirada na figura da «mulher virtuosa» descrita em Provérbios, modelo recorrentemente associado a noções como doçura, mansidão, submissão, poder, força e realização nos imaginários católico e pentecostal, a «mulher V» repousa na imagem da mulher de fé, mãe dedicada, esposa submissa e dona de casa se combina eventualmente à imagem da mulher profissional e empreendedora que contribui com o bem-estar de sua família (Teixeira 2015). No livro, tal modelo é construído por meio dos temas e de uma linguagem muito similares aquelas empregadas no best-seller *The Total Woman* (1973), de Marabel Morgan, alegadamente usado por Cardoso em suas palestras nos Estados Unidos (Teixeira 2012a).

Enquanto uma espécie de «guia de sobrevivência» para casamentos ancorado numa leitura literalista da Bíblia, o livro de Morgan apregoava a submissão das mulheres a seus maridos apresentando a família como «a mais importante unidade da vida cristã americana» (Schuster 2019), tendo sido traduzido ao português brasileiro pela Editora Zelo – marca licenciada da Unipro – a pedido de Cardoso (Teixeira 2012a). Sucesso entre mulheres evangélicas conservadoras que saíram em defesa de seus valores delineando uma concepção própria de empoderamento feminino como resposta a segunda onda feminista em ascensão nos Estados Unidos e aos debates públicos em torno da Emenda de Direitos Iguais (ERA) (Heller 2002; Schuster 2019), o livro de Morgan aterrissou no Brasil de 2010, num momento de acirramento do debate público sobre as chamadas «questões de gênero» em torno do PNE, como mencionei no capítulo anterior.

Embora não tenha se tornado um best-seller abaixo dos trópicos, sua estrutura pautada na defesa de um modelo de mulher e de feminilidade cristão irradiaram para o *Mulher V*, como pontuou Jacqueline Teixeira (2012a). Assim, a escolha deste livro para análise aprofundada em meio a uma série de lançamentos editoriais que tiveram lugar durante a primeira fase do Godllywood surge, primeiramente, pela compreensão desse como um meio importante para a construção ideológica de um projeto para mulheres delineado a partir de uma leitura de sociedade que, explicitamente centrada na questão dos valores e da feminilidade, emergira num momento significativo de disputas políticas no e com o campo feminista brasileiro.

Depois, porque além de abordar de forma integrada as temáticas que, de modo mais direcionado, foram sendo pouco a pouco abordadas em publicações subsequentes, de caráter mais específico e assinadas por mulheres da família Macedo-Bezerra ou próximas a ela, o livro foi e permanece sendo um elemento central no âmbito de cursos de autoconhecimento, palestras, atividades e outros projetos articulados na ampla rede Godllywood. Em 2019, por exemplo, a reunião da Terapia do Amor que menciono no primeiro capítulo desta tese fora anunciada como uma reunião para que mulheres interessadas pudessem receber a «consagração da mulher virtuosa» (Universal.org 2018); em 2021, uma série dirigida por Cristiane Cardoso foi produzida a partir do livro, estrelada por vinte mulheres comprometidas em explicar cada uma das 22 características da mulher virtuosa e disponibilizada, enfim, no catálogo da Univer Video.

Pelas razões apresentadas, no universo dos livros de autoajuda maiormente assinados por mulheres da família Macedo-Bezerra, a edição de 2011 do livro *Mulher V* será tomada, então, como o primeiro dos contextos interpretativos do *corpus* deste trabalho.

5.2.2 Da blogosfera ao YouTube: contextualizando o Godllywood Autoajuda

O ano de 2016 foi marcado pela implementação de uma série de mudanças significativas no âmbito do projeto Godllywood: as divisões etárias do projeto *in loco* foram reformuladas e, sob a chancela «Godllywood Autoajuda», novas atividades ganharam corpo. Como referi no terceiro capítulo, foi naquele ano que o projeto passou a abarcar cursos bimestrais centrados em técnicas de conhecimento; encontros semanais mediados por psicólogas, terapeutas ocupacionais e fisioterapeutas; e, enfim, projetos para meninas, como a Godllywood School, e de suporte para atender demandas específicas das mulheres, como os já referidos Escola de mães, T-Amar e Raabe (Teixeira 2018). No campo das mídias, 2016 foi também o ano em que, como já dito, novas iniciativas associadas ao projeto foram nutridas, das quais destaco duas: a criação de uma modalidade inteiramente on-line do programa disciplinador Godllywood Autoajuda, operacionalizada por meio do então blogue oficial do projeto; e o lançamento do *Entre Nós*, um programa exibido no canal do Godllywood no YouTube. No caso do blogue, a modalidade foi criada com o objetivo de tornar o programa acessível «para todas as mulheres, independentemente de idade, religião, estado ou país» (Universal.org 2015) No caso do *Entre Nós*, a meta era «ajudar as mulheres a melhorar o seu convívio familiar e comportamental» sem «defender nenhum posicionamento religioso» e abordando «conteúdos sinceros» sobre temas diversos do «universo feminino» (Onara 2017).

À parte do evidente aspecto «de fronteira» dessas iniciativas on-line, relacionado ao fato de terem sido apresentadas como voltadas «a qualquer mulher», pressupondo, assim, uma adaptação a linguagens e formatos mais seculares, é preciso lembrar que o momento de reformulações do Godllywood no qual elas ganharam corpo teve lugar num cenário bastante significativo para os campos feministas brasileiros, bem como para o processo de erosão da democracia. Em 2016, como já mencionei, não só o ciberfeminismo contribuía para ampliar ações feministas em blogues, redes sociais e nas ruas, como também ganhavam forças protestos conservadores pautados na demanda da «ideologia de gênero» e do familismo em meio ao misógino processo de impeachment de Dilma Rousseff (PT). Tal qual ocorrera na década de 1990, neste novo cenário a IURD apostou em estratégias para o desenvolvimento e ampliação do seu diálogo com o público feminino centrando-se no ideal de família próspera, seguindo tendências verificadas no campo midiático brasileiro. Assim, a contemporaneidade simbólica entre os referidos processos de mudança no Godllywood e o momento político antes mencionado revela a importância de lermos as novas formas de uso atribuídas ao blogue e ao canal do projeto-movimento no YouTube como continuidades nas formas estratégicas da IURD empregar seus

meios – um processo que ocorre em meio às dinâmicas internas e externas do campo religioso em contexto de mediação, como descrevi no terceiro capítulo.

No caso do blogue, tal continuidade pode ser evidenciada no modo como esse passou a ser utilizado como um espaço para extensão e dinamização adaptada do programa disciplinador que, até então, era realizado nos templos tendo como foco um grupo etário e seletivo de mulheres da IURD. Através de *posts* contendo «tarefas como ofertas» a serem cumpridas por qualquer mulher interessada, a modalidade Godllywood Autoajuda podia ser realizada sincronicamente, seguindo o ritmo das postagens semanais, ou então *a posteriori*. Em qualquer das opções, o programa era estruturado a partir de três componentes: uma «diretiva», executada por Cardoso, quem informava nos *posts* o quê, como e por que deveria ser feito; uma «tutelar», administrada por esposas de pastores nos templos, em reuniões mensais *in loco*, e/ou pela figura da «amiga como irmã» – uma mulher escolhida por cada participante para acompanhá-la ao longo do cumprimento dos desafios; e a de «autogestão», administrada pelas próprias mulheres engajadas no programa (Universal.org 2015). Seguindo um paradigma similar ao dos desafios cumpridos pelas participantes *in loco*, postados em redes sociais como o Facebook e o Twitter por recomendação (Teixeira 2014), na modalidade on-line, as participantes eram igualmente encorajadas a partilhar suas experiências em comentários no blogue, em suas próprias redes sociais, ou, na falta delas, a registrar suas experiências numa agenda pessoal.

No caso do YouTube, a relação de continuidade é evidenciada no modo como o canal do Godllywood teve o seu uso revitalizado, seguindo tendências do campo midiático à época. Criado em 8 de outubro de 2013, os conteúdos inicialmente publicados no canal consistiam em vídeos esparsos, focados na partilha de dicas do tipo *Do it Yourself* (DIY), receitas, ideias e testemunhos de integrantes dos grupos Godllywood *in loco*, ou para divulgação de convites e trechos de eventos integrados ao calendário da IURD. Com a criação do *Entre Nós* em 2016, foi constituído um núcleo de postagens frequente, vinculado ao projeto-movimento. Com um formato similar ao do *Coisas de Mulher*, *talk show* exibido na Record até 2011, o *Entre Nós* consistia numa espécie de bate-papo de curta duração entre as esposas Fátima Bassini, Ana Claudia Formigoni, Daniela Carotti e Viviane Cajeu. Exibido às 17h, no canal do Godllywood no YouTube todas as segundas, quartas e sextas-feiras, cada dia era dedicado à discussão de temas relacionados, respectivamente, à vida espiritual, às dúvidas enviadas pelo público feminino via redes sociais e, enfim, à saúde feminina (Onara 2017).

A quantidade de *posts* Autoajuda publicados no blogue Godllywood, bem como de edições do *Entre Nós* no Youtube até à descontinuação dessas iniciativas, respectivamente, em 2018 e 2019, implicou a determinação de critérios para reduzir as amostras de conteúdo em cada um desses contextos interpretativos. O primeiro deles foi, então, de ordem temporal, culminando na escolha

de 2018 como marco. Além de ter sido o tecido de um pleito eleitoral marcado por discursos antifeministas e anti-LGBTQIA+ à exaustão, 2018, como já dito, foi o último ano em que a modalidade Godllywood Autoajuda foi operacionalizada no blogue do projeto enquanto um programa disciplinador, e foi também o ano em que o *Entre Nós* passou por uma importante reformulação em seu formato, migrando de uma gramática visual mais próxima dos *talk shows* para outra mais acomodada a de youtubers, passando de uma conversa entre as apresentadoras para uma interlocução mais direta com a audiência.

À partida, a aplicação deste critério me permitiu determinar como amostra um conjunto de 20 *posts* correspondentes às «tarefas como ofertas» publicadas no blogue do Godllywood no âmbito do programa Autoajuda. Os *posts*-tarefas foram publicados entre o dia 1º de fevereiro e 16 de março de 2018, acompanhados de imagens ilustrativas que, embora significativas para uma análise discursiva multimodal, optei por não integrar ao *corpus* de análise, dado o fato deste já abarcar suficiente hibridez em seu todo. Na tabela a seguir, apresento, então, o segundo contexto interpretativo por mim delimitado:

Tabela 1. Seleção de *posts*-tarefas Godllywood Autoajuda 2018¹⁰²

Título	Data de publicação
Autoajuda 2018: Tarefa como Oferta 1	01/02/2018
Autoajuda 2018: Tarefa como Oferta 2	02/02/2018
Autoajuda 2018: Tarefa como Oferta 3	05/02/2018
Autoajuda 2018: Tarefa como Oferta 4	08/02/2018
Autoajuda 2018: Tarefa como Oferta 5	09/02/2018
Autoajuda 2018: Tarefa como Oferta 6	12/02/2018
Autoajuda 2018: Tarefa como Oferta 7	15/02/2018
Autoajuda 2018: Tarefa como Oferta 8	16/02/2018
Autoajuda 2018: Tarefa como Oferta 9	19/02/2018
Autoajuda 2018: Tarefa como Oferta 10	22/02/2018
Autoajuda 2018: Tarefa como Oferta 11	24/02/2018
Autoajuda 2018: Tarefa como Oferta 12	26/02/2018
Autoajuda 2018: Tarefa como Oferta 13	01/03/2018
Autoajuda 2018: Tarefa como Oferta 14	03/03/2018
Autoajuda 2018: Tarefa como Oferta 15	05/03/2018
Autoajuda 2018: Tarefa como Oferta 16	08/03/2018
Autoajuda 2018: Tarefa como Oferta 17	09/03/2018
Autoajuda 2018: Tarefa como Oferta 18	12/03/2018
Autoajuda 2018: Tarefa como Oferta 19	15/03/2018
Autoajuda 2018: Tarefa como Oferta 20	16/03/2018

Fonte: <https://universal.org/godllywood/auto-ajuda/>

No caso do programa *Entre Nós*, o critério temporal permitiu uma primeira seleção de 31 vídeos correspondentes a totalidade de programas exibidos entre janeiro e dezembro do referido ano. Dada a dimensão desse conjunto de dados ter permanecido extensa, cerca de 360 minutos de material a ser transcrito, determinei, por conveniência, selecionar uma amostra de quinze vídeos

¹⁰² Os links para o acesso a cada um dos *posts* podem ser consultados em «Anexo».

para análise. Dois critérios foram adotados nessa nova fase de decupagem: o primeiro, de ordem temática, culminou na exclusão de três vídeos cujos títulos versavam sobre temas explicitamente endereçados às mulheres evangélicas ou da IURD, tendo como objetivo aumentar a probabilidade de construir uma amostra constituída por vídeos com temas mais abrangentes, com mais chances de alcançar um público feminino mais alargado e diverso, tal qual fora almejado quando o programa teve início.

Na esteira disto, um segundo critério foi adotado para a seleção final de uma amostra entre os 28 episódios restantes: popularidade – aspecto que não é apenas «medido» pelo YouTube, como também moldado pela rede social por meio de atributos associados ao seu design, interface, retórica visual e métricas (Burgess e Green 2018:46). Partes de uma ecologia de negócios, essas últimas «desempenham um papel ativo na criação da realidade do que é popular no YouTube» e podem evidenciar diferentes lógicas de engajamento (Burgess e Green 2018:46). Num estudo baseado na compreensão do engajamento enquanto um comportamento dos/as usuários diante de conteúdos em redes sociais, o grau de expressividade pública associado às interações quantificáveis por métricas como visualização, likes, comentários e partilhas foi tomado, por exemplo, como um aspecto importante para avaliar o impacto dessas interações no sucesso de um determinado conteúdo no YouTube, Instagram, Facebook, Twitter e Reddit (Aldous, An, e Jansen 2019:47).

Balizado pela satisfação dos/as usuário/as que, por sua vez, pode ser analisada a partir da relação entre engajamento e expressividade pública nesse tipo de leitura, o número de visualizações de um conteúdo pode ser concebido como uma métrica de menor impacto nesse tipo de abordagem. Contudo, uma vez que essa métrica indica precisamente a quantidade de vezes que um vídeo foi visualizado, assemelhando-se, de algum modo, «às medidas de atenção usadas pela indústria dos meios tradicionais como forma de contabilizar ‘os olhos na frente da tela’» (Burgess e Green 2018:46), tal métrica concebe-se como um indicador importante para quem produz conteúdos no YouTube, podendo ser útil para avaliar o nível de disseminação desses (Burgess e Green 2018:62), isto é, o número de vezes que foram reproduzidos, ainda que isso não revele o número exato de pessoas que os assistiram, nem por quanto tempo. Consciente dessas limitações, mas certa de que o número de visualizações oferece boas pistas sobre a circulação dos conteúdos para pensar a popularidade sob o viés da disseminação, optei por considerar essa métrica no processo de seleção final dos quinze episódios do *Entre Nós* publicados em 2018.

A adoção desse critério teve como objetivo priorizar a análise aprofundada de conteúdos com maior índice de circulação e culminou na coleta do número de visualizações de cada um dos 28 vídeos previamente listados. Tal coleta foi realizada no dia 27 de outubro de 2021, depois seguida pela ordenação dos dados – incluindo outras métricas, para efeitos de eventual

comparação. Na tabela a seguir, apresento os vídeos selecionados para amostra relativa ao terceiro contexto interpretativo integrado ao *corpus* de análise:

Tabela 2. Seleção de edições do *Entre Nós* publicadas em 2018¹⁰³

Título do programa	Apresentadora/s	Duração	Data	Visualizações
O enganoso coração	Nanda Bezerra	00:22:28	13/08/2018	84.772
Mente confusa	Aline Munhoz	00:14:48	01/10/2018	73.082
Sobrecarregada, eu?	Nanda Bezerra	00:12:50	25/06/2018	62.022
Autopaciência	Aline Munhoz	00:13:36	05/02/2018	45.165
O segredo de quem faz a diferença	Marcia Pires	00:12:33	30/04/2018	45.132
Como vencer seu maior inimigo	Aline Munhoz	00:09:27	23/04/2018	44.901
A feiura da atualidade	Nanda Bezerra	00:22:43	10/09/2018	40.089
Invista nesse relacionamento	Nanda Bezerra	00:09:59	21/05/2018	39.666
Como vencer os dias maus?	Nubia Siqueira	00:08:26	03/12/2018	37.931
Atração fatal	Nanda Bezerra	00:18:14	29/10/2018	37.392
Qual tem sido a sua prioridade?	Nanda Bezerra	00:06:35	09/04/2018	32.352
Dei brecha...pequei...e agora?	Marelis Brum e Louise Emanuelle	00:10:06	12/02/2018	30.020
Rogando praga sem saber	Nanda Bezerra	00:10:04	15/10/2018	26.921
Mergulho ou água na canela?	Vivi Cajeu	00:11:17	27/08/2018	26.843
Feminismo: mulheres melhores que os homens?	Nanda Bezerra e Vivi Cajeu	00:10:43	26/03/2018	26.255
Total de horas		03:13:49		

Fonte: <https://youtube.com/c/GodllywoodCanal>

5.2.3 Um movimento instagramável: contextualizando o @godllywoodoficial

Na esteira do processo de ampliação de horizontes que tem acompanhado o Godllywood desde a sua fundação, 2019 foi marcado pela concretização de mais uma mudança significativa no âmbito do então projeto, a qual também está relacionada à adaptabilidade da IURD na adoção de novas linguagens e formatos na criação de diálogo com o público feminino ensejado. Não por acaso, o Godllywood passou a ser apresentado como um «movimento», em 2019, consoante a proposta de estender, mais uma vez, os seus horizontes, alcançando «cada pessoa que toma a decisão de integrá-lo e viver segundo seus princípios e conceitos» (Universal.org ©2021). Embora esse processo de ampliação tenha começado em 2016, com o Godllywood Autoajuda, essa nova fase do projeto-movimento veio acompanhada de uma reformulação de seu objetivo central, de seu

¹⁰³ A título de curiosidade, destaco o fato de que os vídeos com maior número de visualizações nem sempre foram aqueles com maior engajamento — isto é, com maior interação do público. O cálculo do índice de engajamento desses vídeos a partir da atribuição de pesos distintos para as métricas consoante os seus níveis de expressividade pública e a partir da razão entre aquelas consideradas mais públicas (*likes*, *dislikes* e comentários) e menos públicas (visualizações) — uma reprodução adaptada que fiz a partir de um estudo focado em compreender como operavam os apelos emocionais em vídeos promocionais no YouTube (Kujur e Singh 2018) — evidenciou aspectos interessantes. O vídeo *Autopaciência*, por exemplo, que ocupa o quarto lugar em número de visualizações, ocuparia o nono em engajamento. Apesar disso, a comparação entre os valores de IE e visualizações revelou que os mesmos vídeos teriam sido selecionados caso o critério adotado por mim adotado tivesse sido o IEs. Os links para o acesso a cada um dos *posts* podem ser consultados em «Anexo».

funcionamento e da adoção de um novo meio para sua disseminação, como descrito nas respostas a duas perguntas sobre o «movimento» na página do Godllywood no Portal IURD:

4. Como o movimento funciona?

Através de *posts* e *lives* pelo IG do Godllywood, as mulheres interessadas estarão, aos poucos, renovando suas mentes e mudando de acordo com a Palavra de Deus. A princípio, o movimento está conscientizando a todas acerca das regras para que, quando houver tarefas como ofertas, as participantes possam tirar o máximo de proveito de cada uma e crescer espiritualmente.

5. Haverá “tarefas como ofertas” no grupo aberto? Se sim, como funcionarão?

Sim, haverá tarefas como ofertas, mas elas virão somente depois que todas as regras forem esclarecidas no IG. As tarefas como ofertas funcionarão como sempre funcionaram: cada integrante oferta essas tarefas a Deus. A única diferença é que não haverá mais acompanhamento para verificar se estão sendo feitas. Essa mudança no grupo vai revelar quem faz essas tarefas para Deus e quem faz para o reconhecimento de alguém (Universal.org ©2021).

Numa primeira leitura das respostas a essas questões, publicadas em 21 de maio de 2019, talvez pareça difícil pontuar uma mudança significativa no propósito do Godllywood frente ao que venho apontando ao longo desta tese. A escolha das palavras, ou melhor, a combinação entre elas, é o que revela o significado político do que entendo como uma mudança significativa ao nível da linguagem. Seja na radicalização da proposta de transformação individual e autovigilância – como evidenciado na ideia de que a ausência de acompanhamento revelará quem faz ou não as tarefas para Deus –, seja na proposição de um novo formato para dinamização e acesso aos conteúdos via Instagram, a construção de uma proposta fundamentada em práticas individuais derivadas de uma «renovação das mentes» evidencia não só a relação de proximidade do movimento com a racionalidade neoliberal, como também, desta vez, a intenção do Godllywood se posicionar enquanto um grupo de mulheres mobilizado em torno de um determinado projeto de sociedade. Não por acaso, na mesma seção «Perguntas e Respostas» há um esforço para apresentar o movimento como não ideológico:

2. [O Godllywood] é um movimento ideológico?

Não. É um movimento que levanta a bandeira da “Santidade ao Senhor”. Não vejo isso como uma ideologia, pois não vem da cabeça de ninguém senão da mente de Deus, da Sua Palavra. Hoje em dia, as pessoas dizem crer em Deus, mas não vivem essa santidade ao Senhor; suas vidas não condizem com essa crença. Quem faz parte do movimento Godllywood pratica a Palavra de Deus, mesmo que isso lhe custe seus achismos, jeito de ser, personalidade, moda, fama, popularidade e até amizades (Universal.org ©2021).

A palavra ideologia, no sentido mais básico de sua definição, refere o conjunto de ideias empregadas para justificar e explicar uma determinada ordem social (Becker 2018:11). No caso do excerto, a ideologia do movimento Godllywood é justamente apreendida quando a «bandeira da

Santidade ao Senhor» é anunciada: é evidente que embora haja intenção de apresentar a palavra de Deus como não ideológica, o próprio entendimento que se tem dessa emerge de uma formação ideológica a partir da qual a visão de mundo na qual o movimento está ancorado se materializa. Embora não surpreenda, a falaciosa definição de ideologia como «algo que vem da cabeça de alguém» não deixa de ser, neste contexto, curiosa: é a partir dela que o Godllywood se posiciona, por fim, como um movimento cristão e isento de ideologia, apelando à superioridade divina sem nenhuma intenção de mostrar-se aberto a mulheres não cristãs como em tempos anteriores.

Entre as muitas e possíveis formas de entender essa ocorrência, defendo que lançar luz sobre momento político em que ele teve lugar é crucial: em 2019, o «bolsonarismo construído a partir e junto às máquinas sociorreligiosas» que decretaram apoio público a Bolsonaro em 2018 estava não só bem-estabelecido, como encontrava eco na vitória de um presidente que havia se assumido «extremamente cristão» e se elegera com um projeto ideológico «cristofascista». Termo cunhado pela teóloga alemã Dorothee Sölle (1970) para referir as relações entre o partido nazista e as Igrejas cristãs no Terceiro Reich, o «cristofascismo» é usado pelo teólogo Fábio Py para designar uma forma de governança fundamentalista, que pratica o ódio e é gerida a partir da «plataforma cristã, da linguagem cristã e da forma discursiva cristã» até então nunca assumida de forma tão radicalizada por um governo no Brasil (Py *apud* Fachin e Santos 2020). Em resumo, o Godllywood identificou-se como um movimento cristão para mulheres num momento em que a norma social se tornara mais permissiva a tal.

A escolha por incorporar o conteúdo produzido e disseminado por lideranças femininas da IURD no Instagram neste novo contexto interpretativo repousou, então, na necessidade de entendê-la em perspectiva, considerando as já apontadas relações entre as mudanças que marcaram o movimento numa conjuntura política de implicações diretas nos campos feministas brasileiros. Neste fazer, estabeleci um primeiro critério de partida, a fim de delimitar uma amostra de conteúdos no perfil @godllywoodoficial no Instagram. De ordem tipológica, esse critério consistiu em restringir a coleta aos conteúdos em formato vídeo publicados no Instagram Vídeo. Essa determinação decorreu, primeiramente, do fato desse formato ser considerado um dos que comumente obtém maior engajamento do público na referida rede social. Depois, em razão do próprio protagonismo e natureza temática dos vídeos publicados no perfil quando comparados aos *posts* publicados no *feed* entre 2019 e 2021. Enquanto os *posts* abarcavam conteúdos visuais e textuais de menor interesse para a investigação, como fotos da família Macedo-Bezerra, de paisagens e imagens ilustrativas acompanhadas, respectivamente, de testemunhos anônimos, mensagens bíblicas e textos curtos para a divulgação de eventos do Godllywood e da IURD, os vídeos abordavam temas diretamente relacionados à ideologia do movimento.

Ao universo de conteúdos mapeado no Instagram Vídeo do perfil entre 22 e 25 de outubro de 2021, estabeleci e apliquei outros três subcritérios, consoante a já referida premissa de orientação funcional do discurso, importante no tipo de análise crítica a ser desenvolvida neste trabalho: a. considerar apenas os vídeos cujos conteúdos pudessem ser acessados na íntegra; b. vídeos cujos conteúdos tivessem sido primariamente produzidos para a reprodução no Instagram; c. vídeos exclusivamente protagonizados por mulheres. Em que pese o descarte de vídeos que, no que tange as temáticas, poderiam ser significativos para a análise, tais subcritérios privilegiaram a escolha de conteúdos intencionalmente produzidos no e para o Instagram, isto é, utilizando ferramentas da rede social e difundidos a partir dela, bem como de conteúdos articulados e/ou encenados por mulheres sem a interferência pública de pastores e bispos. Isto possibilitou a exclusão de conteúdos meramente mediados – como trechos ou reuniões inteiras realizadas com mulheres no Templo de Salomão –, priorizando uma seleção capaz de responder à natureza das questões desta investigação e a sua metodologia.

Da combinação entre esses critérios de partida e os três subcritérios determinados, 93 vídeos foram considerados elegíveis para análise. Contudo, tal como no caso do YouTube, a extensão desse material, cerca de 2760 minutos a ser transcrito, implicou a necessidade de reduzir, por conveniência, essa amostra. Nesta lida, usei igualmente o critério de popularidade como um norte, baseando-me na compreensão do engajamento enquanto um comportamento dos/as usuários frente a determinados conteúdos cujo maior ou menor sucesso é mensurado por um conjunto diferente de métricas na sua relação com o grau de expressividade pública – uma das leituras possíveis a serem feitas em contexto de redes sociais. No entanto, ao invés de utilizar as visualizações como métrica para seleção, como no caso do YouTube, optei por empregar o número de comentários para os vídeos considerados elegíveis no Instagram.

As razões para esta decisão estão relacionadas a dois fatos. O primeiro versa sobre o entendimento do Godllywood como um movimento articulado por meio da publicação de conteúdos no Instagram, uma condição que implica, *a priori*, um comprometimento maior de suas adeptas do que sua mera atuação como espectadoras. Afinal, como já dito, fazer parte do movimento significa «renovar a mente» aderindo, precisamente, a sua ideologia –premissa bem-ilustrada pelo formulário para compra da camiseta do movimento a que fiz referência no início do quarto capítulo. O segundo fato deriva do entendimento dos comentários como a métrica de acesso público mais significativa para mensurar, no caso dos vídeos do Instagram, a ideia de adesão, uma vez que, em termos de expressividade pública, o tipo de interação previsto pela ação de comentar um conteúdo revela maior engajamento do que visualizá-lo ou curti-lo, consistindo numa expressão pública de opinião e/ou sentimento (Aldous, An, e Jansen 2019).

A adoção do critério de popularidade associado à ideia de adesão nesse contexto teve como objetivo priorizar a construção de uma amostra pautada em conteúdos que incitaram as reações públicas de maior esforço e conviência com a ideologia da parte do público, considerando ser essa uma das premissas do Godllywood como movimento. Tal critério implicou não só a coleta do número de comentários relacionados a cada vídeo, realizada no dia 25 de outubro de 2021, como a qualificação e ordenação desses para eventual exclusão daqueles de natureza negativa. Dados relativos aos 93 vídeos do conjunto – incluindo outras métricas, para efeitos de eventual comparação. Na tabela a seguir, listo os quinze vídeos selecionados para análise, aos quais nenhum comentário negativo foi detectado:

Tabela 3. Seleção de vídeos publicados no @godllywoodoficial¹⁰⁴

Título	Duração	Semana de exibição	Comentários
Quem tem e quem não tem	00:37:56	26/10/2020–30/10/2020	447
Você é recomendável?	00:25:16	08/06/2020–12/06/2020	349
As costumizadas (sig.)	00:36:48	22/06/2020–26/06/2020	327
O seu papel no corpo de Cristo	00:38:44	04/05/2020–08/05/2020	321
Espiritual vs. carnal	00:36:29	25/05/2020–29/05/2020	278
Complicação vs. simplicidade da fé	00:28:22	25/05/2020–29/05/2020	272
A mulher na Bíblia	00:37:23	20/04/2020–24/04/2020	262
Tudo passa, menos isso	00:08:28	17/08/2020–21/08/2020	261
Três em um	00:20:44	23/11/2020–27/11/2020	251
Quem guarda, não ama	00:08:07	27/04/2020–01/05/2020	242
Amor barato que você acha na feira	00:29:03	22/06/2020–26/06/2020	236
O que a cultura da sexualização está gerando?	00:17:42	19/10/2020–23/10/2020	226
Quem são os anticristos?	00:47:09	27/04/2020–01/05/2020	224
As azaleias	00:14:19	06/07/2020–10/07/2020	218
A quem você teme	00:46:10	08/06/2020–12/06/2020	205
Total de horas	06:02:52		

Fonte: <https://instagram.com/godllywoodoficial/>

A seleção dos quinze vídeos que receberam o maior número de comentários culminou, como evidenciam os dados, num estreitamento do recorte temporal inicialmente previsto por mim, passando a centrar-se no ano de 2020, entre os meses de abril e novembro. A publicação desses conteúdos nesse período, bem como o aumento eventual dos diferentes tipos de engajamento do público diante deles, podem ser pensados, entre outras coisas, em conjunção com outro aspecto do Instagram Vídeo no @godllywoodoficial: a distribuição dos vídeos publicados no *feed* em «séries» – um recurso a partir do qual os conteúdos foram organizados por temas e que, notei, apresentam naturezas distintas. Os vídeos selecionados para análise, por exemplo, foram agrupados em cinco «séries», sendo três delas mais próximas a uma estrutura de «quadro», com

¹⁰⁴ Os links para o acesso a cada um dos *posts* podem ser consultados em «Anexo».

publicações de frequência e propósito precisos, e as outras duas meramente categóricas, com conteúdos publicados de forma esporádica:

Tabela 4. Tipos de vídeos publicados no @godllywoodoficial

Séries	Natureza	Formato	Frequência	Primeira exibição
Momento Godllywood	Quadro	live e IV	Uma vez por semana	Set/2019
Meditação Coríntios I	Quadro	live e IV	Duas vezes por semana	Mar/2020
Meditação Coríntios II	Quadro	live e IV	Duas vezes por semana	Mar/2020
Perguntas e Respostas	Categoria	Live	Irregular	Mar/2020
Mensagem especial	Categoria	Live	Irregular	Mar/2020

Fonte: <https://instagram.com/godllywoodoficial/>

Como pontuei no terceiro capítulo, o surgimento das «meditações» em março de 2020 incumbiu às mulheres da família Macedo-Bezerra uma função importante: a possibilidade de realizar a leitura e a interpretação de textos bíblicos sem o acompanhamento de um homem. Esse fato culminou na construção de um espaço para o exercício de autoridade e liderança dessas mulheres, mesmo que tenham rejeitado essa posição, reforçando explicitamente que a ocupavam por desígnio de Macedo, como referi no terceiro capítulo. Essa relação ambígua com o poder, comum na história do pentecostalismo, demonstrou também como as estratégias adotadas no Godllywood não podem ser pensadas como práticas elaboradas por essas mulheres com a finalidade primeira de desafiar a estrutura organizacional patriarcal na qual repousa a Igreja. E é neste sentido que a criação das «séries», nas quais estão abrigados os vídeos da amostra, não pode ser pensada fora da relação de continuidade das formas da IURD definir as estratégias de uso para os seus meios e, mais especificamente, como o faz num contexto atípico como o da pandemia: em março de 2020, quando a publicação de *lives* foi potencializada no @godllywoodoficial, o *boom* das *lives* nas redes sociais era favorecido pela pandemia Covid-19 (R7 2020); em agosto de 2020, quando o conteúdo das «meditações» passou a ser exclusivo na Univer Vídeo, o reinado das *lives* já havia entrado em declínio no Brasil e o país caminhava para consolidar a sua posição como o segundo maior mercado de assinantes de plataformas de *streaming* (Folha de S. Paulo 2020).

Retomo essas informações neste subtópico para encerrar a apresentação do quarto contexto interpretativo incorporado ao *corpus* de análise porque entendo a pandemia como um fator que impulsionou, também, mudanças significativas que podem ter modificado os rumos do movimento no que tange ao uso dos meios. Um exemplo evidente disto é o fato de as dinâmicas dos desafios terem se tornado completamente secundárias no perfil @godllywoodoficial, quando pareciam ser um fio constitutivo importante do movimento ao início¹⁰⁵. Neste contexto, considere

¹⁰⁵ Os conteúdos explicitamente relacionados ao programa disciplinador do Godllywood, como os desafios e as «tarefas como ofertas» passaram por algumas mudanças desde o início do movimento. Em 18 de outubro de 2019, por exemplo, um perfil inteiramente dedicado aos desafios – o @desafiosgodllywood – foi criado. Abrigando 81 desafios a serem cumpridos por mulheres interessadas, os conteúdos a eles relacionados foram postados no *feed*

importante sublinhar que, tal qual o grande aumento seguido de uma grande diminuição das investidas na publicação de vídeos no Instagram do movimento pode estar relacionado às tendências do cenário pandêmico, eventuais aumentos ou diminuições na quantidade e nas formas de interação do público com o perfil podem estar igualmente relacionadas a este cenário. Independentemente disso, e do maior investimento da IURD em sua plataforma *streaming*, a amostra de vídeos coletada no @godllywoodoficial permanece sendo uma rica fonte para o exame dessa importante fase do projeto-movimento.

5.3 Familiarização e codificação: autoajuda, o «espírito do capitalismo» e os feminismos

A construção do *corpus* de pesquisa já apresentado foi permeada pelo início do processo de familiarização com o conteúdo dos materiais que, por todas as razões mencionadas, foram entendidos como contextos interpretativos significativos no âmbito do Godllywood ao longo da última década. Por este motivo, as primeiras leituras do livro *Mulher V*, dos *posts* do programa Autoajuda, das transcrições ortográficas dos vídeos publicados no Godllywood Canal (YouTube) e no @godllywoodoficial (Instagram) foram cruciais para dar início à construção das respostas às questões referidas na primeira parte deste capítulo. Nesta fase da análise, por exemplo, o aconselhamento foi identificado como prática central no uso da linguagem de autoajuda no ecossistema godllywoodiano – algo também evidenciado nas referências frequentes ao termo no âmbito do projeto-movimento. A relação entre esse tipo de linguagem e as Igrejas adeptas do Evangelho da Prosperidade não é, contudo, uma novidade: das *rags-to-riches* de televangelistas famosos aos livros de aconselhamento publicados por suas esposas evangelistas a partir dos anos 1960 (Bowler 2016), esse tipo de linguagem tem sido frequentemente mobilizado por celebridades evangélicas nas megaigrejas¹⁰⁶ nos Estados Unidos (Bowler 2019). No contexto iurdiano, além de comum, esse tipo de linguagem também tem sido fundamental para a construção do que Campos e Souza (2017) definiram como «empreendedorismo carismático» ao analisar o caso de Cristiane Cardoso no contexto Godllywood Brasil.

Como mencionado no primeiro capítulo, a literatura de autoajuda se concebe a partir da união de elementos religiosos e seculares que fazem de tal gênero textual algo «de fronteira» – isto é, algo que emerge de uma espécie de articulação entre esses dois elementos, razão pela qual

de maneira ordenada no mesmo dia, além de replicados em abas próprias na página do Godllywood no Portal IURD. As «tarefas como ofertas», por sua vez, foram durante algum tempo ordenadas em *stories* na seção «Destaques» do @godllywoodoficial, tendo sido depois excluídas do perfil. O processo de relativização desses conteúdos teve lugar no segundo semestre de 2020. Apesar de outros tipos de dinâmica terem sido privilegiados no Instagram, essa realidade não permite inferências quanto a diminuição da importância da dinâmica de desafios no espectro mais alargado do Godllywood.

¹⁰⁶ Por «megaigrejas», entendo «uma congregação com mais de dois mil participantes regulares, incluindo adultos e crianças em seus cultos semanais» (Bowler 2019:xvi).

torna-se tão ideal quanto estratégica para ser usada em espaços intermédios, «de fronteira», que surgem na esteira de transformações propiciadas pela midiatização da religião. A razão desse caráter da autoajuda está nas suas origens: como destacou Mayka Castellano (2018) num estudo sobre o tema, a genealogia de tal gênero-linguagem pode ser pensada a partir daquilo que Weber (2007 [1905]) descreveu como processo de reconfiguração da «ética protestante» no «espírito do capitalismo» através da transposição da vocação religiosa ao trabalho profissional. Não por acaso, como afirma Castellano (2018), o livro *Self-help: Conducte Perseverance* (1859) — uma compilação de palestras do médico escocês de Samuel Smiles numa associação de trabalhadores em Leeds, na Inglaterra —, é considerado o ponto de partida da genealogia de tal gênero (72). Ao focar-se em promover o «aprimoramento do caráter» dos indivíduos a partir do estabelecimento de um padrão de comportamento moral, associado às noções de dever e virtuosidade do trabalho, Smiles sobrepunha os «sentimentos morais» ao prazer, à posição e à riqueza, apresentando esses como «consequências dos bons serviços prestados à comunidade e da boa execução de um trabalho orientado pela vocação, nunca como um fim em si mesmo» (Castellano 2018:72), ao passo que compreendia a divisão da sociedade entre pessoas com ou sem posses materiais enquanto fruto de desígnios divinos (Castellano 2018:72).

Essas características, como refere Castellano (2018), não apenas aproximavam sua obra da ascese puritana e da crença na predestinação divina que constituem a ética protestante em manuais de aconselhamento puritanos — como o *Bonifacius: Essays to Do Good* (1710), de Cotton Mather —, como também do «espírito do capitalismo» (31). Ilustrado por Weber (2007 [1905]) a partir de sua leitura de *Necessary hint to those that would be rich* (1736), de Benjamin Franklin, tal «espírito» acomodava-se num *ethos* fundamentado na ideia de abnegação, na busca e na moderação do lucro como um dever moral por meio do trabalho duro, concebendo-se, por esta razão, como uma espécie de «versão secular» do *ethos* que alicerçava os manuais puritanos (Castellano 2018:31). Assente numa proposta de aprimoramento pessoal apresentada como caminho para a ascensão social por meio da elevação moral do caráter, a prática da autoajuda como fora definida por Smiles ancorava-se numa narrativa fundamentada numa retórica de superação na qual o fracasso era entendido como uma etapa necessária à elevação da moral, o sucesso como resultado do esforço, da diligência e da resiliência dedicados à realização de um trabalho, e o indivíduo como o único responsável pelo alcance de seus méritos (Castellano 2018:78). A coincidência deste enredo com aquela que está nas bases de *rags-to-riches* como as de Macedo, como referi no primeiro capítulo, não é fortuita: à parte de ser considerada a obra seminal do gênero autoajuda, a obra *Self-help* foi também um vetor significativo da disseminação do mito do *self-made man* que está nas bases da ideia de subjetividade vencedora associada à autoajuda

enquanto uma «tendência de comportamento» e transformada, enfim, num «gênero editorial de massa» a partir do final do século XIX (Castellano 2018:78).

Embora a genealogia da autoajuda aponte um panorama amplo de mudanças no gênero desde a publicação de Smiles, o conjunto de elementos que deram corpo à ideia que deu nome a seu livro se manteve ao longo das reconfigurações dessa literatura desde então. No fim do século XIX, por exemplo, a preocupação com o cumprimento do dever moral (o caráter) associada à esfera da produção que caracterizava os primeiros livros deu lugar à preocupação com a melhoria de traços de personalidade implicados em comportamentos e com a esfera de consumo tendo como foco possibilitar que os indivíduos se diferenciasssem uns dos outros na multidão (Castellano 2018:44). Na esteira deste momento, as produções do gênero no início do século XX foram marcadas pela influência do Novo Pensamento: uma corrente de pensamento que, centrada na ideia de que a origem dos infortúnios estava «no interior» dos indivíduos, disseminava as benesses do «pensamento positivo» (uma espécie de força mental) para o sucesso e a realização pessoal (Castellano 2018:78–79) — ideias que, como referi no primeiro capítulo, estão nas bases da Teologia da Prosperidade. Depois, em meio a virada terapêutica que ganha corpo na segunda metade do mesmo século, o gênero autoajuda passa a repousar num imaginário «que coloca a emoção e a subjetividade como elementos primordiais à compreensão de questões relativas a todos os aspectos da vida humana» (Castellano 2018:90): premissa de grande afinidade com a racionalidade neoliberal.

Conservando a mesma ideia da disciplina como a chave para o mérito associado às capacidades de cada pessoa em atingir, pelo próprio esforço, o sucesso em qualquer área da vida, nesta nova fase da autoajuda a disciplina, o mérito e o sucesso se acomodam a um «*ethos* terapêutico». Ancorado na «suposição de que todos os problemas humanos residem ou são um efeito da mente e/ou corpo individual, e não um produto ou expressão de problemas sociais, políticos, históricos e econômicos» (Rimke 2020:38), tal *ethos* aponta para a centralidade da subjetividade enquanto o *locus* onde os problemas sociais se originam e devem ser resolvidos, evidenciando a radicalização da busca de Smiles por conciliar a liberdade individual com as obrigações com a coletividade através da prática da autoajuda como essa foi por ele definida em seus primórdios. Nesse «novo tempo», a crença de Smiles de que a autoajuda se constituiria como uma prática mais eficaz do que quaisquer lutas políticas para vencer o Estado aristocrático de sua época se transmuta à forma de cidadania «reduzida ao autocuidado» e «despojada de qualquer orientação para o comum» (Rimke 2020:38), bem-ilustradas pelo «sujeito empreendedor de si» que caracteriza o modo de governança neoliberal (Brown 2006), como referi no capítulo anterior.

Junto das reconfigurações que atravessaram a autoajuda enquanto um gênero textual alicerçado numa combinação entre individualismo e aconselhamento, é preciso destacar, ainda, o

seu processo de conversão numa cultura alargada, bem como de feminização. Embora seu início tenha sido demarcado pela publicação de livros com foco no aprimoramento de homens interessados em se tornar sujeitos respeitáveis e prósperos impulsionados pelo mito do *self-made man*, a autoajuda estendeu-se a uma variedade cada vez mais abrangente de temas e formatos, incluindo as tecnologias digitais (Riley *et al.* 2019:4), destinando-se ao público feminino com mais corpo no início do século XX (Decker 1997).

Dentre os fatores que contribuíram com a paulatina ampliação deste segmento, está a sua coincidência temporal com as «ondas feministas» em contexto norte-americano (Orgad e IGill 2022). Desta perspectiva, estudos como os de Grodin (1991), McGee (2005) e Simonds (1992) são exemplos daqueles que apontam a publicação do *The Feminine Mystique* (1963), de Betty Friedan, como um ponto de partida da ampla e abrangente onda de livros de autoajuda voltados para as mulheres emergida na década de 1980. Simonds (1992), por exemplo, considera o livro de Friedan como o primeiro dessa onda na medida em que, embora não tenha sido escrito a partir da clássica fórmula do *how-to-do* e tenha tido como propósito, como muitos outros escritos feministas, servir à conscientização coletiva e política de mulheres ao longo das décadas de 1960 e 1970, o livro de Friedan foi comercializado como autoajuda. Na perspectiva da autora, esse fato revela como a redução categórica das questões políticas feministas ao universo dos problemas pessoais a serem respondidos com conselhos é também uma questão política, já que apresentam e acomodam uma literatura de manifesto voltada para a ação coletiva como parte de uma vasta cadeia de livros que tem como foco o aprimoramento pessoal. Não por acaso, a percepção do gênero como um *locus* importante para a articulação do *backlash* contra os feminismos ancora, igualmente, muitos dos estudos que se têm feito sobre as produções de autoajuda para mulheres desde então, destacando não apenas as limitações de seu apelo pós-feminista na produção de subjetividades femininas neoliberais de relações estreitas e ambíguas com os feminismos, como também, e em razão disto, o seu potencial antifeminista (Faludi 2006 [1991]; Gill 2007; McRobbie 2009).

Repousando nas narrativas obituárias dos feminismos que deram sentido aos primeiros usos do termo «pós-feminismo» na cultura de massas (Hawkesworth 2006), como mencionei no capítulo anterior, a «autoajuda pós-feminista» não apenas se delinea numa estreita relação com os feminismos na esteira de sua visibilidade midiaticamente associada à compreensão das mulheres como sujeitos plenos, complexos, agentes que impulsionaram agendas e conquistas mais reformistas do movimento, como também «patologiza» a feminilidade — isto é, faz com que ela se torne algo doentio — ao apresentar as mulheres como sujeitos que, nesse «novo cenário», necessitam «se adaptar» ao mundo através dos processos neoliberais de subjetivação promovidos pela autoajuda (Riley *et al.* 2019:8). Para Margaret Henderson e Anthea Taylor (2020), por exemplo, a autoajuda pós-feminista consiste num «palimpsesto», na medida em que revisita questões

feministas não resolvidas nas relações de trabalho, maternidade e relacionamentos emoldurando-as na ideologia neoliberal (156–157). Neste fazer, modifica e substitui as práticas de suposta conscientização política que permearam escritos como os de Friedan ao construir a feminilidade como um «objeto problemático que precisa de mudança» (Riley *et al.* 2019:8) enquanto ensina «mulheres a serem mulheres» através de práticas radicalmente individualizadas em meio a dinâmicas de aconselhamento. Mais do que isso, como destacou Murdoch (2001), promete oferecer às mulheres fórmulas da felicidade — algo que, de fato, o feminismo nunca se comprometeu a produzir em primeira instância (166).

A feminização da autoajuda vista sobre o prisma do *The Feminine Mystique* enquanto impulsor não se restringiu, contudo, aos segmentos considerados «não religiosos» do gênero. Embora a origem religiosa da autoajuda torne a ideia de «autoajuda cristã» quase um pleonasmo, a proliferação de livros publicados por mulheres evangélicas que assumiram papéis públicos durante as décadas de 1960 e 1970 nos Estados Unidos ilustram como a feminização da autoajuda também foi alimentada por essa literatura numa época em que «o feminismo liberal das mulheres brancas colidia com uma forma crescente de cristianismo conservador na mídia nacional» (Heller 2002:1). Empregando uma linguagem semelhante à de Friedan ao abordar preocupações de mulheres no casamento, livros alicerçados na narrativa do «poder da submissão» partiam da ideia de que o casamento era menos sobre «encontrar a pessoa certa» do que sobre «ser a pessoa certa para alguém», apresentando a «adaptação» das mulheres às necessidades de seus maridos e/ou do casamento como solução para tais preocupações (Heller 2002:1).

Neste período, livros como *Let Me Be a Woman* (1973), de Elisabeth Elliot, *The Spirit-Controlled Woman* (1976), de Beverly LaHaye, e o já referido *The Total Woman*, de Marabel Morgan, foram publicados apresentando discursos similares aqueles que caracterizaram a atuação política de mulheres antifeministas, como a já mencionada Phyllis Schlafly (Heller 2002). No coração da narrativa fomentada pelas autoras desses livros estava a compreensão da submissão à autoridade divina como a «verdadeira libertação» das mulheres. Entendida como um ato de fé e como uma prova de respeito e admiração para com Deus, a submissão era não apenas percebida como capaz de garantir a realização pessoal e proteção divina às mulheres, como também como uma «ousadia» — essa última, uma compreensão baseada na ideia de que os feminismos estavam tornando a figura da mulher submissa impopular àquela época. Como sinalizou Ruth Marie Griffith (2000) num trabalho de etnografia realizado na década de 1990 com o *Women's Aglow Fellowship*¹⁰⁷ nos Estados Unidos, a submissão se concebia como «uma doutrina flexível

¹⁰⁷ Fundada em 1967, em Seattle, por quatro mulheres, a *Women's Aglow Fellowship International* é uma organização interdenominacional para mulheres cristãs reunidas em torno das práticas de oração e evangelização. Dado seu sucesso e internacionalização, desde 1972 expandiu-se à atual *Aglow International*, «um movimento

intrinsecamente ligada ao controle — de si ou do outro — e à liberdade, em vez de [enquanto] um modelo rígido de sujeição silenciosa e desmoralizante» (202).

A compreensão da submissão enquanto liberdade, ancorada no entendimento dessa como um dos resultados esperados da aproximação de Deus mediante práticas disciplinadoras é tão presente no contexto Godllywood quanto a autoajuda como linguagem por meio do qual essa concepção é reforçada e negociada, como referi no terceiro capítulo (Campos e Souza 2017; Souza 2017), a partir da articulação entre o religioso e o não religioso. Assim, o reconhecimento de tal linguagem como «palimpséstica» no que respeita seu processo de feminização, bem como do aconselhamento enquanto o padrão discursivo central do ecossistema godllywoodiano durante a etapa de familiarização foram cruciais para a determinação de um conjunto de códigos latentes a fim de codificar os materiais do *corpus*. Nesta feita, três instâncias de articulação relacionadas ao aconselhamento foram tomadas como ponto de partida — a da identificação de problemas, de agentes causadores e, por fim, a das apresentação de soluções —, e dois discursos correlatos foram entendidos como alinhavadores de tais instâncias: a oposição entre o espiritual e o mundano, a qual está não só nas bases da ascese puritana herdada pelo pentecostalismo, como também nas retóricas da «batalha espiritual» e do «circuito da conquista» (Mariano 1999, 2007), que deram corpo à trilogia autobiográfica de Macedo; e a crença na ordenação divina do mundo, a qual está nas bases da compreensão complementar e hierárquica de gênero materializada nas narrativas macedianas, na divisão sexual do trabalho na Igreja e nas contradições que têm atravessado a performance de lideranças femininas da IURD na mídia — todas elas por mim abordadas ao longo dos dois primeiros capítulos desta tese. Cinco códigos foram determinados visando lançar luz às formas discursivas empregadas por esposas e donas neste cenário:

Tabela 5. Descrição dos códigos empregados na etapa de codificação

Código	Descrição
Diagnóstico de sociedade: problemas e agentes <i>macro</i>	percepções sobre a sociedade consoante à identificação de problemas para/das mulheres relacionados às instituições sociais
Diagnóstico de sociedade: problemas e agentes <i>meso</i>	percepções sobre a sociedade consoante à identificação de problemas para/das mulheres relacionados e às organizações sociais
Diagnóstico de sociedade: problema e agentes <i>micro</i>	percepções sobre a sociedade consoante à identificação de problemas para/das mulheres relacionados à vida cotidiana
Solução: Subjetividade feminina desaconselhável	prescrições implícitas ou explícitas às mulheres sobre o que não devem ser ou fazer para solucionar problemas
Solução: Subjetividade feminina recomendável	prescrições implícitas ou explícitas às mulheres sobre o que elas devem ser ou fazer para solucionar problemas

dinâmico e global composto por mulheres e homens com o propósito: ver a vontade de Deus ser feita na terra como no céu» do qual a Women's Aglow passou a fazer parte (Aglow International ©2022).

A codificação seletiva do *corpus* foi realizada no software MAXQDA a partir da aplicação de cada um dos referidos códigos aos contextos interpretativos. Este processo consistiu na seleção dos conteúdos significativos para responder às perguntas gerais da investigação, referidas no início deste capítulo, sendo as extensões dos excertos delimitadas a partir da ideia de tópicos de coerência temática – isto é, privilegiando a seleção de trechos sequenciados, com sentido completo, em torno de um assunto comum e acomodados às descrições exatas de cada código.

Seguindo os métodos empregados por Gill (2009), a etapa seguinte à codificação foi a de identificação dos «repertórios interpretativos». Conceito central empregado em análises discursivas em algumas abordagens da psicologia social, como aquela levada a cabo por Wetherell e Potter (1992) num trabalho sobre as novas formas de racismo, a definição de repertório parte da ideia de «que qualquer fenómeno ou texto pode ser constituído por múltiplos discursos, alguns dos quais podem ser contraditórios» (Gill 2018:28). Mais próximos do que Fairclough (2001) entende como a «dimensão da ação» do discurso do que de sua dimensão estrutural, ligada às chamadas «ordens do discurso» (125–127), os repertórios consistem em unidades de análise identificadas a partir de temas, recursos da linguagem, ideias e argumentos articulados em discursos de diferentes domínios num determinado contexto.

No capítulo seguinte apresento aqueles que foram por mim delimitados a partir de uma leitura sensível às similitudes e às particularidades de cada contexto interpretativo, bem como a partir da leitura atenta ao carácter «de fronteira» da linguagem de autoajuda e ao palimpsesto pós-feminista em contexto Godllywood.

Capítulo 6. «Nós não podemos nos envergonhar daquilo que acreditamos»: pós-feminismo e antifeminismo no Reino de Deus

«E disse o Senhor Deus: Não é bom que o homem esteja só; far-lhe-ei uma ajudadora idônea para ele» (Genesis 2, 18). Como refere Kate Bowler em *The Preacher's Wife* (2019), se há uma lei universal prevalecente nos megaministérios¹⁰⁸ nos Estados Unidos, tal lei é a de que em todos os «impérios espirituais» que constituem as megaigrejas as mulheres estão comprometidas em «fazer dos homens algo bom» (1). No entanto, encontrando na indústria do entretenimento o *locus* perfeito para ocupar posições de protagonismo e poder de difícil acesso nas organizações formais de tais Igrejas, muitas dessas mulheres se converteram em «estrelas do cristianismo» alcançando posições de poder informal em suas instituições graças à influência que exercem na esfera pública (Bowler 2019:17). Contudo, como destaca a autora, a vida pública delas tem sido marcada por dois aspectos conflitantes: por um lado, a defesa e a performance da feminilidade cristã tradicional baseada em teologias complementaristas; por outro, a necessidade de adaptação às regras em torno da ideia de «liderança feminina» impostas pela indústria do entretenimento que sustenta as suas carreiras (Bowler 2019:5).

O resultado desta equação tem sido um oportuno casamento entre teologia e capitalismo evidenciado nas dinâmicas que caracterizam a performance de celebridades cristãs como pastoras, donas de casa, talentos, conselheiras e beldades. Frequentemente sobrepostos, tais papéis têm possibilitado a negociação da autoridade feminina nos megaministérios desde a década de 1970 nos Estados Unidos (Bowler 2019:18). Dentre tais papéis, destaco o de «conselheira», o qual, como evidenciei no terceiro e no quinto capítulos, têm caracterizado de modo particular a performance de donas e esposas no ecossistema godllywoodiano. Apresentado por Bowler (2019) como resultado de uma convergência de fatores que vão desde a presença regular de mulheres nas colunas de aconselhamento no fim do século XIX à capilaridade da linguagem da psicologia no século XX, marcada pela ascensão da cultura da autoajuda, o papel de «conselheira» desempenhado por pastoras, co-pastoras ou «esposas de pastor» também encontra suas origens nos anos 1970, nos Estados Unidos (155–156).

¹⁰⁸ Termo usado «para descrever as principais indústrias cristãs sobrepostas nos Estados Unidos, incluindo megaigrejas, paraeclesiásticas, redes de televisão, gravadoras e editoras» (Bowler 2019:xvi).

No turbilhão social e político engendrado pelos debates em torno de temas como o voto feminino, o salário das mulheres, os direitos reprodutivos e o divórcio, as investidas de atores conservadores para converter a família num baluarte contra as forças culturais em mudança abriram portas para que mulheres cristãs e conservadoras «profissionalizassem suas vidas domésticas transformando suas casas numa peça de exibição e os seus casamentos em um negócio» (68). A respeito desse tema, em *This is Our Message* (2019), por exemplo, a historiadora Emily Johnson evidenciou como as práticas de aconselhamento levadas a cabo por mulheres evangélicas e conservadoras nas décadas de 1970 e 1980 foram fundamentais à construção e sustentação da «direita cristã moderna» nos Estados Unidos. Analisando os discursos de lideranças como Anita Bryant, Tammy Faye Bakker, Sara Palin, Michele Bachmann, para além das já referidas Morgan e LaHaye, Johnson (2019) apontou como comum o argumento de que os feminismos não representavam os interesses de todas as mulheres, bem como um reforço dos papéis tradicionais de gênero e a apresentação do conservadorismo como uma opção atraente para as mulheres. Por meio do *status* que adquiriam na vida pública, tais mulheres conseguiram «demonstrar que o movimento [conservador] era mais do que apenas uma rede de homens brancos furiosos chateados por perder seu privilégio diante dos ganhos de feministas e ativistas sociais» (1).

Dou início a este capítulo destacando as nuances do papel de conselheira assumido por mulheres evangélicas na esfera pública estadunidense a partir dos anos 1970 a fim de destacar a importância do aconselhamento — pilar crucial da linguagem da autoajuda —, como um *locus* estratégico para a construção de sentidos políticos às questões de gênero numa paisagem marcada por avanços substanciais dos feminismos. Embora esse contexto repouse em particularidades sociopolíticas cuja análise aprofundada foge aos objetivos deste trabalho, é inegável a existência de pontos de convergência entre esse cenário e o brasileiro no que respeita os avanços dos campos feministas, a neoliberalização dos feminismos, a politização do gênero e o papel de mulheres cristãs e conservadoras na política e no discurso público na última década — tema sobre o qual discorri no quarto capítulo da tese. Do mesmo modo, as similaridades entre os papéis ocupados por esposas e donas nas mídias IURD desde a década de 1990 e aqueles ocupados por esposas de pastores nas megagregas estadunidenses evidenciam o potencial de articulação godllywoodiano no campo do conservadorismo antifeminista no Brasil.

Endossado através da linguagem da autoajuda empregada por «mulheres que fazem homens» e capitalizam suas experiências de vida com o objetivo de ensinar mulheres a serem «melhores para Deus», o Godllywood acompanha algumas das tendências que caracterizaram a feminização a autoajuda ao conceber-se enquanto uma rede focada em oferecer respostas para problemas que recaem sobre as mulheres e que os movimentos feministas não conseguiram resolver.

Ao longo dos três primeiros tópicos deste capítulo, abordo a construção do modelo de subjetividade feminina godllywoodiano a fim de compreender os seus sentidos políticos e pensar, desta perspectiva, o potencial transgressor e de reforço do *status quo* no ecossistema midiático Godllywood, entendendo-o, também, como um espaço intermédio. Cada repertório corresponde a uma das «instâncias de articulação» do aconselhamento como padrão discursivo, como aponte no capítulo anterior, e versa, respectivamente sobre: o que as esposas e donas identificam como agentes causadores de problemas no mundo atual; como «problemas» que afligem ou incidem sobre as mulheres na contemporaneidade; e, por fim como a subjetividade-solução *diante de e para todos os males*.

À luz de Henderson e Taylor (2020), identifico e problematizo temas, recursos da linguagem, ideias e argumentos que atravessam cada repertório e configuram, neste fazer, a «autoajuda pós-feminista» enquanto um «palimpsesto»: uma literatura que não apenas atribui uma série de significados aos feminismos neste fazer, os quais serão abordados especialmente no primeiro repertório, como o faz ao revisitar questões não resolvidas pelos feminismos conformando-as à ideologia neoliberal, tal qual demonstro no segundo e no terceiro repertório. De seguida, aponto os entrelaçamentos entre os padrões identificados, evidenciando como a linguagem da autoajuda tem sido empregada na construção do modelo de subjetividade feminina promovido *no e pelo* ecossistema midiático godllywoodiano ao longo da última década, bem como as articulações e relações políticas entre tal modelo, a racionalidade neoliberal e os feminismos.

A discussão desses temas permitirá elucidar, o que estas articulações revelam sobre as relações entre midiaticização e poder feminino em contexto Godllywood tendo em consideração o cenário sociopolítico no qual este processo se inscreve — debate com o qual concluirei, enfim, este trabalho.

6.1 Primeiro repertório: os feminismos como agentes causadores de problemas

Enquanto instância de articulação das dinâmicas do aconselhamento levadas a cabo por esposas e donas ao longo dos discursos analisados no *corpus*, a identificação de «agentes causadores de problemas» no mundo atual foi atravessada pela nomeação de uma série de bodes expiatórios emergidos a partir das leituras hiper individualizantes que caracterizam a linguagem da autoajuda desde os seus primórdios, como evidenciei no capítulo anterior. Mais do que isso, seguindo algumas das tendências que despontaram no gênero a partir da década de 1970, aquando de sua feminização ao nível da autoria e do público leitor, os movimentos feministas e os feminismos foram uma presença significativa nos discursos analisados. Operando como uma espécie de «substrato» para a leitura de mundo delineada pelas esposas e donas em seus discursos voltados ao público feminino, a presença destes não foi invariável, embora unânime em todos os

contextos interpretativos do *corpus*. Do *Mulher V*, publicado em 2011, aos vídeos publicados no @godllywoodoficial, em 2020, a apresentação dos movimentos feminista e dos feminismos não fugiu, no entanto, daquele que é considerado um dos elementos-chave da gramática pós-feminista: a tendência em afirmar ou decretar o «fim do feminismo» a partir de diferentes estratégias e argumentos (Genz 2021; Hawkesworth 2006; Kavka 2002; McRobbie 2004), como referi no quarto capítulo.

Nos discursos analisados, a construção desta narrativa foi delineada num jogo complementar e contraditório de referências implícitas e explícitas ao movimento, bem como numa divisão do tempo da sociedade num período *pré* e *pós* feminista. Usando temas como o da «entrada das mulheres no mercado de trabalho» como marcos para essa divisão temporal, tais períodos foram adjetivados, respectivamente, como bom e mau a partir de duas estratégias retóricas principais: *a.* o eventual reconhecimento da importância de algumas das lutas feministas «reformistas» — isto é, às «reformas liberais», como mencionei capítulos antes, pautadas na «luta pela igualdade entre mulheres e homens dentro do sistema já existente» (3–4); *b.* as investidas na deslegitimação ou vilanização do que é apresentado como «o» movimento feminista. Embora pareçam antagônicas, tais estratégias são mobilizadas de forma conjunta, a partir da construção de significados particulares e combinados para as noções de «essência feminina» e «igualdade». Em todo este fazer, tanto a homogeneização dos feminismos como a criação de falsas «verdades» a seu respeito culminam numa espécie de «enterro retórico dos feminismos» — como referi no quarto capítulo, uma expressão usada por Hawkesworth (2006) ao analisar as representações desses nas paisagens midiática, acadêmica e da crítica feminista a partir dos anos 1970 nos Estados Unidos.

Tal qual na descrição do que a autora chamou de «representações antifeministas» do «cadáver do feminismo», os discursos analisados no *corpus* alicerçam-se na ideia de que os feminismos produzem «desarmonias sociais» ao romper com valores tradicionais ancorados na noção de ordenação divina/natural. Como mencionei no capítulo anterior, representações antifeministas fundamentadas nesse argumento serviram não apenas para justificar a submissão feminina em livros de autoajuda publicados por mulheres evangélicas conservadoras no contexto estadunidense, como também para alimentar o que, no Brasil, Schmidt (2006) identificou como uma imagem recorrente dos feminismos na esfera pública a partir dos anos 1990: a de «um movimento extremista de libertação das mulheres sustentado por uma ideologia monolítica, autoritária, engessada na história passada e, o que é pior, empenhada na transformação da mulher, destituindo-a de suas características femininas» (765).

Nos subtópicos a seguir, exploro os contornos de tal representação a partir da análise das estratégias retóricas que permearam o recorrente conjunto de «verdades» sobre o movimento

por mim identificados no *corpus*. Interrelacionadas, tais «verdades» refletem as formas discursivas empregadas pelas esposas e donas na identificação dos feminismos como agentes causadores de problemas no mundo atual, bem como a construção de um posicionamento antifeminista.

6.1.1 Os feminismos como detratores da «essência feminina» e promotores de uma igualdade falaciosa

A noção de «essência feminina» é discutida em diferentes abordagens na crítica feminista. Da psicanálise à sociologia, parte substancial das reflexões em torno desta noção surgiram a partir da década de 1960, animadas por uma questão decorrente das reivindicações pelos «direitos iguais» que inflamaram a «primeira onda dos feminismos» em países do Norte Global no início do século XX: «se a subordinação da mulher não é justa, nem natural, como se chegou a ela e como ela se mantém?» (Piscitelli 2002:9). A partir desta questão, debates sobre as origens, as causas das opressões das mulheres e sobre as formas e meios de saná-las corroboraram a construção de um panorama de abordagens teórico-epistemológicas nem sempre convergentes. Ao passo que vertentes do pensamento feminista afeitas ao essencialismo estiveram comprometidas em demarcar sua oposição política à subordinação da «natureza feminina» por meio da construção de conotações positivas a essa, vertentes construcionistas pautadas na compreensão da «natureza» como algo construído focaram-se (e têm se focado), por exemplo, em contestar as ideias de feminino e masculino pleiteando discussões sobre categorias como sexo, gênero, mulher e patriarcado. Nas suas diferenças, contudo, a contestação da «subordinação feminina» é um dos pontos de partida comuns para se problematizar o caráter «natural» atribuído a ideia de subordinação na sua relação com a construção do sujeito social «mulher» (Piscitelli 2002:9-10).

Destaco brevemente a genealogia do pensamento feminista sobre esse tema por considerá-la necessária para entender as estratégias retóricas empregadas no *corpus* a fim de apresentar os feminismos como detratores da «essência feminina» como moldada pelo sistema patriarcal. Acompanhando tendências presentes em discursos pós-feministas na literatura da autoajuda em torno da ideia da «guerra dos sexos» nos anos 1990 (Gill 2007), a ideia da diferença sexual que pautara obras icônicas como *Homens são de Marte e Mulheres são de Vênus* (1992) é igualmente abordada nos discursos de esposas e donas no *Godllywood*. Aqui, no entanto, os argumentos de John Gray, fundamentados na psicologia popular, mesclam-se ou são substituídos pela noção de ordenação divina. Ponto fulcral da retórica de marginalização das mulheres no pentecostalismo, como pontuei no segundo capítulo, tal noção esteve nas bases da autoajuda produzida por mulheres evangélicas e conservadoras nos Estados Unidos, como mencionei no

capítulo anterior, servindo para reforçar papéis tradicionais de gênero, a submissão feminina, bem como para a construção dos feminismos como uma ameaça.

Em *What is a Family?* (1997 [1975]), por exemplo, Edith Schaeffer pontuava as possíveis consequências dos movimentos feministas para a sociedade a longo prazo por suas propostas disruptivas sobre a ideia de «essência feminina natural» e dos papéis sociais a ela relacionados alegando que o movimento de libertação das mulheres «confundia» as meninas fazendo-as temer, por exemplo, «estar cedendo a uma fraqueza se demonstravam desejo ou interesse por serem mães e donas de casa», para além de «despedaçar lares» (44–45). Como em outros dos discursos propagados por mulheres evangélicas e conservadoras contemporâneas a Schaeffer, os feminismos são por ela apresentados como um divisor de águas entre o aquilo que é entendido como um tempo bom e um tempo mau para as mulheres (Heller 2002). Esse mesmo tipo de construção atravessa os discursos godllywoodianos analisados, como vemos num fragmento extraído de *Mulher V* a seguir:

Às vezes me pergunto o que aconteceu com as mulheres no decorrer dos anos que nos separou tanto de nossas raízes. **Teria isso alguma coisa a ver com o movimento feminista que nos afastou de nossos valores originais?**

A mulher V viveu numa era pré-feminista e, pelo que temos lido até agora, parecia ser bem feliz daquele jeito (Cardoso 2013, 122).¹⁰⁹

A compreensão da existência e da emergência dos feminismos como algo que demarca um tempo positivamente avaliado, no qual as mulheres eram «felizes» por estarem mais próximas de suas «raízes» e dos «valores originais», e outro negativamente avaliado, caracterizado pelo afastamento das mulheres de tais «raízes» e «valores», é evidente no uso dos marcadores temporais «pré» e «agora» no excerto. Ao longo do livro, Cardoso conduz tal narrativa através de uma miríade de referências nas quais é possível identificarmos os seus esforços em valorizar e «glamourizar» uma ideia de essência feminina dita «natural». Como referi no terceiro capítulo, essa prática é crucial a seu «empreendedorismo carismático», razão pela qual é reproduzida por outras das esposas e donas que protagonizam o ecossistema godllywoodiano midiático analisado. Mais do que isso, tal prática é igualmente verificada na diversificada paisagem de perfis de mulheres cristãs, conservadoras e antifeministas comprometidas com a disseminação de um suposto modelo de «feminilidade cristã» em redes sociais, como referi no capítulo quatro, bem como na chamada «autoajuda pós-feminista» de apelo «não religioso» (Genz 2009b; Illouz 2008) e de apelo cristão (Bowler 2016, 2019; Heller 2002), como o caso de Schaeffer.

¹⁰⁹ Como neste excerto, todos os negritos empregados nas citações ao decorrer deste capítulo são da minha responsabilidade.

Não por acaso, tal como nos discursos de tais mulheres, no *corpus* analisado a noção de feminilidade é definida a partir de características como «ser graciosa, gentil, bondosa, cuidadosa, educada, carinhosa, maleável e elegante» (Cardoso 2018a, «Tarefa como oferta 11», Blogue GAutoajuda); do reforço e defesa de papéis tradicionais de gênero; de alegações como as de que feministas são «contra as mulheres» (Cardoso 2018b, «Tarefa como oferta 17», Blogue GAutoajuda) ou, de modo mais recorrente, de que os feminismos afastaram-nas da essência prescrita por Deus:

Há muito, muito tempo, as mulheres eram respeitadas e honradas. Na verdade, a reputação de um homem dependia de seu casamento com uma donzela. Éramos um prêmio a ser conquistado. A maneira como nos vestíamos, falávamos e nos comportávamos dizia tudo. Éramos exclusivas. Costumávamos ser atraentes por causa da nossa discricção, não por causa de nossas roupas. **Certamente, muitas pessoas vão dizer que as mulheres do passado não tinham a maioria das coisas que temos hoje, e elas estão certas; mas uma coisa que elas tinham que nos falta hoje é valor.** Elas eram valorizadas. **Podemos até ter conquistado muita coisa nas últimas décadas, mas também perdemos muito.** E nos sentimos como um objeto que perdeu o valor, e se tornou barato, comum e sem importância.

As mulheres perderam a sua essência feminina, a beleza que era vista até no jeito como andavam. Por alguma razão, agora os padrões de beleza são completamente diferentes; o que importa é a aparência (Cardoso 2013:9).

O campo semântico em torno da palavra «prêmio» neste fragmento, por exemplo, revela os termos em que a valorização e glamourização da ideia de «essência feminina natural» é delineada nos contextos interpretativos analisados. Ao apresentar as noções de respeito e honra como consequências do reconhecimento social das mulheres enquanto recompensas valiosas, Cardoso enaltece a família patriarcal introduzindo as noções de valor, respeito, honra, discricção, beleza e exclusividade como atributos positivos e «naturais» das mulheres em tempos «pré-feministas», para além de cruciais aquilo que lhes é atribuído como uma função: zelar pela reputação do marido.

Embora o enaltecimento desses atributos como estruturantes da «essência feminina natural» se articule a partir da noção de «poder da submissão» – a ideia de que a «verdadeira libertação» das mulheres repousa na submissão à autoridade divina, como mencionei no capítulo anterior –, sua afinidade com o preceito da ordenação divina define-se a partir da relação de complementariedade hierárquica entre o masculino e o feminino nas bases da cosmovisão cristã partilhada pela IURD. A divergência entre esta perspectiva e aquelas que embasam os feminismos na contestação da subordinação do feminino em toda sua diversidade é, portanto, um ponto chave para compreender as razões pelas quais eles são apresentados como detratores da essência feminina no *corpus*. Esse argumento repousa na já referida relação de oposição entre o mundano e o divino que atravessa inúmeras teologias no cristianismo, como mencionei no capítulo anterior, e serve também de base para caricaturizar o movimento, como vemos a seguir:

O mundo está sempre nos manipulando para ser alguém que não somos... se você é morena, tinha que ser loira e vice versa (*siq.*). Se você é baixa, tinha que ser alta e vice versa (*siq.*). **Mas talvez a manipulação mais sutil de todas é que nós mulheres devemos ser como os homens em tudo #queabsurdo!** Homem é homem. Mulher é mulher. Cada um tem seu jeitinho de ser... ele masculino e ela feminina. **Se tirar a masculinidade do homem e a feminilidade da mulher, você fica com um ser humano totalmente sem noção de seu valor e essência #triste** (Cardoso 2018a, «Tarefa como oferta 11», Blogue GAutoajuda).

Neste fragmento extraído de uma das tarefas como ofertas publicadas em 2018 no blogue do Godllywood Autoajuda, a ideia de que «mulheres devem ser como os homens» é apresentada como uma «manipulação sutil» culminada na existência de seres humanos «sem noção de seu valor e essência». Embora não haja um referencial linguístico que nos permita conectar «mundo» e «feminismo» nesse recorte, a recorrência da associação entre essas ideias no *corpus*, bem como em outros discursos de lideranças femininas iurdianas analisados em estudos já publicados permite identificarmos uma oportuna defesa da ordenação divina/natural combinada a uma segunda noção de fundamental importância na narrativa pós-feminista e antifeminista no fragmento e, depois, nos contextos analisados: a ideia de que os feminismos reivindicam uma «igualdade» falaciosa na medida em que supostamente defendem que mulheres e homens são literalmente iguais.

No subtópico a seguir, desenvolvo como se dá a construção dessa noção de igualdade nos contextos analisados destacando «verdades» sobre os feminismos criadas a partir de sua combinação à ideia de «essência feminina».

6.1.2 Os feminismos como anti-homem, inúteis, enganosos, extremistas e antibíblicos

No *corpus* analisado, a construção discursiva dos feminismos como agentes causadores de problemas está centrada na apresentação desses como uma experiência falha. Tendência comum em discursos pós-feministas, autoras como Hawkesworth (2006) foram categóricas em identificar a noção de «essência feminina» acomodada à «verdade da feminilidade e da masculinidade tradicionais» como um núcleo importante do «repúdio da igualdade sexual e da justiça de gênero» que têm atravessado narrativas antifeministas sobre o falhanço dos feminismos em tais discursos (754). Não por acaso, na defesa da existência de uma «ordem natural» biológica ou dita «divina» para a diferenciação sexual, como destaquei anteriormente, a construção de um sentido próprio para a noção de «igualdade» detém um papel de destaque, servindo não apenas para neutralizar e reforçar assimetrias de gênero estruturais ao longo do *corpus* analisado, como para deslegitimar os feminismos enquanto projeto de sociedade, como vemos a seguir:

[Vivi Cajeu]: Eu tava lendo algumas coisas, alguns artigos de pessoas falando assim que a Bíblia é um livro machista porque Deus atribui uma certa liderança ao homem, né... Mas assim, começando lá pelo princípio, lá do iníciozinho. **Quando Deus criou homem e mulher**, já começa assim: «homem e mulher»... **Ele não falou assim: «Homem: aí vou caprichar nananã, nananã, nananã, aí depois, pra ficar lá embaixo, eu vou tirar do dedo do pé...»**. Não, ele tirou do lado, ele tirou do lado para que os dois estejam lado a lado. **Ninguém é melhor, é maior do que ninguém. Mas são papéis diferentes.**

[Nanda Bezerra]: Exatamente isso que eu ia falar: são papéis totalmente diferentes, por mais que o mundo diga, por mais que as pessoas digam «são iguais», gente, não são iguais. Não são iguais. Então, **eu sei que a gente acaba se envolvendo nos argumentos [do feminismo]**, que são muitos argumentos, né? Tem muita coisa, e são inteligentes, mas vamos nos manter ali dentro do foco da palavra de Deus, sabe? (Bezerra, Nanda; Cajeu 2018, «Feminismo: mulheres melhores que os homens?», Godllywood Canal-YouTube).

No diálogo levado a cabo por Bezerra e Cajeu numa simbólica edição do *Entre nós* que tinha o feminismo como tema central, a ideia de igualdade atribuída ao movimento emerge de uma compreensão matemática que se tem do termo, isto é, o seu uso dicionarizado para referir quantidades idênticas de coisas ou, então, correspondências exatas. No excerto, isso se torna evidente na dinâmica discursiva alimentada pelas apresentadoras. Primeiro, Cajeu apresenta mulheres e homens como seres distintos nos seus papéis, mas «iguais» em importância aos olhos de Deus, criando, assim, uma relação de correspondência entre o feminino e o masculino ao apresentá-los como equiparáveis nas suas diferenças, isto é, nos atributos «supostamente» naturais que os caracterizam. De seguida, e no contraponto desta definição, retoma a distinção dos papéis para construir, a partir de um silogismo, aquilo que ela própria apresenta como «igualdade» para os feminismos: a ideia de que mulheres e homens são *literalmente* iguais.

Construída a partir de uma interpretação deturpada dos feminismos unicamente como «o movimento pela igualdade de gênero» — como referi no quarto capítulo, uma imagem *mainstream* associada às agendas funcionais e reformistas que fizeram do feminismo liberal a representação hegemônica do movimento (Sangster e Luxton 2012) —, a premissa de que os feminismos defendem que mulheres e homens são literalmente iguais serve para que Bezerra deslegitime o movimento ao relacioná-lo, no excerto, com a mundanidade, como o sintagma «fora do foco da palavra de Deus» ilustra. Ao longo do *corpus*, essa compreensão articulada a partir das noções de essência e igualdade servem para construir o movimento feminista como um movimento anti-homem, inútil, enganoso e extremista, como vemos no excerto a seguir:

[Nanda Bezerra]: Deus nos deu cérebro para gente raciocinar, para gente pensar, para gente analisar e avaliar. Então **não se deixe levar pelas modinhas, pelos modismos. Essas coisas, Vivi, querem muito nos influenciar.** É uma influência muito grande. **É todo mundo falando da mulher, «não, a mulher tem que ter isso» e o homem sendo desprezado.** E aqui entre nós, eu não seria feliz se eu não tivesse um homem na minha vida. Eu sou sincera com vocês. **De repente você é feminista, você fala «quem precisa de homem?». De repente você não precisa, mas eu não vivo sem o meu.**

[Vivi Cajeu]: E você se sente inferior ao seu marido?

[Nanda Bezerra]: Não, jamais.

[Vivi Cajeu]: Então, **para que eu preciso de um movimento para me sentir igual? Porque na verdade, o fundo da coisa não é para ser igual, né, é para ser mais, né?**

[Nanda Bezerra]: **Pois é, ela quer sempre mais. Ela não quer ser igual. Ela na verdade, ela quer estar acima, né?** E eu acho que quando ela chegar lá, se um dia ela chegar lá em cima do homem, ela não vai ser feliz.

[Vivi Cajeu]: Não, porque ela vai estar fora do papel dela. (Bezerra, Nanda; Cajeu 2018, «Feminismo: mulheres melhores que os homens?», Godllywood Canal–YouTube).

O excerto tem início com uma colocação de Bezerra sobre «modinhas» a partir da qual os feminismos são apresentados como tal, mesclando tendências apontadas no vasto campo de estudos sobre o pós-feminismo a partir dos anos 1990 e 2010 – períodos marcados por tendências distintas nas formas de representação dos feminismos na cultura midiática e pop, como referi no quarto capítulo. Ao retratar o movimento como algo tão passageiro quanto influente como um «modismo», Bezerra transita entre os mitos sobre o caráter ininterrupto e dominante dos feminismos que têm caracterizado discursos pós-feministas, como o de que a igualdade de gênero já foi alcançada ou de que os feminismos se tornaram hegemônicos (Hawkesworth 2006). Não por acaso, as ideias de que o movimento é «anti-homem», «inútil», enganoso e extremista – similares aquelas mobilizadas por mulheres autodeclaradas cristãs, conservadoras e antifeministas na esfera pública brasileira, como evidenciei no capítulo quatro – são explicitadas a partir do questionamento retórico de Cajeu acerca da necessidade da existência de um movimento para fazer com que as mulheres se *sintam* iguais aos homens.

Neste fazer, para além de deturpar o sentido de igualdade e de restringir a «utilidade» das ações feministas ao campo do individual, Cajeu responde o seu próprio questionamento com uma segunda pergunta retórica, a qual, por sua vez, ancora-se no pressuposto de que o movimento feminista defende que as mulheres «devem estar acima dos homens» – uma espécie de uso estratégico do que Joan Scott (2005 [1999]) chamou de «paradoxo da igualdade»: a ideia de que reivindicações por igualdade social decorrentes das formas com que diferenças de grupo são usadas para legitimar exclusões assentes em hierarquias ou, no caso dos feminismos, como exemplificou a historiadora, o modo como campanhas pelo fim da diferença sexual na política produziu a diferença sexual que buscava eliminar (21–22). No excerto supracitado, esse paradoxo é ilustrado pelo discurso de Bezerra ao afirmar que a centralidade das discussões em torno do que «mulheres têm que ter» – isto é, sobre ações afirmativas por igualdade social – culmina num «desprezo» ou, em outras palavras, numa discriminação contra os homens pautada na reivindicação por igualdade.

Tão presentes quanto «sofisticadas» nos discursos pós-feministas antifeministas, as representações dos feminismos como ameaças à ordem divina/natural, à feminilidade, à família e aos homens remontam a um vasto repertório de discursos articulados por grupos de mulheres

antissufragio e anti-ERA nas décadas de 1920 e 1970 nos Estados Unidos (Heller 2002; McRobbie 2016; McRobbie e Ross 2011) e estão presentes na paisagem antifeminista brasileira (Moraes 2021; Oliveira 2020; Schmidt 2006), como apontei no quarto capítulo. Embora seja difícil identificar com precisão a origem dessas representações, autoras como bell hooks (2000) apontaram a «mídia patriarcal» como um *locus* de disseminação fundamental, apesar de compreenderem que as respostas «raivosas» que diferentes grupos de ativistas feministas deram para a dominação masculina nos primórdios dos movimentos de libertação das mulheres nos Estados Unidos (2) estiveram nas bases da construção de estereótipos negativos sobre o movimento.

A apresentação que Bezerra e Cajeu fazem dos feminismos como anti-homem não é, contudo, nutrida apenas pelas referidas estereotípias. Nas construções retóricas sobre o movimento a partir da já referida ideia de que as mulheres «devem estar acima dos homens», a descrição dos feminismos a partir da inversão equiparada das relações de poder entre mulheres e homens é também empregada para apresentar os feminismos como um oposto equivalente do machismo, uma vez que, tal qual esse pode ser definido como «um conjunto de crenças, atitudes e condutas que repousam na polarização entre os sexos, bem como na superioridade do masculino» (Gutman 2020), o movimento se definiria pela compreensão do feminino como superior, como vemos no fragmento a seguir:

[Nanda Bezerra]: Algumas coisas que alcançamos hoje são coisas que no passado mulheres morreram, mulheres entregaram suas vidas para conquistar. Mas eu acho que a palavra de Deus nos ensina que tudo tem que ter equilíbrio. Então é como se fosse assim: aqui tem uma linha reta, como se fosse aquele pêndulo, né, da gangorra. **Imagina uma gangorra: aqui está o machismo [aponta um extremo] e aqui está o feminismo [aponta o extremo].** Aquele pêndulo tá sempre assim: ou pra cima ou pra baixo. **E eu acho que Deus nos ensina que temos que ter equilíbrio em tudo na nossa vida. Então não quer dizer que ele não aprecie que você não seja contra certas coisas, mas eu acho que o que é errado são os extremismos [...]** (Bezerra, Nanda; Cajeu 2018, Feminismo: mulheres melhores que os homens?, Godllywood Canal-YouTube).

A oposição equacionada entre o feminismo e o machismo no excerto ganha corpo por meio da metáfora de uma gangorra na qual cada um deles ocupa uma extremidade e cujo movimento alternado possibilita que se sobreponham em dados momentos. A metáfora sugere um indesejável desequilíbrio relacionado à existência e às dinâmicas dos extremos na medida em que o equilíbrio é, por sua vez, apresentado como um ponto chave da gramática divina. Embora nesse fragmento o significado de equilíbrio não seja muito aprofundado, o sentido implicado nas noções de feminismo e machismo como extremos desequilibrados por privilegiarem, respectivamente, o feminino e o masculino permite que aproximemos a ideia de «equilíbrio divino» e de «igualdade aos olhos de Deus» por inferência. Como já pontuei neste repertório, tal ideia de igualdade baseia-se no princípio de que as naturezas diferentes implicam papéis

diferentes que detém, no entanto, a mesma importância para Deus. Não por acaso, o trecho do diálogo entre Bezerra e Cardoso que reproduzi na página 268 é finalizado com a constatação de que se uma mulher conseguir «chegar acima de um homem» ela não será feliz porque estará «fora de seu papel». Combinando-se, desse modo, à defesa da «essência feminina» divina/natural, a noção de igualdade é mobilizada para apresentar, ainda, o movimento antibíblico e anticristão, como vemos no excerto a seguir:

[Cristiane Cardoso]: **Você vê, o feminismo que começou lá na época da mamãe, na era da mamãe, é um movimento antibíblico. Porque você vê que não era sobre direito, só.** Porque se fosse sobre direito, né, mas não era só sobre direito. **Era realmente, você vê, empoderar a mulher porque, poxa, hoje a mulher está em todo lugar, e por que é que existe ainda esse movimento?** Tipo, até onde... até quando você vai querer a autoafirmação de que você tem valor, né? É uma coisa assim, tão demoníaca, porque ela parece uma coisa legal, né, parece uma coisa bonita, tipo: «Olha só, o feminismo é para dar às mulheres os direitos iguais, né, para ela poder votar, trabalhar, dirigir, sair, fazer a vida dela». Essa é a aparência, né, do feminismo. **Todo mundo entra nesse movimento, muitas cristãs, muitas obreiras até são feministas porque elas pensam... elas não estão vendo o que está por trás do movimento. O que está por trás do movimento é o que? É a independência, que você não vai deixar nenhum homem mandar em você, que dizer, isso daí é antibíblico né?** Porque a Bíblia fala sobre a questão da submissão. Então isso é antibíblico (Cardoso, Siqueira, e Bezerra 2020, «Quem são os anticristos?», @godllywoodoficial-Instagram).

A compreensão dos feminismos como antibíblico no excerto tem como fio condutor a ideia de que, «na verdade», esses se constituem enquanto um movimento para «empoderar a mulher». Novamente apresentando-os como «falsos», desta vez por alegarem terem como objetivo conquistar direitos para a mulheres enquanto, na verdade, estão supostamente interessados numa determinada ideia de autoafirmação e independência dessas, Cardoso passa a definir a ideia de empoderamento como a prática das mulheres em buscar o seu valor e não se submeter aos homens, razão pela qual é, portanto, considerado antibíblico. No esforço em apresentar os feminismos das «conquistas dos direitos» como o autêntico — uma tendência também verificada nos discursos de mulheres conservadoras na atualidade (Foust e Simon 2015) —, Cardoso atribui um significado ao empoderamento que, além de distante da compreensão deste enquanto uma práxis libertadora — isto é, de uma perspectiva feminista, como «um instrumento para a erradicação do patriarcado, um meio e um fim em si mesmo» (Sardenberg 2008:19)¹¹⁰ —, serve para que os feminismos sejam apresentados como antibíblicos.

¹¹⁰ A referida definição consiste naquela apresentada por Sardenberg (2008) como «liberating empowerment»: perspectiva consoante a qual o objetivo principal do empoderamento é «questionar, desestabilizar e, eventualmente, transformar a ordem de gênero da dominação do patriarcado» (19). Tal abordagem tem como foco a organização coletiva das mulheres, embora não desconsidere a importância do empoderamento a nível pessoal. Na crítica feminista latino-americana, essa perspectiva tem como base a «pedagogia do oprimido» de Paulo Freire, bem como a negociação de coalizões entre diferentes movimentos na América Latina a fim de defender e promover mudanças para as mulheres a partir das práticas de conscientização voltadas à erradicação das desigualdades sociais como um de seus principais princípios. Tal perspectiva se opõe, contudo, à ideia de «liberal empowerment», a

Neste fazer, o termo «antibíblico» serve para reforçar, por um lado, a ideia de que existe apenas uma interpretação da Bíblia a ser feita, deslegitimando leituras alternativas — como é o caso daquelas realizadas por teólogas feministas (Fiorenza 2001; Johns 2014; Rosado-Nunes 2006; Toldy 2009) —, que possam mobilizar mulheres em torno de reivindicações disruptivas dentro das Igrejas. Por outro, serve para «alertar» mulheres cristãs sobre as «verdadeiras intenções» do movimento feminista numa tentativa de miná-los nos campos cristão e iurdiano. No fragmento, essas intenções podem ser também ilustradas na apresentação dos feminismos como algo «demoníaco», com um discurso «legal e bonito» que, associado à ideia de «direitos iguais», esconde sua verdadeira faceta. Assim, junto das demais representações alimentadas por donas e esposas por meio da narrativa pós-feminista, antifeminista, fundamentada em articulações discursivas entre as noções de essência e igualdade, tais intenções são também explicitadas nas formas com que o movimento é apresentado, enfim, como anticristão.

Dada a importância dessa categoria no delineamento de um posicionamento político antifeminista e alinhado com as narrativas populistas de extrema-direita no *corpus* analisado, destaco esse aspecto do discurso no subtópico a seguir, de forma a destacar o significado de tais representações na conjuntura política associada aos diferentes contextos interpretativos analisados nesta investigação.

6.1.3 Os feminismos como anticristãos ou como o anticristo

A compreensão dos feminismos como um movimento anticristão está associada, antes de mais, a própria expressão do entendimento que donas e esposas manifestam sobre insurgências e movimentos sociais ao longo do *corpus*. Embora esse tipo de temática tenha sido mais comum nos materiais coletados no YouTube e no Instagram, o mesmo tipo de leitura que caracteriza as narrativas pós-feministas em todos os contextos interpretativos pode ser encontrado nas formas de representação das insurgências e movimentos sociais. Para o estudo em questão, a relação de continuidade entre as representações dos feminismos e os demais movimentos é especialmente importante para entender o significado político do antifeminismo no cenário de avanço do neoconservadorismo que têm caracterizado o Brasil da última década e, o qual, como referi no quarto capítulo, encontra no neoliberalismo um campo semântico chave nos discursos de atores da chamada «nova direita» (Messenberg 2017).

qual Sardenberg (2008) apresenta como aquela que entende o empoderamento «como um instrumento para as prioridades de desenvolvimento, sejam elas erradicar a pobreza ou construir democracia» focando-se «no crescimento individual, numa perspectiva atomista, isto é, na noção da ação racional dos atores com base em interesses individuais» (18-19) — em síntese, a perspectiva adotada nas intervenções da ONU em contexto latino.

Mobilizando os marcadores de gênero, raça e orientação sexual para a criação de um «inimigo» comum a partir da demarcação de uma fronteira os movimentos feminista, negro, LGBTQIA+ e os «cidadãos de bem» (Cesarino 2019; Kalil 2018a), atores conservadores religiosos e não-religiosos foram (e têm sido) hábeis em alimentar a narrativa que deu forma à campanha populista de Bolsonaro em 2018, na qual, como já referi nesta tese, a ideia do combate à corrupção aos níveis da pátria, de Deus e da família foi um elemento central (Tamaki e Fuks 2020; Kalil 2018; Chueri 2018). Não por acaso, no *corpus* analisado a ideia de «anticristo» detém um valor especial na construção de cada um dos referidos movimentos como «inimigos corruptos» de um povo bom, cristão, como vemos a seguir:

[Cristiane Cardoso] [...] **Você vê aí um cenário que você tem as pessoas contra o governo, que também é antibíblico isso, né?** — é antibíblico. Mesmo tendo presidentes ruins... **quando a gente tinha aí alguns presidentes que eram corruptos, a gente não ia contra eles, porque isso aí é antibíblico. Está escrito na Bíblia: Deus é que dá autoridade.** Então a gente tem que respeitar autoridades, mesmo quando essa autoridade não tem a Deus, né? **Olha só: esse cenário do anticristo está se formando [...] A gente está aqui alertando você.** Alertando você porque às vezes você está sendo um anticristo dentro da igreja, usando uniforme. [...] **Quem é anticristo, quem não vive a palavra de Deus, vai ficar para trás. E quando você ficar para trás, o que vai acontecer? [...] Você vai se tornar essa pessoa intolerante, que é racista, fascista, machista — todos os nomes que eles nos chamam... antife... anti tudo que eles levantam, né?**

O cristão de verdade é considerado racista, um monte de coisa, mas por quê? Ele não é racista. É porque ele não faz o que eles mandam, né? Então você não vai ter o Espírito Santo para te guiar, para te ajudar, não vai ter (Cardoso *et al.* 2020, «Quem são os anticristos?», @godllywoodoficial-Instagram).

No excerto, a definição do anticristo como aqueles/as que não «vivem a palavra de Deus» serve para que movimentos opositores a quaisquer governos sejam entendidos, antes de mais, como opositores da palavra de Deus. A argumentação que alicerça tal definição é a de que a autoridade dos governantes não deve ser contestada em absolutamente nenhuma circunstância, uma vez que Deus é quem a atribui. Assim, tomando como exemplo o suposto fato de que pessoas cristãs não se opuseram a «presidentes corruptos» que governaram o Brasil em períodos anteriores a Bolsonaro, Cardoso defende a ideia de que sustentar qualquer movimento de oposição ao então governo populista de extrema-direita é contribuir para o «cenário do anticristo»: um cenário marcado por tudo aquilo que vai contra a palavra de Deus e se caracteriza pela presença de pessoas intolerantes, racistas, fascistas, machistas e antifeministas — aquilo de que pessoas cristãs vem sendo supostamente acusadas por atores insurgentes e de movimentos sociais. Tais acusações são refutadas com o argumento de que esses atores são, na verdade, intransigentes — uma estratégia que serve não apenas para reforçar discursos sobre a suposta perseguição levada a cabo por movimentos sociais progressistas contra todas as pessoas cristãs no Brasil, como para apresentá-los, também por esta razão, como «inimigos» mundanos.

Tendo em vista o rol de representações dos feminismos destacados até o momento neste repertório, não é difícil imaginar que o lugar que lhes é reservado na narrativa dos movimentos como anticristos é atravessado pelo seu papel «corruptor» no campo dos valores. Em diálogo com o arcabouço de discursos sobre os feminismos que, entre outras coisas, alicerçaram a narrativa populista de Bolsonaro em 2018, os materiais analisados no *corpus* revelaram os esforços de donas e esposas para traçar fronteiras bem entre o movimento e a ideia de «ser cristão» — isto é, entre o secular e o religioso. Assim, mobilizando também neste fazer as já referidas noções de essência feminina e igualdade, nos discursos analisados os feminismos são apresentados como anticristãos por serem entendidos como um movimento que refuta a palavra de Deus e por isso antibíblico, como expliquei anteriormente, bem como a própria figura de Satanás: inteligente, popular, portador de uma beleza argumentativa e de uma aparência de boa vontade que, no entanto, são consideradas pelas donas e esposas como perniciosas ou maliciosas, como vemos no excerto a seguir:

[...] As pessoas às vezes não entendem que a nudez está muito ligada com a sexualidade. **As pessoas gostam de usar, né, aquela frase muito usada pelas mulheres, que é «meu corpo, minhas regras» — «Qual é o problema? O corpo é meu, eu faço o que eu quiser, lálálá». Pois é, mas aí é que está: você tem que lembrar que tem pessoas que não têm estrutura e também não podem ver. Não é bom para elas. Como as crianças.** [...] Aí você vai e expõe a nudez, uma sensualidade, que às vezes não é só a nudez, mas a sensualidade... é a maquiagem sensual. É aquela foto sensual. É aquela imagem que está promovendo a sensualidade, a sexualidade. [...]

E eu fico chateada, né? Por que as mulheres, principalmente — eu falo das mulheres porque isso é um problema que muitas mulheres têm divulgado como uma coisa boa... a sensualidade, a sexualidade, não são assuntos para as crianças. [...] (Cardoso 2020f, O que a cultura da sexualização está gerando?).

No fragmento, a referência ao movimento feminista se realiza de maneira implícita, pela menção do slogan «Meu corpo, minhas regras!». Bem-conhecido por ter sido historicamente usada nas lutas contra a violência sexual e pelo direito ao aborto, o slogan, também usado por participantes das edições da Marcha das Vadias no Brasil entre 2011 e 2013, foi recuperada por Cardoso para qualificar como inapropriado o ato de expor e se entender a nudez, a sensualidade e a sexualidade como algo positivo, bem como uma decorrência da defesa da ideia de que o corpo das mulheres pertence (deve pertencer) a elas. Populares pelo seu caráter intencionalmente provocativo, no qual tal slogan é empregado para destacar o uso de corpos como instrumentos de protesto e suportes para questionar normas de gênero através da celebração da sensualidade e do uso da nudez como libertação, as formas empregadas por participantes das marchas não são um consenso no campo feminista. Para ativistas afinadas com vertentes marxistas e radicais, por exemplo, a ausência de uma abordagem materialista nas reivindicações sobre a autonomia dos corpos femininos e sobre a liberdade sexual nas marchas torna a estratégia política adotada por

suas participantes como algo questionável, na medida em que, para tais ativistas, as marchas detêm um apelo individualista (Gomes e Sorj 2014:440).

No excerto, contudo, as formas de ativismo impulsionadas pelas marchas não apenas são tomadas como próprias de *todos os feminismos* na atualidade por meio de uma ausência estratégica de menções às marchas seguida da deturpação propositada do sentido de *corpo* em todo movimento, como também por meio da associação direta dos feminismos com a «cultura da sexualização». Como apreendemos no discurso de Cardoso supracitado, tal «cultura» se define pela promoção da sensualidade e da sexualidade nas redes sociais de maneira inconsequente, expondo crianças a um assédio constante. Tal discurso converge com os apelos similares encontrados nas cartilhas antifeministas de atores conservadores religiosos e não religiosos no Brasil e em outros países, as quais estão profundamente relacionadas à retórica da «ideologia de gênero».

Como evidenciei no quarto capítulo, essa retórica tem sido mobilizada não apenas por mulheres cristãs e conservadoras de maior representatividade política no cenário brasileiro, como também por mulheres cristãs e conservadoras que se ocupam de gerenciar perfis voltados à promoção do chamado ideal de «feminilidade cristã» nas redes sociais (Moraes 2021; Oliveira 2020). A existência deste cenário evidencia, assim, a relação de continuidade entre as representações dos feminismos articuladas nestes espaços e no movimento Godllywood que enfatizei neste primeiro repertório, bem como o lugar desses nesse vasto rol de articulação política.

No repertório a seguir, de forma a aprofundar os contornos desse posicionamento, introduzo a segunda das instâncias das dinâmicas do aconselhamento por mim identificadas na análise do *corpus*: a da identificação de problemas.

6.2. Segundo repertório: identificando condutas-problemas «pós-feministas»

No capítulo introdutório *Mulher V* — parte dedicada à exposição primária e inflamada do amplo universo de problemas supostamente enfrentados por *todas* as mulheres abordados longo do livro —, Cardoso concluí um de seus inúmeros diagnósticos sobre a situação das mulheres na sociedade contemporânea com a seguinte afirmação: «Não é que este seja um mundo dos homens; é que simplesmente não estamos nos adaptando a ele. Ou talvez estejamos nos preocupando com as coisas erradas...» (Cardoso 2013:13). Tomo essa máxima como ponto de partida para explicar este segundo repertório não só por considerá-la sintoma de um dos aspectos fundamentais na instância da identificação de «problemas» que afligem ou incidem sobre as mulheres na contemporaneidade, mas também porque ele é um exemplo dos processos de patologização da feminilidade consoante ao qual mulheres são apresentadas como seres que precisam «se adaptar»

ao mundo através dos processos neoliberais de subjetivação promovidos pela autoajuda (Riley *et al.* 2019), como referi no capítulo anterior.

Como já mencionei, essa instância integra as dinâmicas de aconselhamento conduzidas por esposas e donas nos discursos que constituem o *corpus* e, seguindo tendências da chamada «autoajuda pós-feminista», é construída por um conjunto de condutas femininas consideradas reprováveis. Nos contextos interpretativos analisados, tais condutas são apresentadas como decorrências de «problemas» não resolvidos pelos feminismos ou, então, como consequências do que é identificado como «conquistas das mulheres», como vemos no fragmento a seguir, extraído de um *post* publicado por Cardoso no blogue do Autoajuda pelo advento do 8M em 2018:

Qual a mulher que não se inquieta hoje? Depois que entramos no mercado de trabalho e adquirimos os direitos iguais aos dos homens, a simplicidade de ser mulher ser tornou uma verdadeira complexidade! Temos que dar conta de tudo e não deixar nada a desejar, senão dizem que é porque somos mulher. **Se somos ótimas profissionais, logo deduzem que somos péssimas donas de casa, afinal, quando é que conseguimos ter tempo para o nosso lar?** Se somos ótimas donas de casa, logo pensam que não seremos ótimas profissionais... **e assim a mulher corre diariamente, de um lado para o outro, tentando equilibrar tudo, desde a sua casa, sua família, sua carreira, suas finanças até sua saúde e aparência. E nesse auê todo, a vida espiritual é a que mais sofre...** a hora de ler a Palavra de Deus ou falar com Ele, estamos cansadas, exaustas, e fazemos de qualquer maneira. Sem perceber que estamos desprezando aquele que mais precisamos nesse mundo! (Cardoso 2018c, «Tarefa como ofera 15», Canal Godllywood-YouTube).

O excerto começa com a apresentação de um diagnóstico de mundo para as mulheres no qual a «inquietação» é tomada como um sintoma comum a esse grupo social e como o resultado do que é entendido como aquisição dos «direitos iguais aos dos homens». A partir da mesma narrativa pós-feminista que serve de base para a deslegitimação e vilanização dos feminismos enquanto um «agente causador de problemas», como evidenciei no repertório anterior, Cardoso associa o tempo «pré-feminista» à simplicidade e, no contraponto, o tempo «pós-feminista» no qual supostamente vivemos a uma complexidade descrita a partir de dois elementos principais: as expectativas sociais relacionadas às mulheres, como o exemplo sobre o fato de uma mulher ser uma ótima profissional implicar o pensamento de que é uma «péssima dona de casa»; e a ideia de sobrecarga, ou os dilemas da «supermulher» evidente na menção ao fato dessas «tentarem equilibrar» casa, família, carreira, finanças, saúde e aparência, comprometendo, em razão disto e por vezes, suas vidas espirituais.

Abordado em *The Second Stage* (1981) quase vinte anos após a publicação de *The Feminine Mystique* (1963), considerada uma «obra fundamental na exposição do ‘mito da dona de casa feliz’ que aprisiona mulheres num ‘campo de concentração confortável’»¹¹¹ (Genz 2009a:100–101), o

¹¹¹ Nesta citação, as aspas interiores demarcam reproduções do discurso de Friedan destacadas por Genz.

modelo da «supermulher» fora abordado por Friedan para salientar as armadilhas do «perfeccionismo intransigente» que atravessava os ‘malabarismos’ realizados por grupos de mulheres brancas, de classe média alta, a fim de garantir uma boa performance no lar e no trabalho numa época que, em razão disso, os feminismos foram lançados «na linha de fogo» em discussões sobre «como suas promessas de ‘ter tudo’ se traduziu num imperativo de ‘fazer tudo’» (Genz 2009a:120).

Tal qual naquele período, a construção do diagnóstico de Cardoso nos termos em que é feito no excerto antes mencionado serve para «responsabilizar» os feminismos pela «inquietação» e «sobrecarga» vivenciada pelas mulheres enquanto revisita questões não resolvidas dos feminismos combinando-as à ideologia neoliberal que atravessa discursos imersos na «cultura terapêutica» (Henderson e Taylor 2020), como referi no capítulo anterior. Não é casual, portanto, que essas estreitas e dúbias relações com os feminismos tenham ganhado forma a partir do que chamarei «condutas-problemas» neste repertório: uma série de comportamentos femininos que donas e esposas identificaram como questões que afligem ou incidem sobre as mulheres na atualidade. Ao longo do *corpus*, tais condutas foram introduzidas e descritas a partir de três padrões principais.

O primeiro deles, de ordem retórica, está associado à discussão das condutas a partir de apólogos, parábolas bíblicas — gêneros que servem para inculcar valores morais — e, sobretudo, a partir dos testemunhos de vida de donas e esposas, seguindo tendências comuns na performance de conselheira levada a cabo por mulheres pentecostais que se tornaram autoras de best-sellers de autoajuda capitalizando suas imagens e histórias de vida e superação, como já mencionado.

O segundo padrão, da ordem da abordagem, repousa em elementos fundamentais para a compreensão da autoajuda enquanto uma linguagem «de fronteira», isto é, como referi no quinto capítulo, enquanto o gênero literário exemplar da reconfiguração da «ética protestante» no «espírito do capitalismo» e que, com o tempo, tornou-se um *locus* importante para o chamado «*ethos* terapêutico» de profundas relações com a racionalidade neoliberal. Ancorado, como já mencionei, na «suposição de que todos os problemas humanos residem ou são um efeito da mente e corpo individual, e não um produto ou expressão de problemas sociais, políticos, históricos e econômicos» (Rimke 2020:38), tal *ethos* vê-se refletido no *corpus* na perspectiva reducionista, radicalmente individualista, essencialista e socialmente «míope» que embasa os discursos de donas e esposas sobre as condutas-problemas. Essa perspectiva reduz e simplifica fatores, relações e processos sociais complexos fundamentando-se na ideia da livre escolha, bem como apresentando cada mulher como a única responsável pelos seus problemas a partir do uso de argumentos essencialistas e da moral religiosa para este fim — uma tendência que, a seu modo,

também se revelou nas formas com que os movimentos feministas são apresentados, como mencionei no repertório anterior.

O terceiro e último padrão, de ordem temática, está relacionado às dimensões da vida sobre as quais as condutas relacionadas às ditas questões feministas não resolvidas versaram de modo mais recorrente: *a)* comportamentos relacionados a conflitos existentes entre a vida doméstica e a vida profissional, abarcando tópicos como papéis e expectativas sociais; *b)* comportamentos relacionados à vida subjetiva, abordando temas relacionados à aparência física (cuidados com o corpo e saúde), bem como a vontade própria; *c)* comportamentos relacionados à vida na fé, concernentes às vivências na Igreja, em comunidade, bem como as práticas de fé individualizadas; e, enfim, *d)* comportamentos relacionados à vida pública, reunindo especialmente experiências *no* e *com* o ambiente midiático e cultural. No cerne de todas essas questões está um conflito constante entre as relações entre o público e o privado, bem como os seus desdobramentos, respectivamente, na dicotomia secular e religioso — ambas por mim abordadas no terceiro capítulo desta tese.

Nos subtópicos a seguir, partindo dessas questões, ilustro como a combinação entre todos esses três padrões se articula nos discursos analisados.

6.2.1 Primeira questão: trabalho profissional vs. trabalho doméstico

A construção da imagem pública dos feminismos como responsáveis por um extenso arcabouço de problemas que atravessa a realidade do heterogêneo grupo social «mulheres» passa, entre outras coisas, pela responsabilização do movimento pelas duplas ou triplas jornadas de trabalho. Nas narrativas pós-feministas de cariz antifeministas, por exemplo, a sobrecarga decorrente da conjugação entre o trabalho doméstico e profissional é atribuída aos feminismos, na medida em que a imagem *mainstream* desses não só está relacionada às abordagens liberais de agendas como a «entrada das mulheres no mercado de trabalho», como também à imagem de que esses hipervalorizam o trabalho profissional enquanto desvalorizam o trabalho doméstico. Não por acaso, partindo da imagem das feministas liberais como «radicais», mulheres conservadoras como Tammy Bruce¹¹² e Dr. Laura Schlessinger — ambas bem-conhecidas apresentadoras de *talk-shows* em rádios nos Estados Unidos — têm sido hábeis na construção de uma memória para o movimento a partir da qual, apresentando-o, entre outras coisas, como um *establishment* que enfraquece as mulheres ensinando-as «a negar a sua própria natureza», o trabalho profissional é

¹¹² A saber, em sua página web (<https://tammybruce.com/tammy>), Bruce é apresentada como uma «conservadora independente» que trabalha para garantir que a sua experiência como uma organizadora comunitária de esquerda ao longo da década de 1990 seja usada para expor e ajudar a derrotar a agenda esquerdista».

por elas introduzido como antagônico ao doméstico, bem como uma «escolha» antinatural para as mulheres (Foust e Simon 2015:8).

Contudo, as leituras sobre a emancipação feminina através do trabalho profissional não foram e não têm sido consensuais nos campos feministas. Em muito impulsionadas por Friedan em *The Feminine Mystique* (1963), como mencionei no início deste repertório, as reflexões sobre o tema nos campos feministas não se construíram da mesma maneira: enquanto abordagens mais liberais, por exemplo, focaram-se em discutir o trabalho profissional como fundamental ao combate à domesticidade expressa na figura da dona de casa apontada por Friedan como «uma ilustração perfeita das construções patriarcais da mulher como um ser apático, dependente e sem propósito» (Genz 2009a:100), abordagens marxistas e socialistas discutiam-no defendendo a emancipação feminina no mercado de trabalho e na família a partir de uma ideia de redivisão sexual do trabalho. Como resultado das sobrevalorizações do trabalho profissional à época, a dona de casa se tornou «o outro» em muitas das articulações dos feminismos de segunda onda criando «uma dicotomia entre as esferas privada e pública, entre a dona de casa oprimida e a revolucionária feminista» (102) sem oferecer espaço para que o próprio significado de lar fosse ressignificado. Em suma, os debates levados a cabo por mulheres ocidentais, brancas e de classe média alta excluía de seus feminismos um corpo de mulheres pobres e racializadas para as quais o trabalho doméstico assumia outros significados (hooks 1984).

Contudo, se é bem verdade que leituras levadas a cabo por «revolucionárias feministas» liberais e marxistas contribuíram com uma desvalorização simbólica do trabalho doméstico e da figura da dona de casa, não é verdade que os feminismos tenham sido a origem da desvalorização desse tipo de trabalho, nem que possam se resumidos às perspectivas universalistas antes citadas. Como já mencionei neste trabalho, os campos feministas não são homogêneos e monolíticos, mas sim constituídos por uma complexidade de leituras e abordagens. A título de exemplo, refiro o ensaio «Homeplace: a site of resistance» (1990), publicado por bell hooks, no qual a autora — uma feminista negra, crítica à perspectiva de Friedan — destaca a dimensão radical do lar para a resistência de mulheres negras que, no contexto estadunidense, fizeram dos lares lugares onde todas as pessoas negras pudessem «restaurar a dignidade que lhes havia sido negada do lado de fora, no mundo público» (44).

Na introdução de uma compilação de ensaios sobre o trabalho doméstico escritos entre 1975 e 1980, Silvia Federici (2019) reflete sobre a mudança gradual na sua relação com esse tipo de trabalho, da «recusa» à «valorização», desde o seu envolvimento com a International Wages for Housework Campaign (WfH), a qual «reunia correntes políticas originárias de diferentes partes do mundo e de diversos setores do proletariado mundial, cada uma enraizada numa história particular de lutas e buscando um terreno comum, fornecido e transformado pelo feminismo» (22).

Ao enfatizar, nesta oportunidade, a ideia de que pensar o trabalho assalariado como o caminho para a «libertação» das mulheres seria ineficaz quando, como a realidade nos prova, «o trabalho doméstico não desapareceu, e sua desvalorização — financeira e de outros tipos — continua a ser um problema para muitas de nós [mulheres], seja ele remunerado ou não» (27), Federici entende a luta por salários para o trabalho doméstico como «a única perspectiva revolucionária do ponto de vista feminista» (41). Tal argumento é especialmente articulado pela autora no ensaio «Os salários contra o trabalho doméstico» (1975) a partir de uma abordagem marxista consoante a qual tanto a invisibilidade quanto a desvalorização de tal tipo de trabalho são apresentadas como providenciais à economia capitalista, isto é, parte de uma conjuntura estrutural alimentada pelo reconhecimento deste tipo de trabalho como um «atributo natural» para as mulheres:

[...] O trabalho doméstico foi transformado em um atributo natural em vez de ser reconhecido como trabalho, porque foi destinado a não ser remunerado. O capital tinha que nos convencer de que o trabalho doméstico é uma atividade natural, inevitável e que nos traz plenitude, para que aceitássemos trabalhar sem uma remuneração. Por sua vez, a condição não remunerada do trabalho doméstico tem sido a arma mais poderosa no fortalecimento do senso comum de que o trabalho doméstico não é trabalho, impedindo assim que as mulheres lutem contra ele, exceto na querela privada do quarto-cozinha, que toda sociedade concorda em ridicularizar, reduzindo ainda mais o protagonismo da luta. Nós somos vistas como mal-amadas, não como trabalhadoras em luta.

No entanto, não existe nada natural em ser dona de casa, tanto que são necessários pelo menos vinte anos de socialização e treinamento diários, realizados por uma mãe não remunerada, para preparar a mulher para esse papel, para convencê-la de que crianças e marido são o melhor que ela pode esperar da vida. (Federici 2019[1975]:43-44).

Destaco o argumento de Federici acerca da invisibilidade e da desvalorização a fim de evidenciar como essas temáticas *foram, podem ser e estão sendo* abordadas, desde um ponto de vista feminista, sem criar uma relação de antagonismo entre o trabalho doméstico e o trabalho profissional. Atenta às razões pelas quais esse pode tanto ser concebido como um *locus* de opressão para as mulheres ou, como busca defender ao longo de sua obra, um lugar de revolução, Federici apresenta a ideia da ordenação divina e natural como um ponto fundamental para a sustentação da lógica capitalista, como demonstra o excerto — algo que também permeia outros estudos de natureza feminista sobre o tema. Neste fazer, aborda a invisibilidade e a desvalorização do trabalho doméstico sem recair numa leitura essencialista, individualizante e moral que atravessa discursos pós-feministas e antifeministas em torno do tema.

No *corpus* analisado, por exemplo, tal como nos discursos de Bruce e Dr. Schlessinger, o trabalho doméstico é apresentado como «inato» para todas as mulheres, bem como depreciado pela sociedade e por esse grupo social em decorrência dos feminismos, como vemos no exemplo a seguir:

[...] **Um homem pode ser um bom pai mesmo passando apenas algumas horas do dia com os seus filhos, pois sabe que sua esposa cuida bem deles. Uma mãe sacrifica momentos preciosos que ficam perdidos para sempre quando escolhe a sua carreira em detrimento de seus filhos, e ela sente essa perda intensamente.** Um homem pode ser solteiro aos trinta e nem ter pressa, mas para nós, a hora está sempre passando. **Mas algo nos diz que estamos sendo passadas para trás se não vivermos a vida que os homens vivem e não tivermos a liberdade que eles têm. Essa sede de controle nos leva a tomar decisões terríveis.** Ela é alimentada pela pressão colocada sobre as mulheres por praticamente todo o mundo: o sistema educacional, a economia, a expectativa das pessoas, as normas culturais modernas, propagandas... É como se todos lá fora estivessem tentando nos forçar a ser quem eles querem que sejamos (Cardoso 2013, 69, *Mulher V*).

No excerto, como vemos, a certeza de que «esposas cuidam bem dos filhos», bem como as ideias de «sacrifício» e «perda irreparável» associadas à mãe que «escolhe» privilegiar o trabalho profissional sustentam e reforçam uma compreensão essencialista do trabalho doméstico, enxergando-o como um atributo natural e feminino. Evidente, nesta ocasião, na forma como Cardoso aborda o tema do maternar, essa concepção do trabalho doméstico é construída ao passo que a o trabalho profissional é apresentado como o resultado de uma pressão social alicerçada na ideia de que mulheres estão sendo trapaceadas se não têm a mesma vida e a mesma liberdade que os homens. Assim, além de compreendido como decorrência de uma pressão social articulada pelos feminismos — identificado em sua representação *mainstream* como o movimento pela igualdade de gênero, como já discutido —, o privilégio dado ao trabalho profissional é também entendido como o resultado de uma «sede de controle» das mulheres que têm consequências «terríveis» para elas.

A abordagem individualizante que sustenta a argumentação de Cardoso no fragmento anterior se verifica também no juízo de valor por ela alimentado contra as mulheres a partir da questão da «escolha». Em tal juízo, Cardoso desconsidera a existência de questões estruturais em sua abordagem, como o fato de o trabalho doméstico e profissional serem engrenagens cruciais da economia capitalista. Como consequência, comportamentos femininos relacionados a esses tipos de trabalho são tratados desde um ponto de vista «patologizante», típico da autoajuda pós-feminista e evidente na constante responsabilização das mulheres — isto é, são abordados como se fossem consequências de uma feminilidade adoecida que pode (e deve) ser individualmente curada pela próprias mulheres. O fragmento a seguir, extraído de um dos *posts* Autoajuda publicados no blogue, exemplifica isto:

[...] **Muitas mulheres hoje fazem questão de nunca tocar numa louça, afinal estudaram, tem suas carreiras, trabalham, e acham que o trabalho doméstico é para quem não tem nada para fazer na vida.** Roupas sujas pelos cantos da casa, sofá cheirando mal, banheiro que não vê um desinfetante há dias, toalhas que já nem secam mais de tão usadas, azulejo cheio de crosta preta, pia lotada de louça, gavetas e armários bagunçados, geladeira suja e desarrumada, lençóis encardidos, enfim... e aí **a moradora normalmente diz ou que não é empregada para ficar cuidando de casa ou que sua mãe nunca lhe ensinou a cuidar de uma casa.**

Ah se ela soubesse o quanto esse tipo de casa (ou quarto) fala dela... suja, preguiçosa, desorganizada, relaxada e sem noção... assim como a destruição da natureza tem falado do ser humano... (Cardoso 2018d, «Tarefa como oferta 8», Blogue GAutoajuda).

Tal como no excerto de *Mulher V* antes citado, «trabalhar» e «estudar» servem para criar uma relação de oposição entre o trabalho doméstico e o profissional nesse fragmento, bem como para construir a imagem das mulheres que têm carreiras e estudo como a de quem julga o trabalho doméstico inferior e desimportante. Embora essa constatação não seja de todo falsa, no sentido de que, como afirma Federici (2019), a própria invisibilidade do trabalho doméstico, o fato de não ser remunerado e ter sido socialmente construído como um «ato de amor» torna difícil que algumas mulheres o reconheçam como trabalho (44), o tratamento dado a este fato no excerto tem como objetivo apresentar as mulheres que têm uma carreira ou estudaram como se fossem soberbas – mulheres que se sentem superiores às demais. Neste fazer, não apenas a ideia de que as mulheres são as pessoas que *devem* cuidar *da* e se responsabilizar *pela* casa é reforçada, como também a de que são pessoas cuja subjetividade se define a partir das relações que detêm *com* e *neste* espaço. Não por acaso, o trabalho doméstico é apresentado no *corpus* de maneira glamourizada, como apontei no terceiro capítulo ao referir um estudo de Cardoso e Souza (2017) sobre o Godllywood, e como vemos no exemplo a seguir:

[...] **Se você já é uma pessoa cuidadosa com a sua casa, você vai ver o que mais você pode fazer para que ela venha te representar bem... colocar umas plantinhas, melhorar a arrumação dos móveis, pendurar uns quadros, trocar umas lâmpadas?** E se você não tem sido cuidadosa com o seu lar (ou quarto), então tire esse próximo fim de semana para fazer uma geral nele... começando com o seu quarto. Depois de tudo arrumadinho, tire umas fotos e cole no seu diário para você lembrar dos momentos logo após toda essa arrumação... **se você é como eu, vai fazer questão de antes de sair pela porta, dar mais uma olhadinha para traz, suspirar profundamente e se alegrar de ter um cantinho tão gostoso de viver!**

Combine para trocar fotos com a sua amiga como irmã e compartilhar da experiência que foi cuidar do seu lar. **Você vai ver como é bom aquilo que dizem ser tão degradante!** (Cardoso 2018d, «Tarefa como oferta 8», Blogue GAutoajuda).

A apresentação das práticas dos cuidados com o lar como apazíveis no excerto tem sido não apenas comum em discursos pós-feministas, bem como em antifeministas articulados por mulheres conservadoras em diferentes contextos, como referi no quarto capítulo. Para Genz (2009a), essa tendência emerge como «um novo modo de conceituar o doméstico como um espaço contestado da subjetividade feminina» (100), bem como a partir do propósito de desconstruir a imagem da dona de casa do século XXI como um emblema da opressão ao apresentá-la, no contraponto, como aquela que «renegocia sua postura doméstica/feminina, escolhendo deliberadamente ir para casa» (100). Assim, essa perspectiva corrobora a construção de representações das donas de casa enquanto sujeitos que detêm agência, não sendo, assim, meras vítimas do patriarcado.

Embora à primeira vista esse deslocamento de sentido pareça legítimo — ainda mais tendo-se em conta os já referidos debates sobre o tema nos campos feministas —, o fato de estar entremeado por argumentos essencialistas no *corpus* e de se basear no antagonismo entre o trabalho doméstico e o profissional acaba por contribuir para reforçar, ainda, a já referida imagem da «supermulher». A valorização desse modelo de feminilidade ocorre num contexto em que julgar a priorização do trabalho profissional não implica rechaçá-lo, mas sim localizá-lo numa relação condicional consoante a qual ter uma carreira torna-se aceitável para uma mulher *desde que* ela não se afaste das suas «funções inatas» no lar, como vemos a seguir:

[...] **Eu me lembro de um marido que não conseguia comemorar todas as conquistas profissionais de sua esposa por causa do alto preço que tinha de pagar em casa.** Ela estava sempre muito ocupada com o trabalho para cuidar das coisas dele, sempre com pressa, quase sem tempo para cuidar de sua própria aparência. **Um dia, o marido exigiu que ela deixasse sua carreira tão importante ou então ela poderia esquecer aquele casamento.** Ela veio falar comigo com lágrimas nos olhos, sentindo-se muito mal por causa da última exigência do esposo. **Achava que ele não a amava o suficiente para conviver com todas as suas responsabilidades fora de casa, mas eu tive de lhe dizer a verdade... ele estava certo. Sua carreira havia tomado a maior parte de seu tempo, assumindo o primeiro lugar em sua vida** (Cardoso 2013, 32, *Mulher V*).

O caso tomado como exemplo no excerto evidencia a referida relação condicional. Aqui, à parte da prioridade dada à carreira ser entendida como causa das ações reprováveis para mulheres enquanto esposas — como deixar de «cuidar» da aparência ou «das coisas do marido» —, a ideia de que o problema reside no fato da carreira «ter assumido o primeiro lugar» deixa implícito que, caso não ocupasse todo esse espaço, isto é, se fosse «conciliado» com os afazeres domésticos, o trabalho profissional não seria uma questão. Não por acaso, embora a identificação da priorização desse tipo de trabalho seja apontada como uma conduta-problema, ele não é de todo rechaçado. Como referi no capítulo anterior, a imagem da «mulher V» está igualmente alicerçada no perfil da mulher profissional e empreendedora que contribui com o bem-estar da sua família (Teixeira 2015). Assim, ainda que no *corpus* tal imagem tenha sido abordada de maneira mais lateral, a partir de condutas relacionadas ao empenho e à produtividade, ela não deixa de ser um indicativo do como o perfil da «supermulher» é contraditoriamente alimentado pelas donas e esposas. Ao reconhecer ações e escolhas individuais como razões da sobrecarga maquiada pelos imperativos da eficiência que rondam este perfil, como já dito, a patologização e correção de uma série de comportamentos e características é identificada e justificada como algo típico das mulheres ao longo do *corpus* baseando-se em crenças como a de que é da «natureza das mulheres em abraçar tarefas demais» (Munhoz 2018a, «Autopaciência», Canal Goddlywood–YouTube).

6.2.2 Segunda questão: as relações entre corpo, feminilidade e subjetividade

A representação dos feminismos como detratores da «essência feminina» é um dos pilares cruciais nos discursos pós-feministas de cariz antifeminista, como evidenciei no primeiro repertório. Por esta razão, a identificação de condutas-problemas relacionadas à vida subjetiva — dimensão de análise que abarca condutas relacionadas às formas das mulheres se vestirem, de se arrumarem, de falarem e de se portarem frente às próprias emoções e sentimentos — não passam ao lado do policiamento das subjetividades femininas que têm caracterizado esses discursos nas suas mais diversas modalidades, incluindo a autoajuda. Assim, seguindo tendências pós-feministas como a compreensão da feminilidade como uma propriedade corporal (Gill 2007, 2017), também identificada na vasta produção feminizada da autoajuda a partir da já referida «virada terapêutica», os discursos de donas e esposas voltados à identificação de problemas que incidem sobre as mulheres têm como tendência identificar aquilo que se entende por feminino a partir de uma série de padrões de beleza.

Aqui, no entanto, em vez de padrões cada vez mais estritos para acomodar-se a determinados padrões de atratividade feminina em contexto heteronormativo — isto é, do que McRobbie (2009) chamou de «reterritorialização do patriarcado» no complexo moda-beleza —, a relação entre o corpo feminino e a feminilidade é determinada pela sua acomodação no que Bowler (2019) chamou de «modelo de desejo sagrado» (193): um corpo jovem, magro, elegante e charmoso que serve de vitrine para exibir aquilo que uma mulher considerada tradicionalmente feminina *deve ser* e *expressar* consoante aquilo que, como veremos adiante, é apresentado como a vontade de Deus. Não por acaso, as relações de homologia entre subjetividade, corpo e aquilo que foi chamado *de* e definido *como* «alma» nos contextos analisados — «o lugar onde você sente raiva, você sente amor, você sente frio, onde você tem sentimentos, emoções» (Cardoso 2020e, Três em um, @goodllywoodoficial-Instagram) — foram uma constante em todo *corpus*.

Servindo de base para identificar condutas-problemas de mulheres numa sociedade em que, como mencionei no primeiro repertório, os feminismos supostamente compactuam com a pressão exercida sobre seus corpos para que esses não sejam femininos ou, então, para que sejam sensuais, tais relações são balizadas pela crença de que o corpo é um campo onde travamos ou devemos travar batalhas — uma máxima comum nos feminismos, mas que, aqui, tem como propósito tornar o corpo um espaço sacralizado capaz de abrigar o Espírito Santo. Embora no contexto da IURD essa compreensão não seja uma exclusividade das diretivas para mulheres, sendo a santificação algo a ser alcançado por todos os fiéis por meio da abnegação e dos essencialismos de gênero que atravessam o processo de conversão pentecostal, a questão da diferença sexual sempre impôs particularidades aos corpos femininos e às suas

performatividades, como destaquei no segundo e no terceiro capítulos. Por esta razão, na tradução dessas particularidades à linguagem patologizante da autoajuda pós-feminista, temas relacionados aos cuidados com a aparência, com o corpo e as vontades próprias foram abordados a partir de uma perspectiva individualizada e moralizante de uma vasta gama de questões bem-conhecidas em debates nos campos feministas, como vemos no exemplo a seguir:

[...] Às vezes, amiga, hoje, **a mulher quer estar numa posição às vezes que só homens têm, então ela pensa que tem que se vestir meio que, né? Masculina. Então você vai ver às vezes isso na política.** Não sei se você já reparou, né? Mas na política, às vezes você vê isso. **Mulheres que estão ali numa posição que normalmente foi de homens e agora tem mulher e muitas vezes você vê uma coisa ou outra: ou é muito empetecada, ou é largada. Bem largada, porque «ah o que importa é o que eu tô querendo aqui ensinar»...** quer dizer, você às vezes passa uma imagem de uma mulher que não se ama (CardosoeBezerra 2020a, «Você é recomendável?», @godllywoodoficial-Instagram).

Neste excerto extraído de uma meditação conduzida por Cristiane Cardoso e Ester Bezerra sobre a ideia das mulheres «serem recomendáveis», a importância dos cuidados com a aparência é discutida tomando-se a performance das mulheres na política como mote. Na homologia traçada entre corpo e subjetividade nesta ocasião, há cinco aspectos que eu gostaria de destacar: a apresentação dos adjetivos «empetecado» e «largado» como extremos reprováveis; a associação do adjetivo «largado» com aquilo que se considera uma forma «masculina» de uma mulher se vestir; a vinculação explícita deste tipo de comportamento à ideia de «falta de amor próprio» — um tema caro às narrativas de autoajuda pós-feministas (Riley *et al.* 2019), e que, na perspectiva de autoras como Gill e Elias (2017), denota um deslocamento (ou espraiamento) da regulação do corpo feminino para a vida psíquica; a referência da «masculinização» como consequência de mulheres almejarem ou ocuparem posições que são ou foram majormente ocupadas por homens na sociedade; e, enfim, a referência implícita deste comportamento enquanto consequência de uma suposta sobrevalorização daquilo que uma mulher acredita «poder ensinar» diante daquilo que «aparenta» — isto é, uma espécie de conflito entre inteligência e aparência, onde tais coisas são apresentadas como antagonistas.

Tangenciando a seu modo aspectos que repousam em debates sobre a já referida questão da feminilidade, mulheres na vida pública e a objetificação dos corpos femininos, Cardoso realiza um julgamento moral das mulheres que agem erroneamente de acordo com sua perspectiva, para além de reforçar a diferenciação hierárquica entre o masculino e o feminino desde um ponto de vista essencialista. Neste fazer, não apenas desqualifica mulheres pelo que considera ser um «exagero» na prática de se arrumar a mais ou a menos, como demarca as fronteiras entre o que se considera «trabalho de homens» e «de mulheres» a partir de uma leitura que não leva em consideração as relações estruturais entre «masculinização», misoginia e violência de gênero na política — isto é, não leva em consideração que muitas mulheres na política assumem uma

performance mais «masculinizada» de maneira estratégica para atenuar os efeitos de práticas misóginas e de violência, como a desqualificação de suas competências por serem consideradas «frágeis» por serem mulheres, por exemplo (Schneider *et al.* 2016). Assim, uma vez que a «masculinização» é apresentada meramente como fruto de uma *vontade* das mulheres, decorrente, por sua vez, da *vontade* delas de ocupar posições que «só os homens têm», a homologia estabelecida por Cardoso entre *o que se faz* (ocupar cargos políticos), *o que se expressa* (masculinidade) e os corpos femininos serve para apresentar a presença de mulheres na política e a suas eventuais performances «masculinizadas» como resultados de caprichos, escolhas pessoais, ou falta de amor próprio, esvaziando, dessa maneira, o sentido político destas questões.

Ao longo do *corpus*, a realização desse tipo de leitura se verifica também na menção de condutas-problema sobre a aparência relacionadas a outras temáticas caras aos feminismos, como por exemplo a questão da liberdade sexual, como vemos a seguir:

Quando colocamos a famosa «roupa de casa», todo mundo em casa já sabe que nossa vontade é ficar quietinha – em casa. Quando colocamos aquele jeans de sempre é porque queremos dizer que não estamos com tempo para pensar no quê vestir aquele dia. Quando colocamos aquele vestido que quase nunca vestimos é porque aquele dia é muito especial para nós. É um fator tão comum e ao mesmo tempo tão desconhecido para tanta gente. **Quantas vezes você já se pegou querendo dizer uma coisa e acaba dizendo outra? É assim que muita gente fala por aí, na sua forma de vestir. Querem dizer que se amam, mas vestem o que diz que se odeiam.**

«E eis que uma mulher lhe saiu ao encontro com enfeites de prostituta, e astúcia de coração.» Provérbios 7:10

Naquela época, as mulheres que vestiam de forma sensual diziam «eu sou prostituta». Mas hoje, que a moda dita que a mulher deve se vestir de forma sensual, o que ela diz? O que ela quer? Quem ela quer chamar atenção e para quê? Qual é a sua verdadeira motivação em se vestir desta forma? (Cardoso 2018e, «Tarefa como oferta 5», *Blogue GAutoajuda*).

A relação de continuidade entre *vontade*, expressão e aparência é ilustrada, no excerto, por uma série de exemplos construídos a partir dos significados atribuídos por Cardoso àquilo que se veste e a mensagem que supostamente se *quer* passar a partir disso. Aqui, o julgamento moral é explicitado a partir da dicotomia entre os sentimentos de amor e ódio a partir da qual o «vestir-se de forma sensual» é apresentado como uma prática de prostitutas, algo imposto pela moda, algo supostamente associado ao campo do ódio e, enfim, uma prática de mulheres que «querem chamar a atenção» por motivos considerados escusos.

Na construção dessas «verdades», o julgamento moral serve para condenar e minar a sensualidade *nos* e *dos* corpos femininos apresentando essa como um ato de ódio que mulheres podem ter contra si próprias – ou seja, uma manifestação da falta de amor-próprio –, bem como para reforçar à estigmatização da figura da prostituta, recriminando, por meio disto, mulheres que se vestem «de forma sensual». Embora seja verdade que as críticas feministas à hiperssexualização

dos corpos femininos alimentadas, por exemplo, em discursos pós-feministas em torno de uma ideia neoliberalizada de empoderamento (GenzeBrabon 2009; Gill 2007; McRobbie 2009), a base argumentativa empregada nesses debates, defendendo, alicerça-se em questões estruturais relacionadas a questões de gênero, de classe e étnico-raciais, e não na responsabilização individual de mulheres em função daquilo que Cardoso apresenta como uma vontade ou um desejo a ser tolhido. Não por acaso, no campo da expressão e vivência das emoções e dos sentimentos relacionados aos imperativos relacionados aos padrões de beleza travestidos de cuidados com a saúde e com o corpo o mesmo tipo de abordagem é levado a cabo por donas e esposas ao longo do *corpus*:

Você já percebeu como o nosso eu, a nossa vontade está sempre gritando, tentando prevalecer, tentando sobressair? Já reparou isso? Das coisas mais simples da vida, como coisas mais importantes, o nosso «eu» sempre quer ter a palavra final. Mas o que Jesus diz a respeito disso? [...] **Jesus deixou claro que não adianta a gente vencer o Diabo e não vencer a nós mesmos, porque o nosso «eu» sempre tenta ser esse inimigo.**

Sabe, hoje de manhã eu estava na academia, né? Eu tenho vários probleminhas, assim, no corpo. E eu não sou velha, nem nada assim né, não é da idade, mas foi do que? Desleixo. Descuido da minha parte por muito tempo. **Começaram a acontecer alguns probleminhas, eu não me atentei a isso e acabei deixando algumas coisas piorarem para então resolver tratar, né? E hoje, quando eu fui, eu já pensei assim: «ai meu Deus, eu tô aqui pela vontade de Deus mesmo».** O meu «eu» não queria que eu tivesse ali naquele momento, naquela manhã, ter que acordar cedo, deixar de fazer tudo que eu tinha para fazer para estar ali, exercitando, que não é nada legal, né?

Então assim, **eu tive que vencer a minha vontade para que a vontade de Deus prevaleça** (Munhoz 2018b, «Como vencer o seu maior inimigo», Godllywood Canal–YouTube).

Nesse excerto extraído de um dos episódios do *Entre nós* no YouTube, Aline Munhoz aborda o tema das «vontades do eu» a partir de um fato corriqueiro em seu cotidiano: à ida à academia para praticar exercícios físicos e modelar o corpo consoante a um determinado padrão de beleza, algo que ela menciona não ter *querido* fazer, mas que fez para que a vontade de Deus prevalecesse. À parte da evidente relação entre essa prática «contrariada» e às etapas de sacrifício e vitória do circuito da conquista, as quais abordei no primeiro capítulo, e, de forma mais distante, a questão da abnegação que remonta à ascese puritana, o discurso de Munhoz repousa numa linguagem autopunitiva na qual ela se entende como culpada por aquilo a que chama de «desleixo» e «descuido» com o próprio corpo.

Nesse testemunho, como vemos, a importância atribuída ao corpo enquanto um espaço sagrado é evidente. Seguindo as tendências dos discursos pós-feministas nos quais o corpo é reconhecido, nas palavras de Winch (2015), «como o objeto de trabalho das mulheres: seu patrimônio, seu produto, sua marca e sua porta de entrada para a liberdade e empoderamento numa economia de mercado neoliberal» (21), aqui o corpo é apresentado como um objeto a ser domesticado e uma porta de entrada para a liberdade e o «empoderamento espiritual» — como

referi no quarto capítulo, um empoderamento para ajudar as pessoas, para [a mulher] ser uma fonte a jorrar» (godllywoodoficial 2019) – na economia simbólica que gere o mercado religioso pentecostal. Não por acaso, a feminilidade tem sido um aspecto crucial nos perfis em redes sociais de mulheres autodeclaradas cristãs e antifeministas no contexto brasileiro, como evidenciei capítulos antes.

Nesta «economia», como vemos no excerto, a prevalência da abordagem individualista somada à sacralização de práticas associadas ao corpo opera de maneira cruel ao apresentar a submissão do «eu» à vontade própria como aquilo que está na raiz de todos os problemas, deixando implícita a ideia de que para resolvê-los há que se «desincorporar» uma determinada noção de «eu», isto é, «domesticar-se» em corpo, alma e, enfim, espírito – esse último definido por Cardoso como o lugar «onde você pensa, raciocina e chega a uma conclusão», «a nossa razão», aquilo que está «ligado diretamente com Deus» (Cardoso 2020e, «Três em um», @goodllywoodoficial-Instagram).

No subtópico a seguir, demonstro como esse processo ganha novos significados na chamada «vida na fé».

6.2.3 Terceira questão: hierarquia e desobediência na «esfera religiosa»

A construção da imagem dos feminismos como antibíblicos e anticristãos é uma estratégia crucial para o manutenção da dicotomia religioso–secular. Respalhada, em parte, na mesma relação de oposição que alimenta, como referi no terceiro capítulo, a compreensão de muitos dos feminismos de que esses são unicamente seculares ao passo que o discurso religioso é anti-emancipatório *per se* (Reilly 2014:6), tal dicotomia acaba por servir, nos contextos analisados, para afastar mulheres cristãs dos feminismos apresentando-os como incompatíveis, como evidenciei no primeiro repertório. À parte de desconsiderar a existência de agrupamentos de mulheres que, identificando-se como cristãs e feministas em suas coletividades têm travado lutas em torno de temas como direitos reprodutivos e igualdade de gênero na esfera pública, esse antagonismo serve também para deslegitimar as lutas que muitas dessas coletividades realizam dentro de suas próprias Igrejas e denominações.

Neste fazer, o «substrato» feminista retomado na abordagem de condutas-problemas na «vida espiritual» repousa, novamente, na já referida questão da igualdade na sua relação com o tema da subordinação feminina e da ordenação divina, considerada «natural». Por consequência, atravessando o universo das vivências na Igreja, em comunidade, e o das práticas individualizadas de fé, tais condutas são abordadas a partir da noção de hierarquia no *corpus*. A título de exemplo, retomo o excerto de uma das meditações conduzidas por Ester Bezerra no

Instagram na quais o sentido de pertença ou identificação com a ideia ser cristã/cristão é introduzido, antes de mais, por meio de uma alegoria entre o corpo humano e suas partes e aquilo que é apresentado como «corpo de Cristo» e suas partes, como vemos a seguir:

[...] **Todos nós fomos batizados em um Espírito, quer dizer, um só Espírito formando um corpo. Não é dividido esse corpo. [...] É um só. Juntos. Unidos.** É impossível separar o braço, a boca, os olhos. Ele só é corpo se tiver cada um desses membros. Então **a Igreja de Jesus só é viva se ela se portar como esse corpo harmoniosamente, formando um corpo:** quer judeus — quer dizer, não tem raça... —, quer gregos, quer servos, quer pessoas pobres ou ricas... quer livres, né, que são os ricos... todos temos bebido de um Espírito. Até as pessoas que estão no presídio participam desse corpo quando elas se convertem. [...] **Então não é a Igreja A, B ou C, a Igreja de Jesus são aqueles que obedecem ao seu Senhor** (BezerraeFreitas 2020, O seu papel no corpo de Cristo, @godllywoodoficial-Instagram).

A compreensão de que cada pessoa batizada no Espírito Santo ou comprometida em «obedecer ao seu Senhor» constitui a unidade que é o corpo de Cristo tem como propósito reforçar o sentimento de pertença à comunidade cristã, bem como a posição de igualdade entre as partes perante tal «corpo». Tal ideia de igualdade, contudo, não anula hierarquias entre elas. Na verdade, como no caso da interpretação sobre a igualdade entre mulheres e homens realizada a partir da noção de ordenação divina/natural, a noção de igualdade, aqui, se constitui como um elemento crucial da retórica que é empregada para manter as hierarquias na medida em que não se estende à forma com que a relação entre as partes é retoricamente construída, como vemos a seguir:

[...] Se a orelha disser «por que não olho, não sou do corpo, [o olho] não será por isso do corpo?». Então ela [a orelha] tá lá como olho, mas ela quer ser outra coisa, [mas] a importância é ser do corpo e ser harmoniosa, combinando, aceitando o que o cabeça, que é o senhor Jesus, está orientando. Se todo o corpo fosse olho, onde estaria o ouvido? Se todo fosse ouvido, onde estaria olfato? **Tudo o que Deus faz é perfeito. Está no devido lugar. Ninguém pode trocar onde Deus colocou, porque foi o Espírito que colocou.**

Por exemplo, na Igreja do Senhor Jesus, quando a pessoa ela vem a fazer um trabalho, é Deus chamando... a direção de Deus. Então não é a vontade do homem. Ela faz parte daquele corpo, [...] por exemplo: tem pastores, tem o profeta, que é quem prega, tem o mestre que ensina... então cada um tem a sua função. Para isso, ele nos deu a palavra dele, para nós acompanhássemos a sua vontade, aprendêssemos o que é disciplina, o que é agradar a Deus. Então nesse corpo, na Igreja de Jesus, não tá faltando nada. Ela é perfeita, ela é completa. Só falta aquela disposição de cada um em fazer a vontade do mestre e não de si próprio. **E o que nós temos mais temos visto nas Igrejas, em geral, é as pessoas querendo aparecer. Envaidecer a sua posição.** [...] (BezerraeFreitas 2020, O seu papel no corpo de Cristo, @godllywoodoficial-Instagram).

No excerto, como vemos, a ideia de que cada parte do corpo de Cristo tem uma função que lhe é atribuída à perfeição consoante a vontade de Deus serve para reforçar, antes de mais, a existência de hierarquias de poder que são destacadamente apresentadas como algo que não pode e não deve ser alterado. Essa premissa embasa a construção do exemplo sobre o funcionamento da

«Igreja do Senhor Jesus», reforçando não apenas a ideia de que cargos e funções nas Igrejas e denominações são determinados por Deus, como também de que quaisquer ações levadas a cabo pelas «partes» a fim de modificar tais determinações são frutos da vaidade. Aqui, como no caso das condutas relacionadas à subjetividade das mulheres, a vontade própria — «vontade do homem», como é mencionada no excerto — é lida como algo mau a partir de um julgamento moral. Essa ideia permeia também a percepção do envolvimento das pessoas em movimentos opostos a quaisquer governos, como evidenciei no primeiro repertório ao abordar a construção dos feminismos como um movimento antibíblico e anticristão. Por esta razão, quaisquer ações realizadas por mulheres a fim de questionar as formas de organização das Igrejas conformadas a referida estrutura hierárquica é concebida como conduta-problema, como vemos no fragmento a seguir:

[...] Digamos que você seja uma obreira. E você, por exemplo, falou que ia ser obreira, que você quer servir, você quer se dar mais para Deus. E você geralmente fala assim: «não, olha, o que Deus me pedir, amém». Aí você vai lá, você tem o seu uniforme, você trabalha nas reuniões, mas sempre porque existe uma organização, uma disciplina na Igreja. Às vezes vai ser pedido coisas diferentes, de pessoas diferentes. [...] **Digamos que você ama criança e a primeira coisa que você fez foi ir trabalhar na escolinha. Você ama a EBI, você ama as crianças, você tem jeito para a coisa, mas se um dia alguém fala para você assim «olha, fulana, não é mais para você ajudar na EBI, a gente precisa de você lá na contagem dos livros... a gente precisa que você fique responsável disso ou daquilo» [...]. Gente, nós somos carne. O que é normal você sentir? É normal você não gostar, porque você foi tirada de fazer uma coisa que você gostava muito.**

Mas olha só a diferença: [...] **se você está bem com Deus, se você está buscando, se você quer realmente agradar a Deus de verdade, você vai sentir, mas você vai falar «amém, amém, pastor — ou seja quem for — amém.** É para eu ajudar lá fazendo outra coisa? Eu gosto muito da escolinha, né? Mas se é para eu fazer isso aí, vamos lá, vamos fazer». [...] **Mas quando a pessoa vive pelo sentimento, sabe o que ela faz? É exatamente assim, ó: «Ah tá bom, eu vou fazer isso sim. Trabalhar lá? Ah, tá bom», [...]. mas como ela não está vivendo pela fé, o que ela faz? Ela vive por aquele sentimento,** então ela chega para uma pessoa e fala assim «Tá vendo que absurdo? Eu que gosto de trabalhar na escolinha tô aqui, agora me colocaram para fazer isso. Brincadeira né?». Aí chega outra pessoa e ela reclama também. Aí chega lá para fazer, ela faz de qualquer jeito, ela faz malfeito, porque ela quer que vejam que ela não está satisfeita de fazer aquilo ali (Bezerra 2018b, «O enganoso coração», Godllywood Canal-YouTube).

Extraído de um dos episódios do *Entre nós* publicados no YouTube, o excerto consiste num exemplo usado por Nanda Bezerra para problematizar a expressão da insatisfação frente a ordens como uma conduta-problema dentro da Igreja: como a própria apresentadora do programa diz, o problema não está em sentir-se insatisfeita, mas sim em dar vazão a isto ao partilhar a insatisfação com outras pessoas ou, então, não fazer de bom grado aquilo que lhe foi ordenado. Aqui, o julgamento moral da pessoa que age de maneira reprovável é articulado por meio de sua apresentação como alguém «que não vive pela fé» — ou seja, como uma pessoa que se deixa levar por aquilo que sente, pela sua vontade própria. No fragmento, a construção desse argumento serve para minar, enfim, aquilo que Bezerra associa à ideia de indisciplina («não dizer amém»): os

questionamentos ou enfrentamentos de qualquer tipo às ordens ou decisões – uma espécie de domesticação que se reflete igualmente e de maneira expressiva na identificação de condutas-problemas nas práticas individuais de fé ao longo de todo *corpus*.

No coração do amplo universo que versa sobre tais práticas nos contextos analisados, está a ideia fundamental e que existe uma negligência das pessoas para com a espiritualidade ou com o Espírito Santo. Esse comportamento está no cerne de toda e qualquer «conduta-problema» realizada pelas mulheres e está quase sempre associado a uma ideia de fraqueza relacionada à sobreposição do «carnal» ao «espiritual», a qual é visível, por exemplo, no trato que é dado as coisas consideradas mundanas, como vemos a seguir:

[...] Quando a vida nos dá um golpe, a nossa força física é inútil se não estivermos em boa forma espiritualmente. **Uma mulher forte vai seguir em frente mesmo que todos à sua volta tenham pressionado o botão de «pausa». Uma mulher forte não desiste. A Mulher V acima sabia disso e, por isso, ela cingiu-se da força de que iria precisar – a sua fé.**

«Cingir-se» era o que os soldados faziam quando colocavam seus cinturões. Ao fazer isso, o soldado garantia que nenhuma batalha o surpreenderia despreparado, pois no cinto estava presa a espada. Quando você se cinge para algo difícil, você se prepara. Isso é uma coisa que pouca gente faz. **Todo mundo se preocupa em manter a aparência, a carreira, as finanças, o seu estilo de vida, o círculo de amizades, os relacionamentos. Mas e quanto ao espírito? Quem está fortalecendo o espírito? Quem está se preparando espiritualmente?** (Cardoso 2013:78).

Na metáfora bélica que dá corpo ao fragmento extraído do capítulo «Ela é forte», em *Mulher V*, a batalha entre o «carnal» e o «espiritual» é evidente: na perspectiva de Cardoso, tal como soldados precisam estar alertas e «cingidos» durante uma guerra, as pessoas precisam estar atentas e munidas do Espírito Santo no mundo. Contudo, não é isto o que acontece: na perspectiva da autora do best-seller, pouca gente percebe a importância de fortalecer o espírito ou «preparar-se espiritualmente», dando mais atenção a aspectos da vida mundana, como aparência, carreira, estilo de vida, relacionamentos etc. Esse tipo de comportamento é entendido como um problema que, no caso específico das mulheres, pode impedir a sua resiliência. Embora não tenha sido diretamente mencionado por Cardoso no fragmento, a resiliência faz-se notar na ideia de que «mulheres fortes conseguem seguir em frente mesmo diante de todas as adversidades» e encontra na fé o *locus* de onde provém toda e qualquer força. Não por acaso, esse termo é considerado por Orgad e Gill (2015; 2022) como um elemento-chave do «culto da confiança»: um fenômeno genderizado, profundamente alicerçado na cultura da autoajuda, na realidade do que Scharff (2016) definiu como «vida psíquica do neoliberalismo» e que atravessa, por fim, os modelos de feminilidade emergidos em discursos pós-feministas.

Associando, portanto, a ideia de fraqueza a uma espécie de ausência da «boa forma espiritual» – sintagma que remete a mantras bem-conhecidos dos discursos pós-feministas e de

autoajuda em revistas femininas dos anos 1990, como referi no quarto capítulo —, Cardoso não apenas apresenta a fraqueza como a consequência e a razão disto, como abre o necessário precedente para responsabilizar e julgar moralmente as mulheres, como vemos de modo mais evidente no fragmento a seguir:

[...] O bacana do espírito é que quando você investe no seu espírito — e eu vou falar como você faz isso —, você tem a estrutura para lidar com os problemas que você tem nas outras duas áreas. Então, se você fica doente, se o seu espírito está forte, você vai passar por aquilo mais forte, você não vai se deixar, sabe, a pessoa que fica fraca, que se entrega para a doença? Quando o espírito é forte, ela não se entrega para a doença. [...] Ou, vamos fazer o contrário: **quando o espírito é fraco, mesmo que ela tenha um corpo forte, qualquer probleminha no corpo, qualquer defeito físico já é suficiente para ela se sentir mal com ela mesma, ela começa a se sentir inadequada, feia, velha. Aí começa a falar aquele termo que muita gente gosta de falar, né, que é «autoestima».** «É por causa da minha autoestima, que a minha autoestima e tal». **Mas isso é porque o corpo precisa do espírito para ele ter esse equilíbrio de saber o que é demais e não se enfraquecer, para você como pessoa não ser fraca diante das situações que você passa** (Cardoso 2020e, Três em um, @godllywoodoficial-Instagram).

No excerto, as formas das mulheres lidarem com problemas relacionados à saúde ou a aspectos relacionados à aparência são apresentadas como decorrências do grau de força por elas apresentado, isto é, o quanto estão ou não imbuídas do Espírito Santo. Aqui, não apenas os sentimentos de inadequação ou questões relacionadas à autoestima são apresentados como fraquezas decorrentes da «falta de espírito», como o próprio termo «autoestima» parece ser questionado. Chamo atenção para este fato uma vez que, tal como a resiliência, os discursos sobre autoestima também são um lugar comum na autoajuda pós-feminista (Henderson e Taylor 2020; Riley *et al.* 2019). Frequentemente apresentada neste tipo de literatura como um problema psicológico que necessita de intervenção, a autoestima é tomada como ponto de partida para a identificação de uma série de problemas que são apresentados como frutos de comportamentos e características individuais para os quais são oferecidas soluções psicologizadas, culturalmente e socialmente impraticáveis para grupos marginalizados (Ellis 1998). Não por acaso, embora pareça não reconhecer a autoestima como problema, Cardoso apresenta o fato de mulheres se sentirem inadequadas, feias ou velhas como um sinal de «fraqueza no Espírito». Neste fazer, desloca a questão da autoestima para a questão da fé, apresentando esta como a única solução possível para resolver problemas estruturais, lidos como individuais, que atravessam de maneiras diferentes a vida de diferentes mulheres.

No subtópico a seguir, vemos como a questão da autoestima se estende à presença das mulheres no ambiente midiático, servindo de argumento para adentrar num universo de condutas-problema relacionadas a esse espaço.

6.2.4 Quarta questão: bons modos e ambiente midiático

Como evidenciei no terceiro capítulo, as relações entre feminismos, religião e esfera pública têm pleiteado diversas reflexões a respeito do como e em que medida a participação de mulheres de diferentes religiões em fontes de produção midiática, por exemplo, poderia corroborar a transformações por elas articuladas em prol da justiça social na arena da política institucional, na sociedade civil e dentro de suas comunidades (McLaughlin 1993, 2020). Em trabalhos como o de Mia Lövhelm (2016), focados em compreender como e se o processo de midiaticização, exemplos sobre como mulheres de diferentes confissões têm usado os meios de comunicação para desconstruir ou, então, reforçar papéis tradicionais de gênero e negociar as posições de poder em suas comunidades, têm evidenciado as ambivalências do fenômeno.

No segmento pentecostal, como já referi neste trabalho, tal ambivalência tem sido desde sempre uma realidade. Por esta razão, dentre as condutas-problemas identificadas por donas e esposas no âmbito da vida pública ao longo dos contextos interpretativos analisados, optei por destacar aquelas relacionadas às experiências das mulheres no uso das redes sociais, bem como com o consumo de conteúdos de entretenimento ditos «mundanos» produzidos nessas redes, em fontes de mídia impressa e eletrônica e, enfim, na indústria cultural e da moda de forma mais alargada. Tal aspecto reteve a minha atenção não apenas pelo fato de o uso massivo dos meios de comunicação ser um ponto fulcral no contexto do neopentecostalismo brasileiro e da própria IURD, como mencionei no primeiro capítulo, mas também pelas críticas ao uso dos meios e ao consumo de conteúdos serem articulados, no *corpus*, a partir do próprio uso dos meios. Assim, no amplo universo de variadas e recorrentes condutas-problema que emergiram nos contextos interpretativos analisados em torno da vida pública, optei por me focar neste.

Dentre os padrões de abordagem identificados no âmbito da referida temática, está o uso do «midiacentrismo» — a prática de tomar «os meios de comunicação como únicos responsáveis por transformações nas atividades sociais» (Martino 2017) — como estratégia. No livro *Mulher V* isto é evidenciado na forma com que conteúdos publicados em revistas, filmes e programas de TV ditos seculares são apresentados como nocivos às mulheres, ao passo que a ação de consumir esses conteúdos é considerada reprovável, como vemos a seguir:

Enquanto crianças, crescemos pensando que somos princesas merecedoras da atenção de todos. Uma simples sandália de salto alto ou um colar brilhante é suficiente para fazer com que nos sintamos a menina mais bonita do quarteirão! **Aí, crescemos e começamos a ler revistas, assistir a filmes e programas de TV, e acabamos absorvendo o seu conceito de «beleza verdadeira». Olhamos para o nosso corpo e percebemos que não fazemos parte daquele grupo.** Mil ideias vêm à nossa mente: «Somente as pernas longas e magras são maravilhosas», «As loiras se divertem mais», «Encolha para o tamanho zero e você vai ficar linda como ela», «Fulana é a mulher mais bonita do mundo. [...] Então, nos olhamos no espelho e começamos o ataque.

Quem deu à mídia o poder de decidir o que é bonito e o que, não é? Você deu? Eu definitivamente não dei! Nós é que deveríamos decidir o que é bonito para nós (Cardoso 2013:96).

Debate de longa data nos campos feministas, a relação entre feminilidade e beleza na cultura midiática abordada por Cardoso no excerto têm sido amplamente abordada em estudos sobre o pós-feminismo. Na introdução de *Aesthetic Labour* (2017), por exemplo, Elias, Gill e Scharff abordam as relações entre a «política da beleza», neoliberalismo e subjetividade, argumentando que embora tal política «continue sendo um conjunto chave de questões e debates para o feminismo, ela frequentemente parece ser abordada a partir de posições polarizadas, como por exemplo a opressão das normas *versus* o prazer e a recreação; agência feminina *versus* dominação cultural; suspeitas imutáveis da indústria da beleza *versus* a esperança sobre a capacidade das mulheres de resistir a elas» (5). Não por acaso, dada a relação que caracteriza a autoajuda pós-feminista, a exposição das mulheres a conteúdos em circulação no ambiente midiático e cultural é apresentada como um fator crucial para a baixa autoestima das mulheres ao passo que «a mídia» é apresentada como a grande promotora dos padrões de beleza.

O midiacentrismo que baseia esse diagnóstico introduzido por Cardoso não é, contudo, fortuito: além de escamotear os debates sobre as relações entre o patriarcado e as políticas da beleza ao apresentar a mídia como a grande vilã, a estratégia torna possível que o ambiente midiático seja também apresentado como um espaço propício aquilo que é entendido pelas donas e esposas como condutas-problema para mulheres. Ao longo do *corpus*, referências negativas ao contato com o ambiente midiático e cultural «seculares» são também evidenciadas nas formas com que esses são apresentados, por exemplo, como fontes para o surgimento de pensamentos maus ou negativos, «pensamentos de pecado, pensamentos confundindo com esse monte de informações que a gente tem através da Internet, através do seu celular [...] (Munhoz 2018c, «Mente confusa», Godllywood Canal–YouTube) ou, então, como um desperdício da capacidade mental. Não por acaso, discussões sobre o afastamento das redes ou sobre o tipo de conteúdos consumidos também foram reincidentes ao longo do *corpus*, como vemos a seguir:

[...] **Saí das redes sociais porque Deus me pediu para sair.** Há muito tempo que Ele vinha me pedindo, mas *porque eu via que os meus posts ajudavam muita gente, acabava achando que era coisa da minha cabeça*, até que um dia, no final do ano passado, Ele foi bem claro e eu O obedeci. Fiz tudo de uma vez, como se tivesse tirando um bandaid. **Cancelei o Instagram, o Facebook, o Youtube, o Twitter e até o Pinterest.** Desde então, meu tempo rende quase que o dobro do que rendia com as redes sociais. **Me sinto livre de ser quem eu sou, fazer o que tenho que fazer, sem precisar dar satisfação a ninguém** e sabe o que aconteceu de melhor nisso tudo? CRESCI espiritualmente! (Cardoso 2018f, «Tarefa como oferta 4», Blogue GAutoajuda).

Como é evidente neste recorte extraído de uma das tarefas como oferta publicadas por Cardoso no blogue do Godllywood Autoajuda, a associação do comportamento de afastamento das redes às ideias de «liberdade para ser o que se é», «para fazer o que quiser sem dar satisfações» e, enfim, para «crescer espiritualmente» corroboram a compreensão das experiências *no* e *com* o ambiente midiático e cultural seculares como negativas. Tais ideias servem implicitamente para atribuir sentidos como o de castração, controle e mundanidade ao uso das redes ao passo que, no contraponto, o fato de a própria publicação ter sido feita num blogue contribuí com a ideia de que pode haver um «uso sagrado» ou «aprovável» das redes sempre que tal uso sirva ao crescimento espiritual. No excerto a seguir, extraído de uma meditação no Instagram, essa ideia torna-se mais evidente:

Então hoje você vê que qualquer pessoa que tem aí uma rede social cheia de seguidores, tem esse amor fingido. No Godllywood, aqui, **eu não vou fazer gincana para você pegar mais seguidor para o Godllywood**. Eu não vou falar «olha, gente, quem ganhar mais, quem trazer mais seguidor para o Godllywood, vai ganhar uma camiseta do Godllywood». Eu não vou fazer isso, porque **eu não estou querendo promover o Godllywood aqui. Nós não estamos aqui nessa missão. Nós estamos aqui para quem quer. Quem quer vai vir, quem não quer não vai vir. Eu não preciso de seguidores**. É como o papai sempre fala, né mamãe: «A gente já foi eleito, então para que?». Então aqui a gente vai falar o que você precisa ouvir. A gente não vai ficar, sabe, paparicando você, fazendo você sentir bem em seguir a gente. Não, **a gente vai falar a verdade. Esse é o amor não fingido**. [...]

Então, cuidado, porque às vezes você fica chateada. Às vezes você para de seguir, sabe? **Tem gente que para de seguir, depois volta a seguir, para de seguir, depois volta a seguir... fica cheia de mágoa com a gente**. [...] E a gente não vai fingir uma coisa que a gente não é. **A gente está aqui não para ganhar fama, não para ganhar popularidade**. Nós não precisamos fazer isso, **nós não estamos ganhando dinheiro para isso. Nós não estamos ganhando nada por isso aqui**. Nada, nada, nada, nada. **A gente está aqui por pura obediência ao Espírito Santo**. O Espírito Santo pediu, nós vamos estar aqui. O dia que o Espírito Santo falar «não, não faz mais», não vai estar mais aqui. [...]» (CardosoeBezerra 2020b, «Amor barato que se acha na feira», @godllywoodoficial-Instagram).

Nesta ocasião, como vemos, a oposição entre espiritual e mundano relacionada ao uso das redes é construída a partir das ideias de «verdadeiro» e «falso» atribuídas, respectivamente, ao perfil do Godllywood e a outros perfis de sucesso nas redes sociais. A ideia de «verdadeiro» aparece associada a noção de compromisso com o Espírito Santo e essa, por sua vez, serve para referir um tipo de uso das redes preocupada com a espiritualidade, a qual diz-se não se acomodar a formatos e linguagens voltados para a aquisição e ampliação de popularidade do Godllywood — isto é, aderir a lógicas da mídia que têm caracterizado, por exemplo, perfis de *influencers* na rede social. Por oposição, a ideia de «falso» é associada a um universo com o qual se recomenda ter cautela, deixando implícita a ideia da existência de um perigo iminente relacionado a este espaço, uma vez que é constituído por perfis ou pessoas interessadas apenas em si próprias. Não por acaso, a diferenciação entre o suposto uso «espiritual» das redes pelo Godllywood e os de outros perfis é

igualmente a unidade de medida usada para direcionar suas interlocutoras no que respeita o uso das redes:

Eu lembro, mãe, que [há] um tempo atrás Deus me mostrou isso, sabe. Porque sempre que tô na reunião, ouvindo uma pregação, às vezes me vem um «Ah, essa pregação é muito forte, eu queria passar isso para as pessoas». Então eu escrevia essa frase e eu postava nas redes sociais. **Todo dia eu postava frases minhas, porque eu pensava assim: «Puxa, isso aqui é tão forte, eu vou botar lá». E aí um dia sabe o que aconteceu? Deus me fez ver «quem é você para ter frases? Quem é você? O que é a palavra da sua boca? O importante é a palavra da minha boca!»**. O importante é a palavra que sai da boca de Deus, né? E aí eu falei: «Meu Deus, então eu tenho errado, porque eu tenho feito isso demais». Eu botava frase todo dia, e eu usava uma foto minha, pessoal, justamente para chamar atenção, porque as pessoas gostam de fotos de pessoas, elas não leem quando é foto de paisagem, então eu tava botando todo dia uma *selfie* e uma frase. [...] **Então daí eu parei e falei: «Olha, a partir de hoje se eu for postar alguma coisa tem que estar na palavra de Deus, tem que vir da palavra de Deus. Então se Deus fala alguma coisa comigo e eu não acho um versículo a respeito daquilo, eu não vou postar»** (Cardoso 2020b, «As costumizadas», @godllywoodoficial-Instagram).

No excerto, o testemunho de Cardoso serve para discriminar os parâmetros por ela recomendados e considerados aceitáveis no que respeita o «uso espiritual das redes». Como se nota, ela apresenta ações como a partilha de *selfies*, de frases, pensamentos e interpretações próprias de trechos bíblicos como condutas-problema. No desenvolvimento deste argumento, recorre a um julgamento moral levado a cabo por Deus que lhe faz notar o «erro» que cometeu, bem como reconhecer a insignificância ou pequenez de suas palavras ao perguntar para Cardoso «Quem é você?». Como num efeito dominó retórico, é implicitamente através do mesmo tipo de questionamento que Cardoso constrange suas interlocutoras a rever as suas práticas nas redes sociais, embora o mesmo tipo de imperativo não se aplique, de todo, à performance do restrito grupo de donas e esposas que protagonizam os contextos interpretativos analisados.

Sobre este aspecto, destaco o fato de que uma relação de hierarquia se estabelece entre este grupo restrito de mulheres e as suas interlocutoras na medida em que as últimas são convocadas a uma posição de maior passividade, na qual são encorajadas a reproduzir versículos bíblicos ou a consumir os conteúdos produzidos pelo grupo em vez de serem incentivadas a usarem as redes sociais para produzir e estabelecer relações com outras mulheres de modo independente, ainda que tomando o referido grupo como modelo. Em resumo, como elucidei no terceiro capítulo, o excerto evidencia como as relações de hierarquia de poder são estabelecidas na base da ambivalência entre os lugares e as ações levadas a cabo por donas e esposas em seus lugares de poder (o que elas «fazem») e aquilo que elas recomendam às suas interlocutoras (o que elas «dizem»).

Ao longo do *corpus*, o mesmo tipo de relação se estende a uma série de outras condutas consideradas «reprováveis» por esse grupo restrito de mulheres no ambiente midiático, como o envolvimento em debates políticos:

[...] Agora nós temos as eleições. Olha só que exemplo legal que eu vou dar. Não tinha pensado nisso. **Nós vamos ter as eleições e estamos aí sabendo da seriedade da mudança que o nosso país precisa. E eu, Nanda Bezerra, votarei nos candidatos que tem os mesmos objetivos, as mesmas ideias. Aquelas pessoas que, por exemplo, os candidatos que a Igreja está promovendo: são neles que eu vou votar.** Aí você fala assim: «Mas Nanda, esse candidato isso...», aí você começa a querer questionar. É seu direito, mas eu não tô aqui para discutir. Até mesmo porque eu não vou ficar ali nas redes sociais respondendo você. [...] Aí você fala assim: «Nanda, então você tá querendo que eu não tenha a minha opinião? Eu não posso expressar...?» — olha a contenda aí de novo — «...não posso expressar minha opinião?»

Você pode expressar sua opinião. Mas você não precisa necessariamente se aproveitar de uma rede social, porque você não está cara a cara ali com a pessoa e falar o que você quiser, ofender as pessoas, isso não é comportamento de mulher de Deus, é isso que eu tô querendo dizer para vocês. Isso é feio, isso faz você...ai... perder a beleza. É uma beleza qualquer? Não. É na beleza que agrada a Deus. Porque de repente você fala assim «Eu não tô nem aí pra beleza». Mas será que a beleza que agrada a Deus você não está nem aí? (Bezerra 2018a, «A feiura na atualidade», @godllywoodoficial-Instagram).

No excerto, como vemos, a ideia de expressar opiniões sobre política nas redes sociais é apresentada como uma conduta-problema que uma «mulher de Deus» não deve ter. Na origem desse debate está, por um lado, a ideia de contenção da expressão das emoções, e, por outro, a condena da prática de questionar e manifestar opiniões, como já referi neste repertório. Essas práticas corroboram a apresentação de discussão ou mera expressão de opinião sobre política como «brigas» em vez de atitudes expectáveis no jogo democrático, bem como a ideia de «briga» como uma conduta particularmente reprovável em mulheres. Assim, como em outros contextos ao longo do *corpus*, o «comportamento contencioso» e o uso das redes sociais para expressar opiniões no campo da política são associados à ideia de «feiura». Nesta ocasião, a relação de ambivalência e hierarquia diretiva e tutelar se estabelece na expressão do posicionamento político de Nanda Bezerra ao declarar explícita e unilateralmente o seu apoio a candidatos que a IURD apoiara em 2018 — como o caso de Bolsonaro, por exemplo¹¹³ — enquanto qualifica negativamente a prática de expressar opiniões sobre política nas redes sociais com vistas a incentivar as suas interlocutoras a minar esse comportamento. Neste fazer, não só a performance de Bezerra serve como para articular o seu posicionamento político nas redes, como para domesticar a sua audiência consoante um modelo de subjetividade balizado por ações e expectativas consideradas recomendáveis e ideais para mulheres.

No tópico a seguir, dou continuidade às reflexões desenvolvidas neste repertório focando aos contornos do referido modelo.

¹¹³ A este respeito, vale lembrar que Edir Macedo declarou publicamente apoio à Bolsonaro nas eleições de 2018 ao responder ao comentário de um simpatizante do então candidato num vídeo publicado em sua página pessoal no Facebook e, ainda, que a TV Record exibiu uma entrevista exclusiva com Bolsonaro no mesmo horário em que a Rede Globo exibiu o último debate entre os candidatos à presidência três dias antes das votações do primeiro turno.

6.3 Terceiro repertório: a subjetividade espiritual como solução

O presente repertório refere-se à última das instâncias por mim identificadas nas dinâmicas de aconselhamento ao longo de todo o *corpus*. Constituído por um vasto universo de recomendações que, como na autoajuda pós-feminista, estão focadas em promover transformações individuais, este terceiro repertório aborda os comportamentos e características promovidos por donas e esposas comprometidas com a «renovação de mentes de acordo com a palavra de Deus» nos contextos Godllywood analisados. Aqui, tais comportamentos e características dão corpo a uma subjetividade feminina apresentada como «espiritual» — no *corpus*, um adjetivo cujo sentido se constrói a partir de algumas das noções cruciais para o pentecostalismo, dentre os quais destaco: a autoridade bíblica, isto é, como referi no segundo capítulo, o entendimento da Bíblia como inerrante e como a palavra de Deus; a experiência individual, relacionada à busca que cada fiel deve fazer pelo Espírito Santo em sua caminhada de fé, a qual, como já mencionei neste trabalho, é atravessada por práticas como o aprofundamento e aproximação da palavra de Deus, o investimento no relacionamento pessoal com o Espírito Santo e a priorização do Espírito Santo; e, enfim, a noção de mundanidade, o «oposto» do espiritual, como já referi.

Seguindo tendências comuns ao subgênero «autorrealização» na autoajuda — não por acaso, «o que mais explicitamente funciona como um tipo de filosofia cotidiana das mulheres» e o qual mais se aproxima do Novo Pensamento (Henderson e Taylor 2020:159) —, a subjetividade feminina «espiritual» não somente é apresentada como a ideal, no sentido de moralmente desejável, como também como uma solução para problemas que afligem e incidem sobre as mulheres num mundo supostamente arruinado pelos feminismos. Assim, acomodando-se ao «*ethos* terapêutico» que passa a caracterizar a autoajuda a partir da segunda metade do século XX, como mencionei no capítulo anterior, tal subjetividade é concebida a partir da compreensão de que os sujeitos são o local em que os problemas sociais se originam e no qual devem ser resolvidos (Rimke 2020).

Uma vez que essa compreensão está nas bases do processo de redução da cidadania a uma orientação individualista, ilustrada pelo «sujeito empreendedor de si» que é típico da governança neoliberal (Brown 2006), a subjetividade feminina espiritual é apresentada como uma resposta individual para problemas que permeiam questões estruturais não resolvidas pelos feminismos, como evidenciei no segundo repertório, num contexto em que os feminismos são considerados agentes causadores de problemas, como destaquei no primeiro. Por esta razão, tal subjetividade é pós-feminista na medida em que usa os feminismos como substrato para «produzir» ou «idealizar» um sujeito feminino completamente individualizado; e antifeminista, na

medida em que se constrói, por oposição demarcada, como alternativa política aos feminismos enquanto projeto de sociedade, como vemos no excerto a seguir:

[...] **Por que é que a gente tem a necessidade de justificar tanto os preceitos de Deus? Por que é que quando a gente vai falar de um tema polêmico** como a submissão, como «se guardar para o casamento», como crer no casamento *a gente procura uma série de palavras e passagens da Bíblia para se justificar e às vezes até mesmo para justificar Deus?*

Gente, **Deus não precisa ser justificado. Mas os valores desse mundo nos levam a crer que, de repente, nós estamos erradas.** Nós sabemos que não estamos, mas nós nos comportamos como se estivéssemos erradas tendo que justificar, tendo que explicar ao invés de assumir a nossa fé. No passado, Deus usou Ester, Deus usou Débora na Bíblia. Mas hoje Deus quer usar você e eu. Mas para fazermos a diferença temos que ser diferentes. **Nós não podemos nos envergonhar daquilo que nós acreditamos. Nós não precisamos de pessoas que são formadoras de opinião para fazer nossa cabeça. Os valores que nós temos são os valores de Deus. Ele está contando com mulheres fortes, como aquelas que nós vimos na Bíblia, que vão ter a coragem de se levantar em situações do cotidiano que nos forçam a nos calar, a nos reprimir, e mostrar a nossa atitude de fé** (Pires 2018, «O segredo de quem faz a diferença», Godlywood Canal-YouTube).

Nesse excerto extraído de um episódio do *Entre nós* protagonizado por Márcia Pires, a oposição entre o espiritual e o mundano marcada pela distinção qualificadora entre os «valores de Deus» e os «valores do mundo» serve para alimentar uma narrativa de perseguição na qual «o mundo» é apresentado como um «formador de opinião» mal-intencionado que reprime, cala e constrange quem detém os «valores de Deus». Como evidenciei no primeiro repertório, tal oposição é usada para reforçar a fronteira entre o religioso/espiritual e o secular/mundano que, por sua vez, serve para sustentar a ideia de que os feminismos e outros movimentos sociais progressistas são anticristãos — isto é, «inimigos mundanos» de pessoas cristãs. Essa narrativa antifeminista se estende às representações vilanizadas dos movimentos nos discursos de atores da nova direita, incluindo no de mulheres conservadoras «pró-feminilidade» comprometidas em apresentar os movimentos como uma ameaça para as próprias mulheres, como apontei no quarto capítulo. É, portanto, para fazer frente a esses «inimigos» que Pires apresenta as «mulheres de Deus» como fortes e corajosas a fim de engajá-las no propósito de «mostrar sua atitude de fé» em defesa daquilo que acreditam, sem disto se envergonhar.

Tornar-se uma mulher «espiritual» e, por isso, «diferenciada», implica, contudo, uma rotina de irrupção com o mundano por meio da rejeição *através da* ou *seguida da* adoção de determinadas práticas voltadas ao aprimoramento individual que caracteriza, como já referi, a genealogia da autoajuda pós-feminista enquanto uma linguagem «de fronteira». Acomodadas em preceitos torno da ideia de autogestão, o processo de transformação pessoal é convertido numa espécie de autoempreendimento no qual a subjetividade feminina espiritual modela-se a partir de noções como disciplina, vigilância, monitoramento, força, resiliência, autoconfiança, atitude positiva, equilíbrio e perfeição — todas elas comuns ao «sujeito empreendedor de si» afinado com

a racionalidade neoliberal (Scharff 2016), bem como com as subjetividades que emergem nas narrativas pós-feministas (Genz 2009a; Gill 2008; Gill e Scharff 2011; McRobbie 2009, 2015; Orgad e Gill 2022).

Nos subtópicos a seguir, destaco as referidas noções com o objetivo de evidenciar como cada uma delas é operacionalizada no *corpus*. Neste fazer, evidencio as qualidades pós-feministas e antifeministas da subjetividade feminina espiritual a partir de exemplos coletados nos contextos analisados e, oportunamente, retomando algumas das questões feministas não resolvidas que foram mencionadas no segundo repertório.

6.3.1 Autodisciplina, autovigilância e automonitoramento

A noção de disciplina associada à proposta de aprimoramento pessoal está, como referi no capítulo anterior, nas origens da genealogia da autoajuda enquanto o gênero literário no qual as relações entre ética protestante e o espírito do capitalismo são evidentes. Transmutando-se às novas propostas que caracterizaram as diferentes fases dessa literatura desde a publicação de *Smiles*, em 1859, a disciplina manteve-se como um aspecto chave para a fórmula do sucesso que, nas suas particularidades, permanece associada às ideias de esforço, diligência e resiliência que tornam os indivíduos os únicos responsáveis por alcançar o sucesso. Não por acaso, na literatura sobre pós-feminismo, a autodisciplina, a autovigilância e o automonitoramento têm sido apontados como elementos de práticas fundamentais para o desempenho da «feminilidade bem-sucedida» a partir de instruções relacionadas à aparência, vestuário, postura e elocução (Gill 2007). Embora a regulação dos corpos femininos não seja um pressuposto exclusivo nos discursos pós-feministas, estes têm se focado cada vez mais na vida íntima e na dimensão psicológica que engendram o «ethos terapêutico» centrado nas narrativas de transformação pessoal e remodelação da vida afetiva com a propósito de oferecer às mulheres a chance de se tornarem «melhores» (Riley *et al.* 2019) — na prática, o discurso pós-feminista sobre a subjetividade tenta ressignificar a política feminista produzindo um «sujeito empreendedor de si», alicerçado, entre outras coisas, na «vida afetiva do neoliberalismo» (Scharff 2016), como já dito.

No *corpus* analisado, a construção de uma subjetividade «espiritual», «diferenciada» e «recomendável», repousa numa relação de otimização entre corpo, mente e espírito permeada pelo já referido propósito do projeto-movimento Goddlywood de tornar as mulheres «melhores para Deus». Nesta proposta, não apenas o «eu» é entendido como um empreendimento gerenciável com vistas à sacralização, como um vasto conjunto de práticas comuns da vida íntima e cotidiana são «elevadas» ou justificadas em acordo com o mesmo pressuposto. Por esta razão, não só a noção de autodisciplina é comumente associada a ideias como organização, proatividade

e gestão do tempo enquanto respostas para as já referidas questões feministas não resolvidas. Essas noções fazem parte do amplo vocabulário no qual está inscrito o «sujeito empreendedor de si» e estão vinculadas, entre outras coisas, a uma filosofia neoliberal do tempo na qual a ociosidade é tida como algo a ser evitado (Scharff 2016). Contudo, são apresentadas como valores próprios de Deus, sendo, por extensão, entendidas como necessariamente constitutivas do perfil da «mulher de Deus», como vemos no exemplo a seguir:

[...] Por que as vinte e quatro horas do dia, os sete dias da semana, uma média de trinta dias por mês, e os 365 dias do ano simplesmente não são suficientes para a maioria das pessoas?

Quando lemos a respeito de Deus e de tudo o que Ele tem feito, percebemos exatamente o contrário. Tudo aconteceu, acontece, e sempre acontecerá como Ele planejou. O tempo não o desanima, Ele controla o tempo. **É da vontade de Deus que arranjemos tempo para cada coisa; é da vontade de Deus que cumpramos as nossas tarefas.** Apenas pense na sensação de missão cumprida! **Ficar adiando a sua vida é um sinal de baixa autoestima, insegurança, irresponsabilidade, preguiça, fraqueza, dúvida, confusão, depressão, desorganização e, conseqüentemente, NÃO SER DE DEUS.** Repare o quanto você se sente longe de Deus quando se descuida e deixa o tempo escapar por entre os dedos. Você fica num círculo vicioso, você nunca muda, nunca melhora, nunca sai do lugar, fica estagnada...

[...] **Controle o seu tempo, tenha disciplina, e nunca mais deixe que algo atrase a sua vida — seja preguiça, lentidão ou distração. Em outras palavras: trabalhe duro. Acho que posso definir o que é trabalhar duro da seguinte maneira: Quando você não faz o que tem vontade, mas sim o que tem de fazer, então você trabalha duro** (Cardoso 2018g, «Tarefa como oferta 16», Blogue GAutoajuda).

No fragmento, a pergunta sobre as razões para que a maioria das pessoas aleguem não ter tempo suficiente para o cumprimento de suas tarefas é respondida por Cardoso tomando Deus como bom exemplo. Ao apresentá-lo como um planejador incansável, hábil no cálculo e controle do seu tempo — isto é, uma espécie de sujeito espiritualmente empreendedor —, Cardoso afirma que «é da vontade de Deus que cumpramos as nossas tarefas», coadunando a ideia de disciplina, organização e gestão do tempo numa prática sagrada e constituinte da recomendável subjetividade feminina espiritual. Em contrapartida, a ausência da disciplina é associada a uma nuvem extensa de sentimentos entendidos como sinais de «não ser de Deus» — isto é, mundano. Neste sentido, questões relacionadas à baixa autoestima, insegurança, dúvida, confusão e depressão são apresentadas como os resultados de ações de «adiamento» deliberadamente levadas a cabo por pessoas ditas irresponsáveis, preguiçosas, fracas e desorganizadas. Aqui, são verificadas as mesmas perspectivas reducionistas e individualizantes que, alicerçadas na ideia de escolha, determinaram as formas de abordar as questões feministas não resolvidas no segundo repertório. Como consequência, a apresentação de um modelo de subjetividade guiado pela mesma perspectiva como solução implica uma leitura igualmente dessensibilizada para questões estruturais e caras para os feminismos, como vemos no exemplo a seguir:

Você não precisa ficar em casa o dia todo para criar uma criança, mas o pouco tempo que você passa em casa deveria ser o suficiente para lhe dar amor, carinho, compreensão, importantes lições de vida e tudo aquilo que faz parte de uma boa educação. **Quando uma mulher é disciplinada, ela sabe o que é importante em sua vida. Nada vem antes de suas prioridades. Lembro-me de uma mãe que veio até mim aos prantos por causa de um arrependimento que carregava por muitos anos.** Era tarde demais para mudar a situação. Os filhos já haviam crescido e a odiavam pelas frustrações que ela havia despejado sobre eles durante as poucas horas do dia que passavam juntos quando eram crianças.

Na época, ela pensava que estava lhes fazendo um favor ao trabalhar duro como mãe solteira, mas na verdade ela os estava afastando. Por um tempo, ela procurou um homem que pudesse lhes dar um pouco de estabilidade em casa, mas aqueles muitos relacionamentos só fizeram com que seus filhos ficassem ainda mais fartos dela. **Tudo o que ela precisava era disciplina. Ela poderia ter trabalhado duro e ser disciplinada em relação ao seu tempo. Ela poderia ter procurado um companheiro e, ao mesmo tempo, ser disciplinada. Ela poderia ter repreendido os seus filhos de maneira disciplinada** (Cardoso 2013:64).

No excerto, Cardoso narra a história de uma mulher que carregava um «arrependimento» relacionado à criação dos/as filhos/as: na condição de mãe solo – no fragmento, «mãe solteira» –, ela «trabalhava duro», razão pela qual teria dedicado pouco tempo à infância de seus filhos e despejado suas frustrações sobre eles para além de ter se envolvido em vários relacionamentos em busca de adquirir maior estabilidade em casa. Como resultado desses comportamentos, os filhos sentiam ódio dela. Nesta narrativa guiada pelo conflito entre o trabalho doméstico e o profissional, entre a figura da mulher-mãe casada e a mulher-mãe solteira e, enfim, entre a casa onde há um «pai de família» e onde não há, a solução apresentada para o caso da mulher é a disciplina para gerir não apenas o seu tempo entre os trabalhos, como também as suas relações emocionais-afetivas no seio familiar. Neste fazer, a disciplina é apresentada como uma moeda de troca: tendo-a, o trabalho profissional e a busca por novos relacionamentos surgem como concessões à figura da boa mãe, a qual, também nesta ocasião, é apresentada em oposição à figura da mulher imperfeita por não saber ou escolher priorizar aquilo que lhe é socialmente expectável na qualidade de mãe, isto é, «dar amor, carinho, compreensão e boa educação» aos/às filhos/as. Na prática, como ilustra esse exemplo, a autodisciplina é apresentada como resposta a uma espiral de problemas estruturais, como a divisão sexual do trabalho, nas suas profundas intersecções com questões de classe e étnico-raciais sequer tidas em conta nesta abordagem.

Contudo, a noção de autodisciplina não opera de maneira isolada. Para que ela «funcione» bem, a prática da autovigilância é igualmente fundamental, uma vez que, no *corpus*, é a partir dela que a identificação das condutas-problemas se realiza e o processo de transformação do «eu» tendo como molde a subjetividade feminina espiritual acontece. Junto da autodisciplina, a autovigilância permeia as soluções apresentadas em todas as dimensões da vida, incluindo aquelas que abarcam as questões feministas não resolvidas apontadas no segundo repertório. No *corpus*, tal noção é empregada de forma combinada aquela de automonitoramento, ressaltando o modo

como as ideias de vigília e atenção são articuladas nos contextos a partir da concepção de sentinela, como vemos a seguir:

Diante de Deus, nós vamos prestar conta de tudo. Em outras palavras: isso nos traz a concepção, nos dá a importância de a gente vigiar. Tanto a forma da gente se comportar, como agir, como também do que a gente sente, porque, você sabe, o nosso rosto mostra o nosso estado de espírito. A forma da gente falar mostra o nosso estado de espírito. Então **quando você tem uma responsabilidade diante de Deus, quando você quer ser salva, quer guardar a sua salvação, se manter salva, você tem que estar diariamente olhando, vigiando tudo a seu respeito. Tudo, tudo. A forma de se vestir. Tudo. As intenções, o que você faz...** Assim que, sabendo o temor que se deve ao senhor... quer dizer: se você tem consciência que um dia você vai estar diante de Deus e a sua vida vai estar como um espelho... Vai ser como um filme que você assiste, que você vê todas as cenas e você pode voltar às cenas anteriores. A mesma coisa também [acontecerá] quando a gente estiver diante de Deus: as cenas das nossas opções, o que a gente optou, o que a gente escolheu, o que a gente fez com a nossa vida aqui na Terra... Nós vamos prestar conta. Então você deve saber que o temor... você deve ter temor diante de Deus, porque esse dia vai chegar (Freitas 2020, «A quem você teme», @godllywoodoficial-Instagram).

No excerto, como vemos, a ação de vigiar aparece diretamente vinculada à crença na eternidade e no juízo final, como a retomada da ideia da «prestação de contas» perante Deus anuncia na primeira frase. No escopo dessa construção de sentido, evidentemente permeado pela necessidade de demarcar a diferença com a mundanidade e garantir a salvação, a autovigilância é introduzida como uma prática importante a ser realizada por mulheres com vistas a monitorar corpo, sentimentos e comportamentos. Essa dinâmica é parte fundamental da «razão pedagógica» que gerencia os corpos e a vida de fiéis no contexto Universal em acordo com a «política da prosperidade» (Teixeira 2018), como referi no capítulo anterior, e a qual, no caso das mulheres, se desenvolve a partir de um conjunto de técnicas voltadas à docilidade enquanto «caminho para se aprender a ‘ser mulher’ e, assim, garantir que a família prospere» (67). Neste sentido, a combinação entre a autodisciplina e a autovigilância são peças fundamentais para a conversão das mulheres no já referido modelo pós-feminista da «supermulher» que embasa a subjetividade espiritual.

Não por acaso, a ideia de autovigilância também aparece associada às ideias de alerta, ameaça e iminência, tal qual a própria menção ao «temor a Deus» suscita no excerto. Aqui, a ideia de temor é introduzida como sinônimo de «ter compromisso», «ter consideração» e «se importar» com Deus, o que, por sua vez, é discursivamente associado às ideias de ser «aliada», «casada» e «serva» d'Ele, bem como, em razão disto ser «forte»: um atributo adquirido através da autodisciplina e da autovigilância que também atravessa os modelos de subjetividade feminina assentes à racionalidade neoliberal e pós-feminista e sobre a qual versarei no subtópico a seguir.

6.3.2 Autoconfiança, atitude positiva, força e resiliência

Em *The Confidence Culture* (2022), Orgad e Gill teorizam a «confiança» enquanto uma espécie de culto e cultura que opera como constituído por «um conjunto de discursos, instituições, modos e medidas regulatórias que são sistemáticas, padronizadas e direcionadas» (5) ao objetivo de se tornar uma pessoa autoconfiante. Evidenciando como os discursos atuais sobre essa diretiva são imperativamente voltados às mulheres, as quais são convocadas a «se reconhecerem como carentes de confiança ou com um déficit de confiança» (5), as autoras demonstram não apenas como a sobrevalorização desta característica se constrói a partir do seu entendimento como «a causa» de uma série de problemas relacionados às desigualdades e injustiças de gênero, como, por esta razão, a solução para todos eles (5–6).

Na genealogia desta proeminência genderizada do culto ou cultura da confiança, por exemplo, quatro fatores cruciais foram identificados por Orgad e Gill (2022): a emergência da já referida cultura terapêutica; a conversão da autoajuda num estilo de vida midiaticizado; os impactos do neoliberalismo enquanto uma força organizadora nas sociedades ocidentais; e, em alguma medida, a importância da noção de confiança na construção feminista de um projeto político destinado a criar uma sociedade mais justa, bem como a força e influência dos feminismos nas últimas décadas (5). A este respeito, o diagnóstico das autoras dialoga com a proposição teórica de Henderson e Taylor (2020) sobre a existência da autoajuda pós-feminista enquanto um palimpsesto que coloca em primeiro plano a ideia de transformação psicológica em vez da noção de transformação social – um traço incorporado ao gênero literário autoajuda sob a influência do Novo Pensamento, o qual, como mencionei no capítulo anterior, está baseado na crença de que os infortúnios estão «no interior» dos indivíduos e de que o «pensamento positivo» é a chave para o sucesso e a realização pessoal (Castellano 2018:78–79).

No chamado «culto da confiança», a presença das ideias basilares do Novo Pensamento é notável nas formas com que as ideias de felicidade, resiliência e confiança são amplamente difundidos evocando sujeitos automotivados capazes «de escolher a felicidade em vez da infelicidade, o sucesso em vez do fracasso e até mesmo a saúde em vez da doença» (Orgad e Gill 2022:13). Essas ideias definem o que Eva Illouz (2008) chamou de «capitalismo emocional» ao lançar luz sobre como as relações entre o neoliberalismo e os sentimentos estavam centradas no mantra da «atitude mental positiva» e no repúdio à insegurança, carência, raiva e reclamação. Na medida em que o Novo Pensamento se configura também como uma das dimensões cruciais da Teologia da Prosperidade nas bases da IURD, não é difícil imaginar a importância que as noções de autoconfiança, força, resiliência e atitude positiva detém na construção da subjetividade feminina

espiritual através dinâmicas de autoajuda no Godllywood, como alguns dos exemplos nos repertórios anteriores evidenciaram.

No *corpus* analisado, tais noções cobrem uma miríade de temas relacionados a questões feministas não resolvidas, operando como uma espécie de *valor-esteio* que suporta, determina e qualifica as formas de sentir e agir das mulheres tendo como ponto de convergência a ideia de que *ter e estar* no Espírito Santo implica, necessariamente, estar apta para enfrentar toda e qualquer adversidade no mundo, como vemos a seguir:

«Acredite em si mesmo» é uma das máximas mais conhecidas, mas uma das raras praticadas. E **a razão mais comum de uma pessoa não acreditar em si mesma é simples: ela tem uma mente fraca. A mulher que tem a mente fraca absorve qualquer pensamento mau que lhe é soprado. Ela não é a única a ter maus pensamentos, mas é do tipo que os aceita.** Todas nós temos maus pensamentos de vez em quando, pelo menos uma vez por dia (isto é, num dia bom), mas isso não significa que tenhamos de abrir as portas da nossa mente para eles. [...] Na verdade, se você quer proteger a si mesma e a sua família, é exatamente isso o que deve fazer todas as vezes em que eles baterem à sua porta. [...]

É exatamente aí que começa a desenvolver a sua força. Mas isso é apenas 50% da força de que você precisa — e é uma pena saber que muitas pessoas se apoiam apenas nesses 50%. Elas creem em si mesmas, conquistam o mundo, mas não possuem os outros 50% da força para superar determinados infortúnios e acidentes repentinos — como doenças, separações, infidelidade, decepções, falência, desastres, e muitas outras situações que fogem ao nosso controle. Os outros 50%, obviamente, referem-se à crença em Deus. É saber que os Seus braços estarão sempre prontos para segurá-la — caso você pule, seja empurrada ou caia (Cardoso 2013, 79).

A equação da força apresentada por Cardoso neste excerto do livro *Mulher V* repousa numa lógica matemática simples: para ser 100% «forte», é necessário somar, equitativamente, uma quantia correspondente à cautela diária com os pensamentos maus com a crença em Deus. Como o cálculo bem-ilustra, o significado de força como é aqui introduzido repousa em alicerces importantes da linguagem da autoajuda que, influenciada pelo Novo Pensamento, atravessa o chamado «culto da confiança»: por um lado, a pessoa forte é entendida como aquela que «acredita em si mesma» e «conquista o mundo», isto é, alcança o sucesso por meio disto; por outro, é lida como a pessoa acredita em Deus e logra superar infortúnios, acidentes e situações que fogem ao controle concebendo-se, assim, como uma pessoa «resiliente» — por definição, uma pessoa capaz de reagir as contrariedades ou condições adversas. A função que cada um dos elementos dessa equação detém é, no entanto, distinta. Enquanto a cautela com os «pensamentos maus» tem como maior função possibilitar que a pessoa «se mantenha no espírito», sendo isto apresentado como algo que as mulheres devem realizar para si e para suas famílias com vistas a proteção, a autoconfiança advinda da confiança em Deus e da fé são entendidas como a solução para todos os problemas, como vemos no trecho a seguir:

[...] **Se você ficar chorando, você não vai resolver seu problema. Se você ficar desabafando com as pessoas nas redes sociais ou mandando recadinho para grupos pedindo oração, não vai resolver seu problema. Se você ficar querendo se ocupar com as redes sociais, com Tik Tok, com internet, com o joguinho, com as notícias, também não vai resolver seu problema.** Esse problema vai passar, a questão é como você vai passar por ele. O que vai acontecer com você? Quem será você depois desse problema? Se esse problema foi maior que você, então depois, quando ele passar, ele vai ter destruído você, você vai ter perdido o seu casamento, você vai ter perdido a sua fé, você vai ter perdido até mesmo a sua vida. **Mas se você foi mais forte que esse problema, se você usou a sua fé e falou: «Não, eu sei. eu sei que o meu redentor vive, ele está comigo e ele vai me ajudar, eu vou confiar nele», então você vai passar por esse problema.** Você vai sofrer o problema, mas você vai vencer o problema (Cardoso 2020d, «Tudo passa, menos isso», @godllywoodoficial-Instagram).

A compreensão da fé como resposta a toda e qualquer intempérie que se possa ter na vida não é exclusividade da IURD ou, de modo mais estendido, do pentecostalismo. No entanto, a tessitura da linguagem por meio da qual esta ideia é construída merece atenção: como demonstra o excerto, a narrativa da força que alicerça essa máxima vem acompanhada de uma gramática que serve para cercear determinados sentimentos, bem como a busca de soluções ou de conforto nas alternativas oferecidas pelo mundo. Isto é especialmente visível nas formas com que ações como chorar, mandar recados em grupos de oração ou desabafar em redes sociais e «se ocupar» delas e de notícias são apresentadas como ineficazes, ao passo que a atitude de ser «mais forte do que o problema» — isto é, de superá-lo e eventualmente superar-se a si próprio ao não dar vazão a emoções e ações consideradas inapropriadas — é apresentada como a solução a ser alcançada por meio do uso da fé. Coadunando, portanto, uma série de aspectos típicos das dimensões afetiva e subjetiva do neoliberalismo refletida na cultura terapêutica e, por extensão, na autoajuda, os argumentos teológicos que alicerçam a subjetividade espiritual corroboram uma construção de sentido para as noções de autoconfiança, força, resiliência e atitude positiva traduzida em práticas relacionadas a postura esperada das mulheres na vida doméstica e na Igreja, por exemplo:

[...] **Muitas esposas (até mesmo esposas de pastor), muitas esposas de ex-pastor não foram mulheres fortes para repreender os seus maridos quando estavam vendo que eles estavam longe de Deus,** que estavam carnais, que estavam dando valor a coisas e pessoas que não faziam parte do plano de Deus, da vontade de Deus. **Elas não foram fortes, elas não foram firmes, elas deixaram seus maridos à la vontade, crescendo na vaidade, sendo vaidosos, sendo orgulhosos, tendo comportamentos errados, tendo pensamentos contrários à palavra de Deus, contrários à direção da Igreja. Elas permitiram, não fizeram questão... ficaram só na oração.** [...] Você tem que orar e agir. Então o que aconteceu com muitas esposas é que elas foram traídas. Aí agora estão com pepino, né? Porque o marido não teme mais a Deus. O marido está em pecado, não se arrepende e ela está casada com ele. Aí tá, larga o marido. Mas agora é uma mulher divorciada, uma mulher que errou em casamento, sabe. Porque não foram fortes, porque se achavam inferior aos seus maridos, não fizeram o que tinha que fazer.

Gente, **a gente tem que fazer o nosso papel de auxiliar. Auxiliar. Se a gente não auxilia, a gente não está fazendo nosso papel, a gente está se inferiorizando e sabe o que vai acontecer? A gente vai pagar caro por isso, porque quem erra às vezes não é mulher, é ele, mas ela paga também pelo erro dele.** E sabe o que acontece? Ela também estava errada porque

ela não fez o papel dela. Ela deixou ele se afastar de Deus, continuar naquele erro (Cardoso 2020c, «A mulher na Bíblia», @godllywoodoficial-Instagram).

No fragmento, a noção de força é tomada positivamente como um atributo de poder a ser exercido por mulheres sobre os seus maridos. Embora essa prática possa se enquadrar nos limites da «relação de submissão mútua» na qual repousam o modelo de conjugalidade iurdiano e pentecostal de forma mais estendida, a redefinição das relações de poder entre os gêneros não passa ao lado de contradições importantes. Como o discurso de Cardoso denota, é precisamente a centralidade da figura feminina no seio da família pentecostal aquilo o que lhes confere a responsabilidade sobre seus maridos e, conseqüentemente, o julgamento dessas como fortes ou fracas consoante as ações deles. Aqui, a mulher forte é entendida como aquela que «repreende» o marido quando esse caminha por vias escusas — isto é, afasta-se da palavra de Deus tornando-se «carnal»; a repreensão é entendida como uma prática que afere à mulher o seu desejável papel de «auxiliar»; a ausência da repreensão é entendida como um erro, um ato de fraqueza por meio da qual mulheres são inferiorizadas; e a inferioridade é entendida, enfim, como o sentimento que está nas bases da inação de esposas perante os comportamentos desviantes de seus maridos no lar e também na Igreja.

Esta argumentação tem como alicerce a defesa da já discutida «essência feminina» que, dita «natural» às mulheres, implica a conformação destas a papéis e funções vernacularizados por Cardoso como «honrados», possibilitando uma leitura na qual a posição de «auxiliar do marido» é entendida como um lugar de poder exclusivamente feminino e, aos olhos de Deus, tão importante quanto os papéis assumidos pelos homens, razão pela qual não devem se sentir inferiores a eles. Nesse contexto, a valorização dos papéis supostamente «naturais» para as mulheres serve como um importante contraponto ao sentimento de inferioridade.

Apresentado, por sua vez, como um sinal de fraqueza, a inferioridade pode ser compreendida como um reflexo da falta de confiança em si, na medida em que a força é apresentada como o elemento motriz para que as mulheres «façam aquilo que elas têm de fazer», isto é, possam reivindicar os seus lugares como «repreensoras» de seus maridos tendo a consciência e o sentimento de que o seu poder é equiparado ao deles. Em resumo, a autoconfiança é apresentada como solução para o sentimento de inferioridade e, conseqüentemente, como um elemento crucial do «poder feminino»: no *corpus*, uma noção também relacionada à total responsabilização das mulheres pela gestão de seus maridos no lar e na Igreja, como evidencia o excerto, bem como pelos seus méritos, esforços e capacidades em assumir de forma bem-sucedida essa posição. No subtópico a seguir, abordo aqueles que são considerados os elementos chave do sucesso.

6.3.3 Equilíbrio e perfeição

Em «Notes on the perfect» (2015), McRobbie aborda a «nova» presença dos feminismos na cultura *pop* tendo como foco pensar o preço desta (hiper)visibilidade: afinal, seria possível afirmarmos que o fortalecimento de modelos de subjetividade feminina voltados ao sucesso com vistas à «ilusão do controle» e da «perfeição»? estaria sendo «compensado» pelo reconhecimento da existência e importância dos feminismos atualmente evidente na paisagem midiática? Entendendo a perfeição como «uma forma elevada de autorregulação baseada numa aspiração a alguma ideia de ‘vida boa’ [*good life*]» (9), a autora apresenta esta noção como um marcador fundamental no processo de tradução do projeto coletivista feminista à gramática individualista nas bases da racionalidade neoliberal.

Em sua concepção, a perfeição opera como um vetor crucial para a competição feminina na medida em que, enquanto um horizonte de expectativa a ser adquirido através do cálculo milimétrico de si, ela opera também como um vetor de autorrepreensão associado à ideia de que «se deve/pode ser melhor do que se é», basta que se queira e trabalhe por isso. No coração desta ideia de perfeição, encontramos ainda o que Rottenberg (2018) nomeou «equilíbrio feliz»: uma noção central para o que a autora entende como «feminismo neoliberal», na medida em que se apresenta como a solução individualizada para uma série de questões derivadas do debate entre o público e o privado que não foram resolvidas pelos feminismos, como o caso das relações entre carreira e família (13). Nesse sentido, perfeição e equilíbrio são noções mobilizadas em conjunto na construção da subjetividade feminina neoliberal, que está nas bases daquela dita «espiritual» que analiso, como o modelo a ser seguido por mulheres que almejam a «vida boa» [*good life*].

Não por acaso, a «vida em abundância» é um norte importante nas narrativas do discurso da conquista nas bases da cosmovisão iurdiana, como mencionei no primeiro capítulo, também balizada pelas noções de perfeição e equilíbrio a partir de uma perspectiva sacralizada, consoante a qual essas ideias são associadas ao «ordenamento divino da natureza». Uma vez que, como já dito, este repousa na ideia de que Deus criou cada criatura com um determinado propósito, razão pela qual cada uma delas detém uma causa geradora e uma finalidade que ordena perfeita e harmoniosamente o cosmos, as noções de perfeição e equilíbrio servem para descrever, justificar, prescrever e reforçar práticas apresentadas como desejáveis para as mulheres de acordo com uma compreensão tradicional da feminilidade. Neste fazer, ao longo do *corpus* as mulheres são apresentadas como o próprio ponto de equilíbrio, isto é, o «lugar» onde a perfeição — a dinâmica de autorregulação em prol da «boa vida» [*good life*] — deve acontecer, como vemos no exemplo a seguir:

A mulher tem a capacidade de fazer uma dessas duas coisas: acrescentar ou diminuir. É simplesmente impossível manter as coisas do mesmo jeito quando você está ao redor das pessoas. **Ou você as influencia para melhor ou para pior. Agora, se pensar bem, isso é muito poder.** Quando você se casa, esse poder se multiplica. **Se você não está acrescentando, provavelmente está tirando da vida do seu marido. Se não o está representando bem, você o está representando mal.** Se não o está erguendo, você o está colocando para baixo. E quando você tem filhos, esse poder aumenta ainda mais. **São as mulheres que determinam o clima dentro de casa.**

O pai pode estar aborrecido e os filhos, distantes, mas se a mãe está em paz, eles conseguem se sentar e fazer uma refeição juntos, em harmonia. Por outro lado, se o pai está no clima para ficar com a família, os filhos estão querendo atenção, mas a mãe está aborrecida, será impossível vê-los fazendo uma refeição juntos. **A mãe é o elo que os une, e se esse elo estiver quebrado, a família não se conecta** (Cardoso 2013:131).

O excerto tem início com a descrição de um atributo apresentado por Cardoso como inerente e determinante das mulheres: a capacidade de modificar ou interferir na realidade, algo que estaria associado a suposta qualidade das mulheres em «não passarem despercebidas», como denota a ideia de que é «impossível» manter as coisas do mesmo jeito na presença delas. Embora tal qualidade lhes dê um «poder» importante, como sublinha Cardoso, essa característica é apresentada como algo dual, podendo servir para influenciar positiva ou negativamente a vida das pessoas. Nesse sentido, as mulheres são apresentadas como ponto de equilíbrio — isto é, «de harmonia» — quando bem-feitoras de seus maridos e quando elo da união, ou como ponto de desequilíbrio, quando não realizam as ações que caracterizam essas posições, isto é, quando não «acrescentam à vida do marido», não o «representam bem», não o «erguem» e «quebram a união da família». Essa leitura implica uma ideia de perfeição que, enquanto o horizonte expandido da adequação das mulheres às funções que supostamente devem cumprir para garantir a harmonia (o equilíbrio) da família heteropatriarcal, convoca-as a um lugar de autorrepreensão no qual a responsabilidade pelo bom funcionamento do lar lhes é inteiramente atribuída.

Neste fazer, a noção de equilíbrio é também associada à ideia de «bom senso» e alcança outras dimensões na vida, uma vez que a subjetividade feminina espiritual repousa não apenas na imagem da mulher de fé, mãe dedicada, esposa submissa e dona de casa que eventualmente tem um trabalho profissional para contribuir com o bem-estar de sua família (Teixeira 2015), como também na da mulher que leva sério os cuidados com o corpo e com a aparência (Campos e Souza 2017), como já referi neste trabalho. Numa meditação levada a cabo por Ester Bezerra e Cristiane Cardoso sobre a importância, o significado e as implicações de ser «uma mulher recomendável», por exemplo, a associação da noção de equilíbrio a de «bom senso» ou de «justa medida» é construída a partir de uma série de exemplos relacionados aos cuidados com o corpo e com a aparência, bem como com os comportamentos, como vemos a seguir:

[Ester Bezerra]: **Tudo que é demais não tem equilíbrio, né?**

[Cristiane Cardoso]: Sim, às vezes a pessoa está assim: «Ai eu amo você, você é tão linda, o que eu posso fazer por você?»...sabe, gente, isso é exagero, quem olha fica assim «Ai, que puxa saco... desequilibrada!». Parece que não é normal uma pessoa assim. Quer dizer, não é recomendável. Ela pode ser uma pessoa super prestativa, faz bem para todo mundo, mas não é recomendável porque não tem o equilíbrio. Equilíbrio, amigas, equilíbrio, equilíbrio. **Deus é o equilíbrio...**

[Ester Bezerra]: **E bom senso né? Quem tem o Espírito Santo tem esse equilíbrio.** Ele é... a gente de costuma dizer que é, como é que se diz, «semancol», né? Essa tem «semancol», né? Sabe a hora que vai falar, sabe a hora que ela é convidada, né? Então ela sabe esperar, sabe se colocar no seu lugar.

[Cristiane Cardoso]: É, sempre lembra disso assim ó: Deus, tá aqui [aponta para o meio]. **O Diabo está nos extremos, porque é o desequilíbrio. É muito vaidosa, ou é relaxada. É faladeira demais, ou é quieta demais, calada, aquela pessoa estranha, que fica ali só filmando todo mundo, sabe? Bicho do mato? Isso daí não é de Deus. Ou é muito sincera, fala tudo para todo mundo e às vezes machuca, ou não fala nada, fica na dela, prefere não falar nada, não é sincera. Há um equilíbrio, Deus está no equilíbrio, está no meio.** (CardosoeBezerra 2020a, «Você é recomendável?», @godllywoodoficial-Instagram).

No excerto, como vemos, o «bom-senso» é apresentado como um atributo primordial, tendo o seu significado associado à ideia de ter «semancol»: uma palavra que refere a capacidade de percepção de uma pessoa quanto a inconveniência de suas ações em acordo com um determinado contexto e demarca, no fragmento, aquilo que se espera da mulher que incorpora a subjetividade feminina espiritual: compreender o sentido da «justa-medida» guiada pela palavra de Deus — isto é, saber localizar o meio-termo entre os extremos uma vez que esses, por sua vez, são relacionados à figura do Diabo, tal qual evidenciei também no primeiro repertório. No que tange as práticas de cuidados com a aparência e as formas de se comportar, os parâmetros da «justa-medida» são delineados a partir da noção de «discrção», em oposição ao visual de divas do *pop* e modelos em peças publicitárias — figuras consideradas «mundanas» —, mas curiosamente tomando como referência modelos bem-conhecidos do estilo *hyper-fem*¹¹⁴:

[...] Eu não sei se você já viu, mas tem uma... a secretária da White House... **tem uma mulher que ela é a spokesperson, a que fala lá na White House, a que representa a White House** — a Casa Branca —, ela responde aos jornalistas e ela representa o Trump. **Ela representa a presidência do Trump. Olha como ela se veste, olha como ela se maquia, olha como é o cabelo dela.** Eu não sei se você já viu, mas você vê assim que **ela representa ele bem. Ela é inteligente, ela fala bem e ela se... ela é cuidada** (Cardoso e Bezerra 2020a, «Você é recomendável?», @godllywoodoficial-Instagram).

Neste excerto, recorte da já referida meditação em torno da ideia de ser uma mulher recomendável, o uso do presente do indicativo para referir a porta-voz da Casa Branca somado à data de publicação do vídeo no Instagram, em junho de 2020, aponta Kayleigh McEnany como a referência tomada por Cardoso para exemplificar o que considera ideal nas formas de se vestir,

¹¹⁴*Hyper-fem* ou *hyperfemininity* pode ser definido como «a aderência exagerada aos estereótipos feminino dos papéis de gênero» (MurneneByrne 1991:480).

maquiar, arrumar o cabelo e falar. Autora de *For Such Time is This: My Faith Journey Through the White House e Beyond* (2021), uma autobiografia sobre sua jornada de sucesso profissional guiada por Deus, publicada pela Post Hill Press, McEnany assumiu o cargo de porta-voz da presidência de Trump em abril de 2020 desempenhando um papel importante na narrativa pública de conservadores/as como Ann Harter Coulter, uma comentarista política de grande visibilidade que descreveu McEnany como «linda, cristã, conservadora... desenhada pela natureza para enfurecer telespectadores/as da MSNBC¹¹⁵» (Coulter 2020, Twitter).

Conformada ao padrão estético comum no que a escritora Maria del Russo (2017) chamou de «*Trumpland*» — o universo de comentaristas e apresentadoras de televisão apoiadoras do ex-presidente de extrema-direita —, a aparência de McEnany se acomoda aos ditames da imagem projetada por Trump enquanto um homem rico, poderoso, acompanhado por uma modelo que aposta no estilo *hyper-fem*, o qual é assim descrito por del Russo (2017):

Cabelos longos, em camadas e escovado à perfeição de um salão de beleza; maquiagem que cobre o rosto com base, pinta os olhos com uma sombra levemente esfumada, e que adiciona camadas sobre camadas de rímel. Lábios preenchidos e brilhosos em rosa-chiclete; roupas que tendem a ser o que a sua mãe chamaria de «vestidos elegantes» — o tipo de saia evasê e sapatos de salto que são massivamente publicitados para as #WomenWhoWork¹¹⁶. Os vestidos são importantes, uma vez que os modelos *fit-and-flare* são infinitamente mais «tradicionais» e menos ameaçadores do que os ternos de Hillary Clinton e Rachel Maddow. E ainda que nem todas as mulheres na 'Trumpland' sejam loiras, as loiras são desproporcionalmente representadas.

Comum entre grupos *Fashy Femmes* (ver *supra*, p. 214) estadunidenses e também nos perfis antifeministas de mulheres cristãs conservadoras no Brasil, como mencionei no quarto capítulo, o estilo *hyper-fem* de McEnany apresentado por Cardoso como «equilibrado» endossa o bem-conhecido padrão estético da jovem mulher loira, magra, branca, bem-sucedida que, em narrativas populares da extrema-direita, tem sido associado à imagem da mulher instruída e bem-comportada — um padrão que, como já discuti neste trabalho, têm servido de contraponto às imagens das feministas enquanto mulheres supostamente feias, antifemininas e anticristãs. Não por acaso, a ex-porta-voz da Casa Branca é descrita pela liderança do Godllywood como uma mulher inteligente, que fala bem e, na esteira da soma desses atributos, «representava bem» o presidente.

A este respeito, é importante olhar para dois aspectos simbólicos no discurso de Cardoso: primeiro, o fato de a representação aparecer associada a pessoa do presidente em si e não à presidência; segundo, o fato de, em razão disso, a representação não ser concebida meramente

¹¹⁵ Para efeitos de contextualização: a MSNBC é popularmente considerada uma resposta progressista à conservadora Fox News.

¹¹⁶ A hashtag #WomenWhoWork alude ao livro *Women Who Work: Rewriting the Rule of Success*, um livro de autoajuda direcionado a mulheres publicado por Ivanka Trump, filha de Donald Trump, em 2017.

como uma função inerente ao cargo de porta-voz integrado ao Gabinete Executivo nos Estados Unidos, mas sim como o papel de uma mulher que «acerta» ao representar bem um homem colocando a sua beleza e a sua inteligência a serviço dele. Como no exemplo sobre a suposta das capacidades das mulheres de modificar ou interferir na realidade, essa «competência» é vivamente apresentada como uma fonte de poder feminino, para além de dialogar com as narrativas que permearam a performance das esposas de bem-conhecidos televangelistas do movimento do Evangelho da Prosperidade (Bowler 2013), das lideranças femininas em megaigrejas nos Estados Unidos (Bowler 2019), bem como com a narrativa de Macedo sobre «as mulheres que fazem homens» – todas elas abordadas em capítulos anteriores deste trabalho.

Nos contextos interpretativos analisados, referências precisas à «justa medida» não se circunscreveram, contudo, apenas a essas temáticas. Operando como um balizador importante para o comportamento das mulheres em outras das dimensões da vida, a ideia de «justa medida» se combina a outras das noções antes apresentadas, como a autodisciplina e a autovigilância, na defesa da incorporação de uma rotina milimetricamente calculada tendo em vista o que se entende por felicidade – isto é, a prosperidade enquanto uma racionalidade política baseada na aspiração de uma vida boa e plena, como vemos a seguir:

[...] **A dinâmica Mulher V planeja o seu dia e semana com antecedência. Tudo se encaixa perfeitamente: o seu tempo com Deus, família, casa, trabalho, o aprendizado de algo novo, saúde e beleza.** Todo esse controle faz dela uma mulher feliz e uma agradável companhia. Seu marido e filhos a admiram. Suas amigas amam estar com ela. Seus colegas de trabalho a respeitam. **Mas nem sempre as coisas saem do jeito que ela planeja – afinal de contas, ela não é a D. Perfeita, como muita gente pensa. Ela simplesmente não perde tempo com os seus erros. Ela aprende com eles e vai em frente.** Não há tempo para se lamentar e perguntar por quê (Cardoso 2013, Mulher V).

Como numa equação matemática, aspectos relacionados às vivências espirituais («com Deus»), domésticas, profissionais e subjetivas são apresentados como variáveis balanceáveis por meio do autocontrole e entre as quais o equilíbrio culmina na construção de uma mulher feliz, agradável, bem-quista e respeitada por todas as pessoas em todos os seus espaços de vivência. Aqui, como vemos, a ideia de equilíbrio aparece ainda associada à de perfeição, introduzida de maneira curiosa nesse fragmento: ao mesmo tempo em que essa é apresentada como uma meta a ser alcançada, como a ideia do «encaixe perfeito» ilustra, a perfeição não é entendida como um atributo que caracteriza, à partida, a subjetividade feminina espiritual, como a desassociação da mulher virtuosa da figuração da «D. Perfeita» exemplifica. Neste fazer, as relações entre perfeição e erro são estabelecidas numa narrativa em que para que a primeira seja concebida como o horizonte de que fala McRobbie (2015), o segundo deve ser concebido como expectável. Assim, a

perfeição²⁰ é por fim entendida como algo que deve ser buscada por meio de atitudes como, por exemplo, «aprender com os erros e seguir em frente sem se lamentar ou questionar».

Nos contextos analisados, as ideias de aceitação dos erros ou da condição de criatura que erra são comumente retomadas pelas esposas e donas como um «agrado» a si próprias em meio ao sem-número de prescrições do que se deve ou não fazer para atingir a vida plena solucionando problemas estruturais apresentados como individuais, como venho referindo neste repertório. Nesses momentos, tal noção parece operar como uma espécie de «alívio», onde não apenas há uma espécie de «acolhimento» dos erros, no sentido de entendê-los como parte da natureza humana enquanto imperfeita perante Deus, como o incentivo às práticas de perdão de si mesma ou paciência consigo própria. Em ambos os casos, contudo, tal agrado opera, na verdade, como um elemento de negociação das mulheres com elas próprias na medida em que a permissão que lhes é dada para errar acontece mediante outras expectativas, como vemos a seguir:

[Aline Munhoz] **O dia que eu entender que eu não sou perfeita, que vai chegar um momento que eu vou errar, a gente vai viver muito mais feliz, muito mais tranquila. Claro que isso não é uma razão para eu fazer as coisas de qualquer jeito, mas dentro do meu melhor, dentro das minhas possibilidades, eu me esforçar consciente de que eu posso errar...** consciente de que amanhã ou depois eu posso fazer alguma coisa que não vai sair da maneira que eu esperava, né? E eu saber lidar com isso. Se eu me fechar, se eu me isolar, se eu me cobrar, eu vou acabar me tornando uma pessoa insuportável de conviver, né? Porque uma pessoa que é dessa maneira, que se cobra demais, que quer fazer tudo, que quer abraçar tudo, acaba se tornando uma pessoa estressada, irritante e isso influencia nas nossas amizades, na nossa família, com os maridos (para quem é casada). (Munhoz 2018a «Autopaciência», Godllywood Canal-YouTube).

No excerto, a aceitação da imperfeição relacionada ao ato de errar é apresentada como algo que nos permite viver de forma mais «feliz e tranquila», denotando que, nessa narrativa, mesmo os erros são entendidos como parte integrante da fórmula da felicidade relacionada à «vida boa» [*good life*]. Não por acaso, a complacência com os equívocos é balizada precisamente pelas tentativas de acerto, como evidenciam as ideias de «dar o melhor de si» e de «se esforçar» — essas, por sua vez, relacionadas à ideia de competição consigo própria e autossuperação de que fala McRobbie (2015) — e pela compreensão de que a autocobrança em excesso interfere na harmonia que caracteriza a vida «equilibrada». Não por acaso, o excesso de foco na perfeição relacionado a não aceitação da possibilidade de erro é apresentado por Munhoz como algo que pode tornar a pessoa estressada e irritante, razão pela qual se recomenda ter «cuidado». Como o excerto torna evidente, a associação da ideia de perfeição à de equilíbrio condiciona a própria noção de complacência com os erros, integrando-a à extensa lista de práticas (in)desejáveis na qual se inscreve a gramática neoliberal que respalda a subjetividade feminista espiritual godllywoodiana sobre a qual busquei evidenciar ao longo deste e dos demais repertórios.

Conclusões

«Escrever ‘é uma gaiola na qual entramos imediatamente, com a nossa primeira linha’. Agora que comecei, já estamos dentro dela» — eu disse, reproduzindo uma citação de Elena Ferrante sobre escrita nas últimas linhas da Introdução deste trabalho. A metáfora da escrita como gaiola, como mencionei, foi referida em «Storie, io»: palestra que teve lugar no mesmo Arena del Sole que acolheu «La pena e la penna», foi igualmente interpretada por Mandracchia e, depois, convertida em ensaio. Era a última palestra de Ferrante na edição da Umberto Eco Lectures de 2021 e foi apresentada no dia 19 de novembro daquele ano. Não foi, contudo, a coincidência da data que demarcava o exato hiato de um ano entre a leitura de Mandracchia e o início da escrita destas Conclusões o que me motivou a retomar a metáfora da gaiola nesta espécie de começo do fim. As razões, na verdade, foram duas. Primeiro, a expectativa com que cheguei à página em branco, desta vez, consciente de que este seria o momento de observar atentamente a «gaiola» construída nestes últimos anos, saber apontar as principais grades que a sustentam e, por fim, sair dela com a última linha. Depois — e talvez esta seja a principal razão —, o incômodo que passei a ter ao pensar o processo de pesquisa-escrita como o da construção de uma gaiola. Afinal, pensei eu, se tal fazer culminasse na construção de uma prisão, que sentido faria usar, aqui, uma *penna* feminista?

Nos primeiros momentos de «Storie, io», Ferrante cita um poema de Emily Dickinson sobre a História e a arte das bruxas¹¹⁷ para introduzir o tema dessa sua palestra: «a escrita que estimula e é o ponto de partida para outra escrita» (38) — a possibilidade de que «um eu feminino fosse buscar, na escrita que havia sufocado feitiçarias, uma escrita que, em caso de necessidade, voltasse a praticá-las na vida cotidiana, fundindo pessoas e coisas dadas como não misturáveis» (38). A interpretação dos versos de Dickinson, que retoma a relação entre a aquiescência do *status quo* e a impetuosidade da *penna* que o desafia, acrescentava uma camada de entendimento a essa dinâmica crucial para entender a metáfora da gaiola: a ideia de que escrever — e, quem sabe, pesquisar —, é como «entrar a cada vez num cemitério interminável, onde cada sepultura está à espera de ser profanada» (42); adquirir devagarinho a consciência de que todo este fazer é muito mais sobre tomar lugar entre o que já foi escrito e dito sobre alguma matéria do que sobre produzir, milagrosamente e sozinho/a, algo que jamais tenha sido escrito ou dito antes. Assim, o ato de escrever e pesquisar se torna uma gaiola na medida em que nos aprisiona na consciência

¹¹⁷ «Witchcraft was hung, in History, / But History and I / Find all the Witchcraft that we need / Around us, every Day» (Dickinson 1976 [1883]:656).

de que, enfim, somos apenas «como fruto, são ou podre, de encontros-desencontros, buscados e ocasionais, com as coisas dos outros» (42).

Curiosamente, foi o reconhecimento deste processo o que desfez o incômodo com a ideia da gaiola como prisão. Se escrever e pesquisar implica construir uma gaiola aquiescente, feita de ossos impetuosamente retirados das sepulturas alheias, fazer uso de uma *penna* feminista neste processo talvez fosse como edificar a gaiola sabendo localizar a sua fúrcula, o seu osso da sorte. Talvez, fosse como aprender a usá-la com liberdade, adaptando-nos ao tutano que lhe dá sustento com a mesma impetuosidade com que deformamos o seu tecido ósseo ao nos posicionarmos no colossal esqueleto que estrutura a suposta ideia de neutralidade no fazer científico. Terei eu conseguido alcançar alguma liberdade ao construir a presente gaiola na minha tentativa de uso de tal *penna*? — espero que sim. No entanto, independentemente do resultado, para entender o ossuário profanado de que esta pesquisa-escrita foi feita, era preciso começar o fim dizendo que ela não funciona como uma prisão que se desencarcera quando alguém escreve a última linha. Esta gaiola, pesquisa-escrita, é uma ossatura de deformidades calcadas nos ossos do ofício que literalmente lhe deram um esqueleto; o resultado de um longo processo de aprendizagem que lhe deu, por fim, um corpo infundável: aquilo que nasce quando chego ao ponto final e as palavras aqui escritas podem viajar imprevisivelmente pela mente de quem lê, a espera, quem sabe, de serem igualmente profanadas.

A seguir, avanço, então, do esqueleto ao corpo, de forma a concluir este trabalho.

1. Reobservar o esqueleto para entender corpo infundável: de onde viemos e aonde chegamos

A construção deste trabalho teve início quando, ao assistir um episódio do *The Love School*, na Record TV Europa, em 2015, três elementos na performance de Cristiane Cardoso, apresentadora do programa, me chamaram a atenção: a existência de uma noção de poder feminino associada a uma ideia de feminilidade tradicional em seu discurso; a combinação de elementos religiosos e seculares que constituíam a linguagem usada pela apresentadora; e por fim, traços de autoridade reforçados pela posição que ela ocupava perante a audiência naquele contexto. Essas percepções despertaram o meu interesse em compreender *se* e *que* relações havia entre os papéis e funções cumpridos por mulheres como Cardoso na IURD e nas produções vinculadas à Igreja no ambiente midiático. Neste fazer, buscas iniciais me conduziram até o universo Godllywood fazendo ganhar forma a proposta de analisá-lo como um ecossistema midiático: um espaço comunicativo midiaticado que, protagonizado *por* e voltado *para as* mulheres cristãs dentro e fora da IURD, havia surgido e se consolidado numa temporalidade específica. Essa última, por sua vez, caracterizada por três fenômenos importantes para se ter em foco: a midiaticação do campo

religioso brasileiro; a neoliberalização e a hipervisibilização dos feminismos, marcada por mudanças nos campos feministas brasileiros; e, por fim, a intensificação do antifeminismo no discurso público no Brasil, permeada pelo avanço do neoconservadorismo na política institucional e na sociedade civil nas últimas duas décadas.

No coração de tal proposta, estava a hipótese geral de que o ecossistema Goddlywood funcionava como um espaço intermédio ambíguo e estratégico, o qual, articulado por práticas comunicativas geridas por determinados grupos de mulheres em posição de visibilidade e autoridade, tinha potencial para transgredir e reforçar, ao mesmo tempo, o *status quo*. Por esta razão, tal espaço tinha também potencial para deter um sentido e uma função política no contexto ideológico de sua existência. O conceito de «espaço intermédio», originalmente concebido por Mia Lövhem (2016), foi então usado para referir o ecossistema como um «lugar de fronteira», no qual há uma união das divisões público–privado, secular–religioso, e dos campos feministas–não feministas, e nos quais os referidos grupos de mulheres podiam exercer funções nem sempre expectáveis a seu gênero na IURD. Contudo, para que fosse possível pensar o referido ecossistema desta maneira (objetivo geral da pesquisa), era preciso começar por situar o seu surgimento colocando alguns aspectos da própria IURD em perspectiva, como por exemplo: como e em que contexto se deu a fundação da Igreja? Que relações detém com o ambiente midiático? Como se configura a sua organização eclesiástica e quais são os papéis e funções formais e informais atribuídas às mulheres neste contexto?

Com o propósito de responder a essas interrogações iniciais, os dois primeiros capítulos foram concebidos na forma de «contextualização». No primeiro deles, a revisão da literatura sobre mediação, midiatização e campo religioso brasileiro embasou a discussão sobre as relações e articulações da IURD com o ambiente midiático, evidenciando, nomeadamente, como o massivo uso dos meios e a adesão às lógicas da mídia tem facilitado a disseminação da concepção de mundo da Igreja no discurso público, para além de contribuir com a sua visibilidade, poder e capilaridade nos campos político, cultural e midiático, tornando cada vez mais executável seu projeto de nação cristã, descrito em *Plano de poder* (2008). Do mesmo modo, a análise textual da trilogia autobiográfica de Macedo e a observação participante nas reuniões da Terapia do Amor permitiram identificar a ideologia que alicerça a concepção de mundo iurdiana. Neste fazer, os contornos da narrativa através da qual a instituição religiosa se apresenta no discurso público e perante a sua comunidade foi traçada, destacando, também, como a história de vida de Macedo é convertida numa narrativa «exemplar» sobre um homem de fé e de sucesso – em resumo, uma *rags-to-riches* inspirada na Teologia da Prosperidade.

No segundo capítulo, a revisão da literatura sobre as relações históricas entre autoridade, poder e mulheres no pentecostalismo foram fundamentais para situar a organização eclesiástica

da IURD nestes termos e, desta feita, identificar continuidades entre tal organização e a *rags-to-riches* de Macedo. A análise textual da trilogia realizada, desta vez, com foco em compreender as posições, funções e os papéis atribuídos às mulheres, permitiu evidenciar o caráter patriarcal que alicerça a concepção de mundo da Igreja. São exemplos disto a própria divisão do sexual do trabalho em contexto IURD, ilustrada pelo fato de as mulheres poderem avançar na carreira eclesiástica apenas mediante o casamento com pastor ou bispo; os discursos e performance de atores do núcleo familiar Macedo acomodados no binômio homem–cabeça e mulher–corpo com vistas a reforçar e justificar a hierarquia que define a noção de ordenação divina; e, por fim, a representação das mulheres na *rags-to-riches* de Macedo e nos discursos *in loco* na Igreja como aquelas que se definem e se empoderam ao «fazerem homens», isto é, exercem papéis tão cruciais quanto invisibilizados nas narrativas forjadas dos *self-made men* como «homens de Deus».

A compreensão da IURD como Igreja de alta mediação e midiaticizada, que se define *por* e propaga uma concepção de mundo alicerçada numa ideologia de cariz patriarcal foi, de fato, um fator crucial para as discussões que deram corpo ao terceiro e quarto capítulos. Voltados para a «problematização», tais capítulos abordaram os temas que motivaram à concepção da hipótese geral e do objetivo geral desta tese, focados em situar e pensar a emergência do ecossistema midiático Goddlywood como um espaço intermédio numa temporalidade específica. Como já referido, tal temporalidade incluía fenômenos que vieram na esteira da IV Conferência Mundial da Mulher, em Pequim, em 1995 – um evento de impacto para mudanças nos campos feministas latino-americanos e que, para além disso, ganhou corpo numa fase de profundas mudanças no campo religioso brasileiro, associadas à sua paulatina e intensa midiaticização.

No terceiro capítulo, a relação entre os fenômenos que compõem tal temporalidade foram analisados a partir de mudanças que marcaram o campo midiático brasileiro na esteira de Pequim, como o *advocacy* pela maior participação de mulheres nas fontes de produção midiática e uma maior abordagem de pautas sobre direitos reprodutivos no debate público na esteira de projetos de lei em torno do tema. Considerando as dinâmicas de competitividade no campo midiático e religioso à época, evidenciei, com bases em estudos anteriores sobre o tema, como a cobertura de temas relacionados à sexualidade e saúde reprodutiva e a incursão de mulheres nas mídias religiosas iurdianas foram estratégicas. Como evidenciado, enquanto uma Igreja de alta mediação e midiaticizada, a IURD se acomodava às tendências e demandas de segmentação do mercado, que investiam na ampliação de programas e quadros temáticos cada vez mais protagonizados *por* e direcionados às mulheres; reforçava seu caráter cristão pela valorização da noção de família no discurso público, uma vez que desde a compra da Record TV, a cristandade da IURD passara a ser atacada pela Igreja Católica e pela Rede Globo; e, por fim, afrontava o poder da Igreja Católica.

Na esteira disto, um *continuum* da incursão das mulheres nas mídias religiosas IURD ao longo das décadas de 1990, 2000 e 2010 foi traçado para evidenciar a genealogia do ecossistema Godllywood. Em tal genealogia foram destacadas as principais fontes midiáticas, linhas temáticas e dinâmicas de participação e envolvimento geridas por grupos de esposas e donas de relações mais estreitas com a família Macedo-Bezerra, bem como o importante papel que têm exercido enquanto «meios-mensagem». Duas hipóteses foram então traçadas a partir deste panorama: a primeira delas, relacionada à atuação ambígua de grupos de mulheres que performam e reforçam discursivamente um modelo de subjetividade feminina formatado numa ideia de feminilidade tradicional (isto é, o *status quo*), enquanto adquirem a visibilidade que as possibilita desempenhar papéis e funções de autoridade perante suas audiências femininas (hipótese 1). A segunda hipótese, por sua vez, relacionada ao fato de que a atuação de tais mulheres ganha corpo por meio do uso de uma linguagem própria, de autoajuda, que, adequada à proposta de desenvolvimento pessoal do projeto-movimento e de origem similar àquela usada por Macedo em sua *rags-to-riches*, permite que o ecossistema Godllywood seja estrategicamente concebido como um «lugar de fronteira» (hipótese 2).

Dando seguimento às discussões que deram corpo a tais hipóteses, o quarto capítulo emerge com o propósito de aprofundar a leitura de tal ecossistema no contexto ideológico em que ganhou corpo, destacando fenômenos que marcaram o período de debates sobre agendas feministas no Brasil, como apontado no terceiro capítulo: os fenômenos de neoliberalização e hipervisibilização dos feminismos, e o da intensificação do antifeminismo, especialmente em torno da retórica da «ideologia de gênero» e das disputas pelo sentido de feminilidade protagonizados por mulheres cristãs na política institucional e na sociedade civil. Tais processos são abordados a partir do conceito «guarda-chuva» de «pós-feminismo, o qual é empregado para referir uma espécie de «neoliberalismo genderizado» que opera a partir de uma convergência ambígua ideias feministas e antifeministas no discurso público e está presente nas práticas discursivas de variados grupos de mulheres cristãs e conservadoras. Assim, tendo em vista que a concepção de mundo da IURD é patriarcal, como discutido no segundo capítulo, e está no coração do ideal de nação cristã que embasa o «plano de poder» da Igreja, o capítulo buscou evidenciar o potencial político da atuação das mulheres em posição de visibilidade e autoridade no ecossistema Godllywood chamando a atenção para as coincidências entre o modelo de subjetividade feminina construído em tal espaço e os discursos pós-feministas (hipótese 3).

Tendo em vista os debates que deram origem às hipóteses deste trabalho, os capítulos cinco e seis, de análise, foram construídos a partir das perguntas gerais e objetivos específicos correspondentes a cada uma delas. O método de análise escolhido foi o de análise do discurso, como proposto por Rosalind Gill em «Mediated intimacy and postfeminism» (2009) e «Discourse»

(2018), tendo-se em consideração o entendimento do ecossistema midiático Godllywood como um espaço comunicativo. Na esteira dessa escolha, o *corpus* privilegiou um conjunto de quatro materiais, chamados contextos interpretativos: o livro *Mulher V: moderna à moda antiga* (2011), de Cristiane Cardoso; 20 posts publicados no âmbito do programa Godllywood Autoajuda, no blogue do projeto, no ano de 2018; 15 vídeos do programa *Entre Nós*, produzido e dinamizado através do Godllywood Canal, no YouTube, em 2018; e, por fim, 15 vídeos publicados no Instagram Vídeo (IGV), em 2020, no perfil @godllywoodoficial.

Seguindo e adaptando, conforme necessário, a proposta de análise de Gill (2009, 2018), os materiais foram codificados no software de análise qualitativa MAXQDA, a partir da elaboração de códigos elaboração após a etapa de familiarização, e depois analisados e discutidos, no sexto capítulo, consoante a determinação de três repertórios interpretativos. Nos dois subtópicos a seguir, recupero os principais dados que emergiram nesta análise, tendo como foco os dois pontos fulcrais da hipótese geral: a apresentação do ecossistema midiático godllywoodiano como um espaço intermédio e estratégico que, articulado por práticas comunicativas geridas por mulheres em posição de visibilidade e autoridade, transgride e reforça, ao mesmo tempo, o *status quo* — aqui respondendo à primeira pergunta geral da pesquisa. Depois, apresentando o ecossistema midiático Godllywood como um espaço intermédio que detém sentido e função política no contexto ideológico em que se dá a sua existência e consolidação, destacando como se dá a sua articulação através de uma gramática pós-feminista e antifeminista — aqui, respondendo, por fim, as demais perguntas que motivaram essa investigação.

2. *Transgredindo e reforçando o status quo: o ecossistema Godllywood como espaço estratégico*

A proposta de pensar o ecossistema midiático Godllywood como um espaço intermédio numa temporalidade específica, marcada por uma série de mudanças nos campos midiático, político e religioso no Brasil, na esteira da IV Conferência Mundial da Mulher, esteve também associada às interrogações que surgiram quando comecei a me deparar com estudos sobre agência feminina em contexto Godllywood nos quais as abordagens adotadas variavam entre serem antagônicas ou condescendentes sobre a ideia de «poder feminino» na IURD. Como referi ao longo deste trabalho, o objetivo geral desta pesquisa não era adentrar numa discussão sobre agência. No entanto, uma vez que os entendimentos sobre a ideia de «poder feminino» eventualmente eram atravessados por este debate, os debates sobre agência acabaram por influenciar, em alguma medida, a forma com que esse estudo foi sendo conduzido. Se, por um lado, não eram poucos os trabalhos nos quais a imagem da mulher iurdiana era descrita como a de um sujeito dominado e sem agência, por outro, os estudos nos quais o modelo de poder feminino godllywoodiano eram percebidos como forma de empoderamento para mulheres da Igreja vinham quase sempre acompanhados

de críticas ao que se diz ser uma «visão feminista» sobre o tema. Num dos estudos, por exemplo, chamava-se atenção para a existência de outras formas de poder que não «a noção, por vezes naturalizada, do processo de empoderamento que aflorou, como fruto das lutas pelos direitos civis ou pela emancipação das mulheres, na perspectiva dos movimentos feministas» (Patriota e Rodrigues 2021:264). Em outro, a compreensão de agência feminina como a capacidade de ação de determinados grupos de mulheres para reivindicar os seus interesses dentro de relações de dominação destacava a importância em não universalizar os sentidos de emancipação e liberdade fazendo-os caber de igual modo à realidade de todas as mulheres como parecer ser tendência em certas perspectivas feministas mais liberais (Souza 2017).

Como pessoa que se acercou dos Estudos Feministas pelas vias dos Estudos Pós-coloniais, entendo e destaco a pertinência de realização de debates em torno da ideia de agência feminina em contextos religiosos a fim de contestar abordagens salvacionistas e homogeneizantes que culminam na subalternização de diferentes grupos de mulheres. Em 2016, quando apresentei pela primeira vez um trabalho sobre o Godllywood num congresso na Universidade de Coimbra, ouvi o depoimento emocionado de uma frequentadora da IURD que causalmente assistia à comunicação e partilhou a importância que o projeto-movimento havia tido em sua vida nos últimos anos. Retomo a questão do feminismo universalista apontado em outras pesquisas e essa experiência que tive porque acredito que a proposta de pensar a existência do ecossistema godllywoodiano como um espaço mediatizado, identificando as ambivalências que lhe podem caracterizar como transgressor e de reforço do *status quo*, se consolidou, também, em meio ao desafio de construir um caminho para contribuir com os debates sobre poder feminino em contexto IURD. Ao longo dessa tese, procurei fazê-lo sem recair, por um lado, numa visão redutora das mulheres iurdianas como sujeitos sem agência, nem, por outro, numa leitura de todo condescendente — isto é, no sentido que refere Burke (2012), consoante a um entendimento de agência não vinculada à ideia de autonomia e visível nas formas com que determinadas mulheres «escolhem se conformar aos ensinamentos religiosos» na sua vida diária (128). Dentre as muitas razões que permearam esse esforço — talvez nem sempre bem-conseguido —, esteve a minha própria percepção de que o reforço dos antagonismos entre os feminismos e as religiões tem sido providencial para o avanço do neoconservadorismo no Brasil e em outras partes do mundo, para além de ser uma prática que afasta muitas mulheres do movimento e não enxerga as fundamentais intersecções entre gênero, classe e raça na criação dessas divisões.

Dito isso, reconhecendo ainda o fato de que a análise do discurso aqui realizada não seria suficiente para realizar um debate substancial sobre a questão da agência feminina em contexto IURD, acredito que a identificação de ambivalências na atuação de grupos de mulheres em posição de visibilidade e autoridade no ecossistema godllywoodiano pode contribuir para complexificar os

debates em torno deste tema já que este trabalho se propôs a discutir o modelo de subjetividade feminina defendido por tais grupos e as suas posições de poder no espaço intermédio Godllywood pensando-os, também, como possíveis desvios diante de valores e comportamentos esperados das mulheres de acordo com a patriarcal concepção de mundo da Igreja.

Não por acaso, o *corpus* analisado evidenciou que a figura da «mulher V», ancorada, na IURD, na imagem da mulher de fé, mãe dedicada, esposa submissa e dona de casa se combina à imagem da mulher profissional e empreendedora (Teixeira 2015), opera como um elemento de negociação importante no eixo transgressão–reforço do *status quo* que caracteriza o ecossistema Godllywood. Tal qual em outros momentos e geografias do pentecostalismo, como o caso de Florence L. Crawford, nos primórdios do movimento (Alminana 2016), ou como tem sido o caso de diversas figuras femininas nas chamadas «megaigrejas» na atualidade (Bowler 2019), o reforço do modelo de subjetividade «mulher V» tem sido acompanhado pela ascensão e/ou manutenção das posições de poder e autoridade de certas figuras femininas na Universal: sendo um elemento central para o objetivo do projeto-movimento de «tornar as mulheres melhores para Deus», o modelo «mulher V» pode ser entendido como uma condição da própria existência do ecossistema godllywoodiano — isto é, como aquilo que permite qual tal espaço exista e se configure, em razão disto, ambigualmente como transgressor e de reforço do *status quo*.

Como a presente pesquisa evidenciou, a percepção da transgressão — isto é, da existência de um «desvio da norma» — está associada à forma com que donas e esposas pertencentes a ou próximas da família Macedo-Bezerra constituem o Godllywood como um espaço intermédio na condição de «meios-mensagem». Algumas mulheres deste restrito grupo exercem protagonismo atuando sozinhas e/ou na companhia de outras mulheres como autoras de livros de autoajuda, *bloggers*, apresentadoras de programas no YouTube ou de *lives* no Instagram. Com isso uma série de dinâmicas «desviantes» em torno dessas mulheres são criadas: através da ampliação de sua visibilidade, o poder e influência delas na Igreja se amplia; elas se tornam autoridades perante suas audiências femininas, atuando como conselheiras experientes que testemunham o modelo de subjetividade que defendem; e conseguem espaço para interpretar textos bíblicos sem a tutela de pastores e bispos. Considerando os ditames da organização eclesiástica iurdiana, esses fatos podem ser interpretados como «desvios», uma vez que, embora o protagonismo e a autoridade sejam comumente mais característicos na atuação de pastores e bispos nas Igrejas (à exceção dos encontros e eventos inteiramente dedicados às mulheres, como os do Godllywood), a presença e a atuação dessas mulheres num espaço intermédio, que incorpora algumas lógicas da mídia, lhes permite extrapolar os seus papéis de auxiliadoras teologicamente sancionados ao exercerem um papel protagonista, formativo e político perante suas audiências. Tal feito lhes permite também criar um ambiente para valorização e ampliação da visibilidade dos ideais de feminino, poder

feminino e subjetividade feminina que defendem, além de estenderem casualmente essa visibilidade a si próprias, de modo a poder participar e/ou influenciar o debate público.

A existência de transgressões no ecossistema midiático godllywoodiano, exige, contudo, uma leitura cuidadosa quanto ao seu caráter de reforço do *status quo*. Como a análise do *corpus* também evidenciou, o reforço ganha corpo, antes de mais, pelo tipo de autoridade exercido por tais mulheres no referido espaço intermédio, especialmente no que diz respeito às relações de hierarquia na Igreja e os bons modos no ambiente midiático. A este respeito, destaco dois aspectos importantes: o fato de os discursos de tais mulheres estarem explicitamente comprometidos com a manutenção das hierarquias de poder na Igreja, constantemente reiterando a ideia de que os cargos e funções são determinados por Deus e não devem ser, por esta razão, questionados; e o incentivo para que a participação de sua audiência feminina no ambiente midiático se restrinja às produções associadas ao Grupo Universal — do entretenimento à informação — e aconteça de forma mais passiva possível no que tange o Godllywood. Nos discursos analisados, por exemplo, ações como a partilha de *selfies*, frases, pensamentos e interpretações de trechos bíblicos por iniciativa própria são apresentados como *condutas-problemas*, ao passo que a reprodução de versículos bíblicos, assim como o consumo e o compartilhamento de conteúdos produzidos ou gerados no âmbito Godllywood são incentivados.

Tais exemplos evidenciam como o ecossistema godllywoodiano se constitui como um espaço de vigilância e controle sobre as mulheres, no qual a autoridade da Igreja é encarnada por figuras femininas em posição de poder e se dá em meio a uma nítida relação de tensão: embora as referidas figuras incentivem suas audiências femininas a se tornarem mulheres virtuosas a exemplo do que fazem, elas desincentivam que tais audiências queiram estar — ou se julguem capazes de estar — na mesma posição de autoridade na qual elas se encontram em tal ecossistema. Não por acaso, como esta pesquisa revelou, as mulheres em posição de visibilidade e autoridade no ecossistema godllywoodiano não só reiteram a importância da manutenção das hierarquias que embasam a organização eclesiástica da IURD, como reproduzem com outras mulheres similar modelo: elas minam qualquer intenção ou emergência de ação independente ou espontânea que vise protagonismo e seja realizada por mulheres sem tutela ou aprovação de uma figura considerada «autorizada» a fazê-lo no Godllywood; criam categorias para diferenciar e hierarquizar mulheres consoante aos papéis e funções que devem exercer de acordo com o «lugar» que as define, como é o caso das «novatas» e «experientes na fé»; rechaçam a ideia de que elas exercem um papel de liderança na Igreja, argumentando que aquilo que fazem é apenas resultado de uma vontade do Espírito Santo, de seus maridos — ou da Igreja — no caso, um pedido do bispo ou outra autoridade; e, por fim, como já mencionado, performam e recomendam neste fazer o modelo de subjetividade feminina da «mulher virtuosa».

A respeito deste aspecto, é preciso destacar, contudo, que as ações em causa estão conectadas à concepção de poder feminino que embasa o ecossistema godllywoodiano. Na medida em que, como já dito, tal noção de poder está comprometida com o empoderamento individualizado, inscrito na subjetividade e articulado a partir de reinterpretações de doutrinas e práticas religiosas que primam pela mudança de respostas das mulheres frente a elas, em vez de pelo seu questionamento, não é difícil perceber que tal concepção de poder está inevitavelmente comprometida com o reforço do *status quo*, sendo esta a razão pela qual as hierarquias são aqui reproduzidas «de mulher para mulher».

Neste sentido, se é verdade que tal modo de compreender o poder pode surtir efeitos positivos na vida cotidiana de mulheres engajadas no projeto-movimento, como estudos sobre o Godllywood *in loco* têm evidenciado (Souza 2017), é igualmente verdade que, operando junto do modelo de subjetividade feminina como uma «condição» para a própria existência do espaço intermédio godllywoodiano, tal concepção serve igualmente à disseminação da concepção de mundo iurdiana no discurso público. Partindo do entendimento de que mulheres e homens, nas suas diferenças, têm valor para Deus, e que, por esta razão, é nos «diferenciais» que determinam à «essência feminina» que o «verdadeiro poder» feminino pode ser encontrado, a atuação ambígua de mulheres em posição de visibilidade e autoridade no ecossistema se torna, portanto, estratégica. Com efeito, ela endossa a autoridade da Igreja e mantém intacta o sentido da ordem patriarcal em sua organização eclesiástica, além de se somar ao rol de iniciativas da IURD com vistas à disseminação de sua ideologia adquirindo, por fim, sentido e função política. No tópico a seguir, evidencio, assim, como este processo se articula através do uso da linguagem de autoajuda que caracteriza o espaço intermédio Godllywood nesta tese analisado.

3. Pós-feminista, antifeminista e espiritual: contornos de uma gramática godllywoodiana

A compreensão da midiaticização como «a articulação entre o ambiente midiático e as práticas sociais dentro de um contexto histórico, social e político» (Martino 2019:18) foi fundamental para que, desde o primeiro capítulo desta tese, tal fenômeno fosse entendido como potencial desafiador das divisões público-privado, secular-religioso. No caso da IURD, a incorporação massiva de lógicas da mídia a partir dos anos 1990, visível no caráter cada vez mais profissional de suas produções no ambiente midiático e na construção paulatina e estratégica de um «império midiático» atento às tendências e dinâmicas de competição midiática e religiosa, a midiaticização gerou todo um quadro de transformações que contribuíram para que a Igreja pudesse construir e negociar os sentidos de sua presença e identidade no discurso público *para além de e através da* disseminação de sua ideologia em diferentes iniciativas. Nos dois primeiros capítulos, camadas

dessa ideologia foram discutidas a partir da análise da trilogia autobiográfica de Edir Macedo: uma *rags-to-riches* de inspiração teológica que, baseada nas ideias de superação-sacrifício e conquista, serve tanto para ratificar o Evangelho da Prosperidade como endossa a narrativa de sucesso de um *self-made man*.

Categorizada como de «desenvolvimento pessoal», sendo esta uma categoria comum na literatura de autoajuda, a trilogia foi tomada como um exemplo concreto da importância que a linguagem deste universo detém para a ampliação da visibilidade e aumento do poder na IURD nos campos midiático e cultural, evidenciando o caráter estratégico do uso de tal linguagem neste fazer. Na esteira disto, considerando que tal uso se manifesta num vasto conjunto de produtos e projetos da IURD, as características da autoajuda na forma com que ela é usada pelas mulheres em posição de visibilidade e autoridade no ecossistema Goddlywood começaram a ser abordadas no quinto capítulo, não só com o objetivo de responder qual é a sua importância estratégica para a articulação do referido espaço como «de fronteira», como também que sentido e a função política tem a atuação das mulheres que o constroem operando como «meios-mensagem» de um modelo de subjetividade feminina potencialmente pós-feminista.

Assim, uma vez que os fenômenos de neoliberalização dos feminismos e de intensificação do antifeminismo no discurso público brasileiro foram tomados como contemporâneos das transformações do campo religioso propiciadas pela mídiatização ao longo das últimas duas décadas, uma genealogia da autoajuda foi apresentada. Aí se revelaram três aspetos importantes para se pensar o seu uso no ecossistema goddlywoodiano no contexto ideológico privilegiado neste trabalho: o modo com que historicamente a autoajuda se constitui a partir de uma articulação entre o religioso e o não religioso (Castellano 2018) – ideal, portanto, para a existência de um espaço intermédio; o modo como essa articulação esteve relacionada, em termos weberianos, à reconfiguração da «ética protestante» no «espírito do capitalismo», tendo paulatinamente se adaptado à racionalidade neoliberal (Castellano 2018) e, por isso, convergindo com aspectos fundamentais da Teologia da Prosperidade nas bases da IURD; e, por fim, no que diz respeito ao segmento feminino, o modo com que tal linguagem se concebe enquanto um «palimpsesto pós-feminista» dado o fato de tomar os feminismos – na verdade, questões que não foram resolvidas por eles – como base para abordar problemas e apresentar soluções acomodadas à ideologia neoliberal (Henderson e Taylor 2020).

No *corpus* analisado, essas características foram examinadas tendo como foco principal as dinâmicas de aconselhamento por meio das quais as noções de feminilidade, poder feminino e subjetividade feminina são construídas no ecossistema goddlywoodiano. O entendimento de tal dinâmica central ocorreu durante a etapa de familiarização com o *corpus*. Nesse momento, a prática de identificar problemas, suas causas ou agentes causadores e possíveis soluções foi

pontuada como um padrão central dos discursos tendo como «alinhavadores» dois elementos centrais da ideologia que define a concepção de mundo iurdiana: a oposição entre o espiritual e o mundano — dualismo que está na base de diversas concepções teológicas cristãs e que respalda também a ascese puritana herdada pelo pentecostalismo (Mariano 1999:189–190); e a crença na ordenação divina do mundo que está nas bases da ideia de complementariedade hierarquizada entre o feminino e o masculino. Desta feita, o processo de codificação focado em apreender as percepções das figuras femininas de autoridade no ecossistema sobre o que consideram problemas para/das mulheres relacionados às instituições sociais, organizações e à vida cotidiana, bem como sobre o que consideram que as mulheres devem ou não ser e fazer possibilitou a posterior determinação de três repertórios interpretativos: os feminismos como agentes causadores de problemas do mundo atual; problemas que, não resolvidos e/ou supostamente gerados pelos feminismos, afligem ou incidem sobre as mulheres na atualidade; e, por fim, a subjetividade feminina espiritual como solução *diante de a para* todos os males.

A conjugação entre as principais tendências apontadas em tais repertórios, discutidas no sexto capítulo deste trabalho, dá corpo ao que chamo de «gramática pós-feminista espiritual». Enquanto um conjunto de normas e convenções que regulam o funcionamento de um sistema linguístico, entendo por «gramática», aqui, o conjunto de normas e convenções que regulam a autoajuda enquanto um sistema linguístico. No *corpus*, essa «gramática» é construída, sobretudo, a partir de três ordenações que possibilitaram a identificação das referidas características genealógicas da autoajuda nos materiais analisados, bem como do sentido e da função política da defesa das noções de feminilidade, poder feminino e subjetividade feminina que dão sentido à existência do ecossistema Godllywood: a persistência da ideia de que os feminismos já acabaram ou têm de acabar; a recorrente apresentação dos feminismos como falhos, responsáveis *por* ou causadores *de* problemas que afligem as mulheres na atualidade; e, por fim, a construção e proposição de uma «subjetividade feminina espiritual» como solução, a qual, neste contexto, é também concebida e apresentada como um modelo alternativo. Cada uma dessas ordenações é alimentada por um conjunto diversificado de discursos sobre os feminismos através das quais foi possível identificar não só o cariz pós-feminista do Godllywood enquanto ecossistema midiático, como também o seu posicionamento antifeminista enquanto espaço intermédio. Nesta afirmação, uso o termo «antifeminista» para referir aquilo que a própria palavra denuncia: um posicionamento de oposição aos feminismos no qual o sentido de oposição se associa à ideia de impugnar, combater, contestar ou contradizer a validade de algo por meio de argumentos.

A construção do discurso em torno da primeira das ordenações, por exemplo, se deu, não por acaso, a partir de uma ideia que foi, ela própria, definidora do sentido primordial do termo «pós-feminismo» como este foi usado e massificado na mídia estadunidense ao longo da década

de 1970, considerado um dos elementos-chave da gramática pós-feminista (Genz 2021; Hawkesworth 2006; Kavka 2002; McRobbie 2004) e também usado com alguma frequência na paisagem midiática brasileira nos anos 2000 (Schmidt 2006). No *corpus*, a ideia de que os feminismos já acabaram ou têm de acabar foi estruturada a partir de temas e argumentos enredados numa narrativa comum, delineada num jogo complementar e contraditório de referências implícitas e explícitas ao movimento, bem como a partir de uma divisão do tempo da sociedade num período dito *pré* e *pós* feminista. Essa análise evidenciou uma série de premissas e argumentos pautados nas relações entre a noção de essência feminina e igualdade por donas e esposas em posição de autoridade a fim de representar os feminismos como um movimento desertor da «essência feminina», excludente, anti-homem, inútil, enganoso, extremista, antibíblico e anticristão: Estes discursos ganham especial significado num contexto marcado pela ofensiva antifeminista e anti-LGBTQIA+ impulsionada e alimentada, entre outras coisas, pelo processo de determinação das bases epistemológicas dos chamados «movimentos anti-gênero», bem como pela constituição de «coalizões políticas de grupos cristãos com setores não religiosos da direita» no Brasil (Biroli 2020:8), isto é, pela instauração do neoconservadorismo enquanto «um modelo de governança e cidadania» (Biroli 2020:26).

Coincidindo com o vasto campo de representações dos feminismos outrora construídas por mulheres cristãs e conservadoras no âmbito da autoajuda pós-feminista religiosa em contexto estadunidense (Foust e Simon 2015; Heller 2002), ou com aquelas que, articuladas por mulheres declaradas cristãs envolvidas na política institucional brasileira e/ou ativas nas redes sociais, os têm representado como um movimento homogêneo, destruidor da heterossexualidade, dos valores morais, da família, do cristianismo e da feminilidade (Martinez 2022; Moraes 2021; Oliveira 2020), a imagem dos feminismos como destruidores e opositores da feminilidade e dos valores morais que caracteriza o ecossistema Godllywood se assemelha aos discursos propagados por atores da nova direita no país.

A este respeito, vale reforçar que no contexto analisado neste trabalho, o reforço da imagem dos feminismos como algo exclusivamente «secular» serve para associá-lo à noção de mundanidade e apresentá-los como opositores à ideia de «ser cristã/o», denotando que: o sentido de cristandade, junto do de feminilidade, está em disputa; que tal ideia é concebida às custas de uma relação de oposição com vistas ao fortalecimento do ideal nação cristã que vem sendo articulada e difundida não só pela IURD, como por outros atores religiosos no discurso público brasileiro; e, por fim, que a insistência numa oposição radical entre religião e feminismo, não raro reforçada por grupos dentro dos próprios campos feministas, precisa urgentemente ser repensada também tendo em consideração este cenário.

No *corpus* analisado, a crucialidade desta reflexão e ação torna-se ainda mais evidente na medida em que revela que as relações entre os discursos pós-feministas e antifeministas não servem apenas para atacar os feminismos através de das referidas representações que têm fundo moral: elas servem, também, para apresentá-los como um movimento falho, responsável *por* ou causadores *de* problemas que afligem as mulheres, isto é, como uma prática que não funciona. Segunda ordenação que dá corpo à gramática godllywoodiana engendrada no aconselhamento, o esforço por apresentar os feminismos de tal maneira é construído a partir daquilo que as donas e esposas em posição de autoridade no ecossistema midiático Godllywood identificam como questões que afligem ou incidem sobre as mulheres na contemporaneidade. Retomando questões não resolvidas pelos feminismos, atravessadas de formas distintas pelas dicotomias público/secular–privado/religioso -, donas e esposas usam os feminismos como substrato para a criação de um diagnóstico de sociedade, no qual, além de apresentá-los como agentes causadores de problemas, tais problemas são discutidos a partir de uma perspectiva individualizante, de profundas relações com a racionalidade neoliberal.

Como resultado, uma série de condutas levadas a cabo por mulheres são identificadas como «reprováveis», fazendo delas o próprio *locus* onde os problemas se originam e podem ser resolvidos — uma abordagem que também encontra lugar nas correntes de pensamento que deram origem à Teologia da Prosperidade, como referi no primeiro capítulo. Esta prática coloca em primeiro plano a ideia de transformação psicológica em vez da noção de transformação social, como é típico da autoajuda pós-feminista (Henderson e Taylor 2020), corroborando uma leitura de mundo que simplifica fatores, relações e processos sociais por fundamentar-se na ideia de livre escolha. Acomodando-se, portanto, na racionalidade política neoliberal, que «constrói e interpela indivíduos como atores empreendedores» fazendo com que se vejam como únicos responsáveis pelo seu bem-estar (Rottenberg 2018:57), essa leitura reduz a noção de cidadania à ideia de autocuidado. Este, como menciona Brown (2006), dissolve «qualquer orientação para o comum» enquanto desfaz as noções de justiça social — ou seja, na perspectiva crítica adotada neste trabalho, aproxima-se de versões neoliberalizadas dos feminismos que operam exclusivamente com foco na noção de empoderamento individual, rejeitando as desigualdades como problema estrutural enquanto aproximam-se da subjetividade empreendedora (Rottenberg 2018).

A terceira ordenação que constitui a gramática pós-feminista de cariz antifeminista no *corpus* também evidencia isto mesmo. Consistindo na apresentação de um modelo de subjetividade como solução para todos os problemas — modelo este que chamei de «subjetividade feminina espiritual» —, tal ordenação corrobora a construção de um perfil feminino espiritualizado, o qual se assemelha ao perfil de «subjetividade empreendedora» que embasa discursos pós-feministas, e dá sentido ao próprio uso do termo pós-feminismo para referir um

«regime de poder de gênero» decorrente da substituição dos processos de dependência das estruturas sociais pelos de individualização (McRobbie 2009); uma «sensibilidade» constituída por uma dinâmica de afetos e sentimentos na produção de subjetividades femininas neoliberais de relações estreitas e ambíguas com os feminismos (Gill 2007, 2017; Gill e Scharff 2011); e, por fim, um regime de subjetividade ou uma formação cultural neoliberal que impacta de modo diferente realidades distintas (Butler 2013; Dosekun 2015; Giraldo 2016, 2019). No *corpus*, as semelhanças entre o modelo de subjetividade espiritual e empreendedor são especialmente visíveis na mobilização das noções de autodisciplina, autovigilância, automonitoramento, autoconfiança, atitude positiva, força, resiliência, equilíbrio e perfeição.

Elementos comuns e frequentemente usados na linguagem de autoajuda, essas noções são articuladas no *corpus* a partir da união entre seus possíveis sentidos religiosos e próximos do «espírito capitalista» — ou, mais especificamente, neoliberal —, evidenciando não apenas como a «política da prosperidade» opera na «fronteira», como está imbuída de sentido e função política: aqui, o sujeito-mulher idealizado é apresentado como «espiritual» não apenas porque é modelado de acordo com a palavra e a vontade de Deus com o objetivo de se diferenciar do mundano, mas porque sacraliza diversas práticas cotidianas apresentando o equilíbrio entre a vida espiritual, familiar, conjugal, profissional e subjetiva como fórmula para alcançar a prosperidade enquanto politiza a sua própria existência ao apresentar-se como uma alternativa individualizada viável para solucionar problemas estruturais enfrentados por diferentes grupos de mulheres. Neste fazer, o modelo de subjetividade feminina espiritual configura-se como pós-feminista porque usa questões não resolvidas pelos feminismos como substratos para «produzir» uma ideia de sujeito feminino radicalmente individualizado e neoliberalizado, que é modelado a partir das noções de «essência feminina» e de «igualdade» e reforça o *status quo* na defesa de noções de feminilidade e poder feminino; e configura-se como antifeminista, neste fazer, porque se constrói, através de uma oposição demarcada, como uma alternativa ao projeto de sociedade feminista.

Pensar o ecossistema midiático Godllywood consoante as ordenações que caracterizam a gramática pós-feminista espiritual, parte da linguagem de autoajuda, evidenciou a configuração de tal ecossistema enquanto um espaço intermédio, «de fronteira», pleno de ambivalências, como temos vindo a destacar. A existência dessas ambivalências suscita a importância de aprofundar debates e estudos na esteira desta e outras pesquisas que se tem vindo a fazer em contexto IURD, mas também pentecostal na contemporaneidade. Elas sinalizam, por exemplo, a relevância de se aprofundar as discussões sobre agência feminina interrogando àquilo a que tal agência tem servido e a que pode servir, para além de examinar à minucia as relações que se tem estabelecido entre as autoridades femininas e as audiências; bem como a importância de identificar e analisar espaços intermédios na paisagem cristã brasileira atual, com vistas a perceber não apenas se e

como tais espaços têm se comprometido com as disputas pelo sentido de cristandade atrelado à noção de feminilidade, como se os elementos da linguagem empregada neste fazer encontram suas bases na gramática pós-feminista espiritual.

As ambivalências sublinham, ainda, a relevância de se realizar estudos sobre as relações entre os feminismos, religiões e religiosidades que contribuam para identificar divergências e convergências entre atores do campo religioso brasileiro de forma a construir um panorama sobre essas articulações e o neoconservadorismo no discurso público. Neste fazer, seria de grande relevância a realização de estudos sensíveis às formas com que os feminismos — e não apenas a variável «gênero» — têm sido incorporadas na atuação de figuras femininas conservadoras que apoiam ou se configuram como atores políticos proeminentes da nova direita no Brasil, bem como tem pautado expressões diversas expressões de religiosidade que, por questões de classe e de raça, são menos estigmatizadas na opinião pública e pelas elites intelectuais do país.

Por último, e não menos importante, a existência do ecossistema midiático como espaço intermédio revela a importância de se realizar, também, estudos focados em problematizar o entrelaçamento da racionalidade neoliberal com os feminismos, evidenciando as convergências existentes entre os espaços ditos «seculares» e os religiosos nas formas de apresentar soluções para questões estruturais nas vidas de diferentes grupos de mulheres. A existência deste tipo de estudos não só pode trazer contributos importantes para os campos dos estudos feministas no que tange aos debates sobre os limites da visibilidade e da promoção dos feminismos como estilo de vida individualizado, como evidenciar, eventualmente, a existência de tantos aspectos comuns entre o feminismo neoliberalizado, considerado «cool» e «secular», e o antifeminismo, quanto entre o antifeminismo e o conservadorismo cristão.

Terminada, assim, a revisão da gaiola de ossos profanados de que foi feita esta tese, outros caminhos para pesquisas futuras se abrem com a expectativa de que novas gaiolas — pesquisas-escritas — possam ser construídas e usadas com a mesma liberdade da *penna* feminista ansiosa por fazer deste ponto final apenas novas interrogações.

Bibliografia

- Abu-Lughod, Lila. 2002. «Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others». *American Anthropologist* 104(3):783–90. doi: <https://doi.org/10.1525/aa.2002.104.3.783>.
- Ackerman, Bruce. 1980. *Social Justice in the Liberal State*. New Heaven: Yale University Press.
- Aglow International. ©2022. «About Us». *Aglow International*. Acesso em 11 de junho de 2022 (<https://www.aglow.org/about-us>).
- Albercht, Daniel. 1992. «Pentecostal Spirituality: Looking through the Lens of Ritual» *Pneuma* 14(2):107–25. Acesso em 10 de dezembro de 2022 (https://brill.com/view/journals/pneu/14/1/article-p107_10.xml).
- Aldous, Kholoud Khalil, Jisun An, e Bernard J. Jansen. 2019. «View, like, Comment, Post: Analyzing User Engagement by Topic at 4 Levels across 5 Social Media Platforms for 53 News Organizations». *Proceedings of the 13th International Conference on Web and Social Media, ICWSM 2019*, Munique, Alemanha. Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<https://pennstate.pure.elsevier.com/en/publications/view-like-comment-post-analyzing-user-engagement-by-topic-at-4-le>).
- Almeida, Ronaldo de. 1996. «A Universalização do Reino de Deus». *Novos Estudos Cebrap* 44:12–23. <https://novosestudios.com.br/produto/edicao-44/#59155e8897495>.
- Almeida, Ronaldo de. 2009. *A Igreja Universal e Seus Demônios: Um Estudo Etnográfico*. 1ª edição. São Paulo: Editora Terceiro Nome.
- Alminana, Margareth English. 2016. «Florence Crawford and Egalitarian Precedents in Early Pentecostalism». Pp. 103–139 in *Women in Pentecostal and Charismatic Ministry: Informing a Dialogue on Gender, Church and Ministry*. Boston: Brill.
- Altheide, David L. e Robert P. Snow. 1979. *Media Logic*. 1ª edição. Londres: Sage Publications.
- Althusser, Louis, Étienne; Balibar, Roger; Establet, Pierre; Macherey e Jacques Rancière. 1965. *Lire Le Capital*. Paris: Presses Universitaires France (PUF).
- Álvares, Cláudia, Maria João Silveirinha e Virgínia Ferreira. 2020. «Situacionismo de sexo: um diagnóstico feminista à plataforma de Pequim passados 25 anos» *Ex Aequo* 42:9–22. doi: <https://doi.org/10.22355/exaequo.2020.42.01>.
- Alvarez, Sonia E. 1990. «Women's Participation in the Brazilian 'People's Church': A Critical Appraisal». *Feminist Studies* 16(2):381. doi: <https://doi.org/10.2307/3177855>.

- Alvarez, Sonia E. 2014a. «Engajamentos Ambivalentes, efeitos paradoxais: movimentos feminista e de mulheres na América Latina e/em/contra o desenvolvimento». *Revista Feminismos* 2(1):57–77. Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<https://periodicos.ufba.br/index.php/feminismos/article/view/30021>).
- Alvarez, Sonia E. 2014b. «Para além da sociedade civil: reflexões sobre o campo feminista». *Cadernos Pagu* 43:13–56. doi: <https://doi.org/10.1590/0104-8333201400430013>.
- Alvarez, Sonia E. 2019. «Feminismos en movimiento, feminismos en protesta». *Revista Punto Género* (11):73–102. doi: 10.1590/18094449201900560012.
- Alvarez, Sonia E., Elisabeth Jay Friedman, Ericka Beckman, Maylei Blackwell, Norma Stoltz Chinchilla, Nathalie Lebon, Marysa Navarro e Marcela Ríos Tobar. 2003. «Encontrando os feminismos latino-americanos e caribenhos». *Revista Estudos Feministas* 11(2):541–75. doi: 10.1590/s0104-026x2003000200013.
- Alvarez, Sonia, Marlene Libardoni, e Vera Soares. 2000. «Advocacy Feminista». *Revista Estudos Feministas* 8(2):167–169. Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<http://educa.fcc.org.br/pdf/ref/v08n02/v08n02a12.pdf>).
- Alves, Damares. 2019. «Min. Damares no CPAC Brasil 2019: Emocionante», YouTube Web Site (Perfil de Eduardo Bolsonaro). Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<https://youtube.com/watch?v=7LK-Q2JBrQk>).
- Alves, José Eustáquio Diniz, e Sonia Corrêa. 2009. «Igualdade e desigualdade de gênero no Brasil: um panorama preliminar, 15 anos depois do Cairo». Pp 121–223 in *Brasil, 15 anos depois do Cairo*. Campinas/São Paulo: Associação Brasileira de Estudos Populacionais. Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<http://www.abep.org.br/publicacoes/index.php/livros/article/view/113>).
- Aquino, Alessandra Ferreira. 2020. «Antifeminismo Brasileiro: I Congresso Antifeminista Do Brasil». Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Antropologia), Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense (UFF). Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<https://app.uff.br/riuff/handle/1/22054>).
- ArcaCenter. ©2020. *Movimento Godllywood*. Acesso em 2 de julho de 2021 (<https://arcacenter.com.br/movimentogodllywood>).
- Archer, Melissa L. 2016. «Women in Ministry: A Pentecostal Reading of New Testament Texts». Pp. 35–56 in *Women in Pentecostal and Charismatic Ministry*. Boston: Brill.
- Arfini, Elia, Rossella Ghigi e Sveva Magaraggia. 2019. «Can Feminism Be Right? A Content Analysis of Discourses about Women by Female Italian Right-Wing Politicians». *Rassegna Italiana Di Sociologia* 60(4):693–719. doi: 10.1423/96112.
- Arruzza, Cinzia, Tithi Bhattacharya e Nancy Fraser. 2019. *Feminism for the 99%: A Manifesto*. Londres: Verso.
- Aune, Kristin, Mia Lövheim, Alberta Giorgi, Teresa Toldy e Terhi Utriainen. 2017. «Introduction: Is Secularism Bad for Women?». *Social Compass* 64(4):449–80. doi: 10.1177/0037768617727464.

- Bahri, Deepika. 2013. «Feminismo e / no pós-colonialismo». *Revista Estudos Feministas* 21(2):659–88. doi: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2013000200018>.
- Bandini, Claudirene de Paula. 2015. «Gênero e poder na Igreja Universal do Reino de Deus» *Horizonte: Revista de Estudos de Teologia e Ciências Da Religião* 13(39):1410–26. doi: <https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2015v13n39p1410>.
- Banet-Weiser, Sarah. 2018. *Empowered: Popular Feminism and Popular Misogyny*. Durham: Duke University Press.
- Banet-Weiser, Sarah, Rosalind Gill e Catherine Rottenberg. 2020. «Postfeminism, Popular Feminism and Neoliberal Feminism? Sarah Banet-Weiser, Rosalind Gill and Catherine Rottenberg in Conversation». *Feminist Theory* 21(1):3–24. doi: 10.1177/1464700119842555.
- Barfoot, Charles e Gerald Sheppard. 1980. «Prophetic vs. Priestly Religion: The Changing Role of Women Clergy in Classical Pentecostal Churches». *Review of Religious Research* 22(1):2–17. doi: <https://doi.org/10.2307/3510481>.
- Barsted, Leila de Andrade Linhares. 1992. «Legalização e Descriminalização: 10 Anos de Luta Feminista». *Revista Estudos Feministas* (0):104–30. doi: <https://doi.org/10.1590/%25x>.
- Barthes, Roland. 1957. *Mythologies*. 1ª edição. Paris: Éditions du Seuil.
- Barthes, Roland. 2004. «O Efeito de Real» in *O rumor da língua*. São Paulo: Cultrix.
- Batista, André. 2018. «Batismo nas águas, com o Espírito Santo e no fogo: qual a diferença?». *Portal Oficial da Igreja Universal do Reino de Deus*. Acesso em 30 de novembro de 2022 (<https://www.universal.org/noticias/post/batismo-nas-aguas-com-o-espírito-santo-e-no-fogo-qual-a-diferença/>).
- Baxter, Judith. 2015. «Feminist Poststructural Discourse Analysis». Pp 613–618 in *The International Encyclopedia of Language and Social Interaction* (Vol. 3).
- Baxter, Judith. 2008. «Feminist Post-Structuralist Discourse Analysis: A New Theoretical and Methodological Approach». Pp. 243-255 in *Gender and Language Research Methodologies*. Basingstoke: Palgrave Macmillan. Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<https://research.aston.ac.uk/en/publications/feminist-post-structuralist-discourse-analysis-a-new-theoretical->).
- Bebiano, Adriana. 2018. «Speak Truth to Power: Representation and Discipline in Feminist Studies». Pp. 79–102 in *Género, Direitos Humanos e Desigualdades*. Lisboa: ISCSP – Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas.
- Becker, Ron. 2018. «Ideology». Pp. 11–22 in *The Craft of Criticism: Critical Media Studies in Practice*. Abingdon: Routledge.
- Benhabib, Seyla. 1992. «Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition and Jurgen Habermas». Pp. 89–120 in *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Cambridge: Polity Press.
- Benvenuti, Sherilyn. 1995. «Anointed, Gifted and Called: Pentecostal Women in Ministry» *Pneuma: The Journal of the Society for Pentecostal Studies* 17. Acesso em 10 de dezembro de 2022 (https://brill.com/view/journals/pneu/17/1/article-p229_21.xml?language=en).

- Berger, Peter. 1967. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Nova Iorque: Doubleday Anchor Books.
- Beyer, Heiko, Mona Lach e Annette Schnabel. 2020. «The Cultural Code of Antifeminist Communication: Voicing Opposition to the 'Feminist Zeitgeist'». *Acta Sociologica* 63(2):209–25. doi: 10.1177/0001699318789218.
- Bezerra, Nanda e Vivi Cajeu. 2018. «Feminismo: mulheres melhores que os homens? / Nanda Bezerra e Vivi Cajeu», Entre Nós (YouTube). Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<https://youtube.com/watch?v=Zm3rvclCkGQ>).
- Bezerra, Ester. 2022. «Mansidão e Paciência», *Portal IURD: Blog Ester Bezerra*, 13 de março. Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<https://www.universal.org/ester-bezerra/post/mansidao-e-paciencia/>).
- Bezerra, Ester, e Viviane Freitas. 2020. «O seu papel no corpo de Cristo [Meditação 1º Coríntios]», @godllywoodoficial (Instagram Vídeo). Acesso em 10 de dezembro de 2022 (https://www.instagram.com/tv/B_i4gbWgGUT/).
- Bezerra, Nanda. 2018a. «A feiura da atualidade / Nanda Bezerra». Entre Nós (YouTube). Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<https://youtube.com/watch?v=2EYPVAjolvU>).
- Bezerra, Nanda. 2018b. «O enganoso coração / Nanda Bezerra». Entre Nós (YouTube). Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<https://youtube.com/watch?v=V1yhIOzpFB8&t=2s>).
- Bíblia: Novo Testamento – Apóstolos, Epístolas, Apocalipse. Tradução do grego de Frederico Lourenço. Lisboa: Quetzal Editores.
- Bíblia: Novo Testamento – Os quatro Evangelhos. Tradução do grego de Frederico Lourenço. Lisboa: Quetzal Editores.
- Birch, Kean. 2015. *We Have Never Been Neoliberal: A Manifesto for a Doomed Youth*. Alresford: Zero Books.
- Birman, Patricia. 1996. «Mediação feminina e identidades pentecostais». *Cadernos Pagu - Raça e Gênero* 0(6/7):201–26. Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1868>).
- Biroli, Flávia. 2020. «'Gênero', 'valores familiares' e democracia». Pp. 259–363 in *Gênero, neoconservadorismo e democracia: disputas e retrocessos na América Latina*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- Biroli, Flávia e Mariana Caminotti. 2020. «The Conservative Backlash against Gender in Latin America». *Politics and Gender* 16(1):1–6. doi: 10.1017/S1743923X20000045.
- Bourdieu, Pierre. 1971. «Genèse et structure du champ religieux». *Revue Française de Sociologie* 12(3):295–334. Acesso em 10 de dezembro de 2022 (https://persee.fr/doc/rfsoc_0035-2969_1971_num_12_3_1994).
- Bourdieu, Pierre. 1980. *Le sens pratique*. Paris: Les Éditions de minuit.
- Bourdieu, Pierre. 1981. *Questions de sociologie*. 1ª edição. Paris: Éditions de Minuit.
- Bourdieu, Pierre. 1997. *Sobre a televisão*. Rio de Janeiro: Zahar.

- Bourdieu, Pierre. 2005. «The Political Field, the Social Science Field, and the Journalistic Field» in *Bourdieu and the journalistic field*. Cambridge: Cambridge: Polity Press.
- Bovkalovski, Etiane Caloy. 2005. «Homens e mulheres de deus: modelos de conduta ética da Igreja Universal do Reino de Deus (1986–2001)». Tese de Doutorado (Curso de Pós-Graduação em História), Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes Universidade Federal do Paraná (UFPR). Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/6667>).
- Bowler, Kate. 2013. *Blessed: A History of the American Prosperity Gospel*. Nova Iorque: Oxford University Press.
- Bowler, Kate. 2016. «A Successful Calling: Women, Power, and the Rise of the American Prosperity Gospel». Pp. 184–200 in *Women in Pentecostal and Charismatic Ministry: Informing a Dialogue on Gender, Church and Ministry*. Boston: Brill.
- Bowler, Kate. 2019. *The Preacher's Wife: The Precarious Power of Evangelical Women Celebrities*. New Jersey: Princeton University Press.
- Bowler, Kate e Wen Reagan. 2014. «Bigger, Better, Louder: The Prosperity Gospel's Impact on Contemporary Christian Worship». *Religion and American Culture: A Journal of Interpretation* 24(2):186–230. doi: 10.1525/rac.2014.24.2.186.
- Braga, Adriana. 2003. «Corpo e mídia, fragmentos históricos da imprensa feminina» in 1º *Encontro Nacional da Rede Alfredo de Carvalho (AlCar): Mídia brasileira, dois séculos de história*. Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<http://www.ufrgs.br/alcar/encontros-nacionais-1/encontros-nacionais/1o-encontro-2003-1/corpo-e-midia-fragmentos-historicos-da-imprensa-feminina.doc>).
- Braga, José Luiz; 2006. «Sobre 'mediatização' como processo interacional de referência» in 15º *Encontro Anual da Compós*, Bauru. Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<https://www.midiaticom.org/jose-luiz-braga-mediatizacao-como-processo-interacional-de-referencia/>).
- Braidotti, Rosi. 2005. «A Critical Cartography of Feminist Post-Postmodernism». *Australian Feminist Studies* 20(47):169–80. doi: 10.1080/08164640500090319.
- Brandão, Ana Christina de Pina. 2020. O acontecimento discursivo do 'feminejo': uma reflexão sobre o empoderamento e os regimes de verdade nas canções de Marília Mendonça. Tese de Mestrado (Programa de Pós-graduação em Letras e Linguística), Universidade Federal de Paraná (UFG). Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<https://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tede/10815>).
- Bronsztein, Karla Regina Macena Pereira. 2012. «Ensinando sobre o 'amor inteligente': memória discursiva e religiosidade silenciada em The Love School da Igreja Universal do Reino de Deus» in *Religião, carisma e poder: As formas da vida religiosa no Brasil: Anais do XIII Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões (ABHR)*, 01 de junho de 2012, São Luís. Acesso em 14 de dezembro de 2022 (<https://revistaplura.emnuvens.com.br/anais/article/view/408>).

- Bronsztein, Karla Regina, e Emanuelle Gonçalves Rodrigues. 2016. «O ethos da mulher v: consumo e construção da identidade feminina na igreja universal». *Lumina* 10(1). doi: <https://doi.org/10.34019/1981-4070.2016.v10.21161>.
- Brown, Wendy. 2006. «American Nightmare: Neoliberalism, Neoconservatism and De-Democratization», *Political Theory* 34(6):690–714. doi: 10.1177/0090591706293016.
- Brown, Wendy. 2019. *In the Ruins of Neoliberalism: The Rise of Antidemocratic Politics in the West*. New York: Columbia University Press.
- Budgeon, Shelley. 2011. «The Contradictions of Successful Femininity: Third-Wave Feminism, Postfeminism and ‘New’ Femininities». Pp 279–92 in *New Femininities: Postfeminism, Neoliberalism and Subjectivity*. Londres: Palgrave Macmilan.
- Budgeon, Shelley. 2015. «Individualized Femininity and Feminist Politics of Choice». *European Journal of Women’s Studies* 22(3):303–18. doi: 10.1177/1350506815576602.
- Bueno, Juliana Fleig. 2013. «A mulher (re)paginada: as representações da ‘nova mulher’ e o discurso de beleza na Revista Nova Cosmopolitan na década de 1980». Tese de Mestrado (Programa de Pós-Graduação em História) Universidade Federal do Paraná. Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<https://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/32362/R%20-%20D%20-%20JULIANA%20FLEIG%20BUENO.pdf?sequence=1&isAllowed=y>).
- Burgess, Jean, e Joshua Green. 2018. «Youtube’s Popular Culture». Pp. 43–67 in *YouTube: Online Video and Participatory Culture*. Cambridge: Polity Press.
- Burke, Kelsy C. 2012. «Women’s Agency in Gender-Traditional Religions: A Review of Four Approaches». *Sociology Compass* 6(2):122–33. doi: 10.1111/j.1751-9020.2011.00439.x.
- Butler, Jess. 2013. «For White Girls Only?: Postfeminism and the Politics of Inclusion» *Feminist Formations* 25(1):35–58. doi: 10.1353/ff.2013.0009.
- Butler, Judith. 1995. «Contingent Foundations». Pp. 35–58 in *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*. Nova Iorque: Routledge.
- Butler, Judith. 1999. “Performativity’s Social Magic.” in *Bourdieu: A critical Reader*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Cady, Linell E., e Tracy Fessenden. 2013. «Gendering the Divide Religion: The Secular, and the Politics of Sexual Difference» in *Religion, the Secular, and the Politics of Sexual Difference*. Nova Iorque: Columbia University Press.
- Campbell, Heidi A. 2007. «Who’s Got the Power? Religious Authority and the Internet». *Journal of Computer-Mediated Communication* 12(3):1043–62. doi: 10.1111/j.1083-6101.2007.00362.x.
- Campbell, Heidi A. 2013. «Introduction: The Rise of the Study of Digital Religion» in *Digital religion: understanding religious practice in new media worlds*. Nova Iorque: Routledge.
- Campello, Tereza. 2013. «Uma década derrubando mitos e superando expectativas». Pp. 15–24 in *Programa Bolsa Família: uma década de inclusão e cidadania*. Brasília: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada.

- Campos, Leonildo Silveira. 2004. «Evangélicos, pentecostais e carismáticos na mídia radiofônica e televisiva». *Revista USP* (61):146–63. doi: 10.11606/issn.2316-9036.v0i61p146-163.
- Campos, Leonildo Silveira. 2005. «As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: observações sobre uma relação ainda pouco avaliada». *Revista USP* 0(67):100. doi: 10.11606/issn.2316-9036.v0i67p100-115.
- Campos, Leonildo Silveira. 2008. «Evangélicos e mídia no Brasil – uma história de acertos e desacertos». *Revista de Estudos da Religião* 1–26. Acesso em 10 de dezembro de 2022 (https://www.pucsp.br/rever/rv3_2008/t_campos.pdf).
- Campos, Leonildo Silveira. 2018. *Teatro, templo e mercado: uma análise da organização, rituais, marketing e eficácia comunicativa de um empreendimento neopentecostal – a Igreja Universal Do Reino de Deus* [Terceira Edição Expandida e Revisada]. Tese de doutorado (Ciências da Religião), Universidade Metodista de São Paulo. Acesso em 10 de dezembro de 2022 (https://www.academia.edu/90412160/LIVRO_TEATRO_8_9_18_completo_).
- Campos, Roberta Bivar Carneiro. 2014. «Sharing Charisma as a Mode of Pentecostal Expansion». *Social Compass* 61(3):277–89. doi: 10.1177/0037768614535694.
- Campos, Roberta Bivar Carneiro, e Alana Souza. 2017. «Godllywood de Cristiane Cardoso: uma etnografia do ‘transreligioso’». *Revista de Antropologia* 60(2):487–512. doi: <http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2017.137318>.
- Cardoso, Cláudia Pons. 2012. «Outras falas: feminismos na perspectiva de mulheres negras brasileiras». Tese de doutoramento (Programa de Pós-Graduação em Estudos de Gênero, Mulher e Feminismo), Universidade Federal da Bahia (UFBA). Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/7297/1/Outrasfalas.pdf>).
- Cardoso, Cristiane. 2007. *Melhor do que comprar sapatos*. Rio de Janeiro: Unipro.
- Cardoso, Cristiane. 2013. *Mulher V: Moderna à Moda Antiga*. Rio de Janeiro: Unipro.
- Cardoso, Cristiane. 2018a. «Godllywood». *Autoajuda 2018: tarefa como oferta 11*. Acesso em 9 de novembro de 2021 (<https://www.universal.org/godllywood/post/autoajuda-2018-tarefa-como-oferta-11/>).
- Cardoso, Cristiane. 2018b. «Godllywood». *Autoajuda 2018: tarefa como oferta 17*. Acesso em 9 de novembro de 2021 (<https://www.universal.org/godllywood/post/autoajuda-2018-tarefa-como-oferta-17/>).
- Cardoso, Cristiane. 2018c. «Godllywood». *Autoajuda 2018: tarefa como oferta 15*. Acesso em 9 de novembro de 2021 (<https://www.universal.org/godllywood/post/autoajuda-2018-tarefa-como-oferta-15/>).
- Cardoso, Cristiane. 2018d. «Godllywood». *Autoajuda 2018: tarefa como oferta 8*. Acesso em 9 de novembro de 2021 (<https://www.universal.org/godllywood/post/autoajuda-2018-tarefa-como-oferta-8/>).

- Cardoso, Cristiane. 2018e. «Godllywood». *Autoajuda 2018: tarefa como oferta 5*. Acesso em 9 de novembro de 2021 (<https://www.universal.org/godllywood/post/autoajuda-2018-tarefa-como-oferta-5/>).
- Cardoso, Cristiane. 2018f. «Godllywood». *Autoajuda 2018: tarefa como oferta 4*. Acesso em 9 de novembro de 2021 (<https://www.universal.org/godllywood/post/autoajuda-2018-tarefa-como-oferta-4/>).
- Cardoso, Cristiane. 2018g. «Godllywood». *Autoajuda 2018: tarefa como oferta 16*. Acesso em 9 de novembro de 2021 (<https://www.universal.org/godllywood/post/autoajuda-2018-tarefa-como-oferta-16/>).
- Cardoso, Cristiane. 2018h. «Godllywood». *Autoajuda 2018: tarefa como oferta 7*. Acesso em 9 de novembro de 2021 (<http://www.godllywood.com/br/autoajuda-2018-tarefa-como-oferta-7/>).
- Cardoso, Cristiane, Nanda Bezerra, e Viviane Freitas. 2019. «Live Movimento Godllywood». @godllywoodoficial (Instagram Vídeo). Acesso em 2 de julho de 2021 (<https://www.instagram.com/tv/Bxn6psXFFmk/>).
- Cardoso, Cristiane. 2020. «A Cris responde!». @godllywoodoficial (Instagram Vídeo). Acesso em 12 de novembro de 2021.
- Cardoso, Cristiane. 2020a. «Perguntas sobre o movimento Godllywood: respondendo as suas perguntas sobre o Movimento [Perguntas e Respostas]». @godllywoodoficial (Instagram Vídeo). Acesso em 9 de março de 2021 (<https://www.instagram.com/tv/B74QIC8gEPb/?hl=pt>).
- Cardoso, Cristiane. 2020b. «As customizadas [Meditação 1º Coríntios]». @godllywoodoficial (Instagram Vídeo). Acesso em 12 de novembro de 2021.
- Cardoso, Cristiane. 2020c. «A mulher na bíblia [Meditação 1º Coríntios]». @godllywoodoficial (Instagram Vídeo). Acesso em 12 de novembro de 2021 (<https://www.instagram.com/tv/B-7tMR1gFuf/>).
- Cardoso, Cristiane. 2020d. «Tudo passa, menos isso [Mensagem Especial]». @godllywoodoficial (Instagram Vídeo). Acesso em 12 de novembro de 2021 (<https://www.instagram.com/tv/CEeLVtwJ6vp/>).
- Cardoso, Cristiane. 2020e. «Três em um [Momento Godllywood]». @godllywoodoficial (Instagram Vídeo). Acesso em 12 de novembro de 2021 (<https://www.instagram.com/tv/CIYiFHHji58/>).
- Cardoso, Cristiane. 2020f. «O que a cultura da sexualização está gerando? [Perguntas e Respostas]». @godllywoodoficial (Instagram Vídeo). Acesso em 12 de novembro de 2021 (<https://www.instagram.com/tv/CG7-ZcgDF6a/>).
- Cardoso, Cristiane. 2022. «O verdadeiro romantismo». *Portal IURD: Blog Cristiane Cardoso*. Acesso em 11 de junho de 2021 (<https://www.universal.org/cristiane-cardoso/post/o-verdadeiro-romantismo/>).

- Cardoso, Cristiane, e Ester Bezerra. 2020. «Mulheres Caladas? [Meditação: 1º Coríntios]». @godllywoodoficial (Instagram Vídeo). Acesso em 26 de maio de 2020.
- Cardoso, Cristiane, e Ester Bezerra. 2020a. «Você é recomendável? [Meditação 2º Coríntios]». @godllywoodoficial (Instagram Vídeo). Acesso em 11 de junho de 2021. (<https://www.instagram.com/tv/CBDUOGjAkDE/>).
- Cardoso, Cristiane, e Ester Bezerra. 2020b. «Amor barato que se acha na feira [Meditação 2º Coríntios]». @godllywoodoficial (Instagram Vídeo). Acesso em 11 de junho de 2021.
- Cardoso, Cristiane, Núbia Siqueira, e Ester Bezerra. 2020. «Quem são os anticristos? [Momento Godllywood]». @godllywoodoficial (Instagram Vídeo). Acesso em 11 de junho de 2021. (https://www.instagram.com/tv/B_PwX2NgbJq/).
- Carvalho, Carlos Alberto de. 2016. «Midiatização: investigações brasileiras e europeias e o midiacentrismo». Pp. 1–20 in *XXV Encontro Anual da Compós*. Goiânia. Acesso em 10 de dezembro de 2022 (http://www.compos.org.br/biblioteca/artigocompós2016_3348.pdf).
- Casa da Bênção © 2022. «História Da Casa Da Bênção». *Casa Da Bênção*. Acesso em novembro de 2022 (<https://cb.org.br/inicio/historia/>).
- Casanova, José. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Casanova, José. 2009. «The Secular and Secularisms». *Social Research* 76(4):1049–1066. Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<https://www.jstor.org/stable/40972201>).
- Castellano, Mayka. 2018. *Vencedores e fracassados: o imperativo do sucesso na cultura de autoajuda*. Rio de Janeiro: Editora Appris.
- Castro, Daniel. 2007. «Livro de Edir Macedo terá tiragem recorde». *Folha de S. Paulo*, 17 de agosto. Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq1708200704.htm>).
- Castro, Maria Luiza Pereira. 2020. «'Não preciso, mas quero' o mito da beleza em tempos de *femvertising*». Tese de Mestrado (Programa de Pós-graduação em Comunicação), Universidade Federal de Sergipe. Acesso em 10 de dezembro de 2022 (https://ri.ufs.br/bitstream/riufs/14324/2/MARIA_LUIZA_PEREIRA_CASTRO.pdf).
- Catelin, Sylvie. 2015. *La sérendipité: un conte ancien, un concept novateur pour redynamiser la recherche*. Lisboa: Fondation Calouste Gulbenkian.
- Cerqueira, Claudia. 2021. «Igreja como partido: a relação entre a Igreja Universal Do Reino de Deus e o Republicanos». *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 36(107):1–20. doi: 10.1590/3610703/2021.
- Cesarino, Letícia. 2019. «Identidade e representação no bolsonarismo. Corpo digital do rei, bivalência conservadorismo-neoliberalismo e pessoa fractal». *Revista de Antropologia* 62(3):530–57. doi: 10.11606/2179-0892.ra.2019.165232.
- Cheong, Pauline Hope. 2013. «Authority» in *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*. Londres: Routledge.

- Chueri, Juliana. 2018. «People against the Elite? Jair Bolsonaro's Presidential Campaign». Pp. 1–26 in *42º Encontro Anual ANPOCS. GT17: Mídias, política e eleições*. Caxambu, Minas Gerais. Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<https://bibliotecadigital.tse.jus.br/xmlui/handle/bdtse/9175>).
- CitizenGo ©2022. «CitizenGo: Conheça-nos». Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<https://www.citizenngo.org/pt-br/conheça-nos>).
- Clark, Lynn Schofield. 2011. «Considering Religion and Mediatization through a Case Study of J 1 K's Big Day (The J K Wedding Entrance Dance): A Response to Stig Hjarvard». *Culture and Religion* 12(2):167–84. doi: 10.1080/14755610.2011.579717.
- Coppens, Peter. 1979. *The Nature and Use of Ritual*. Washington: University Press of America.
- Corrêa, Sonia. 2018. «A 'política do gênero': um comentário genealógico». *Cadernos Pagu* (53). doi: 10.1590/18094449201800530001.
- Corrêa, Sonia, e Isabela Oliveira Kalil. 2020. *Políticas antigênero en América Latina: Brasil. ¿La catástrofe perfecta?* Rio de Janeiro: Observatorio de Sexualidad y Política (SPW). Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<https://sxpolitics.org/GPAL/uploads/Ebook-Brasil%2020200204.pdf>).
- Corredor, Elizabeth S. 2019. «Unpacking 'Gender Ideology' and the Global Right's Antigender Countermovement». *Signs* 44(3):613–38. doi: 10.1086/701171.
- Correia, Mariana. 2020. «As novas damas da política». *A Pública*, acesso em 5 de novembro de 2021 (<https://apublica.org/2020/11/as-novas-damas-da-politica/>).
- Couldry, Nick, and Andreas Hepp. 2013. «Conceptualizing Mediatization: Contexts, Traditions, Arguments». *Communication Theory* 23(3):191–202. doi: 10.1111/comt.12019.
- Coulter, Ann. 2020. «Kayleigh McEnany: beautiful, Christian, conservative ... designed by nature to enrage MSNBC viewers», 1º de maio. Twitter. Acesso em 5 de novembro de 2022 (<https://twitter.com/AnnCoulter/status/1256297843893174273?s=20>).
- Couto, Taimara Pereira Brito. 2020. *A «Mulher V»: uma análise sobre a construção da «virtuosidade» feminina na Igreja Universal do Reino de Deus*. Tese de mestrado (Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais), Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<https://www.bdt.d.uerj.br:8443/handle/1/16495>).
- CPDD ©2020. «Sobre Nós». *Católicas pelo direito de decidir*. Acesso em 8 de março de 2021 (<https://catolicas.org.br/>).
- Cucato, Carlos. 2019. «É possível reverter toda situação». Post no YouTube. Acesso em 14 de março de 2019.
- Cunha, Magali do Nascimento. 2017. *Do púlpito às mídias sociais. evangélicos na política e ativismo digital*. Curitiba: Prismas.
- Cunha, Magali do Nascimento. 2019. «Os processos de mediatização das religiões no Brasil e o ativismo político digital evangélico». *Revista FAMECOS* 26(1):30691. doi: 10.15448/1980-3729.2019.1.30691.

- Cury, Ana Carolina. 2021a. «A verdade sobre o feminismo atual que não querem que você saiba». *Portal Oficial da Igreja Universal do Reino de Deus: Notícias*, 12 de setembro. Acesso em 6 de outubro de 2021 (<https://www.universal.org/noticias/post/a-verdade-sobre-o-feminismo-atual-que-nao-querem-que-voce-saiba/>).
- Cury, Ana Carolina. 2021b. «Feminino x feminilidade: uma realidade que tem atingido as mulheres». *R7*, 24 de setembro. Acesso em 6 de outubro de 2021 (<https://noticias.r7.com/prisma/refletindo-sobre-a-noticia-por-ana-carolina-cury/feminismo-x-feminilidade-uma-realidade-que-tem-dividido-as-mulheres-24092021>).
- Dagnino, Evelina. 2004. «Construção democrática, neoliberalismo e participação: os dilemas da confluência perversa». *Política e Sociedade* 3(5):139–164. doi: <https://doi.org/10.5007/%25x>.
- Dallmann, Antje. 2016. «The Myth of the American Family. Intersectionality, the Nation and the Family Ideal» in *Approaches to American Cultural Studies*. Oxford; Nova Iorque: Routledge.
- Dardot, Pierre, e Christian Larval. 2016. *A Nova Razão Do Mundo: Ensaio Sobre a Sociedade Neoliberal*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- Davis, Dána-Ain, e Christa Craven. 2016. *Feminist Ethnography: Thinking Through Methodologies, Challenges and Possibilities*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Decker, Jeffrey Louis. 1997. *Made in America: Self-Styled Success from Horatio Alger to Oprah Winfrey*. Vol. 86. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Deleuze, Gilles, e Félix Guattari. 2012. *Mil platôs. Capitalismo e esquizofrenia (Vol. I)*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- Deno, Vivian. 2004. «God, Authority, and the Home: Gender, Race, and U.S. Pentecostals, 1900-192». *Journal of Women's History* 16(3):83–105. doi: 10.1353/jowh.2004.0061.
- Dias, Arlindo Pereira. 2001. *Domingão do cristão: estratégias de comunicação da Igreja Católica*. São Paulo: Editora Salesiana.
- Dip, Andrea. 2018. *Em nome de quem? A Bancada Evangélica e Seu Projeto de Poder*. 1ª edição, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Dickinson, Emily. 1976. *The Complete Poems of Emily Dickinson*. Massachusetts: Back Bays Books.
- Dietze, Gabriele, e Julia Roth. 2020. «Right-Wing Populism and Gender: A Preliminary Cartography of an Emergent Field of Research» in *Right-Wing Populism and Gender: European Perspectives and Beyond*, Bielefeld: Transcript.
- Dosekun, Simidele. 2015. «For Western Girls Only?: Post-Feminism as Transnational Culture». *Feminist Media Studies* 15(6):960–75. doi: 10.1080/14680777.2015.1062991.
- Drogus, Carol Ann. 2018. «Private Power or Public Power: Pentecostalism, Base Communities, and Gender». Pp. 55–75 in *Power, Politics, and Pentecostals in Latin America*. Nova Iorque: Routledge.

- Duarte, Ana Rita Fonteles. 2002. «Carmen da Silva – entre história e memória, uma feminista na imprensa brasileira». Tese de mestrado (Programa de Pós-graduação em História), Universidade Federal do Ceará. Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<https://repositorio.ufc.br/handle/riufc/44584>).
- duBois, Page. 1986. «Antigone and the Feminist Critic». *Genre* 19:370–383.
- Duby, Georges. 1979. *O tempo das catedrais, a arte e a sociedade 980-1420*. Lisboa: Editorial Estampa.
- EIG ©2021. «Sobre nós». *Evangélicas Pela Igualdade de Gênero*. Acesso em 8 de março de 2021 (<https://mulhereseig.wordpress.com/sobre/>).
- Eisenstein, Hester. 2005. «A Dangerous Liaison? Feminism and Corporate Globalization». *Science and Society* 69(3):487–518. doi: 10.1521/asis.69.3.487.66520.
- Eisenstein, Hester. 2009. *Feminism Seduced: How Global Elites Use Women's Labor and Ideas to Exploit the World*. Boulder: Paradigm Publishers.
- Elias, Ana Sofia, Rosalind Gill, e Christina Scharff, ed. 2017. *Aesthetic Labour: Rethinking Beauty Politics in Neoliberalism*. Londres: Palgrave MacMillan.
- Elias, Ana Sofia, e Rosalind Gill. 2018. «Beauty Surveillance: The Digital Self-Monitoring Cultures of Neoliberalism» *European Journal of Cultural Studies* 21(1):59–77. doi: 10.1177/1367549417705604.
- Ellis, Sonja. 1998. «Is Self-Esteem Political?». *Feminism & Psychology* 8:251–256. doi: <https://doi.org/10.1177/095935359800800213>.
- Eloy, Geoff. 1987. «Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century» in *Habermas and the Public Sphere*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Espinosa, Gastón. 2014a. *William J. Seymour and the Origins of Global Pentecostalism: A Biography and Documentary History*. Durham: Duke University Press.
- Espinosa, Gastón. 2014b. «Your Daughters Shall Prophecy: The Uphill Struggle of Women in Ministry». Pp. 283–321 in *Latino Pentecostals in America: Faith and Politics in Action*. Cambridge: Harvard University Press.
- Fachin, Patricia, e João Vitor Santos. 2020. «Cristofascismo, uma teologia do poder autoritário: a união entre o bolsonarismo e o maquinário político sócio-religioso. entrevista especial com Fábio Py». *Instituto Humanitas Unisinos*. Acesso em 2 de fevereiro de 2022 (<https://www.ihu.unisinos.br/600150-cristofascismo-a-uniao-entre-o-bolsonarismo-e-o-maquinario-politico-socio-religioso-entrevista-especial-com-fabio-py>).
- Fachini, Regina, Ísis Nero do Carmo, e Stephanie Pereira Lima. «Movimentos Feminista, Negro e LGBTI no Brasil: sujeitos, teias e enquadramentos», *Educação e Sociedade* 41. doi: <https://doi.org/10.1590/ES.230408>.

- Fairclough, Norman. 2001. «Critical Discourse Analysis as a Method in Social Scientific Research». Pp. 121–138 in *Methods of Critical Discourse Analysis*. Londres: Sage Publications.
- Faludi, Susan. 2006. *Backlash: The Undeclared War Against American Women*. Nova Iorque: First Three Rivers Press Edition.
- Farris, Sara. 2017. «Introduction: In the Name of Women's Rights». Pp. 1–21 in *In the Name of Women's Rights: The Rise of Femonationalism*. Durham: Duke University Press.
- Fausto Neto, Antonio; Pedro Gilberto; Gomes, José Luiz; Braga, e Jairo Ferreira. 2008. *Midiatização e Processos Sociais na América Latina*. São Paulo: Paulus.
- Federici, Silvia. 2019. *O ponto zero da revolução: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista*. São Paulo: Editora Elefante.
- Feitoza, Pedro. 2019. «Historical Trajectories of Protestantism in Brazil, 1810–1960» in *Christianity and Renewal - Interdisciplinary Studies*. Springer International Publishing. doi: 10.1007/978-3-030-13686-4_2.
- Ferrante, Elena. 2021. *I Margini e Il Detato*. Roma: Edizioni e/o.
- Ferreira, Carolina Branco de Castro. 2015. «Feminism on the Web: Lines and Forms of Action in Contemporary Feminist Debate». *Cadernos Pagu* (44):199–228. doi: <https://doi.org/10.1590/1809-4449201500440199>.
- Ferreira, Jairo. 2007. «Midiatização: dispositivos, processos sociais e de comunicação». *E-Compós* 10(3):1–13. doi: <https://doi.org/10.30962/ec.196>.
- Fiorenza, Elisabeth Schussler. 2001. *Wisdom Ways: Introducing Feminist Biblical Interpretation*. New York: Orbis Books.
- Flax, Jane. 1990. «Feminisms Stories of Gender» in *Thinking Fragments. Psychoanalysis, Feminism, and Postmodernism in the Contemporary West*. Berkeley: University of California Press.
- Folha de S. Paulo. 2014. «Biografia de Edir Macedo liderou venda de livros no brasil em 2014» *Folha de S. Paulo*, 27 de dezembro. Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<https://m.folha.uol.com.br/ilustrada/2014/12/1567861-biografia-de-edir-macedo-liderou-venda-de-livros-no-brasil-em-2014.shtml>).
- Folha de S. Paulo. 2019. «Posso ir às ruas de braços dados com feministas por salários iguais, diz Damares». *Folha de S. Paulo*, 18 de fevereiro. Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/02/posso-ir-as-ruas-de-bracos-dados-com-feministas-por-salarios-iguais-diz-damares.shtml>).
- Folha de S. Paulo. 2020. «Lives no brasil têm queda de audiência após explodirem nas redes sociais». *Folha de S. Paulo*, 28 de julho. Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2020/07/lives-no-brasil-tem-queda-de-audiencia-apos-explodirem-nas-redes-sociais.shtml>).

- Folha de São Paulo. 1998. «Desabamento mata pelo menos 23 e fere 467 em templo da Universal em Osasco». *Folha de S. Paulo*, 6 de setembro. Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc06099813.htm>).
- Fonseca, Alexandre Brasil. 2003. «Igreja Universal do Reino de Deus: um império midiático». Pp. 259–280 in *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*. São Paulo: Editora Paulinas.
- Foust, Christina R., e Jenni Marie Simon. 2015. «Memories of Movement in a Postfeminist Context: Conservative Fusion in the Rhetoric of Tammy Bruce and ‘Dr. Laura’ Schlessinger». *Western Journal of Communication* 79(1):1–21. doi: 10.1080/10570314.2014.943425.
- Foucault, Michel. 2008. *Arqueologia do Saber*. 7ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Fraser, Nancy. 1990. «Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy». *Social Text* 26(25/26):56. doi: 10.2307/466240.
- Fraser, Nancy. 2009. «Feminism, Capitalism, and the Cunning of History». *New Left Review* (56):97–117. Acesso em 5 de março de 2021 (<https://newleftreview.org/issues/ii56/articles/nancy-fraser-feminism-capitalism-and-the-cunning-of-history>).
- Fraser, Nancy. 2013. «How feminism became capitalism’s handmaiden — and how to reclaim it» *The Guardian*, 14 de outubro. Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<https://www.theguardian.com/commentisfree/2013/oct/14/feminism-capitalist-handmaiden-neoliberal>).
- Freitas, Viviane. 2020. «A quem você teme [Meditação 2º Coríntios]». @godllywoodoficial (Instagram Vídeo). Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<https://www.instagram.com/tv/CA7oMUMAPH9/>).
- Freitas, Viviane. 2022. «Você tem valorizado o que Deus fez?». *Portal IURD: Blog Viviane Freitas*, 3 de março. Acesso em 11 de junho de 2022 (<https://www.vivianefreitas.com/voce-tem-valorizado-o-que-deus-fez/>).
- Freston, Paul. 1994. «Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo» in *Breve história do pentecostalismo brasileiro*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Freston, Paul. 1995 «Pentecostalism in Brazil: A Brief History». *Religion* 25(2):119–33. doi: 10.1006/reli.1995.0012.
- Freston, Paul. 2000. «The Political Evolution of Brazilian Pentecostalism, 1986-2000». Pp. 287–306 in *Imaginaires politiques et pentecôtisme: Afrique et Amérique*. Paris: Karthala.
- Funk, Nanette. 2013. «Contra Fraser on Feminism and Neoliberalism». *Hypatia* 28(1):179–96. doi: 10.1111/j.1527-2001.2011.01259.x.
- Gabaitse, Rosinah Mmannana. 2015. «Pentecostal Hermeneutics and the Marginalisation of Women». *Scriptura* 114:1–12. doi: 10.7833/114-0-1043.
- Gardini, Katie Christine. 2021. «‘Wife, Mommy, Pastor and Friend’: The Rise of Female

- Evangelical Microcelebrities». *Religions* 12: 758. <https://doi.org/10.3390/rel12090758>.
- Gago, Verónica. 2014. *La Razón Neoliberal: Economías Barrocas y Pragmática Popular*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones.
- Garcia Costa, Patricia. 2021. «Novas identidades e subjetividades on-line: o conservadorismo fluido no discurso das jovens youtubers evangélicas». Tese de doutoramento (Programa de Pós-graduação em Comunicação), Universidade Metodista de São Paulo. Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<https://drive.google.com/file/d/1YNgqY61JMoG4sXwQnf-wSDPhYn6Km8RD/view>).
- Garraio, Júlia, e Teresa Toldy. 2020. «'Ideologia de gênero': origem e disseminação de um discurso antifeminista». *Mandrágora* 26(1):129–55. doi: <https://doi.org/10.15603/2176-0985/mandragora.v26n1p129-155>.
- Gentile, Fabio. 2018. «A direita brasileira em perspectiva histórica». *Plural* 25(1):92–110. doi: 10.11606/issn.2176-8099.pcs.2018.149017.
- Genz, Stéphanie. 2009a. *Postfeminisms in Popular Culture*. Chippenham: Palgrave Macmillan.
- Genz, Stéphanie. 2009b. «The (Un)Happy Housewife Heroine *». Pp. 99–117 in *Postfemininities in Popular Culture*. Londres: Palgrave Macmillan.
- Genz, Stéphanie. 2021. «Busting the 'Post'? Postfeminist Genealogies in Millennial Culture» in *Post-everything: An Intellectual History of Post-concepts*. Manchester: Manchester University Press.
- Genz, Stéphanie, e Benjamin Brabon. 2009. «Do-Me Feminism and Raunch Culture» in *Postfeminism: Cultural Texts and Theories*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Gerodetti, Natalia, e Martha McNaught-Davis. 2017. «Feminisation of Success or Successful Femininities? Disentangling 'New Femininities' under Neoliberal Conditions». *European Journal of Women's Studies* 24(4):351–65. doi: 10.1177/1350506817715045.
- Gill, Rosalind, e Ana Sofia Elias. 2017. «'Awaken Your Incredible': Love Your Body Discourses and Postfeminist Contradictions. International». *International Journal of Media and Cultural Politics* 10(2):179–188. doi: 10.1386/macp.10.2.179.
- Gill, Rosalind, e Christina Scharff. 2011. *New Femininities: Postfeminism, Neoliberalism and Subjectivity*. Londres: Palgrave Macmillan.
- Gill, Rosalind. 2007. «Postfeminist Media Culture: Elements of a Sensibility». *European Journal of Cultural Studies* 10(2):147–66. doi: 10.1177/1367549407075898.
- Gill, Rosalind. 2008. «Culture and Subjectivity in Neoliberal and Postfeminist Times» *Subjectivity* 25(1):432–45. doi: 10.1057/sub.2008.28.
- Gill, Rosalind. 2009. «Mediated Intimacy and Postfeminism: A Discourse Analytic Examination of Sex and Relationships Advice in a Women's Magazine». *Discourse and Communication* 3(4):345–69. doi: 10.1177/1750481309343870.
- Gill, Rosalind. 2016. «Post-Postfeminism?: New Feminist Visibilities in Postfeminist Times» *Feminist Media Studies* 16(4):610–30. doi: 10.1080/14680777.2016.1193293.

- Gill, Rosalind. 2017. «The Affective, Cultural and Psychic Life of Postfeminism: A Postfeminist Sensibility 10 Years On». *European Journal of Cultural Studies* 20(6):606–26. doi: 10.1177/1367549417733003.
- Gill, Rosalind. 2018. «Discourse» Pp. 23–34 in *The Craft of Criticism: Critical Media Studies in Practice*. Abingdon: Routledge.
- Gill, Rosalind, and Shani Orgad. 2015. «The Confidence Cult(Ure)». *Australian Feminist Studies* 30(86):324–44. doi: 10.1080/08164649.2016.1148001.
- Giorgi, Alberta. 2016. «Gender, Religion, and Political Agency: Mapping the Field». *Revista Crítica de Ciências Sociais* (110):51–72. doi: 10.4000/rccs.6371.
- Giraldo, Isis. 2016. «Coloniality at Work: Decolonial Critique and the Postfeminist Regime». *Feminist Theory* 17(2):157–73. doi: 10.1177/1464700116652835.
- Giraldo, Isis. 2019. «Posfeminismo / Genealogía, geografía y contornos de un concepto». *Debate Feminista* 59:1–30. doi: 10.22201/cieg.2594066xe.2020.59.01.
- Giumbelli, Emerson. 2000. «A vontade do saber: terminologias e classificações sobre o protestantismo brasileiro». *Religião e Sociedade* 21(1):87–119.
- Globonews. 2019. «Damares Alves na Globonews». Post no YouTube. Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<https://www.youtube.com/watch?v=M5XIG6x8a9A>).
- godllywoodoficial. 2020. «A partir dessa segunda-feira...». Post no feed do Instagram, 16 de Agosto. Acesso em 4 de março de 2021 (<https://www.instagram.com/p/CD934yDgGzO/>).
- Goldberg, Anette. 1987. «Feminismo e autoritarismo: a metamorfose de utopia de liberação em ideologia liberalizante». Tese de doutoramento (Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia), Universidade Federal do Rio de Janeiro. Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<https://pantheon.ufrj.br/handle/11422/13805>).
- Gomes, Carla, e Bila Sorj. 2014. «Corpo, geração e identidade: a marcha das vadias no Brasil». *Revista Sociedade e Estado* 29(2):433–48. doi: <https://doi.org/10.1590/S0102-69922014000200007>.
- Gomes, Edlaine Campos. 2004. «A ‘Era das Catedrais’ da IURD: a autenticidade em exibição». Tese de doutoramento (Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais), Universidade do Estado do rio de Janeiro. Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<https://www.bdt.d.uerj.br:8443/handle/1/8374>).
- Gomes, Edlaine Campos. 2009. «‘Fé racional’ e ‘abundância’: família e aborto a partir da ótica da Igreja Universal do Reino de Deus». *Sexualidad, Salud y Sociedad: Revista Latinoamericana* (2):97–120. Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/SexualidadSaludySociedad/article/view/14/443>).
- Gouveia, Eliane Hojaj. 1999. «Comunidades eletrônicas de consolo». *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião* 1(1):115–29. doi: 10.22456/1982-2650.2154.
- Gramsci, Antonio. 2017. *Cadernos do cárcere: introdução ao estudo da filosofia: a filosofia de Benedetto Croce*. 8th ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

- Griffith, Ruth Marie. 2000. *God's Daughters: Evangelical Women and the Power of Submission*. Los Angeles: University of California Press.
- Grodin, Debra. 1991. «The Interpreting Audience: The Therapeutics of Self-help Book Reading». *Critical Studies in Mass Communication* 8(4):404–20. doi: 10.1080/15295039109366806.
- Gutman, Marina Castañeda. 2020. *El Machismo Invisible*. Ciudad de Mexico: Debolsillo (Penguin Random House Grupo Editorial).
- Habermas, Jürgen. 1997. *Direito e Democracia: Entre Facticidade e Validade (Volume II)*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Habermas, Jürgen. 2006. «Religion in the Public Sphere». *European Journal of Philosophy* 14(1):1–25.
- Habermas, Jürgen. 2008. «Comunicação política na sociedade mediática: o impacto da teoria normativa na pesquisa empírica». *Líbero* XI(21):9–21.
- Habermas, Jürgen. 2014. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações sobre uma categoria da sociedade burguesa*. São Paulo: Editora UNESP.
- Hall, Stuart. 1996. «On Postmodernism and Articulation: An Interview with Stuart Hall» in *Stuart Hall: critical dialogues in cultural studies*. London: Routledge.
- Haraway, Donna. 1995. «Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial». *Cadernos Pagu* (5):07–41. Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773>).
- Harding, Sandra. 1986. *The Science Question in Feminism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Harding, Sandra. 1987. «Introduction: Is There a Feminist Method?» in *Feminism and Methodology: Social Science Issues*. Bloomington: Indiana University Press.
- Harding, Sandra. 2004. «Introduction: Standpoint Theory as a Site of Political, Philosophic, and Scientific Debate» in *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversies*. Nova Iorque/Londres: Routledge.
- Harding, Suzan. 2009. «Revolve, the Biblezine» in *The Social Life of Scriptures: Cross-Cultural Perspective on Biblicism*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Hartsock, Nancy C. .. 1983. «The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism» in *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*. Dordrecht: Springer [Synthese Library, 161].
- Hawkesworth, Mary. 2006. «A semiótica de um enterro prematuro: o feminismo em uma era pós-feminista». *Revista Estudos Feministas* 14(3):737–63. doi: 10.1590/S0104-026X2006000300010.
- Hawkins, Kirk A., e Cristóbal R. Kaltwasser. 2019. *The Ideational Approach to Populism: Concept, Theory and Analysis*. Abingdon: Routledge.

- Heller, Jennifer. 2002. «Marriage, Womanhood, and the Search for 'Something More': American Evangelical Women's Best-Selling 'Self-Help' Books, 1972–1979». *The Journal of Religion and Popular Culture* 2(1):5–5. doi: 10.3138/jrpc.2.1.005.
- Henderson, Margaret; e Anthea Taylor. 2020. «Self-Help Books: Calculating Magic as Postfeminist Everyday Philosophy». Pp. 155–186 in *Postfeminism in context: women, Australian popular culture, and the unsettling of postfeminism*. Nova Iorque: Routledge.
- Hilkey, Judy Arlene. 1997. *Character Is Capital: Success Manuals and Manhood in Gilded Age America*. United States of America: The University of North Carolina Press.
- Hjarvard, Stig. 2008. «Mediatization of Society. A Theory of the Media as Agents of Social and Cultural Change». *Nordicom Review* 29(2):105–34. doi: 10.4324/9780203155363.
- Hjarvard, Stig. 2011. «The Mediatization of Religion: Theorising Religion, Media and Social Change». *Culture and Religion* 12(2):119–35. doi: 10.1080/14755610.2011.579719.
- Hjarvard, Stig. 2012. «Three Forms of Mediatized Religion: Changing the Public Face of Religion». Pp. 21–43 in *Mediatization of Religion: Nordic Perspectives*. Goteborg: Nordicom.
- Hjarvard, Stig. 2017. «Mediatization» in *The International Encyclopedia of Media Effects* 1–20. doi: 10.1002/9781118783764.wbieme0107.
- hooks, bell. 1984. *Feminist Theory: From Margin to Center*. Boston: South End Press.
- hooks, bell. 1990. *Yearning Race, Gender, and Cultural Politics*. Boston: South End Press.
- hooks, bell. 2000. *Feminism Is for Everybody: Passionate Politics*. Cambridge (MA): South End Press.
- hooks, bell. 2004. *The Will to Change: Men, Masculinity and Love*. New York: Washington Press Square.
- Igreja Universal do Reino de Deus. 1993. *Estatuto e Regimento Interno Da Igreja Universal Do Reino de Deus*. Rio de Janeiro: Editora Gráfica Universal.
- Illouz, Eva. 2008. *Saving the Modern Soul: Therapy, Emotions, and the Culture of Self-Help*. Berkeley: University of California Press
- Januário, Soraya Barreto. 2021. «Feminismo de mercado: um mapeamento do debate entre feminismos e consumo». *Cadernos Pagu* (61). doi: 10.1590/18094449202100610012.
- Jenkins, Kathleen E., e Gerardo Marti. 2012. «Warrior Chicks: Youthful Aging in a Postfeminist Prosperity Discourse». *Journal for the Scientific Study of Religion* 51(2):241–56. doi: 10.1111/j.1468-5906.2012.01651.x.
- Johns, Cheryl Bridges. 2009. «Spirited Vestiments: Or, Why the Anointing Is Not Enough». Pp. 170–184 in *Philip's Daughters: Women in Pentecostal-Charismatic Leadership*. Eugene: Pickwick Publications.
- Johns, Cheryl Bridges. 2014. «Grieving, Brooding, and Transforming: The Spirit, the Bible, and Gender». *Journal of Pentecostal Theology* 23(2):141–53. doi: 10.1163/17455251-02301001.
- Johnson, Emily S. 2019. *This Is Our Message: Women's Leadership in the New Christian Right*. Oxford: Oxford University Press.

- Jordão, Fátima Pacheco. 2000. «Desenvolvimento de estratégias e táticas de comunicação no espaço da mídia de massa». *Revista Estudos Feministas* 8(2):243–254. doi: <https://doi.org/10.1590/%25x>.
- Jordão, Fernando Pacheco. 1998. *Mulher e Mídia: Uma Pauta Desigual?* São Paulo: Centro Feminista de Estudos e Assessoria (CFEMEA) e RedeSaúde.
- Jornal da Record. 2013. «No dia da mulher, Cristiane Cardoso lança livro *A Mulher V* em Belo Horizonte (MG).” R7, 8 de março. Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<https://recordtv.r7.com/jornal-da-record/videos/no-dia-da-mulher-cristiane-cardoso-lanca-livro-a-mulher-v-em-belo-horizonte-mg-06102018>).
- Kalil, Álex, e Felipe Paludetti. 2018. «A queima das bruxas: por dentro e por fora». *Ponto Urbe* (22):0–7. doi: 10.4000/pontourbe.3961.
- Kalil, Isabela. 2018a. «Emerging Far-Right in Brazil: Who Are Jair Bolsonaro’s Voters and What They Believe». *Center for Urban Ethnography* 3:43.
- Kalil, Isabela. 2018b. «Notas sobre ‘Os Fins Da Democracia’: etnografar protestos, manifestações e enfrentamentos políticos». *Ponto Urbe* (22):1–5. doi: 10.4000/pontourbe.3933.
- Kantola, Johanna, e Judith Squires. 2012. «From State Feminism to Market Feminism?» *International Political Science Review* 33(4):382–400. doi: 10.1177/0192512111432513.
- Kavka, Misha. 2002. «Feminism, Ethics, and History, or What Is the ‘Post’ in Postfeminism?» *Tulsa Studies in Womens Literature* 21(1):29–44. doi: 10.2307/4149214.
- Kawulich, Barbara B. 2005. «La observación participante como método de recolección de datos». *Forum: Qualitative Social Research* 6(2):32.
- Klassen, Pamela, e Kathryn Christian. 2013. «Material Witnesses Women and the Mediation of Christianity». Pp. 113–140 in *Media, Religion and Gender: Key Issues and New Challenges*. Abingdon: Routledge.
- Klepper, Martin. 2016. «‘From Rags to Riches’ and the Self-Made Man» in *Approaches to American Cultural Studies*. Oxford; New York: Routledge.
- Kováts, Eszter. 2018. «Questioning Consensuses: Right-Wing Populism, Anti-Populism, and the Threat of ‘Gender Ideology’». *Sociological Research Online* 23(2):528–38. doi: 10.1177/1360780418764735.
- Kramer, Eric W. 2005. «Spectacle and the Staging of Power in Brazilian Neo-Pentecostalism». *Latin American Perspectives* 32(1):95–120. doi: 10.1177/0094582X04271875.
- Kujur, Fedric, e Saumya Singh. 2018. «Emotions as Predictor for Consumer Engagement in YouTube Advertisement». *Journal of Advances in Management Research* 15(2):184–97. doi: 10.1108/JAMR-05-2017-0065.
- Lages, Patrícia. 2021. «Análise: por que feministas ignoram o Talibã?». *Portal Oficial Da Igreja Universal Do Reino de Deus*, 31 de agosto. Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<https://lifestyle.r7.com/patricia-lages/analise-por-que-feministas-ignoram-o-taliba-30082021>).

- Lana, Lígia, e Tatiane Costa. 2013. «Faça Acontecer: Sheryl Sandberg e o sucesso feminino em Você S/A e Claudia». Pp. 1–14 in *Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação, XVIII Congresso de Ciências da Comunicação na Região Sudeste: Bauru (SP)*. Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<https://www.portalintercom.org.br/anais/sudeste2013/resumos/R38-1306-1.pdf>).
- Landes, Joan. 1988. *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*. Ithaca: Cornell University Press.
- Langford, Joy. 2017. «Feminism and Leadership in the Pentecostal Movement» *Feminist Theology* 26(1):69–79. doi: 10.1177/0966735017714402.
- de Lara, Bruna. 2019. «Como o Feminismo de Mercado Engana Você». *The Intercept Brasil*, 15 de janeiro. Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<https://theintercept.com/2019/01/15/feminismo-feminejo-empoderamento-de-mercado/>).
- Lazar, Michelle M. 2007. «Feminist Critical Discourse Analysis: Articulating a Feminist Discourse». *Critical Discourse Studies* 4(2):141–64. doi: 10.1080/17405900701464816.
- Leitão, Claudia. 2018. «Imaginário, mulher e poder no brasil: reflexões acerca do impeachment de Dilma Rousseff» in *O golpe na perspectiva de gênero*. Salvador: EDUFBA.
- Leite, Vanessa. 2019. “‘Em defesa das crianças e da família’: refletindo sobre discursos acionados por atores religiosos ‘conservadores’ em controvérsias públicas envolvendo gênero e sexualidade». *Sexualidad, Salud y Sociedad: Revista Latinoamericana* 32:119–42. doi: <http://dx.doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2019.32.07.a>.
- Lejeune, Philippe. 1989. *On Autobiography*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Libardoni, Marlene. 2000. «Fundamentos teóricos e visão estratégica da *advocacy*» *Revista Estudos Feministas* 8(2):207–221.
- Lima, José Hélio. 2008. «‘A Voz do Brasil para Cristo’: a relação estabelecida entre o líder pentecostal Manoel de Mello e o rádio». Tese de mestrado (Mestrado em Religião), Universidade Presbiteriana Mackenzie. Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<https://dspace.mackenzie.br/handle/10899/25674?show=full>).
- Lima, Juliana Domingos. 2018. «‘Nada a perder’ e os ‘recordes’ de bilheteria do cinema evangélico». *Nexo Jornal*. Acesso em 13 de dezembro de 2022 (<https://www.nexojornal.com.br/expresso/2018/04/10/‘Nada-a-Perder’-e-os-‘recordes’-de-bilheteria-do-cinema-evangélico>).
- Livingstone, Sonia. 2009. «On the Mediation of Everything: ICA Presidential Address 2008». *Journal of Communication* 59(1):1–18. doi: <https://doi.org/10.1111/j.1460-2466.2008.01401.x>.
- Love, Nancy S. 2020. «Shield Maidens, Fashy Femmes, and TradWives: Feminism, Patriarchy, and Right-Wing Populism» *Frontiers in Sociology* 5(December):1–3. doi: 10.3389/fsoc.2020.619572.

- Lövheim, Mia. 2013a. *Media, Religion and Gender: Key Issues and New Challenges*. Londres: Routledge.
- Lövheim, Mia. 2013b. «Media and Religion through the Lens of Feminist and Gender Theory» in *Media, Religion and Gender: Key Issues and New Challenges*. New York; Oxford: Routledge.
- Lövheim, Mia. 2016. «Mediatization: Analyzing Transformations of Religion from a Gender Perspective». *Media, Culture and Society* 38(1):18–27. doi: 10.1177/0163443715615411.
- Lövheim, Mia, e Evelina Lundmark. 2019. «Gender, Religion and Authority in Digital Media» *ESSACHESS - Journal for Communication Studies* 12(2):23–38.
- Luna, Naara. 2014. «Aborto no congresso nacional: o enfrentamento de atores religiosos e feministas em um estado laico». *Revista Brasileira de Ciência Política* (14):83–109.
- Luna, Naara. 2017. «A criminalização da “ideologia de gênero”: uma análise do debate sobre diversidade sexual na Câmara dos Deputados em 2015». *Cadernos Pagu* (50). doi: <http://dx.doi.org/10.1590/18094449201700500018>.
- Lundby, Knut. 2014. «Intoduction: Mediatization of Communication». Pp. 3–35 in *Mediatization of Communication*. Berlin: De Gruyter Mouton.
- Lykke, Nina. 2011. «This Discipline Which Is Not One: Feminist Studies as a Postdiscipline» Pp. 137–150 in *Theories and methodologies in postgraduate feminist research: researching differently*. London: Routledge.
- Macedo, Edir. 1999. *O perfil da Mulher de Deus*. Rio de Janeiro: Unipro Editora.
- Macedo, Edir. 2012. *Nada a perder: momentos de convicção que mudaram a minha vida*. São Paulo: Editora Planeta do Brasil.
- Macedo, Edir. 2013. *Nada a perder: os meus desafios perante o impossível*. São Paulo: Editora Planeta do Brasil.
- Macedo, Edir. 2014. *Nada a perder: do coreto ao Templo de Salomão – a fé que transforma*. São Paulo: Editora Planeta do Brasil.
- Macedo, Edir. 2019. «O segredo para constituir um lar, uma família, um casamento, feliz». *Post Facebook*, 24 de setembro. Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<https://www.facebook.com/BispoMacedo/videos/684642745333759/>).
- Macedo, Edir, e Carlos Oliveira. 2008. *Plano de Poder: Deus, os cristãos e a Política*. 1ª edição. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil.
- Machado, Maria das Dores Campos. 1998. «Competição religiosa e seus efeitos no Pentecostalismo». Pp. 1–29 in *XXII Encontro Anual da ANPOCS: GT Religião e Sociedade*. Caxambu, Minas Gerais. Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<https://anpocs.com/index.php/encontros/papers/22-encontro-anual-da-anpocs/gt-20/gt16-16/5163-mmachado-competicao/file>).
- Machado, Maria das Dores Campos. 1999. «SOS Mulher – A identidade feminina na mídia pentecostal». *Ciencias Sociales e Religión* 1(1):167–88. Doi: 10.22456/1982-2650.2157.

- Machado, Maria das Dores Campos. 2005. «Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais». *Revista Estudos Feministas* 13(2):387–96. doi: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2005000200012>.
- Machado, Maria das Dores Campos. 2015. «Religião e política no Brasil contemporâneo: uma análise dos pentecostais e carismáticos católicos». *Religião & Sociedade* 35(2):45–72. doi: 10.1590/0100-85872015v35n2cap02.
- Machado, Maria das Dores Campos. 2018. «O discurso cristão sobre a ‘ideologia de gênero’». *Revista Estudos Feministas* 26(2):1–18. doi: 10.1590/1806-9584-2018v26n247463.
- Machado, Maria das Dores Campos. 2020. «O neoconservadorismo cristão no Brasil e na Colômbia». Pp. 212–346 in *Gênero, neoconservadorismo e democracia: disputas e retrocessos na América Latina*. São Paulo: Boitempo Editorial.
- Mafra, Clara. 2002. *Na posse da Palavra: religião, conversão e liberdade pessoal em dois contextos nacionais*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- Mafra, Clara. 2012. «O percurso de vida que faz o gênero: reflexões antropológicas a partir de etnografias desenvolvidas com pentecostais no Brasil e em Moçambique». *Religião e Sociedade* 32(2):124–48.
- Mafra, Clara, Claudia Swatowski, e Camila Sampaio. 2012. «O projeto pastoral de Edir Macedo: uma igreja benevolente para indivíduos ambiciosos?» *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 27(78):81–96. doi: 10.1590/S0102-69092012000100006.
- Mahmood, Saba. 2005. *The Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.
- Mano, Maíra Kubik, e Teresa Sacchet. 2020. «Confronting Backlash Against Women’s Rights and Gender Equality in Brazil : A Literature Review and Proposal». *Revista Feminismos* 8(2):57–97. Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<https://periodicos.ufba.br/index.php/feminismos/article/view/42913>).
- Mariano, Ricardo. 1999. *Neopentecostais: sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil*. 1ª edição. São Paulo: Edições Loyola.
- Mariano, Ricardo. 2004. «Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal» *Estudos Avançados* 18(52):121–38. doi: <https://doi.org/10.1590/S0103-40142004000300010>.
- Mariano, Ricardo. 2005. «Os pentecostais e a política no Brasil». *Com Ciência.*, acesso em 13 de dezembro de 2022 (<https://www.comciencia.br/dossies-1-72/reportagens/2005/05/13.shtml>).
- Mariano, Ricardo. 2007. «Guerra espiritual: o protagonismo do Diabo nos cultos neopentecostais». *Debates do NER* 2(4). doi: 10.22456/1982-8136.2718.
- Martinez, Monise. 2018. «Pós-feminismo no Reino de Deus: reflexões sobre as ambiguidades de um percurso ‘virtuoso’». *Cabo dos Trabalhos* (17). Acesso em 13 de dezembro de 2022 (https://cabodostrabalhos.ces.uc.pt/n17/documentos/03_monise_martinez.pdf).

- Martinez, Monise. 2020. «Fazer o mesmo, sem ser o mesmo: feminilidades, neoliberalismo e antifeminismo no contexto Godllywood Brasil». *Ex Aequo* 42:103–18. doi: <https://doi.org/10.22355/exaequo.2020.42.06>.
- Martinez, Monise. 2022. «Being a Terribly Christian Minister: Populism, Gender and Anti-Feminism in Damares Alves's Ministerial Performance» *Identities: Global Studies in Culture and Power* 29(5):500–517. doi: 10.1080/1070289X.2022.2037900.
- Martino, Luis Mauro Sá. 2019. «Rumo a uma teoria da midiatização: exercício conceitual e metodológico de sistematização». *Intexto* 16. doi: 10.19132/1807-858320190.16-34.
- Martino, Luís Mauro Sá. 2012. «A religião midiatizada nas fronteiras entre público e privado: uma abordagem teórico-crítica». *Revista Ciberlegenda* (26):111–22. Acesso em 13 de dezembro de 2022 (<https://periodicos.uff.br/ciberlegenda/article/view/36904>).
- Martino, Luís Mauro Sá. 2013. *The Mediatization of Religion: When Faith Rocks*. 1ª edição. Londres: Ashgate Publishing.
- Martino, Luís Mauro Sá. 2015. «A mediatização do campo religioso: esboço de uma síntese possível». *Comunicação & Informação* 18(2):6–21. Acesso em 13 de dezembro de 2022 (<https://revistas.ufg.br/ci/article/view/10.5216%2F36190>).
- Martino, Luís Mauro Sá. 2017. *Mídia, Religião e Sociedade: das palavras às redes digitais*. São Paulo: Paulinas.
- Martins, Allysson Viana, e Thaís Luiza Rivero. 2020. «Influenciadoras de Cristo: evangelização nos canais brasileiros do YouTube Fafismelo e Fabibertotti». *Revista Observatório* 6(6):a9pt. doi: 10.20873/uft.2447-4266.2020v6n6a9pt.
- Matos, Carolina. 2017a. «New Brazilian Feminisms and Online Networks: Cyberfeminism, Protest and the Female 'Arab Spring.'». *International Sociology* 32(3):417–34. doi: 10.1177/0268580917694971.
- Matos, Carolina. 2017b. «Rosalind Gill: 'Não queremos só mais bolo, queremos toda a padaria!'». *Matrizes* 11(2):137–160. doi: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.1982-8160.v11i2p137-160>.
- Matos, Marlise. 2010. «Movimento e teoria feminista: é possível reconstruir a Teoria Feminista a partir do Sul Global». *Revista de Sociologia e Política* 18(36):67–92. doi: 10.1590/S0104-44782010000200006.
- Matviuk, Marcela A. Chaván. 2002. «Latin American Pentecostal Growth: Culture, Orality and the Power of Testimonies». *American Journal of Political Science* 2 (Maio de 2001):205–22.
- McGee, Micki. 2005. *Self Help, Inc.: Makeover Culture in American*.
- McGee, Micki. 2012. «From Makeover Media to Remaking Culture: Four Directions for the Critical Study of Self-Help Culture». *Sociology Compass* 6(9):685–93. doi: 10.1111/j.1751-9020.2012.00485.x.
- McKee, Alan. 2003. *Textual Analysis: A Beginner's Guide*. Londres: Sage Publications.
- McLaughlin, Lisa. 1993. «Feminism, the Public Sphere, Media and Democracy» 29(5):583–601. doi: <https://doi.org/10.1177/0163443993015004005>.

- McLaughlin, Lisa. 2020. «Feminism, Media, and the Public Sphere». *The International Encyclopedia of Gender, Media, and Communication* 1–10. doi: 10.1002/9781119429128.iegmc018.
- McNay, Lois. 2000. *Gender and Agency: Reconfiguring the Subject in Feminist and Social Theory*. Malden: Polity Press.
- McRobbie, Angela. 2004. «Post-Feminism and Popular Culture». *Feminist Media Studies* 4(3):255–64. doi: 10.1080/1468077042000309937.
- McRobbie, Angela. 2009. *The Aftermath of Feminism: Gender, Culture and Social Change*.
- McRobbie, Angela. 2015. «Notes on the Perfect: Competitive Femininity in Neoliberal Times». *Australian Feminist Studies* 30(83):3–20. doi: 10.1080/08164649.2015.1011485.
- McRobbie, Angela. 2016. «Anti-Feminism, Then and Now». *Open Democracy*, 28 de novembro. Acesso em 13 de dezembro de 2022 (<https://www.opendemocracy.net/en/transformation/anti-feminism-then-and-now/>).
- McRobbie, Angela, e Jonathan Ross. 2011. «Beyond Post-Feminism». *Public Policy Research* 18(3):179–84. doi: 10.1111/j.1744-540X.2011.00661.x.
- Mello, Soraia Carolina de. 2019. «Feminismo vende? Apropriações de discursos democráticos pela publicidade em *Claudia* (1970-1989)» *Anos 90* 26(0):1–19. doi: 10.22456/1983-201X.90019.
- Melo, Jacira. 1997. «A polêmica do aborto na imprensa». *Revista Estudos Feministas* 05(02):406–12.
- Melton, Gordon, ed. 2005. *Encyclopedia of Protestantism*. Nova Iorque: Facts On File.
- Messenberg, Débora. 2017. «A direita que saiu do armário: a cosmovisão dos formadores de opinião dos manifestantes de direita brasileiros». *Sociedade e Estado* 32(3):621–47. doi: 10.1590/s0102-69922017.3203004.
- Meyer, Birgit. 2013. «Material Mediations and Religious Practices of World-Making». Pp. 1–19 in *Religion across Media: From Early Antiquity to Late Modernity*. Nova Iorque: Peter Lang.
- Meyrowitz, Joshua. 1986. *No Sense of Place. The Impact of Electronic Media on Social Behavior*. Nova Iorque: Oxford University Press.
- Meyrowitz, Joshua. 1999. «Understandings of Media» *ETC: A Review of General Semantics* 56:44–52.
- MMFDH. 2019. «Lançamento do projeto Salve uma mulher». Post no YouTube. Acesso em 13 de dezembro de 2022 (https://youtube.com/watch?v=QS_iT1AWxQM&list=PLkKRq_RWGc2sLM5oDusBHYGoQu2nNWlJO&index=21&t=0s&app=desktop).
- Montero, Paula. 2020. «Religious Pluralism and Its Impacts on the Configuration of Secularism in Brazil». *Secular Studies* 2(1):14–29. doi: 10.1163/25892525-bja10001.

- Moraes, Fabiana. 2021. «A feminina anti-feminista e o orgulho de ser submissa». *The Intercept Brasil*, 5 de outubro. Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<https://theintercept.com/2021/10/05/feminina-anti-feminista-e-o-orgulho-de-ser-submissa/>).
- Morgan, Amos. 2004. «'Mother Crawford': A Profile the Reverend Florence Louis Crawford». *Azuza Books*. Acesso em 2 de dezembro de 2022 (<https://www.azusabooks.org/profile.shtml>).
- Munhoz, Aline. 2018a. «Autopaciência». Entre Nós (YouTube). Acesso em 13 de dezembro de 2022 (<https://youtube.com/watch?v=sT0QFyk6dyg&t=5s>).
- Munhoz, Aline. 2018b. «Como vencer seu maior inimigo / Aline Munhoz». Entre Nós (YouTube). Acesso em 13 de dezembro de 2022 (<https://youtube.com/watch?v=pn4L-N2KhWM&t=2s>).
- Munhoz, Aline. 2018c. «Mente confusa/ Aline Munhoz». Entre Nós (YouTube). Acesso em 13 de dezembro de 2022 (<https://youtube.com/watch?v=eugqMlzFiAI&t=145s>).
- Murdoch, Kylie Murphy. 2001. «What Does John Gray Have to Say to Feminism?». *Continuum* 15(2):159–67. doi: 10.1080/713657797.
- National PTA ©2022. *History: 125 Years Strong*. Acesso em 13 de dezembro de 2022 (<https://www.pta.org/home/About-National-Parent-Teacher-Association/Mission-Values/National-PTA-History>).
- Negra, Diane. 2008. *What a Girl Wants?: Fantasizing the Reclamation of Self in Postfeminism*. Londres: Routledge.
- Negra, Diane. 2014. «Claiming Feminism: Commentary, Autobiography and Advice Literature for Women in the Recession». *Journal of Gender Studies* 23(3):275–86. doi: 10.1080/09589236.2014.913977.
- Nel, Marius. 2016. «Development of Theological Training and Hermeneutics in Pentecostalism: A Historical Perspective and Analysis». *Studia Historiae Ecclesiasticae* 42(2):192–207. doi: 10.25159/2412-4265/1322.
- Nicholson, Linda. 2010. “Feminism in ‘Waves’: Useful Metaphor or Not?” *New Politics* XII(4).
- O Estado de S. Paulo. 2016. «Edir Macedo lança versão gospel da Netflix», *O Estado de S. Paulo*, 11 de maio. Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<https://www.estadao.com.br/emails/tv/edir-macedo-lanca-versao-gospel-da-netflix/>).
- Oliveira, Carem Aline. 2020. «Movimento Antifeminista: discursos e ativismos de mulheres nas redes sociais, impressos e eventos (2015–2019)». Tese de Mestrado (Programa de Pós-graduação em História), Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE). Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<https://tede.unioeste.br/handle/tede/5347?mode=full>).
- Oliveira, Eric Monné Fraga. 2021. «O ópio do povo? O futebol e as manifestações políticas no Brasil entre 2013 e 2020». *Revista Sociedade e Cultura* 24. doi: 105216/sec.v24.e65892.

- Oliveira, Jêniifer Rosa de, e Magali do Nascimento Cunha. 2016. «Produzindo o sagrado pelas mídias sociais: a interação dos fiéis com o Templo de Salomão no Instagram». *Comunicação & Informação* 19(2).
- Onara, Núbia. 2017. «Programa ‘Entre Nós’ agora também no Univer Vídeo». *Portal IURD: Notícias*, 2 de fevereiro. Acesso em 7 de dezembro de 2021 (<https://www.universalchurchusa.org/pt/post/programa-entre-nos-agora-tambem-no-univer-video/>).
- Orgad, Shani; e Rosalind; Gill. 2022. *Confidence Culture*. Durham: Duke Univeristy Press.
- Oro, Ari Pedro. 2003a. «A política da Igreja Universal e seus reflexos no campo religioso e político brasileiros». *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 18(53):53–69. doi: 10.1590/S0102-69092003000300004.
- Oro, Ari Pedro. 2004. «A presença religiosa no Exterior: o caso da Igreja Universal do Reino de Deus». *Estudos Avançados* 18(52):139–55.
- Oro, Ari Pedro. 2006. “O neopentecostalismo macumbeiro.” *Revista USP* (68):319–32.
- Oro, Ari Pedro. 2007. «Organização eclesial e eficácia política: o caso da Igreja Universal do Reino de Deus». *Civitas - Revista de Ciências Sociais* 3(1):97. doi: 10.15448/1984-7289.2003.1.111.
- Oro, Ari Pedro. 2011. «Algumas interpelações do Pentecostalismo no Brasil». *Horizonte* 9(22):383–95. doi: 10.5752/p.2175-5841.2011v9n22p383.
- Oro, Ari Pedro, e Marcelo Tadvald. 2015. «A Igreja Universal do Reino de Deus e a reconfiguração do espaço público religioso brasileiro». *Ciências Sociais e Religião* 17(23):76–113.
- Pantoja, João Afonso dos Santos L., e Kátia Mendonça. 2020. «Fala que eu te escuto»: um estudo sobre o televangelismo e a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) nas Ciências da Religião». *Nova Revista Amazônica* 8(1):215. doi: 10.18542/nra.v8i1.8629.
- Paternotte, David, e Roman Kuhar. 2018. «Disentangling and Locating the ‘Global Right’: Anti-Gender Campaigns in Europe». *Politics and Governance* 6(3):6–19. doi: 10.17645/pag.v6i3.1557.
- Patriota, Karla Macena; Rodrigues, Emanuelle. 2021. “A Fé que empreende, o discurso que empodera: reflexões sobre as narrativas de lideranças femininas da Igreja Universal.” *REU: Revista de Estudos Universitários* 47(2):254–271.
- Patriota, Karla Macena, Vander Casaqui, e Emanuelle Gonçalves Rodrigues. 2017. «Blindando relacionamentos: narrativas terapêuticas e racionalização dos afetos na Escola do Amor». *Animus. Revista Interamericana de Comunicação Midiática* 16(31). doi: 10.5902/2175497722958.
- Pautasso, Marco. 2019. «The Structure and Conduct of a Narrative Literature Review». *A Guide to the Scientific Career* 299–310. doi: 10.1002/9781118907283.ch31.
- Payne, Leigh A., e Andreza Aruska de Souza Santos. 2020. «The Right-Wing Backlash in Brazil and Beyond». *Politics and Gender* 16(1):32–38. doi: 10.1017/S1743923X20000057.

- Peck, Jamie; e Adam Tickell. 2002. «Neoliberalizing Space». *Antipode* 34(3):380–404. doi: <https://doi.org/10.1111/1467-8330.00247>.
- Peixoto, Paulo. 1997. «Edir Macedo prega aborto legal em MG». *Folha de S. Paulo*, 6 de outubro. Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc061006.htm>).
- Perlatto, Fernando. 2015. «Seletividade da esfera pública e esferas públicas subalternas: disputas e possibilidades na modernização brasileira». *Revista de Sociologia e Política* 23(53):121–45. doi: 10.1590/1678-987315235307.
- Perlatto, Fernando. 2018. «Esfera pública, religião e democracia no Brasil». Pp. 142–151 in *Esferas Públicas no Brasil. Teoria Social, Públicos Subalternos*. Curitiba: Appris.
- Phillips, Anne, e José Casanova. 2009. «A Debate on the Public Role of Religion and Its Social and Gender Implications». *Gender and Development* (5):74.
- Pinheiro-Machado, Rosana. 2019. *Amanhã vai ser maior: o que aconteceu com o Brasil e possíveis rotas de fuga para a crise atual*. 1ª edição (e-book). São Paulo: Planeta.
- Pinto, Céli Regina Jardim. 2003. *Uma história do feminismo no Brasil*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo.
- Pinto, Céli Regina Jardim. 2010. «Feminismo, História e Poder». *Revista de Sociologia e Política* 18(36):15–23. doi: 10.1590/S0104-44782010000200003.
- Pirbhai, Mariam. 2005. «Women and Ethnicity: A Self-Portrait». *VCTA Newsletter*, março.
- Pires, Marcia. 2018. «O segredo de quem faz a diferença / Marcia Pires». *Entre Nós [Playlist]*. Acesso em 13 de dezembro de 2022 (<https://www.youtube.com/watch?v=LPM9AoQ6CKI&t=12s>).
- Piscitelli, Adriana. 2002. «Re-criando a (categoria) Mulher» in *A prática feminista e o conceito de gênero*. Campinas: IFCH/UNICAMP.
- Post, Paul. 2015. «Ritual Studies». *Oxford Research Encyclopedia of Religion*. doi: 10.1093/acrefore/9780199340378.013.21.
- Powers, Janet Everts. 2009. «Pentecostalism: Your Daughters Shall Prophecy» in *Philip's Daughters: Women in Pentecostal-Charismatic Leadership*. Nova Iorque: Pickwick Publications.
- Prandi, Reginaldo, Renan William; Santos, e Massimo Bonato. 2019. «Igrejas evangélicas como máquinas eleitorais no Brasil». *Revista USP* (120):43–60. doi: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i120p43-60>.
- Prandi, Reginaldo, e Renan William dos Santos. 2017. «Quem tem medo da Bancada Evangélica? Posições sobre moralidade e política no eleitorado brasileiro, no Congresso Nacional e na Frente Parlamentar Evangélica». *Tempo Social* 29(2):187–214. doi: 10.11606/0103-2070.ts.2017.110052.
- Prügl, Elisabeth. 2015. «Neoliberalising Feminism». *New Political Economy* 20(4):614–631. doi: 10.1080/13563467.2014.951614.

- Publishnews. 2007a. «Biografia de bispo esgota e editora prepara mais 160 mil exemplares». *Publishnews*, 9 de novembro. Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<https://www.publishnews.com.br/materias/2007/11/09/23382-biografia-de-bispo-esgota-e-editora-prepara-mais-160-mil-exemplares>).
- Publishnews. 2007b. «Reverenciado e criticado» *Publishnews*, 31 de outubro. Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<https://www.publishnews.com.br/materias/2007/10/31/16942-reverenciado-e-criticado>).
- Publishnews. 2013a. «Lista de mais vendidos de autoajuda de março de 2013». *Publishnews*, março. Acesso em 2 de fevereiro de 2022 (<https://www.publishnews.com.br/ranking/mensal/5/2013/3/0/0>).
- Publishnews. 2013b. «Lista de mais vendidos geral de março de 2013». *Publishnews*, abril. Acesso em 2 de fevereiro de 2022 (<https://www.publishnews.com.br/ranking/mensal/0/2013/4/0/0>).
- R7. 2020. «Lives no Instagram crescem 70% em março e ganham novas funções» *R7: Notícias*, 20 de abril. Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<https://noticias.r7.com/tecnologia-e-ciencia/lives-no-instagram-crescem-70-em-marco-e-ganham-novas-funcoes-20042020>).
- Rangel, Patricia, e Eneida Vinhaes Dultra. 2019. «Elections in Times of Neo-Coupism and Populism: A Short Essay on Brazil's Right-Wing Presidential Candidates' Plans for Governance and Their Proposals for Gender and Afro-Brazilians». *Irish Journal of Sociology* 1–8. doi: 10.1177/0791603519827224.
- Reilly, Niamh. 2014. «Introduction. Religion, Gender, and the Public Sphere: Mapping the Terrain» in *Religion, Gender, and the Public Sphere*. Nova Iorque: Routledge.
- Reis, Carlos. 2018. *Dicionário de Estudos Narrativos*. Coimbra: Edições Almedina.
- Reis, Raul. 2006. «Media and Religion in Brazil: The Rise of TV Record and UCKG and Their Attempts at Globalization». *Brazilian Journalism Research* 2(2):167–82. doi: 10.25200/bjr.v2n2.2006.89.
- Republicanos © 2019. «Sobre o Republicanos». Acesso em 5 de novembro de 2022 (<https://republicanos10.org.br/sobre-o-republicanos/>).
- Ribeiro, Lídia Campos. 2013. «O mercado corporativo no segmento editorial religioso: um estudo comparativo das editoras FTD, Thomas Nelson, Viva Luz e Santuário». Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Comunicação), Universidade Federal do Rio de Janeiro. Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<https://buscaintegrada.ufrj.br/Record/pantheon-11422-330>).
- Riley, Sarah, Adrienne Evans, Emma Anderson, e Martine Robson. 2019. «The Gendered Nature of Self-Help». *Feminism and Psychology* 29(1):3–18. doi: 10.1177/0959353519826162.

- Rimke, Heidi Marie. 2020. «Self-Help, Therapeutic Industries, and Neoliberalism». Pp. 37–50 in *The Routledge International Handbook of Global Therapeutic Cultures*. Londres: Routledge.
- Roberts, Barbara. 1996. «The Beijing Fourth World Conference on Women». *Canadian Journal of Sociology / Cahiers Canadiens de Sociologie* 21(2):237. doi: 10.2307/3341979.
- Robertson, David. 2004. *The Routledge Dictionary of Politics*. 3ª edição. Londres: Routledge.
- Rodrigues, Emanuelle Gonçalves Brandão. 2015. «Pedagogias de um ‘amor inteligente’: empreendedorismo e racionalização dos afetos na Escola do Amor da Igreja Universal do Reino de Deus». Tese de mestrado (Mestrado em Comunicação), Universidade Federal de Pernambuco. Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/17278>).
- Rodrigues, Emanuelle Gonçalves Brandão. 2022. «Narrativas do progresso e do sacrifício: intersecções entre cristianismo e neoliberalismo na comunicação de lideranças religiosas brasileiras». Tese de Doutorado (Doutorado em Comunicação), Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/43288>).
- Rodrigues, Fabio. 2016. «‘Movimento mais intolerante que já conheci’, diz ex-feminista Sara Winter», *G1*, 21 de março. Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<http://g1.globo.com/sp/sao-carlos-regiao/noticia/2016/03/movimento-mais-intolerante-que-ja-conheci-diz-ex-feminista-sara-winter.html>).
- Rosado-Nunes, Maria José. 2006. «Teologia feminista e a crítica da razão religiosa patriarcal». *Revista Estudos Feministas* 14(1):294–304. doi: <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2006000100016>.
- Rottenberg, Catherine. 2014. «The Rise of Neoliberal Feminism». *Cultural Studies* 28(3):418–37. doi: 10.1080/09502386.2013.857361.
- Rottenberg, Catherine. 2018. *The Rise of Neoliberal Feminism*. Nova Iorque: Oxford University Press.
- Rottenberg, Catherine. 2019. «From Postfeminist Sensibility to Gendered Neoliberalism? A Dialogue with Rosalind Gill». *Rassegna Italiana Di Sociologia* 60(4):827–44. doi: 10.1423/96118.
- Rubim, Tania. 2011. *Escolhida para o altar: um manual para a futura esposa de pastor*. Rio de Janeiro: Unipro Editora.
- Russo, Maria del. 2017. «All The President’s Clones: Why Trump’s Favorite Women Look Exactly The Same». *Refinery29*, 13 de junho. Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<https://www.refinery29.com/en-us/2017/06/156668/trump-female-standard-of-beauty-diversity-issue>).
- Salomão, Waly. 2007. *Algaravias: Câmara de Ecos*. Rio de Janeiro: Editora Rocco.
- Sampaio, Camila. 2007. «‘Remido pelo Espírito’, no comando da vida: trajetórias de líderes pentecostais em uma favela carioca». Tese de mestrado (Programa de Pós-graduação

- em Ciências Sociais), Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Acesso em 10 de dezembro de 2022 (https://www.academia.edu/694201/Remido_Pelo_Esp%C3%ADrito_no_Comando_da_Vida_trajet%C3%B3rias_de_l%C3%ADderes_pentecostais_de_uma_favela_carioca).
- Sandra, Vanessa, e David Teles. 2011. «Encontro carioca: manhã de autógrafos no Centro Cultural Jerusalém (CCJ), com a escritora Cristiane Cardoso, recebe milhares de leitores». *Folha IURD: Coisas de Mulher*, 9 de outubro.
- Sangster, Joan, e Meg Luxton. 2012. «Feminism, Co-Optation and the Problems of Amnesia: A Response to Nancy Fraser». *Socialist Register* 49:288–309.
- Santos, Irene Ramalho. 2013. «Difference and Hierarchy Revisited by Feminism». *Anglo Saxonica* 6(3):23–45.
- Santos, Maria Cecília Mac Dowel dos. 1995. «Quem pode falar, onde e como? Uma conversa «não inocente» com Donna Haraway». *Cadernos Pagu* (5):43–72.
- Sardenberg, Cecília Maria Bacellar. 2008. «Liberal vs. Liberating Empowerment: A Latin American Feminist Perspective on Conceptualising Women's Empowerment». *ISD Bulletin* 39(6):18–27.
- Sardenberg, Cecilia Maria Bacellar. 2001. «Da crítica feminista à ciência a uma ciência feminista». Pp. 1–35 in *X Encontro da REDOR NEIM/UFBA, Salvador, 29 de outubro a 1 de novembro*. Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/6875/1/Vers%C3%A3o%20Final%20Da%20Cr%C3%ADtica%20Feminista.pdf>).
- Sarti, Cynthia Andersen. 2004. «O Feminismo brasileiro desde os anos 1970» *Estudos Feministas* 12(2):35–50.
- Savedra, Paloma. 2014. «Ativistas do Bastardxs promovem beijo gay na Candelária». *O Dia*, 4 de outubro. Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<https://odia.ig.com.br/noticia/rio-de-janeiro/2014-10-04/ativistas-do-bastardxs-promovem-beijo-gay-na-candelaria.html>).
- Sayuri, Juliana. 2019. «As 5 mudanças do governo Bolsonaro na Lei Rouanet». *Nexo*, 23 de abril. Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<https://www.nexojornal.com.br/expresso/2019/04/23/As-5-mudan%C3%A7as-do-governo-Bolsonaro-na-Lei-Rouanet>).
- Scarpim, Paula, e Flora Thompson-Deveaux. 2020. «Retrato narrado: Bolsonaro [Episódio 2: Indisciplina Militar]». Podcast. Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<https://open.spotify.com/episode/1ZNJCB5igL2e51eZJiVms8>).
- Schaeffer, Edith. 1997. *What Is a Family?* Michigan: Baker Books House.
- Scharff, Christina. 2016. «The Psychic Life of Neoliberalism: Mapping the Contours of Entrepreneurial Subjectivity». *Theory, Culture and Society* 33(6):107–22. doi: 10.1177/0263276415590164.
- Schild, Verónica. 2016. «Feminismo e neoliberalismo na América Latina». *Revista Outubro* (26).

- Schmidt, Rita Terezinha. 2006. «Refutações ao feminismo: (des)compassos da cultura letrada brasileira». *Revista Estudos Feministas* 14(3):765–99. doi: 10.1590/s0104-026x2006000300011.
- Schumacher, Maria Aparecida, e Elisabeth Vargas. 1993. «Lugar no Governo». *Revista Estudos Feministas* 1(2).
- Schuster, Seth. 2019. «Marabel Morgan and the Feminists: Co-Opted Messaging and Empowerment in the 1970s», *ArcGIS StoryMaps*. Acesso em 2 de fevereiro de 2022 (<https://storymaps.arcgis.com/stories/dc4a0b31311842ed8f3647b306c72319>).
- Scott, Joan W. 2005. «O enigma da Igualdade». *Revista Estudos Feministas* 13(1):11–30. doi: 10.1590/s0104-026x2005000100002.
- Scott, Joan W. 2013. «Secularism and Gender Equality». *Religion, the Secular, and the Politics of Sexual Difference* 25–45.
- Sharma, Abz, e David Grant. 2011. «Narrative, Drama and Charismatic Leadership: The Case of Apple's Steve Jobs». *Leadership* 7(1):3–26. doi: 10.1177/1742715010386777.
- Silva, Ana Rosa Clochet, e Thais da Rocha Carvalho. 2019. «Ultramontanismo, maçonaria e protestantismo no contexto da Questão Religiosa (1872-1875)». *Estudos de Religião* 33(2):27. doi: 10.15603/2176-1078/er.v33n2p27-53.
- Silva, Bárbara Amaral. 2015. «A construção argumentativa da Mulher V: um modelo a ser seguido». Tese de mestrado (Programa de Pós-graduação em Estudos Linguísticos), Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Acesso em 10 de dezembro de 2022 (https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/MGSS-A7FNYF/1/a_constru_o_argumentativa_da_mulher_v_um_modelo_a_ser_seguido.pdf).
- Silveirinha, Maria João. 2001. «o discurso feminista e os estudos dos media: em busca da ligação necessária», *Faces de Eva* 6. Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<http://bocc.ufp.pt/pag/silveirinha-maria-joao-discurso.pdf>).
- Siqueira, Denise da Costa Oliveira, e Alinas Almeida de Faria. 2007. «Corpo, Saúde e Beleza: representações sociais nas revistas femininas» *Comunicação, Mídia e Consumo* 3(9):171–88.
- Siqueira, Núbia. 2021. «Por que não apoio movimentos ideológicos» *Portal IURD: Blog Núbia Siqueira*, 9 de novembro. Acesso em 2 de fevereiro de 2022 (<https://www.universal.org/nubia-siqueira/post/porque-nao-apoio-movimentos-ideologicos/>).
- Siqueira, Núbia. 2022. «O privilégio de ser mulher». *Portal IURD: Blog Núbia Siqueira*, 8 de março de 2022. Acesso em 2 de fevereiro de 2022 (<https://www.universal.org/nubia-siqueira/post/o-privilegio-de-ser-mulher/>).
- Soares, Ivonete. 2011. «Novo best-seller: recém-lançado por Cristiane Cardoso, livro 'A Mulher V' promete sucesso de vendas». *Folha Universal*, 11 de março.
- Sodré, Muniz. 2002. *Antropológica do espelho: uma teoria da comunicação linear e em rede*. Petrópolis: Vozes.

- Sölle, Dorottee. 1970. *Beyond Mere Obedience: Reflections on a Christian Ethic for the Future*. Mineápolis: Augsburg Publishing House.
- Souto, Figueiredo Bárbara. 2019. «Mulheres e ideias impressas: projetos feministas de emancipação em periódicos do Rio de Janeiro e Buenos Aires (1852–1855)». Tese de doutoramento (Programa de Pós-graduação em História), Universidade Federal de Minas Gerais. Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/33432>).
- Souza, Alana Sá Leitão. 2017. «O Godllywood e a «mulher virtuosa» na IURD». *REIA: Revista de Estudos e Investigações Antropológicas* 4(2):24–38.
- Souza, Jessé. 2000. *A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília: Editora da UnB.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 1988. «Can the Subaltern Speak?». Pp. 271–313 in *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illinois Press.
- Sullivan, Katie Rose, e Helen Delaney. 2016. «A Femininity That ‘Giveth and Taketh Away’: The Prosperity Gospel and Postfeminism in the Neoliberal Economy». *Human Relations* 70(7):836–859. doi: 10.1177/0018726716676322.
- Swain, Tania Navarro. 2001. «Feminismo e recortes do tempo presente: mulheres em revistas ‘femininas’» *São Paulo em perspectiva* 15(3):67–81. doi: 10.1590/s0102-88392001000300010.
- Swatowski, Claudia Wolff. 2004. «Universal Produções: características de uma empresa de comunicação de massa evangélica» in *X Simpósio de Pesquisa em Comunicação da Região Sudeste – SIPEC, Rio de Janeiro, 7 e 8 de dezembro*. Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<http://portcom.intercom.org.br/pdfs/96884821611930017765682506676084197838.pdf>).
- Tackett, Zachary Michael. 2016. «Callings, Giftings and Empowerment: Preaching Women and American Pentecostalism in Historical and Theological Perspective». Pp. 73–98 in *Women in Pentecostal and Charismatic Ministry*. Boston: Brill.
- Tamaki, Eduardo Ryo, e Mario Fuks. 2020. «Populism in Brazil’s 2018 General Elections: An Analysis of Bolsonaro’s Campaign Speeches». *Lua Nova: Revista de Cultura e Política* (109):103–27. doi: 10.1590/0102-103127/109.
- Taylor, Anthea. 2014. «‘Blockbuster’ Celebrity Feminism». *Celebrity Studies* 5(1–2):75–78. doi: 10.1080/19392397.2014.887537.
- Teixeira, Jacqueline Moraes. 2012a. «Corpo e sexualidade: os direitos reprodutivos na Igreja Universal do Reino de Deus» *Mandrágora* 18(18):53–80.
- Teixeira, Jacqueline Moraes. 2012b. «Da controvérsia às práticas: conjugalidade, corpo e prosperidade como razões pedagógicas da Igreja Universal». Tese de mestrado (Programa de Pós-graduação em Antropologia Social), Universidade de São Paulo. Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-05032013-120422/pt-br.php>).
- Teixeira, Jacqueline Moraes. 2014. «Mídia e performances de gênero na Igreja Universal: o

- desafio Godllywood» *Religião e Sociedade* 34(2):232–256.
- Teixeira, Jacqueline Moraes. 2015. «A hermenêutica dos corpos: notas sobre o pastorado das mulheres na Igreja Universal». Pp. 207–29 in *Religiões e controvérsias públicas: experiências, práticas sociais e discursos*, organizado por Paula Monteiro. São Paulo: Editora Terceiro Nome.
- Teixeira, Jacqueline Moraes. 2018. «A conduta Universal: governo de si e políticas de gênero na Igreja Universal do Reino de Deus». Tese de doutorado (Programa de Pós-graduação em Antropologia Social), Universidade de São Paulo. Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-30052019-103135/pt-br.php>).
- Teixeira, Jacqueline Moraes, e Cleto Abreu. 2013. «Narrando vidas: evento e espetáculo no lançamento da biografia de Edir Macedo», *Ponto Urbe* 13. doi: <https://doi.org/10.4000/pontourbe.733>.
- Teixeira, Jacqueline Moraes, e Olivia Alves Barbosa. 2022. «A Mulher e a Família: agendas pentecostais na disputa pela gramática dos Direitos Humanos» (*Syn*)*Thesis* 15(1):89–105. doi: 10.12957/synthesis.2022.69311.
- The Apostolic Faith Mission. 2005. *The Apostolic Faith: History, Doctrine, and Purpose*. Canadá: Pediment Publishing.
- The United Nations. 1995. *Beijing Declaration and Platform for Action*. Vol. 21.
- Thimm, Caja, Mario Anastasiadis, e Jessica Einspänner-Pflock. 2018. «Media Logic or Media Logics? An Introduction to the Field» *Media Logic(s) Revisited* 1–8. doi: 10.1007/978-3-319-65756-1_1.
- Thomas Nelson © 2022. «Thomas Nelson Company Profile». Acesso em 2 de fevereiro de 2022 (<https://www.thomasnelson.com/about-us/company-profile/>).
- Toldy, Teresa Martinho. 2009. «Contributos da hermenêutica feminista para a(s) teologia(s)» (1991):145–56. Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<https://revistas.ucp.pt/index.php/didaskalia/article/view/2184>).
- Unipro. 2019. «Visão». *Unipro: a editora*. Acesso em 5 de novembro de 2022 (<https://unipro.com.br/a-editora/>).
- Universal.org. 2015. «Godllywood Autoajuda: perguntas frequentes». *Portal Oficial da Igreja Universal do Reino de Deus*. Acesso em 2 de fevereiro de 2022 (<https://www.universal.org/godllywood/post/perguntas-frequentes-godllywood-autoajuda/>).
- Universal.org. 2017. «Godllywood: o resgate da essência feminina». *Portal Oficial da Igreja Universal do Reino de Deus*. Acesso em 9 de março de 2021 (<https://sites.universal.org/universal40anos/artigo/40-godllywood-o-resgate-da-essencia-feminina>).
- Universal.org. 2018. «A Mulher V: um presente para as mulheres». *Portal Oficial da Igreja Universal do Reino de Deus*, 28 de junho. Acesso em 5 de novembro de 2022 (<https://www.universal.org/noticias/post/presente-para-as-mulheres/>).

- Universal.org. 2019. «O Dia do ‘Nunca Mais.’». *Portal Oficial da Igreja Universal do Reino de Deus*, 12 de março de 2019. Acesso em 5 de novembro de 2022 (<https://www.universal.org/noticias/post/o-dia-do-nunca-mais/>).
- Universal.org © 2019. «Próximas Palestras». *Terapia do Amor*. Acesso em 2 de março de 2019 (<https://sites.universal.org/terapiadoamor/proximas-palestras/>).
- Universal.org. ©2019. «O que é a terapia do amor?» *Portal Oficial da Igreja Universal do Reino de Deus*. Acesso em 7 de abril de 2019 (<https://www.universal.org/terapiadoamor/o-que-e-a-terapia-do-amor/>).
- Universal.org. ©2021. «Godllywood: perguntas e respostas». *Portal Oficial da Igreja Universal do Reino de Deus*. Acesso em 9 de março de 2021 (<https://www.universal.org/godllywood/perguntas-e-respostas/>).
- Universia. 2019. «Em vídeo, Edir Macedo diz que proibiu filhas de estudarem antes de casar» *Universia*, 24 de setembro. Acesso em 10 de dezembro de 2022 (<https://www.uol.com.br/universa/noticias/redacao/2019/09/24/edir-macedo-diz-que-so-deixou-filhas-fazerem-faculdade-apos-casamento.htm>).
- Vaggione, Juan Marco, e Maria das Dores Campos Machado. 2020. «Religious Patterns of Neoconservatism in Latin America» *Politics and Gender* 16(1):6–10. doi: 10.1017/S1743923X20000082.
- Verloo, Mieke. 2018. «Gender Knowledge, and Opposition to the Feminist Project: Extreme-Right Populist Parties in the Netherlands» *Politics and Governance* 6(3).
- Verloo, Mieke, e David Paternotte. 2018. «The Feminist Project under Threat in Europe», *Politics and Governance* 6(3):20. doi: 10.17645/pag.v6i3.1736.
- Verón, Eliseo. 1997. «Esquema para el análisis de la mediatización». *Diálogos de La Comunicación* (48):9–16.
- Verón, Eliseo. 2014. «Mediatization Theory: A Semio-Anthropological Perspective». Pp. 163–174 in *Mediatization of Communication*. De Gruyter Mouton.
- Vidal, Jeane. 2021. «Influenciadora perde milhares de seguidoras ao deixar o feminismo» *Portal IURD: Notícias*, 16 de novembro. Acesso em 2 de fevereiro de 2022 (<https://www.universal.org/noticias/post/influenciadora-perde-milhares-de-seguidoras-ao-deixar-o-movimento-feminista/>).
- Walby, Sylvia. 1989. «Theorising Patriarchy». *Sociology* 23(2):213–234.
- Weber, Max. 2007. *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Weber, Max. 2019. *Economy and Society: A New Translation*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Wetherell, Margaret; e Jonathan Potter. 1992. *Mapping the Language of Racism: Discourse and the Legitimation of Exploitation*. Hemel Hempstead: Harvester-Wheatsheaf.
- Winch, Alison. 2015. «Brand Intimacy, Female Friendship and Digital Surveillance Networks» *New Formations* 84:228–45.

Wood, Matt, e Matthew Flinders. 2014. «Rethinking Depoliticisation: Beyond the Governmental» *Policy and Politics* 42(2):151–170. doi: <http://dx.doi.org/10.1332/030557312X655909>.

Woodhead, Linda. 2012. «Introduction». Pp. 1–33 in *Religion and Change in Modern Britain*. Nova Iorque: Routledge.

WWCTU ©2014. *History: WWCTU Beginnings*. Acesso em 2 de dezembro de 2022 (<http://www.wwctu.org/pages/history.html>).

Anexo

Lista de links para acesso aos materiais analisados no *corpus*

Blogue (Godllywood Autoajuda 2018)

Tarefa como oferta 1	https://www.universal.org/godllywood/post/godllywood-autoajuda-2018-tarefa-como-oferta-1/
Tarefa como oferta 2	https://universal.org/godllywood/post/godllywood-autoajuda-2018-tarefa-como-oferta-2/
Tarefa como oferta 3	https://universal.org/godllywood/post/autoajuda-2018-tarefa-como-oferta-3/
Tarefa como oferta 4	https://universal.org/godllywood/post/autoajuda-2018-tarefa-como-oferta-4/
Tarefa como oferta 5	https://universal.org/godllywood/post/autoajuda-2018-tarefa-como-oferta-5/
Tarefa como oferta 6	https://universal.org/godllywood/post/autoajuda-2018-tarefa-como-oferta-6/
Tarefa como oferta 7	http://godllywood.com/br/autoajuda-2018-tarefa-como-oferta-7/
Tarefa como oferta 8	https://universal.org/godllywood/post/autoajuda-2018-tarefa-como-oferta-8/
Tarefa como oferta 9	https://universal.org/godllywood/post/autoajuda-2018-tarefa-como-oferta-9/
Tarefa como oferta 10	https://universal.org/godllywood/post/autoajuda-2018-tarefa-como-oferta-10/
Tarefa como oferta 11	https://universal.org/godllywood/post/autoajuda-2018-tarefa-como-oferta-11/
Tarefa como oferta 12	https://universal.org/godllywood/post/autoajuda-2018-tarefa-como-oferta-12/
Tarefa como oferta 13	https://universal.org/godllywood/post/autoajuda-2018-tarefa-como-oferta-13/
Tarefa como oferta 14	https://universal.org/godllywood/post/autoajuda-2018-tarefa-como-oferta-14/
Tarefa como oferta 15	https://universal.org/godllywood/post/autoajuda-2018-tarefa-como-oferta-15/
Tarefa como oferta 16	https://universal.org/godllywood/post/autoajuda-2018-tarefa-como-oferta-16/
Tarefa como oferta 17	https://universal.org/godllywood/post/autoajuda-2018-tarefa-como-oferta-17/

Tarefa como oferta 18	https://universal.org/godllywood/post/autoajuda-2018-tarefa-como-oferta-18/
Tarefa como oferta 19	https://universal.org/godllywood/post/autoajuda-2018-tarefa-como-oferta-19/
Tarefa como oferta 20	https://universal.org/godllywood/post/autoajuda-2018-tarefa-como-oferta-20/

Youtube (*Entre Nós*)

O enganoso coração	https://youtube.com/watch?v=V1yhIOzpFB8&t=2s
Mente confusa	https://youtube.com/watch?v=eugqMlzFiAI&t=145s
Sobrecarregada, eu?	https://youtube.com/watch?v=UpJ_o2-kIaM
Autopaciência	https://youtube.com/watch?v=sTOQFyk6dyg&t=5s
O segredo de quem faz a diferença	https://youtube.com/watch?v=LPM9AoQ6CKI&t=12s
A feiura da atualidade	https://youtube.com/watch?v=2EYPVAjolvU
Invista nesse relacionamento	https://youtube.com/watch?v=Rl4wjLjPBG0&t=340s
Como vencer os dias maus	https://youtube.com/watch?v=mD3ecxP1zTY
Atração fatal	https://youtube.com/watch?v=yoJOSnz4DXI&t=71s
Qual tem sido a sua prioridade?	https://youtube.com/watch?v=VWwTj7-fEsU&t=29s
Dei brecha...pequei...e agora?	https://youtube.com/watch?v=NqvO6tUdKls
Rogando praga sem saber	https://youtube.com/watch?v=JIEE_Nk7hpo
Mergulho ou água na canela?	https://youtube.com/watch?v=vn-zFhPyV2o&t=3s
Feminismo: mulheres melhores que os homens?	https://youtube.com/watch?v=Zm3rvclCkGQ

Instagram (@godllywoodoficial)

Quem tem e quem não tem	https://instagram.com/tv/CHLSxIjp_r4/?igshid=YmMyMTA2M2Y%3D
Você é recomendável?	https://instagram.com/tv/CBDUOGjAkDE/
As costumizadas (siq.)	https://www.instagram.com/tv/CBiOyedpsTx/?igshid=YmMyMTA2M2Y%3D
O seu papel no corpo de Cristo	https://instagram.com/tv/B_i4gbWgGUT/
Espiritual vs. carnal	https://instagram.com/tv/CActx7MgiEj/?igshid=YmMyMTA2M2Y%3D
Complicação vs. simplicidade da fé	https://youtube.com/watch?v=E4g0r4RMIjo
A mulher na Bíblia	https://instagram.com/tv/B-7tMR1gFuf/
Tudo passa, menos isso	https://instagram.com/tv/CEeLVtwJ6vp/
Três em um	https://instagram.com/tv/CiYiFHHji58/
Quem guarda, não ama	https://instagram.com/tv/B_cqbgLgcVg/?igshid=YmMyMTA2M2Y%3D

Amor barato que você acha na feira	https://instagram.com/tv/CBdE0i_Avdv/?igshid=YmMyMTA2M2Y%3D
O que a cultura da sexualização está gerando?	https://instagram.com/tv/CG7-ZcgDF6a/
Quem são os anticristos?	https://instagram.com/tv/B_PwX2NgbJq/
As azaleias	https://instagram.com/tv/CCWTfszh0AR/?igshid=YmMyMTA2M2Y%3D
A quem você teme	https://instagram.com/tv/CA7oMUMAPH9/