

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

MÔNICA PEREIRA RUIZ

**Quando o meu eu é uma extensão do outro: uma etnografia sobre o  
assistencialismo prisional da Igreja Universal**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de São Carlos para a obtenção do título de Mestra em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Olof Ohlson

São Carlos, SP  
2025

MÔNICA PEREIRA RUIZ

**Quando o meu eu é uma extensão do outro: uma etnografia sobre o assistencialismo prisional da Igreja Universal**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de São Carlos para a obtenção do título de Mestra em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Olof Ohlson

SÃO CARLOS

2026

Ruiz, Mônica Pereira

Quando o meu eu é uma extensão do outro: uma etnografia sobre o assistencialismo prisional da Igreja Universal / Mônica Pereira Ruiz -- 2026. 207f.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de São Carlos, campus São Carlos, São Carlos

Orientador (a): Olof Kjell Oscar Ohlson

Banca Examinadora: Olof Kjell Oscar Ohlson, Bruna Potechí, David Lehmann

Bibliografia

1. Antropologia Da Religião. 2. Neopentecostalismo. 3. Igreja Universal Do Reino De Deus. I. Ruiz, Mônica Pereira. II. Título.

Ficha catalográfica desenvolvida pela Secretaria Geral de Informática (SIn)

DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Bibliotecário responsável: Arildo Martins - CRB/8 7180

---

## Folha de Aprovação

---

Defesa de Dissertação de Mestrado da candidata Mônica Pereira Ruiz, realizada em 16/03/2026.

### Comissão Julgadora:

Prof. Dr. Olof Kjell Oscar Ohlson (UFSCar)

Profa. Dra. Bruna Potечи (UFSCar)

Prof. Dr. David Lehmann (University of Cambridge)

## Resumo

Esta dissertação analisa o assistencialismo da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), através do seu grupo social “Universal nos Presídios” (UNP), pertencente à região de Campinas e seus arredores, buscando compreender o funcionamento do grupo a partir de suas práticas assistenciais e os significados/sentidos atribuídos pelo voluntariado do UNP. Embora tais práticas sejam compreendidas pela liderança *iurdiana* (cúpula) como parte de um plano de expansão da Igreja, esta pesquisa privilegia o olhar dos voluntários (base) sobre esse fenômeno religioso, uma vez que o grupo é composto por um número significativo de sujeitos que vivenciaram o cárcere, seja diretamente ou pela presença de entes queridos no sistema prisional.

A pesquisa adota uma abordagem etnográfica qualitativa, baseada em observação participante, entrevistas e conversas informais com voluntários do UNP. A investigação também incorpora uma perspectiva reflexiva sobre a posição da pesquisadora enquanto integrante da IURD, entendendo essa experiência como constitutiva da análise etnográfica.

A escolha de centralizar o olhar para a base *iurdiana* ao invés da cúpula da denominação, reside na importância de entender diferentes formas de racionalizar o processo social da IURD. Tal perspectiva permite analisar como a constituição dessas inteligibilidades produz diferentes modos de engajamento e de interpretação das práticas assistenciais. Desse modo, a expansão da IURD é compreendida não como um processo homogêneo, mas atravessado por múltiplas perspectivas, formuladas por sujeitos socialmente situados, cujas trajetórias e posições sociais se diferenciam, tanto no interior da denominação, quanto no espaço social mais amplo.

Ao identificar a multiplicidade de perspectivas que rodeiam o assistencialismo *iurdiano*, torna-se possível analisar as correlações estabelecidas entre essas práticas religiosas e a conjuntura política brasileira. Justamente porque o assistencialismo se insere em contextos marcados pela ausência ou insuficiência da ação estatal, nos quais a Igreja passa a ocupar um lugar de visibilidade pública e de mediação social. Nesse sentido, o assistencialismo ultrapassa a dimensão estritamente religiosa ou social, constituindo-se como uma prática que produz inclinações políticas no contexto brasileiro contemporâneo, frequentemente associadas à política conservadora. Em suma, compreender o trabalho social *iurdiano* para além dos enquadramentos teológicos da teologia da batalha espiritual, permite apreender as articulações entre ação religiosa, experiência social e a produção de orientações políticas, pautadas em uma performance religiosa construída a partir da memória coletiva compartilhada pelo grupo.

O grupo Universal nos Presídios (UNP) foi criado há mais de três décadas pela IURD com o objetivo de levar apoio espiritual por intermédio de conversões religiosas, e amparo

social através de doações, tanto para os reclusos, quanto para seus familiares. O objetivo central deste estudo é demonstrar como o trabalho social do grupo UNP não se limita pela dimensão material, ainda que isto seja importante, mas está profundamente enraizado em formulações subjetivas, especialmente no que tange à memória e à marcação temporal do processo de conversão. Em face disso, foi identificado que o assistencialismo desse grupo emerge pela capacidade dos voluntários de transformar suas experiências pessoais com o cárcere em práticas sociais, constituindo-se uma memória coletiva que norteia o trabalho social do grupo.

Por fim, ressalto que esta pesquisa emerge de uma perspectiva nativa, logo, não se trata de um estudo neutro, tampouco acredita na possibilidade de neutralidade científica. Diante disso, faço do meu local de fiel da IURD o locomotor dessa produção etnográfica, pois creio que a posição de nativa não fragiliza a criticidade desta pesquisa, ao contrário, a potencializa, viabilizando um olhar singular e comprometido com a análise do assistencialismo grupo UNP e das experiências de fé de seus voluntários.

**Palavras chaves:** neopentecostalismo; Igreja Universal do Reino de Deus (IURD); assistencialismo prisional; moralidade; teologia da prosperidade; guerra espiritual.

## **Abstract**

This dissertation analyzes the social assistance practices of the Universal Church of the Kingdom of God (IURD) through its social group “Universal in Prisons” (UNP), located in the Campinas region and its surroundings, aiming to understand the functioning of the group through its assistance practices and the meanings attributed to them by the UNP volunteers. Although such practices are understood by the IURD leadership (the hierarchy) as part of a broader plan for the Church’s expansion, this research prioritizes the perspective of the volunteers (the base) regarding this religious phenomenon, since the group is composed of a significant number of individuals who have experienced incarceration either directly or through the imprisonment of close relatives.

The research adopts a qualitative ethnographic approach based on participant observation, interviews, and informal conversations with UNP volunteers. The study also incorporates a reflexive perspective regarding the researcher’s position as a member of the IURD, understanding this experience as constitutive of the ethnographic analysis.

The decision to focus on the IURD base rather than the Church hierarchy stems from the importance of understanding the different ways in which the social processes of the IURD are rationalized. This perspective allows for an analysis of how the constitution of these intelligibilities produces different modes of engagement and interpretation of assistance practices. In this way, the expansion of the IURD is understood not as a homogeneous process but as one shaped by multiple perspectives, formulated by socially situated individuals whose trajectories and social positions differ both within the denomination and in the broader social space.

By identifying the multiplicity of perspectives surrounding IURD’s social assistance, it becomes possible to analyze the correlations established between these religious practices and the Brazilian political context. Assistance operates in settings marked by the absence or insufficiency of state action, in which the Church assumes a position of public visibility and social mediation. In this sense, social assistance goes beyond strictly religious or social dimensions, constituting a practice that produces political inclinations in contemporary Brazil, often associated with conservative politics. In short, understanding IURD’s social work beyond the theological frameworks of the “spiritual warfare” theology allows one to apprehend the connections between religious action, social experience, and the production of political orientations, grounded in a religious performance constructed from the collective memory shared by the group.

The Universal in Prisons (UNP) group was created over three decades ago by the IURD, according to the denomination itself, with the aim of providing spiritual support through religious conversions and social support through donations, both to inmates and their families. The central objective of this study is to demonstrate that the group's social work is not limited to material dimensions, even though these are important, but is deeply rooted in subjective formulations, particularly regarding notions of memory and temporal marking based on the conversion process. Consequently, it was identified that the assistance provided by this group emerges from the volunteers' ability to transform their personal experiences with incarceration into social practices, which in turn constitute a collective memory that guides the group's social work.

It should be emphasized that this research emerges from a native perspective; it is therefore neither neutral nor premised on the possibility of scientific neutrality. In this sense, I make my position as an IURD member the driving force behind this epistemological production, as I believe that a native perspective does not weaken the criticality of this research; on the contrary, it enhances it, enabling a singular viewpoint committed to the analysis of the UNP's social assistance and the faith experiences of its volunteers.

**Keywords:** Neo-Pentecostalism; Universal Church of the Kingdom of God (UCKG); prison assistance; morality; prosperity theology; spiritual warfare.

## **Agradecimentos**

Agradeço primeiramente a Deus, por toda bondade e misericórdia para comigo e meus familiares, pois embora eu não mereça remiste a minha alma e me abraça no Seu manto de piedade.

Agradeço aos meus pais, Maria do Carmo e João, e a minha irmã, Paloma, porque sem o amor e o apoio de vocês, eu não teria chegado a lugar nenhum. Dessa forma, a caminhada que hoje percorro, só foi possível porque vocês assentarem as pedras do meu caminho. Amos eternamente!

Agradeço o meu orientador, Professor Olof, por sua generosidade intelectual e pelo apoio constante à pesquisa. Sem a sua dedicação, esta pesquisa não existiria.

Agradeço ao grupo UNP por toda a ajuda e companheirismo. Louvado seja Deus pelas suas vidas, pois o Senhor os usou para levar o Seu amor até os confins da terra. Dou graças por ter pertencido a vocês.

Agradeço os meus interlocutores dos grupos EVG, FJU e UNP pelas generosas conversas e compartilhamentos.

Agradeço a banca de qualificação formada pelos professores Ana Saviolo (UFSCar), Bruna Potechí (UFSCar) e David Lehmann (Universidade de Cambridge) por todos os apontamentos e comentários.

Agradeço a Bruna Potechí (UFSCar) e David Lehmann (Universidade de Cambridge) pelas reflexões e questionamentos que contribuíram para o aprimoramento desta pesquisa durante a banca de defesa.

Agradeço aos colegas do EAR pelas leituras e pelas trocas que realizamos ao longo de todo o tempo em que estivemos juntos, especialmente Ana Saviolo (UFSCAR) e Julia (UFSCAR). Vocês foram fundamentais para o desenvolvimento desta pesquisa.

Agradeço aos meus amigos, companheiros, colegas e professores do PPGAS. Agradeço Rodger Richer pela leitura do projeto submetido ao mestrado e por ter sido fundamental na minha formação acadêmica ao longo da graduação. Ademais, agradeço à professora Brenda Carranza (UNICAMP) e aos meus antigos colegas do núcleo de pesquisa (NEPAC - UNICAMP) Adriana Pismel (UNICAMP) e Matheus Henrique (USP), pela leitura e pelas sugestões e correção do projeto de mestrado.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Dedico esta pesquisa a Deus,  
aos meus pais, João e Maria do Carmo,  
e à minha irmã, Paloma,  
meus amores incondicionais e minha base existencial.

Dedico também aos voluntários do grupo UNP,  
cuja fé, compromisso coletivo e amor ao próximo  
inspiraram cada página desta jornada.

*“Os afetos atravessam o corpo como flechas,  
são armas de guerra.”*  
— *Gilles Deleuze e Félix Guattari*

## **Lista de abreviaturas e siglas**

Força Jovem Universal - FJU

Força *Teen* Universal - FTU

Grupo de Evangelização - EVG

Igreja Universal do Reino de Deus - IURD

Partido dos Trabalhadores - PT

Universal nas Forças Policiais - UFP

Universal nos Presídios - UNP

Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP

Universidade Federal de São Carlos - UFSCar

## Lista de tabelas

Tabela 1 - Projetos sociais que integravam a Associação Beneficente Cristã (ABC)	77
Tabela 2 - Desfecho dos grupos na quarta fase assistencialismo da IURD	83
Tabela 3 - Unidades prisionais que sob a responsabilidade evangelística do grupo UNP do bloco de Campinas	126
Tabela 4 - Práticas assistencialistas do grupo Universal no Presídio	131

## Lista de figuras

Figura 1 - Estrutura hierárquica da Igreja Universal	s.p.
Figura 2 - Organograma da hierarquia piramidal da IURD	s.p.
Figura 3- A organização da Associação Beneficente Cristã (ABC) carioca por meio de seus eixos	78
Figura 4 - A organização social da ABC paulista	80
Figura 5 - Agrupamentos sociais da IURD no estado de São Paulo durante a quarta fase do assistencialismo da denominação	82
Figura 6 - A hierarquia do corpo assistencialista da IURD	91
Figura 7 - Estrutura organizativa do grupo UNP	s.p.
Figura 8 - Folheto distribuído pela igreja com uma ilustração dos itens que podem ser doados para o Grupo de Evangelização (EVG)	197
Figura 9 - Folheto distribuído pela igreja com uma ilustração dos itens que podem ser doados para o grupo Universal nos Presídios (UNP)	198
Figura 10 - Folheto de convite ofertado pelo grupo Força Jovem Universal (FJU)	198
Figura 11 - Folheto de convite apresentando as atividades recreativas oferecidas pelo grupo Força Jovem Universal (FJU)	199
Figura 12 - Uniforme masculino usado pelos voluntários do grupo UNP durante as atividades de assistência social	199
Figura 13 - Uniforme feminino usado pelas voluntárias do grupo UNP durante as atividades de assistência social	200
Figura 14 - Editorial da Folha Universal publicado em 6 de fevereiro de 2022	200
Figura 15 - Capa e reportagem da Folha Universal sobre Luiz Inácio Lula da Silva	201

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
Metodologia.....	17
A construção teórica da metodologia .....	20
Um olhar metodológico para a estrutura organizacional da IURD .....	25
A construção do evangélico como alteridade .....	29
O papel ambivalente da antropóloga-evangélica.....	34
Entre a crença e o preconceito: diálogos sobre neopentecostais e epistemologia.....	37
1. A CONSTRUÇÃO DO FIEL IURDIANO: UM DEBATE ACERCA DAS DIVERGÊNCIAS INTERPRETATIVAS EM TORNO DA TEOLOGIA DA PROSPERIDADE .....	41
1.1 A experiência social como um impasse cosmológico .....	41
1.2 A teologia como produtora da pessoa moral .....	47
1.3 Uma construção moral da teologia da prosperidade.....	51
1.4 O limiar da existência da teologia da prosperidade é a própria realidade .....	55
1.4.1 A interpretação da fé sem contexto se torna irracional.....	62
1.4.2 A diversidade teológica.....	62
1.4.3 Entre o ceticismo e a compreensão: desafios metodológicos na antropologia da religião .....	63
1.5 A ética intramundana: a sacralização da prosperidade.....	68
2. A ESTRUTURA DO ASSISTENCIALISMO SOCIAL DA IGREJA UNIVERSAL NO CONTEXTO BRASILEIRO .....	71
2.1 Contexto político e social de formação da prática assistencialista <i>iurdiana</i> .....	71
2.2 Os três primeiros períodos do assistencialismo <i>iurdiano</i> : a fundação da ABC.....	74
2.3 O agrupamento das práticas assistencialistas: uma análise sobre a quarta e a quinta fases.....	80
2.4 A organização eclesial dos grupos .....	89
2.5 A logística de distribuição de práticas assistencialistas da IURD.....	92

2.6 A cartografia <i>iurdiana</i> : a inter-relação entre a Teologia do Domínio e o assistencialismo	97
3. QUANDO A DISTÂNCIA ENTRE O EU E O OUTRO SE DISSOLVE, EVOCA-SE O ‘NÓS’ .....	102
3.1 Os limites do cárcere .....	102
3.2 Quando o eu <i>iurdiano</i> e o outro se encontram: uma oposição à alteridade.....	110
3.3 A fé como marcador temporal .....	115
3.4 Os aspectos gerais do Universal nos Presídio .....	120
3.5 A formação do UNP do bloco de Campinas.....	129
4. A MEMÓRIA DO CUIDADO: O DIA A DIA DO TRABALHO EXTERNO DO UNP DO BLOCO DE CAMPINAS.....	132
4.1 Apresentação da unidade prisional .....	132
4.2 A organização do café ofertado aos visitantes do Complexo Penitenciário Campinas-Hortolândia .....	136
4.3 As visitas evangelísticas .....	139
4.4 As atividades anuais organizadas pelo grupo UNP .....	146
4.5 A conceitualização da noção de amor ao próximo .....	149
4.6 A memória como travessia: entre o campo, o pertencimento e o deslocamento nativo...	155
4.7 As contradições assistencialistas do grupo UNP.....	159
4.7.1 Entre o luto político e o medo: a construção da disputa política <i>iurdiana</i> ....	159
4.7.2. A lógica da atuação cotidiana: assistencialismo, conversão e capital social no cárcere.....	162
4.7.3. Entre a fé e o conflito: a produção do inimigo no cotidiano evangélico .....	168
4.8 A memória coletiva do UNP .....	173
Considerações Finais .....	176
Referências bibliográficas .....	183
Apêndice.....	196

## INTRODUÇÃO

*Ao me tornar cristão, tornei-me mais africano do que pensava que era. Tornei-me quem eu sou!*  
— Dr. Kwame Bediako, *O quão africano é o cristianismo.*

“Ignorantes!”. Era esse o codinome informal (embora muitas vezes ecoasse como um grito) atribuído aos evangélicos por uma parte significativa da esquerda que comumente se autocompreende como intelectual. O termo não era apresentado nas páginas dos textos, tampouco nas falas públicas, mas circulava com naturalidade nas conversas informais ou nos corredores universitários. A alcunha portava consigo mais do que um mero julgamento invisível, porém estruturante: era uma categoria moral que separava a razão iluminista de um lado político que se intitulava como defensor do povo trabalhador, da fé popular de um povo religioso que também compunha a mesma classe trabalhadora.

No entanto, pouco importava em qual contexto emergia essa crença, porque a esses intelectuais não interessava saber que dona Maria, mulher negra, evangélica, moradora de uma favela paulista recorria ao pastor de sua igreja nas horas em que necessitava de apoio e acolhimento, pois era ele, juntamente com a sua comunidade religiosa, que lhe ofertava a cesta básica quando a aflição social lhe assombrava. Cesta básica que nem o Estado e nem os movimentos revolucionários lhe entregavam, já que esses últimos comumente associavam tal prática ao assistencialismo barato, porque, segundo eles, não trazia ao pobre a verdadeira consciência de classe, apenas remediava temporariamente a sua situação.

Dessa forma, a atenção dos revolucionários apenas estava focada em saber que o voto de dona Maria não pertencia a eles, mas sim à direita religiosa. Assim, entender o seu posicionamento político era também posicioná-la como inimiga. Tal fato era o reflexo de uma gente elitista que ironicamente odiava a elite, porém odiava ainda mais quando o pobre não lhe conhecia, não falava sua língua, não lia seus livros e não marchava sobre as suas bandeiras. Mas como conhecer a esquerda, se ela está incrustada na universidade, escrevendo apenas para si, enquanto se deleita na própria intelectualidade e se refugia em seu espírito militante, que sempre está organizando a revolução para o amanhã, todavia as urgências da vida batem na porta hoje?<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Esta abertura etnográfica é fruto de uma narrativa semificcional, construída a partir de diferentes experiências acumuladas ao longo da minha trajetória acadêmica, tanto em contextos etnográficos, quanto em espaços de

A minha vivência como antropóloga e evangélica me fez ser interpretada por alguns colegas da área como uma ameaça epistemológica, isto é, um atentado ao saber acadêmico. Tal fato era perpassado pelas seguintes dúvidas: a Mônica adentrou a Antropologia como pesquisadora para estar a serviço intelectual da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) e da extrema direita ou sua membresia<sup>2</sup> com a IURD era produto de um processo de alienação, a qual lhe impedia de compreender quão danosa e estúpida era a sua crença? Embora tais dúvidas normalmente se mantivessem veladas para que o objeto da questão não viesse perceber o incômodo de alguns desses com a sua presença, estas se tornavam públicas quando, por descuido, algum dos seus enunciadores citava a sua preocupação comigo para alguém próximo a mim ou agia com deboche revestido de uma roupagem amiga. Com o passar do tempo, a primeira dúvida foi eliminada, sobrando apenas a segunda opção, a qual afirmava que minha fé era fruto do meu processo de alienação, isto é, como deixei-me enganar por uma crença falaciosa? Esta questão rondava os meus colegas etnólogos que, tomados por um intenso sentimento de preocupação com meu saber, decidiram me socorrer das garras da alienação. Assim, rapidamente os mesmos, fora do ambiente acadêmico, em um momento de descontração no bar junto com outros pesquisadores, se aproximaram de uma amiga minha para conversar a respeito da necessidade de intervirem no meu salvamento: “Precisamos salvar a Mônica do neopentecostalismo<sup>3</sup>”.

Esta pesquisa é de uma nativa. Em razão disso, parte de mim se entrelaça à ela não somente por eu ser fiel da IURD, mas também porque minhas memórias, minhas experiências religiosas e pessoais, e minhas relações afetivas estão diretamente ligadas ao campo. Em face disso, jamais poderia fomentar uma fronteira intransponível entre o sujeito e o objeto, porque a todo instante eu os carrego. Dessa forma, fingir que sou distante daquilo que estudo seria apenas uma invenção analítica. Ao assumir essa posição dual, não almejo

---

circulação intelectual. Tal escolha se justifica pela necessidade de problematizar os processos de hierarquização de sujeitos baseados na distinção entre aqueles concebidos como “ilustrados/rationais” e aqueles classificados como “atrasados/irracionalistas”. Tais classificações produzem fronteiras morais e epistemológicas que extrapolam divergências ideológicas e evidenciam formas de elitismo epistêmico presentes em determinados segmentos do discurso progressista. Nesse movimento, a religiosidade popular, especialmente a evangélica, tende a ser associada à ideia de alienação, deslocando evangélicos pobres para fora da noção de “povo legítimo”. Como consequência, observa-se uma moralização da política que redefine o pertencimento ao “povo” não apenas pela posição de classe, mas pela adesão a determinadas performances morais consideradas corretas.

<sup>2</sup> Membresia refere-se ao termo membro/fiel.

<sup>3</sup> Com o passar do tempo, esse movimento pentecostal foi se ramificando pelo país, sendo tipificado em três ondas pelo sociólogo Paul Freston (1993). Posteriormente, Ricardo Mariano (1999) nomeou cada uma delas da seguinte forma: a primeira onda corresponde ao pentecostalismo clássico; a segunda onda, ao deuteropentecostalismo; e a terceira onda, ao neopentecostalismo.

inviabilizar a minha presença na construção etnográfica, mas interpretá-la como parte integrante do conhecimento produzido, pois minha sensibilidade, meus vínculos afetivos e minha percepção influenciam também as formas pelas quais vejo e narro o universo estudado.

Ser mutuamente antropóloga e fiel da IURD formulou um ponto de partida singular para esta pesquisa, já que tal duplo pertencimento não somente me possibilitou circular entre os voluntários, como também viabilizou a minha entrada no grupo UNP. Vinculação que só é possível ocorrer se a pessoa for um fiel batizado da IURD e frequentador dos cultos. Nesse sentido, dificilmente alguém de fora desse meio religioso poderia se tornar um voluntário do grupo, e muito menos realizar observação participante em suas atividades. Logo, o meu pertencimento ao grupo favoreceu a construção de confiança, acesso a conversas íntimas e observações que dificilmente estariam disponíveis a um pesquisador não nativo. Portanto, a experiência vivida na comunidade religiosa, somada à minha formação acadêmica, me conferiu uma sensibilidade particular para captar nuances internas e entender práticas, discursos e afetos em sua complexidade.

Todavia, tal posição também foi desvantajosa, pois por vezes ela foi vista por colegas de área como uma defesa institucional da IURD e até mesmo carente de um distanciamento crítico. Essa desvantagem também se estendia a alguns dos meus interlocutores, que temiam que eu pudesse expor informações institucionais relevantes acerca da igreja, dos familiares dos reclusos, dos apenados e dos voluntários a olhares externos. Em virtude disso, os meus colegas de grupo sempre me deixavam subentendido que era necessário zelar pelo trabalho social do UNP. Essa posição exigiu algumas negociações e inclusive a autocensura<sup>4</sup>, para assegurar a minha lealdade para com as exigências éticas do grupo e com as análises da antropologia

Nessa direção, a experiência de campo, sobretudo como pesquisadora nativa, me proporcionou experiências densas, pois equilibrar a fé e as análises antropológicas me trouxeram um sentimento de alegria em momentos de descobertas etnográficas e de dúvidas perante a pesquisa. Resultando em momentos de reflexões profissionais, que foram

---

<sup>4</sup> A autocensura, nesse contexto, manifestava-se no modo como determinadas informações, interpretações e descrições do campo precisavam ser constantemente negociadas e, por vezes, parcialmente contidas por mim, diante das expectativas morais e institucionais de lealdade construídas no interior do UNP. Não se tratava apenas de uma limitação imposta externamente, mas de uma tensão incorporada ao próprio fazer etnográfico, atravessada pelo receio de expor interlocutores, fragilizar relações de confiança ou comprometer a legitimidade do trabalho social desenvolvido pelo grupo.

extremamente necessárias para constituir um olhar crítico para as práticas cosmológicas que fazem parte da minha vida religiosa. Em síntese, ser pesquisadora e fiel da IURD me proporcionou uma condição ambivalente, marcada tanto por privilégios de acesso ao grupo quanto por dilemas éticos e existenciais. No entanto, essa ambivalência não foi vista como uma barreira para a pesquisa, mas como possibilidade de pensar criticamente acerca da responsabilidade do pesquisador na formulação de representações em contextos religiosos. Já que toda pesquisa antropológica constitui, em alguma medida, é uma forma de representação etnográfica.

Nasci em berço evangélico, mas só me tornei membro da IURD em 2017. Integrei, em 2018, o voluntariado do grupo Universal nos Presídios (UNP) na região de Campinas, grupo estudado nesta pesquisa, no mesmo ano em que ingressei no curso de Ciências Sociais na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Porém, somente em 2020 iniciei pesquisas sobre a prática assistencialista da IURD, voltando-me para a compressão dos seguintes grupos: Evangelização (EVG), Força Jovem Universal (FJU) e Universal nos Presídios (UNP). Nesse ano fui contemplada com bolsa de Iniciação Científica (IC), sendo orientada pela professora Luciana Tatagiba do departamento de Ciência Política, e coorientada pelo doutorando da área, Rodger Richer. Diante disso, passou-se mais uma IC e um trabalho de conclusão de curso (TCC), ambos voltados para o mesmo tema de estudo; no entanto, somente em 2023, no mestrado em Antropologia Social, foquei em estudar o grupo UNP. A razão por estudar esse grupo se dá pela complexidade afetiva que envolve o engendramento de seu *modus operandi*, produzindo sentidos que rompem com a ideia de mobilização somente por questões relacionadas à teologia de batalha espiritual. Não que essa justificativa não esteja presente nas explicações do voluntariado ao grupo, mas porque ela divide a sua importância com outras perspectivas subjetivas tão relevantes quanto essas.

Com base nisso, esta pesquisa tem como objetivo geral compreender como o grupo Universal nos Presídios realiza as suas ações assistencialistas. Dessa forma, a principal questão desse trabalho pode ser assim formulada: de que maneira o grupo UNP organiza o trabalho social considerando o papel desempenhado por seus voluntários? Para alcançar esse objetivo, foram definidos objetivos específicos a partir das seguintes perguntas: (1) quais são as ações sociais realizadas pelo grupo UNP?; (2) como são arrecadados fundos para a execução dessas práticas assistencialistas?; (3) quais sentidos e significados tais práticas assistencialistas têm para o seu voluntariado?; e (4) de que forma essas ações sociais se articulam com as teologias da IURD? Para isso será estudado o grupo UNP do

bloco de Campinas<sup>5</sup> — pertencente à região de Campinas e das cidades ao redor — pois existe um mesmo padrão de organização do grupo UNP a nível nacional.

O trabalho assistencialista do UNP possui duas frentes: uma voltada para os familiares dos reclusos, e outra para os encarcerados, que ocorre dentro das unidades prisionais. Esta pesquisa tem como foco a frente familiar, portanto, o trabalho externo. Entretanto, foi possível identificar, no contexto da pesquisa, algumas ações sociais destinadas aos reclusos. O cenário em que ocorre a grande maioria das etnografias, descrito neste trabalho, é nas áreas externas do Complexo Penitenciário de Campinas-Hortolândia. Ademais, o desenvolvimento desta pesquisa se restringe apenas ao olhar dos voluntários, o qual nomeio de base *iurdiana*, em decorrência da metodologia utilizada. Devido a esse enquadramento, a perspectiva institucional da igreja não é objeto de análise desse trabalho.

Esta pesquisa teve início em 2020, entretanto se constitui como um campo etnográfico contínuo, uma vez que é atravessada pela minha permanência na IURD e pelo meu vínculo ativo com o grupo UNP. Em face disso, este trabalho não se limita a um recorte temporal fechado, mas é produzido a partir de uma relação prolongada, engajada e situada no campo.

## **Metodologia**

O método utilizado nesta pesquisa foi o trabalho de campo de observação participante, no qual instrumentalizei a minha posição dual de voluntária do grupo UNP e antropóloga para a formulação da minha produção epistemológica. Como voluntária, participei e observei das organizações do café, que ocorre na entrada do Complexo Penitenciário Campinas – Hortolândia. Nessas ocasiões, normalmente eu desempenhava duas funções: recolher os nomes para o livro de oração, e auxiliar na arrumação da mesa de café. Além disso, realizei observação participante em: (1) visitas evangelísticas para os familiares dos reclusos; (2) organização de doações de cestas básicas para os entes queridos dos apenados e dos voluntários do grupo; (3) eventos sociais do Dia da Mulher, do Dia das Mães — ambos ocorridos nos dias de visitação — e do Dia das Crianças, que é direcionado à parentela dos encarcerados; (4) na organização das doações de kits de higiene, panetões, livros e Bíblias para os reclusos; e (5) na participação dos eventos sociais que ocorrem na época de saída temporária dos apenados, voltados tanto para eles, quanto para seus

---

<sup>5</sup> O termo UNP bloco de Campinas é uma expressão nativa, empregada pela liderança da denominação para delimitar a abrangência do grupo UNP daquela região. Em face disso, o UNP do bloco de Campinas abrange a região de Campinas e as cidades ao redor.

familiares. As ações sociais do grupo UNP ocorriam uma vez ao final de cada semana, com exceção dos eventos e doações que costumam ter agendamento prévio. Assim, essa foi a minha frequência como voluntária e observadora do grupo.

Esta pesquisa contou com a participação de muitos voluntários, que generosamente me ajudaram a construir a dissertação, compartilhando as suas experiências de vida. Para a segurança desses e preservação de suas imagens, foram usados pseudônimos e narrativas semifictícias como forma de reconstituir as suas falas, ainda que essas tenham sido originalmente ditas em contexto públicos, como é caso dos discursos que ocorreram ao final das ações sociais em frente ao Complexo Penitenciário de Campinas-Hortolândia, que possível de serem escutados por qualquer pessoa que passasse perto do local. Essa estratégia visa assegurar o anonimato dos interlocutores, sem afetar a integridade das narrativas apresentadas. Ademais, todo interlocutor entrevistado estava ciente da minha posição dual de pesquisadora e nativa.

Contudo, as entrevistas coletadas no ano de 2021 tiveram suas falas preservadas integralmente neste trabalho, em virtude de terem sido realizadas em contextos formais com data e local previamente agendados. Nesses encontros, os entrevistados estavam presentes exclusivamente para me conceder as entrevistas, o que difere dos outros relatos etnográficos vividos no campo que, às vezes, surgiam de forma espontânea ou por meio de indagações realizadas por mim enquanto realizávamos atividades corriqueiras, como arrumar a mesa, cortar os bolos, colocar refrigerante nos copos etc. Portanto, nas entrevistas agendadas, o interlocutor tinha uma dedicação exclusiva para a construção daqueles dados, pois era um momento formal de troca. Porém, destaco que esses entrevistados também foram renomeados com pseudônimos, a fim de preservar seu anonimato.

Em razão disso, esses interlocutores tornaram-se os personagens principais deste trabalho, estando presentes em todos os capítulos. Esses atores são: Filomena e Arthur, evangelistas do grupo de Evangelização; Maicon, evangelista do grupo Força Jovem Universal; Renan, João e Fabiana, evangelistas do grupo Universal nos Presídios. Essas seis pessoas pertencem à diferentes sedes *iurdianas* localizadas na região de Campinas. Durante as entrevistas, foi dada a possibilidade de eles informarem o nível de escolaridade, a idade e o grupo étnico-racial aos quais se autodeclaravam. Essa coleta não foi possível durante a realização do campo, uma vez que as interações se deram informalmente. Por esse motivo, optei por caracterizar os interlocutores do campo a partir de minhas próprias interpretações.

Ademais, os relatos coletados em campo etnográfico foram anotados em meu caderno de campo, os quais escrevia no celular enquanto retornava para casa, ou ao final da execução

do trabalho assistencial. Eu não registrava tais informações na hora, pois quando perguntava sobre os relatos dos interlocutores, tanto eles quanto eu estávamos trabalhando na ação social, não sendo possível interromper o trabalho. No que se refere às entrevistas agendadas com os interlocutores, quatro delas foram realizadas e gravadas pela plataforma Meet, utilizando-se a conta institucional da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), enquanto duas foram registradas por meio do meu aparelho celular.

É importante ressaltar que embora as entrevistas tenham sido realizadas em contextos diferentes — online e pessoalmente — a construção da dinâmica de ambas foi semelhante, pois as duas seguiram o mesmo roteiro de perguntas, iniciando com uma apresentação pessoal do entrevistado. Posteriormente ele era convidado a narrar os motivos que o levaram se converter à IURD e as razões que o incentivaram a se voluntariar ao grupo. Após estas perguntas, era solicitado gentilmente que ele narrasse como eram construídas as ações sociais do grupo, a relação dos voluntários com as lideranças dos grupos assistencialistas, e quais sentidos ele atribuía a cada uma dessas dinâmicas. Por fim, eram feitas questões relacionadas a teologias da prosperidade, com a finalidade de que o interlocutor descrevesse a sua visão do que era prosperar. A decisão metodológica de utilizar o roteiro semiestruturado fundamenta-se na análise das experiências pessoais dos interlocutores no âmbito do trabalho assistencialista, viabilizando compreender a capilaridade dos vínculos construídos durante as ações sociais, seja entre os voluntários ou na relação estabelecida com os beneficiários.

A pesquisa não incluiu entrevistas com o pastor responsável pelo grupo UNP do bloco de Campinas, apesar dessa possibilidade ter surgido durante o trabalho de campo. Esta escolha se deve ao fato de que o foco analítico da pesquisa recaiu sobre as experiências e narrativas dos evangelistas. Além disso, tal posicionamento estratégico se deu em razão de sua posição institucional, o que seria mais complexo assegurar o seu anonimato quando comparado aos demais interlocutores. Em virtude disso, essa entrevista não foi incorporada ao corpo da pesquisa.

Ainda que as entrevistas seguissem o mesmo roteiro semiestruturado para todos os entrevistados, procurei sempre deixá-los à vontade para trazer outros tópicos que considerassem necessário. O que foi percebido é que nas entrevistas presenciais as pessoas se sentiam mais confortáveis para me contar sobre questões pessoais não necessariamente ligadas às ações assistencialistas, como questões familiares; detalhes de como era sua vida antes da conversão; problemas enfrentados atualmente; relações de amizade e possíveis desafetos com outros integrantes do grupo. Já nas entrevistas online, os interlocutores priorizaram narrar desafios vivenciados no passado, ou seja, antes do processo de conversão.

Além disso, as entrevistas foram transcritas inicialmente por meio do uso de aplicativos, porém devido a falhas, optou-se por transcrição manual. Durante as conversas não foram realizadas anotações, para que as pessoas pudessem se sentir mais confortáveis em expressar suas opiniões sem se sentirem analisadas. Essa escolha metodológica foi ajustada após a realização da primeira entrevista, quando notei que o interlocutor não se sentia à vontade ao me ver realizando anotações durante as suas falas.

## **A construção teórica da metodologia**

Clifford Geertz, em seu texto “Do ponto de vista dos nativos: a natureza do entendimento antropológico” (1997), faz um contraste entre conceitos “experiência próxima” e “experiência distante”:

Um conceito de experiência-próxima é, mais ou menos, aquele alguém - um paciente, um sujeito, em nosso caso um informante - usaria naturalmente e sem esforço para definir aquilo que seus semelhantes vêem, sentem, pensam, imaginam etc. e que ele próprio entendia facilmente, se outros os utilizassem da mesma maneira. Um conceito de “experiência-distante” é aquele que especialistas de qualquer tipo - um analista, um pesquisador, um etnógrafo, ou até um padre ou um idealista - utilizam para levar a cabo seus objetivos científicos, filosóficos ou práticos (Geertz, 1997, p. 87).

Parte da minha contribuição para uma etnografia da IURD reside na tentativa de entender as realidades cotidianas dos voluntários do UNP, baseando-me no conceito de "experiência próxima". Logo, o objetivo central deste trabalho é capturar e descrever a vivência dos evangelistas do grupo, buscando identificar os significados sociais e teológicos que eles próprios atribuem às suas práticas e crenças. No entanto, autor pontuou (Geertz, 1997, p. 88): “a diferença [entre os tipos de experiências] não é normativa, ou seja, um dos conceitos não é necessariamente melhor do que o outro [...]”.

Para a condução da pesquisa foram adotadas duas metodologias distintas: (1) antropologia *ex post facto* (Machado, 2023); e (2) etnografia do particular (Abu-Lughod, 2018). Cada uma dessas metodologias se orienta por propostas diferentes, mas que conversam entre si, ao passo que ambas foram utilizadas com a finalidade de dar voz ao nativo.

A escolha pela metodologia antropologia *ex post facto* se deu ao constatar que eu, ao circular pelo “mundo antropológico”, nem sempre era lida pelos meus pares como parte legítima dele. A minha presença era interpretada como um corpo estranho ao campo

disciplinar, assim, essa experiência de não pertencimento atravessou não apenas a minha trajetória como pesquisadora, mas também modelou a constituição da própria pesquisa.

Inspirada em teorias pós-coloniais, esta pesquisa coloca o nativo no centro do conhecimento, tornando sua experiência a lente a partir da qual se compreende o mundo que habita (Quijano, 2000; Lugones, 2010). Mesmo que essa abordagem teórica tenha passado por um processo de amadurecimento, o ambiente antropológico ainda tende a interpretar a figura de alguns nativos a partir de concepções prévias formuladas por etnografias existentes. Esse fenômeno se manifesta em duas lógicas clássicas de alteridade antropológica: o exótico-romântico — o nativo idealizado, isto é, aquele que possui uma autenticidade essencializada — e o exótico-repulsivo — aquele que está em oposição moral ao do pesquisador —, sendo que a última classificação é frequentemente adotada nos estudos sobre os neopentecostais. Neste último caso, o nativo é relegado às categorias de irracional, despolitizado ou manipulável, classificações que justificam seu lugar como “outro indesejável”. Apesar de útil como objeto de análise, é dificilmente reconhecido como interlocutor epistêmico.

A partir disso, busquei trazer à tona o processo de inteligibilidade que se entremeia nas experiências religiosas vivenciadas pelos evangelistas do UNP, já que discursos informais, em alguns espaços acadêmicos, associam essas experiências como expressão de alienação ou ignorância. Ao contrário, viso entender essas práticas como manifestações densas e carregadas de significados. Ressalto que esta pesquisa não se formula como uma defesa ou apologia à fé evangélica, tampouco como uma romantização do trabalho assistencialista e das condições sociais que lhe sustentam, mas sim como um esforço de compreensão antropológica de um fenômeno religioso e social caracterizado por complexidades, contradições e sentidos próprios. Com base nisso, destaco que a análise emerge a partir de uma escuta nativa que está comprometida com o rigor ético e teórico do campo disciplinar à qual pertence.

A antropologia *ex post facto* foi desenvolvida pelo antropólogo Igor Machado (2023) em um contexto que propõe produzir conhecimentos antropológicos longe das barreiras temporais e espaciais utilizando a memória como recurso metodológico. Essa perspectiva se distancia da autoantropologia, de Strathern:

Se as técnicas de autoconhecimento constituíssem uma classe universal, poderíamos argumentar em favor de um reconhecimento da antropologia feita em casa sempre que os antropólogos se voltassem para sua própria sociedade. Mas não devemos ceder a mistificação. São os próprios antropólogos que constituem uma classe universal: são eles que compartilham preceitos e preocupações e, como

escritores, administram os dados de maneira específica. Esse tipo de “autoconhecimento” só pode, por sua vez, ser expresso de maneira singular: o autoconhecimento vem de uma cultura/sociedade que “tem” um conceito de cultura/sociedade. Não se deve decidir se os antropólogos estão trabalhando em casa como antropólogos com base em se são malaios, pertencem aos ciganos travellers ou nasceram em Essex; isso deve ser decidido pela relação entre suas técnicas de organização do conhecimento e as formas como as pessoas organizam o conhecimento sobre elas mesmas (Strathern, 2014, p. 157 *apud* Machado, 2023, p. 21).

Porque, segundo Machado (2023), ao transformar a memória em campo etnográfico, a familiaridade jamais elimina o estranhamento, ao invés disso se formula conhecimento orientado por práticas próprias da antropologia, que não são as mesmas que se utilizam pessoalmente para conferir significados às situações vivenciadas. Já que nessa configuração metodológica não interessa o lugar do “indivíduo na relação, mas o lugar das relações na experiência vivida” (Machado, 2023, p. 26). A partir disso tem-se um rompimento entre os limites: casa e campo.

A construção etnográfica a posteriori estruturada pela memória advém da ideia de que é possível transformar uma experiência em acontecimento vivenciado em um campo etnográfico *ex post* (Machado, 2023). Portanto, enquanto o evento estava sendo experimentado, não se tinha consciência de que tal fato era trabalho de campo etnográfico, e muito menos que havia essa possibilidade.

Entretanto, não se trata de “antropologia da biografia”, embora tal metodologia se norteie pela autorreferência, pois é uma etnografia que vai além da vida do antropólogo (Machado, 2023). A vivência biográfica é somente um artifício para a formação epistemológica sobre o outro. Assim, a antropologia *ex post facto* busca refletir sobre os limites etnográficos, quando não há delimitação do campo, gerando uma relativização do papel do espaço na produção etnográfica. No entanto, é o tempo que determina o espaço, o qual será o cenário da etnografia, por sua vez, esse cenário só é determinado por meio da escrita do texto. Tal fato revela que o espaço não é um elemento suficiente para constituir objeto etnográfico. Em síntese, o trabalho de campo só existe como tal quando é escrito acerca do mesmo, ou seja, ele é um projeto etnográfico da memória (Machado, 2023).

Machado parte do ponto de vista de que, para a Antropologia *ex post facto*, “toda memória é, por si só, objeto etnográfico de reflexão a posteriori, no sentido de que um novo período de trabalho de campo é constituído depois do fato” (Machado, 2019, p. 347). Logo, o trabalho de campo é inerente ao antropólogo (Peirano 2008 *apud* Machado, 2019, p. 347). Nessa metodologia, “a memória é o espaço, e o espaço é reconstituído como memória. O lar e o campo estão inextricavelmente misturados a tal ponto que apenas um trabalho

posterior pode separá-los” (Machado, 2019, p. 347). Assim, o trabalho de campo só ocorre efetivamente quando se escreve sobre ele. Diante dessa lógica, o autor afirma que o campo nunca é o mesmo, em virtude da vida de quem redige estar em constante transformação. Isto é, o campo não é uma experiência fixa no tempo, mas um evento que se pauta na forma como se mobiliza as memórias, pois a partir disso se delimita quem é o nativo e, por sua vez, a alteridade a ele, já que “etnografar a memória é encontrar nela a alteridade — o objeto antropológico por excelência” (Machado, 2019, p. 347). Porém, o antropólogo frisa que para constituir o nativo posteriormente, deve-se produzir análises justas para ele, não lhe expondo sem consentimento, já que uma etnografia sem consentimento se torna uma problemática.

Enfim, construo as minhas memórias *ex post facto* em dois momentos distintos. O primeiro momento ocorre quando formulo o meu diário de campo, que funciona como um extrato dessas memórias. Durante a vivência das ações assistencialistas, algumas práticas, por serem rotineiras, por vezes passavam despercebidas e por isso não eram registradas. É nesse processo de escrita e reflexão posterior que elas são resgatadas e ganham forma. Relato a seguir um trecho do meu caderno de campo, o qual representa uma ação habitual, mas sobre a qual só fui refletir posteriormente: “Mais um dia habitual em que a obreira, esposa do obreiro líder do grupo, iniciou a organização do café na entrada do Complexo Penitenciário Campinas - Hortolândia solicitando que deixasse as bolachas, principalmente as que não tinham recheio, no final da mesa, e colocasse os bolos na frente”. Essa recomendação, embora rotineira e constante, passou despercebida no momento. Somente depois compreendi que essa fala da obreira era uma estratégia para tornar a mesa mais atrativa para as visitas.

O segundo momento acontece quando estou sendo lida como não nativa da Antropologia<sup>6</sup>, não imaginava que essa experiência poderia vir a ser um relato etnográfico. Tal fato só se tornou uma possibilidade de campo etnográfico a partir do momento em que recordei das minhas memórias essas lembranças e o quanto me afetaram, no sentido antropológico da palavra, já que elas transformaram a minha experiência como pesquisadora. Todavia, essas minhas lembranças só se configuraram como etnografia a partir do momento em que as registrei em meu texto, pois foi nesse momento que eu defini

---

<sup>6</sup> Utilizo aqui a expressão “não nativa da Antropologia” para descrever o modo como eu era, por vezes, percebida no espaço acadêmico em razão da minha proximidade com o universo evangélico e com o trabalho desenvolvido no UNP. Nesse contexto, a ideia de “não nativa” não se refere à ausência de formação ou pertencimento institucional à disciplina, mas à percepção de que minha inserção no campo poderia tensionar expectativas antropológicas clássicas de distanciamento crítico em relação aos interlocutores pesquisados.

a alteridade à qual circunscrevia esse momento e conseqüentemente encontrei a alteridade da Antropologia em mim.<sup>7</sup>

A etnografia do particular é uma reflexão metodológica elaborada pela antropóloga Abu-Lughod (2018), a qual visa:

[...] reconstituir os entendimentos das pessoas, suas justificações e interpretações daquilo que elas próprias e os outros dizem e fazem, explicaria a continuidade da vida social. Mostraria que, apesar dos termos de seus discursos poderem ser fixos (e, como em qualquer sociedade, incluir muitas vezes discursos contraditórios e mesmo historicamente variáveis), dentro de tais limites as pessoas contestam interpretações sobre o que se passa, elaboram estratégias, sofrem e vivem suas vidas (Abu-Lughod, 2018, p. 210).

Esse instrumento metodológico foi adotado nesta pesquisa com o objetivo de subverter o processo de outramento que normalmente é realizado por pesquisadores da religião ao estudarem a IURD, desfazendo, assim, essa fronteira existente entre o “eu antropólogo” e o “objeto de estudo simbolizado pelo outro”. Todavia, essa pesquisa é ciente que, em algum grau, a produção epistemológica da Antropologia carece do processo de outramento, justamente porque a disciplina é fundamentada no estudo do outro. Entretanto, o processo de outramento normalmente aplicado aos evangélicos é danoso, pois é realizado a partir da noção de extrema oposição, resultando em algumas representações generalizantes e estereotipadas desses.

A aplicação da metodologia do particular nesta pesquisa se orienta por: fragmentar o sistema religioso *iurdiano*, com a finalidade de criar, de forma metodológica, lugares socioreligiosos através do processo de agrupamento de particularidades que foram encontradas ao longo do desenvolvimento da pesquisa. Esses lugares são imaginativos, ou seja, não existem concretamente na IURD, mas servem como recurso analítico para agrupar pessoas que compartilham características comuns, visando assim encontrar um lugar comum de sua existência, com a finalidade de opor-se a essa ideia de universalidade do sistema religioso *iurdiano*. A possibilidade de desfragmentar o sistema religioso *iurdiano* decorre do fato de que a organização estrutural da IURD é similar à de uma empresa, adotando um modelo episcopal<sup>8</sup> de hierarquia. Essa configuração hierarquizada permite

---

<sup>7</sup> Cabe destacar que o parágrafo a seguir constitui uma interpretação elaborada pela autora desta dissertação a partir da leitura da obra “A memória como um campo etnográfico. Antropologia *ex post facto*” de Igor Machado, podendo, portanto, não coincidir integralmente com a perspectiva do autor analisado.

<sup>8</sup> É um sistema de organização eclesial, em que a autoridade e o poder de decisão são centralizados na figura do bispo ou, no caso da IURD, no fundador da Igreja, constituindo uma hierarquia com outros pastores, as quais são uma espécie de “empregado trabalhista”.

identificar níveis e funções distintas dentro da instituição, o que facilita o mapeamento de particularidades e a construção de lugares sociorreligiosos como recurso analítico.

### **Um olhar metodológico para a estrutura organizacional da IURD**

A IURD segue os protocolos de uma estrutura empresarial: o proprietário é o Bispo Edir Macedo, que, junto à sua família, administra tanto os aspectos financeiros da instituição quanto a coordenação de sua cosmovisão. Portanto, as lideranças representam uma espécie de cúpula empresarial. Os pastores da denominação, apesar de serem ligados ao corpo eclesiástico, não integram diretamente o domínio da cúpula; vinculam-se à IURD através de uma relação empregatícia, exercendo suas funções religiosas mediante remuneração e seguindo tarefas previamente definidas pelas lideranças (Costa; Gonçalves; Alves, 2007). E, por último, têm-se os fiéis da IURD.

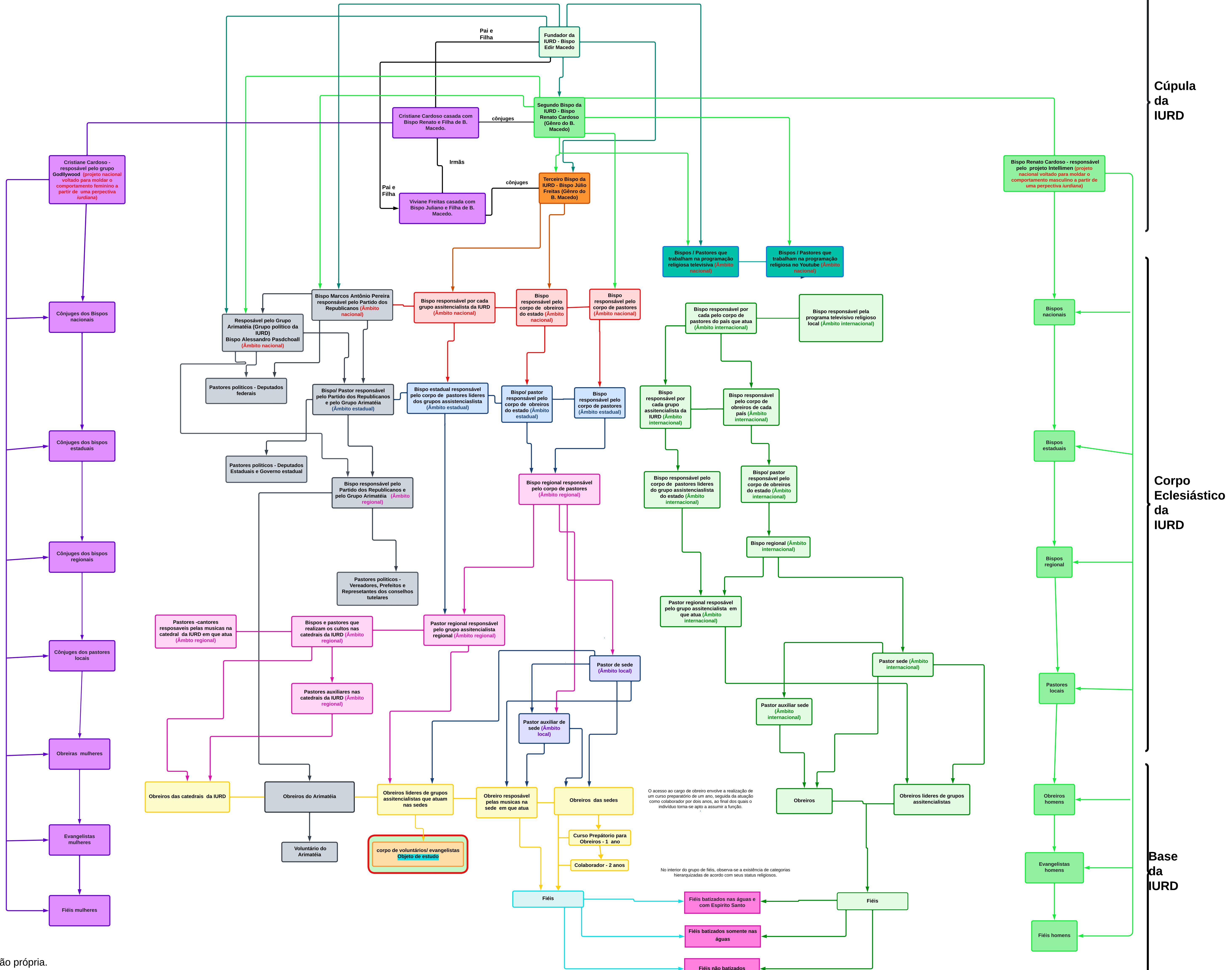
É essa estrutura empresarial, calcada na hierarquização, que viabiliza enxergar metodologicamente a IURD como uma pirâmide composta por três lugares sociorreligiosos. Sendo que cada espaço dessa pirâmide corresponde a um grupo de sujeitos definidos por suas especificidades: a cúpula, o corpo eclesiástico e os fiéis. Ademais, apresento a seguir os organogramas da hierarquia da IURD com o objetivo de demonstrar ao leitor como a instituição está organizada. O primeiro organograma apresenta os cargos existentes na IURD e como esses estão dispostos em sua hierarquia<sup>9</sup>. Já o segundo organograma exemplifica o modelo de hierarquia piramidal da IURD.

A partir desses organogramas, viso descrever quais são os lugares sociorreligiosos que compõem a IURD e quais sujeitos os integram, dispostos nessa pirâmide. Em seguida, caracterizo cada um desses sujeitos, com a finalidade de que o leitor compreenda suas funções e particularidades.

---

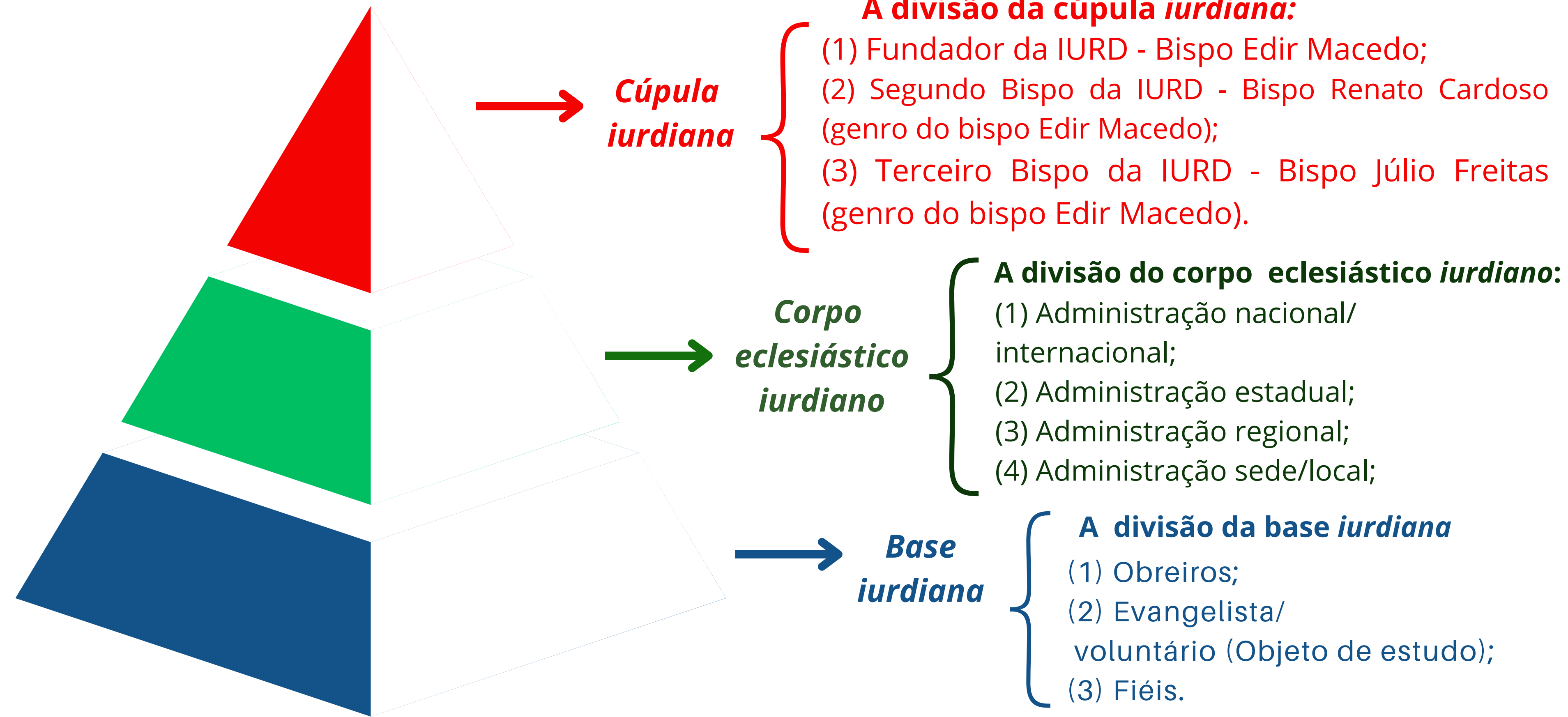
<sup>9</sup> Recomenda-se ampliar a visualização dos organogramas a seguir ou, se preferir, acessar o link correspondente para uma melhor percepção dos detalhes. Disponível em : <https://lucid.app/lucidchart/8ad2f763-db8a-495c-b486-ce334c6c742c/view>.

Figura 1 - Estrutura hierárquica da Igreja Universal



Fonte: elaboração própria.

**Figura 2 - Organograma da hierarquia da IURD**



No topo da pirâmide está a cúpula da igreja, que é formada pela liderança da denominação que representa os bispos, que não somente atuam na administração da própria igreja, mas também são os donos dela. Esse grupo de atores religiosos simboliza os detentores do capital produzido pela igreja, ou seja, esse escalão representa a elite da denominação, pois é quem detém o seu poderio eclesiástico e econômico. É importante destacar que a cúpula é formada por lideranças brancas e masculinas. Além disso, a IURD é considerada uma das maiores igrejas evangélicas brasileiras, sendo composta por cerca de 12 mil templos religiosos, sendo 8.773 localizados no Brasil, e 3.559 distribuídos em 150 países (Universal, 2020; 2024).

No meio dessa pirâmide está o corpo eclesiástico da IURD, o qual serve como o canal de comunicação entre base e cúpula, já que cabe a este grupo a função de transmitir a cosmovisão/teologia aos fiéis. Devido a isso, esse espaço na pirâmide concentra os pastores que são responsáveis pela administração da instituição religiosa, sendo que o gerenciamento da igreja é dividido entre subgrupos de pastores com responsabilidade de administrar a igreja a nível nacional ou internacional, estadual, regional e local/sede. Ademais, no corpo eclesiástico também se concentram as esposas dos pastores, pois a essas cabem auxiliar os seus cônjuges na administração da denominação, sendo assim, elas não exercem outras funções laborais. Nesse sentido, o salário recebido pelo pastor casado é uma ajuda de custo que deve ser utilizada pelo casal.

Segundo o site oficial da IURD, o corpo eclesiástico possui 17.000 bispos e pastores; a expressividade desse número está relacionada com a dinâmica religiosa das igrejas pertencentes ao movimento (neo)pentecostal. Tal movimento religioso foi o responsável por democratizar o acesso à hierarquia eclesiástica, em virtude de possuir apenas dois pré-requisitos para integrá-lo enquanto pastor: o batismo com o Espírito Santo e o desejo de evangelizar (Mariano, 2008). Não há exigência de formação teológica para se tornar pastor na IURD, o que viabiliza a entrada de indivíduos das camadas populares, mesmo com baixa escolarização (Mariano, 2008). Essa inclusão social democratiza a hierarquia eclesiástica. Como resultado, o corpo ministerial se torna mais diversificado racialmente, com maior presença de pastores negros.

O acesso ao corpo eclesiástico na IURD perpassa por um processo que está sedimentado na ascensão de um fiel que, antes de ascender como pastor, ocupou cargos voluntários dispostos pela instituição: inicia-se como fiel, posteriormente torna-se evangelista, depois obreiro, sendo que para chegar a tal cargo é necessário realizar um ano do curso preparatório de obreiro e depois permanecer dois anos como colaborador — uma

espécie de auxiliar de obreiro —, para assim, ao final do processo, ser considerado apto a exercer o pastoreio pela liderança religiosa.

Já a base da pirâmide representa a base da igreja, composta pelos fiéis, os quais podem ser subdivididos em dois subgrupos de atores religiosos. O primeiro subgrupo são *os fiéis que se ligam à IURD por um vínculo eclesiástico voluntário* podendo ocupar os cargos de evangelista<sup>10</sup> e obreiro. De acordo com a IURD, ela tem aproximadamente 296 mil evangelistas no Brasil e 147 mil no exterior (Universal, 2020). Embora o número de obreiros não seja oficialmente divulgado, estima-se cerca de 500 mil ao redor do mundo (Tavolaro, 2007, p. 82). O segundo subgrupo são os *fiéis que são apenas membros da igreja*, dispostos em uma hierarquia religiosa determinadas por rituais religiosos: (I) fiéis que não são batizados, (II) fiéis batizados somente nas águas e (III) batizados com Espírito Santo.

A conversão é uma forma do indivíduo manifestar publicamente o seu desejo de fazer parte da IURD. Para isso, tem que se batizar na água para marcar publicamente a transformação do seu eu, reafirmando a sua adesão a uma nova noção religiosa e moral. Por fim, o batismo com Espírito Santo testifica publicamente a sua salvação. O processo de adesão à IURD segue uma ritualização tripartite, semelhante à teoria de Van Gennep (1909): (i) rito de separação, o qual é simbolizado pela conversão; (ii) rito de transição, representado pela mudança de identidade por intermédio do batismo, ou seja, é a transformação de ex-mundano para evangélico; (iii) rito de reincorporação, que é o atestamento de tal pertencimento religioso por meio do batismo com Espírito Santo. Em suma, o atestamento público de pertencimento à base da IURD ocorre por intermédio de uma tripartite ritualística (Van Gennep, 1909).

De acordo com o site oficial da IURD (2020), ela possui sete milhões de fiéis no Brasil e 2.9 milhões de fiéis no exterior, totalizando cerca de 10 milhões de membros espalhados pelo mundo. Entretanto, é importante ressaltar que as igrejas pentecostais tendem a ter o hábito de inflacionar o seu número, para assim denotar o seu poderio perante as demais igrejas e para se fazer mais atrativa a possíveis fiéis na disputa interdenominacional.

O objetivo central com a criação desses lugares sociorreligiosos é quebrar a ideia

---

<sup>10</sup> É necessário destacar que a categoria evangelista hospeda em si duas funções que é a de ser voluntário e, ao mesmo tempo, evangelista, durante a prática assistencialista da igreja. Destaco que todo integrante de um grupo é um evangelista, sendo assim, é utilizada, nessa pesquisa, a palavra voluntário como sinônimo de evangelista ou vice-versa.

de uniformização da experiência religiosa, presente em alguns imaginários acadêmicos. Essa pesquisa parte da premissa de que esse imaginário acadêmico advém de uma questão metodológica: que é a de tratar a estrutura da Igreja Universal como se fosse um organismo uniforme que está em equilíbrio, devido a uma suposta universalidade do entendimento teológico, que elaboraria uma experiência religiosa única. Assim, pressupondo uma consciência coletiva entre fiéis e cúpula, logo transformando os membros em uma espécie de extensão de suas lideranças: “Parte deste sucesso [da IURD] deve ser creditado a seu controverso líder, o bispo Macedo, venerado pelos fiéis e subalternos, criticado por adversários religiosos [...]” (Mariano, 2010, p. 54). Tal fragmento expressa a ideia de um assujeitamento religioso por parte dos fiéis que se deixam ser enganados por sua liderança. Segundo essa lógica, os motivos para participar da IURD não advém da natureza de sua própria vontade, mas é produto de suas vulnerabilidades intelectuais, o que os conduz a tal caminho religioso, pois, ao se iluírem com seu pastorado, veneram-no, fazendo deste o seu próprio Deus.

Essa imagem de homogeneidade, para além de uma questão metodológica, também é fruto do discurso religioso da IURD, o qual evoca sua membresia pelas seguintes menções: “somos a Universal” e “*iurdianos*”, que servem para denotar a ideia de identidade religiosa única a todos os membros. Tais evocações comunicam a mensagem de que os fiéis, os pastores e as lideranças *iurdianas* compartilham do mesmo status religioso. No entanto, há um impasse estético nesta afirmação, porque, apesar de sermos todos *iurdianos*, o poder e as delegações de funções da IURD estão distribuídos de formas assimétricas. Portanto, o poder religioso não está compartilhado da mesma forma entre todos da IURD; este aspecto deriva da organização episcopal desta igreja, em que sua gestão está centralizada em seu fundador e familiares (Mariano, 2010). No entanto, produzir a ideia de unidade é necessário para a manutenção do próprio sistema religioso, evitando, assim, a ruptura, através de criações de alteridade que podem dissolver a noção de “nós”. Tal fato aponta para a importância de não somente se basear nos discursos institucionais da IURD, mas também se calcar em observações e participações no trabalho de campo que podem revelar que o que parece homogêneo, na verdade, tem uma diversidade significativa.

Nesse sentido, torna-se difícil representar o todo da IURD, pois o todo não existe, o que pode existir são diferentes lugares sociorreligiosos que podem ter percepções em alguma medida parecidas, porém nunca iguais. Logo, falar acerca da IURD é sempre direcionar o olhar para algum lugar na sua hierarquia. Dessa maneira, lideranças, pastores e fiéis elaboram a sua própria sujeição de forma distinta, porque as verdades que lhes

cercam podem ser, em alguma medida, análogas, mas sempre experienciadas de maneira assimétrica, devido às vivências religiosas e sociais serem diferentes. Estas vivências distanciam ainda mais esses sujeitos à medida em que são adicionadas questões relacionadas à classe, raça, gênero, modelando essas experiências religiosas a partir de marcadores sociais da diferença. Com base nisso, *essa pesquisa tem como objeto de estudos a base da igreja e sua atuação voluntária no grupo assistencialista Universal nos Presídios*. Enfim, a partir da combinação das metodologias: antropologia *ex post facto* e a etnografia do particular espera-se obter resultados que se distanciam de perspectivas generalizantes. Nesse sentido, viabilizando dar voz ao nativo.

### **A construção do evangélico como alteridade**

Esta seção surge da necessidade de problematizar algumas representações acadêmicas que historicamente retratam os evangélicos neopentecostais como sujeitos alienados pela própria fé, desprovidos de razão e, portanto, alheios ao mundo. Reabilitar esses evangélicos a partir do seu lugar ético-moral significa reconhecê-los como agentes capazes de interpretar, negociar e construir sua fé e sua vida social diante de suas demandas existenciais. Tal fato permite dissociá-los dos discursos institucionais de suas igrejas, abrindo espaço para identificar suas próprias razões, sentidos e práticas religiosas. Desse modo, esta seção tem como objetivo desenvolver uma crítica aos estudos da religião, em especial a antropologia do cristianismo, sustentando a ideia de que é necessária uma recalibração das políticas de representação dos evangélicos brasileiros. Ademais, este trabalho não pretende homogeneizar a produção antropológica sobre o tema, muito menos desconsiderar a diversidade de abordagens existentes no campo. Em contrapartida, insere-se em um movimento mais recente que visa entender os evangélicos por meio de suas próprias racionalidades, práticas e regimes morais, reconhecendo-os como agentes sociais dotados de diversidades dentro o próprio grupo.

A expansão do movimento neopentecostal tornou-se objeto de interesse dos estudos da religião, em especial da Antropologia. Tal avanço passou a ser interpretado por parte da literatura como um sinal de retrocesso social, em virtude da agência moral desse movimento religioso. Desse modo, algumas abordagens passaram a interpretar os evangélicos como um

grupo fundamentalista<sup>11</sup> (Harding, 1991). Com base nessa perspectiva, o espalhamento da terceira onda do pentecostalismo — neopentecostalismo — pelo Brasil foi lido como uma ameaça aos mais pobres, principalmente grupos sociais minoritários, que foram sistematicamente perseguidos pela prática colonialista e que na ruptura deste sistema exploratório foram excluídos da partilha do poder social, ficando relegados à marginalidade econômica e social. A exemplo disso tem-se a população negra, indígena, quilombola etc.

Nesse sentido, a atuação evangelizadora em contextos historicamente marginalizados — como territórios indígenas, quilombolas e periferias urbanas — foi entendida como uma reatualização de dinâmicas coloniais de conversão religiosa. Assim, tais práticas foram interpretadas enquanto formas de regulação moral e disciplinamento social de populações historicamente afetadas por processos coloniais de dominação. Porém, ao focalizar somente nos efeitos de despolitização e na centralidade de um novo tipo de domínio como chave interpretativa, algumas leituras tendem a fomentar análises normativas, nas quais a agência dos próprios sujeitos religiosos é reduzida a um modelo explicativo previamente definido. Isso deriva de que alguns estudos partem do pressuposto de que esses sujeitos convertidos são passivos, por isso apenas internalizam os sentidos fornecidos pela religião institucional, sem resignificá-los.

Desde que a Antropologia abandonou o evolucionismo e passou a incorporar o relativismo cultural, a disciplina reformulou profundamente a maneira como se relacionava com os seus “outros”. Esses grupos deixaram de ser compreendidos por meio de hierarquias culturais e passaram a ser interpretados a partir da ótica da diversidade cultural. Esse deslocamento também consolidou, no interior da disciplina, uma preocupação ética cada vez maior com as relações de poder, desigualdade e representação (Carrithers, 2010). Nesse contexto, diferentes abordagens — marxistas, feministas, anticolonialistas, interseccionais e foucaultianas — contribuíram para analisar como os processos históricos de dominação

---

<sup>11</sup> De acordo com Harding (1991, p. 373-374): “Os fundamentalistas se constituem por meio de suas próprias práticas culturais, mas também são moldados pelas práticas discursivas modernas, presentes em estereótipos populares, imagens da mídia e conhecimento acadêmico. Nesse sentido, os fundamentalistas são representados como um “outro” histórico e cultural, separado ou até antitético à modernidade, que é vista como positiva em oposição a crenças sobrenaturais, pensamento literal *versus* crítico, atitudes retrógradas *versus* progressistas, e preconceituosas *versus* tolerantes. A construção dessa oposição garante a posição do sujeito moderno. [...] As vozes modernas, portanto, estruturam a oposição entre fundamentalista e moderno na história, criando uma narrativa de difusão progressiva de ideias modernas, que às vezes é interrompida por surtos de fervor fundamentalista reativo. Assim, os fundamentalistas não existem apenas independentemente, mas são também produzidos pelas práticas discursivas modernas. Ao avaliar o fundamentalismo com base em códigos modernistas, permanece-se preso à narrativa liberal de progresso que essas representações reproduzem.”

produzem formas de desigualdade e minorização social (Ortner, 2016; Foucault, 2008) <sup>12</sup>.

Foi a partir dessa reformulação epistemológica que emergiu uma antropologia mais eticamente engajada, voltada à problematização das relações assimétricas de poder e à defesa de grupos historicamente marginalizados (Scheper-Hughes, 1995<sup>13</sup>; Abu-Lughod, 2018; Coleman, 2018). Isso fez com que o discurso sobre a necessidade da tolerância ganhasse centralidade na disciplina, convertendo-se em quadros de inteligibilidade amplamente difundidos no interior da área, portanto, operando como estruturas de plausibilidade no sentido proposto por Berger (Berger apud Carson, 2013).

Todavia, à medida que o neopentecostalismo se expandia, determinados segmentos da estudos da religião passaram a abordar esse crescimento a partir de preocupações éticas relacionadas à proteção de grupos socialmente minoritários. Como efeito, essas abordagens reinscreveram os evangélicos em uma posição de outridade mais rígida, evocando, em certa medida, modos clássicos de constituição do “outro” antropológico. Assim, os neopentecostais passaram, em certos casos, a ser descritos por meio de categorias marcadas por forte carga moral.

Segundo Harding (1991), sujeitos cristãos identificados com posições conservadoras, em contexto estadunidense, foram frequentemente convertidos em uma nova categoria de “outros”, tendo sido descritos de maneira generalizante e moralizada. Em certos casos, esses grupos passaram a ser representados por meio de atributos associados à figura do “outro repugnante”: “militantes, estridentes, dogmáticos, ignorantes, enganados, retrógrados, alienados pela própria fé, não educados, anticientíficos, anti-intelectuais, irracionais, absolutistas, autoritários, reacionários, preconceituosos, racistas, sexistas, anticomunistas, belicistas” (Harding, 1991, p. 374). Embora tal descrição se refira ao contexto do fundamentalismo cristão norte-americano, ela ajuda a explicitar elementos que,

---

<sup>12</sup> A abordagem marxista, que interpretava as mudanças culturais como resultado da adesão mundial do sistema capitalista, o qual acirrava ainda mais a situação de vulnerabilidade dos povos que foram alvos da exploração colonial (Ortner, 2016). Ademais, um pouco mais tarde, ocorreram neste campo disciplinar novas adoções teóricas anticolonialistas, pautadas na crítica racial, e na problematização de gênero na antropologia feminista (Ortner, 2016; Gonzales, 2020; Strathern, 2006). O somatório dessas teorias resultou em uma abordagem interseccionalista, a qual afirmava que o agravamento da desigualdade social se dava principalmente em contexto de generificação e racialização da pobreza (Ortner, 2016). Posteriormente, tem-se a influência da perspectiva foucaultiana, a qual modelou a visão de poder nas humanidades. Isso fez com que alguns autores compreendessem as relações humanas e a formação do sujeito como uma imposição da herança colonialista, que culminaram na subjugação de grupos, gerando assim a sua minorização. (Foucault, 2008; Ortner, 2016).

<sup>13</sup> Segundo Scheper-Hughes (1995), o papel do antropólogo não é somente observar, mas também refletir criticamente sobre o objeto estudado e gerar representações como forma de impactar a realidade através de um caráter denunciativo dos contextos de opressão e desigualdade, para assim contribuir com a transformação social.

muitas vezes, aparecem de maneira velada em parte da produção acadêmica sobre os evangélicos brasileiros, sobretudo quando esses sujeitos são representados prioritariamente pela chave da alienação, da baixa reflexividade ou da ameaça moral à ordem democrática.

Ainda que esta discussão esteja centrada na antropologia da religião, esse processo atravessa diferentes áreas dos estudos da religião, cujas fronteiras frequentemente se mostram porosas. Assim, determinadas interpretações sociológicas sobre o pentecostalismo brasileiro também influenciaram significativamente os modos pelos quais a antropologia da religião passou a compreender a expansão evangélica.

Esse enquadramento pode ser observado em interpretações que explicam a expansão evangélica sobretudo pela eficiência institucional das igrejas em mobilizar populações pobres e marginalizadas. Nessas análises, a racionalidade dos próprios fiéis tende a ser secundarizada, como se a adesão religiosa decorresse prioritariamente da vulnerabilidade social e da capacidade de persuasão das lideranças religiosas. Em decorrência, a vulnerabilidade social deixa de ser compreendida como condição estrutural produzida historicamente e passa a ser interpretada como indício de baixa reflexividade dos próprios sujeitos, como se os pobres pentecostais fossem incapazes de interpretar criticamente suas experiências e de produzir sentidos e estratégias pragmáticas de organização da vida dentro das possibilidades concretas que lhes estão disponíveis.

Quase um terço dos evangélicos são pentecostais. Dentre eles, os pentecostais, além de majoritários, protagonizam a ocupação dos meios de comunicação de massa, o ativismo partidário-eleitoral e a própria expansão evangélica no Brasil e no continente latino-americano, ainda o mais católico, mas também, ao mesmo tempo, o que apresenta disparado as maiores taxas de crescimento pentecostal, em destaque para o Brasil, que sobressai na região igualmente como o país em que os evangélicos mais conquistaram o poder político-partidário. A acelerada expansão pentecostal se deve sobretudo a seu incansável, vigoroso e eficiente proselitismo, *levado a cabo também por leigos*, especialmente por mulheres; são elas que conversam, recrutam marido, filhos, vizinhos, colegas de trabalho. As igrejas pentecostais mais bem-sucedidas exploram habilmente os anseios das massas pobres e excluídas...(Mariano, Ricardo. Fala de abertura no evento “*Os evangélicos na sociedade e na política: causas, efeitos e significados de uma influência crescente*”, realizado pela Fundação Fernando Henrique Cardoso (FHC), 2018).

Esse tipo de formulação, como a de Mariano (2018), tende a enfatizar a eficiência organizacional e o alcance proselitista das igrejas pentecostais, o que, em certos enquadramentos analíticos, pode reforçar leituras que privilegiam a dimensão instrumental do fenômeno religioso em detrimento das formas de agência, interpretação e elaboração moral dos próprios fiéis. Ao destacar a capacidade das igrejas de mobilizar populações pobres e socialmente excluídas, esse tipo de análise corre o risco de reduzir a adesão

religiosa a uma resposta quase automática às condições de vulnerabilidade social. Desse modo, mais do que descrever a expansão pentecostal, trata-se de problematizar os modos pelos quais certos discursos acadêmicos podem reinscrever esses sujeitos em representações de passividade, baixa reflexividade e dependência institucional. É nesse ponto que a questão da representação se torna central, pois envolve definir quais capacidades e racionalidades são atribuídas aos seus sujeitos.

A crítica formulada por Harding desloca-se para um debate mais amplo acerca das políticas de representação nos estudos da religião ao lidar com grupos religiosos que divergem da sua noção moral. Destacando como essa divergência pode impactar diretamente a maneira de descrevê-los, interpretá-los e torná-los inteligíveis. Nesse sentido, Harding aponta para a ideia de que é necessário uma recalibração analítica que viabilize transformar enquadramentos normativos em uma atenção etnográfica voltada às formas pelas quais esses sujeitos elaboram suas próprias posições morais e sentidos. Trata-se de repensar os dispositivos epistemológicos que norteiam o âmbito científico sobre o cristianismo contemporâneo.

No que diz respeito ao início da produção dos estudos da religião brasileira sobre o neopentecostalismo, especialmente a IURD, ficou restrito a duas narrativas dominantes: a prática de intolerância religiosa contra as crenças de origem afro-brasileira, e a adesão à teologia da prosperidade (Almeida, 2009; Mariano, 2010).

Sustentando exorcismos e milagres sobre uma estrutura comercial eficiente, a Igreja Universal dilui noções como arcaico e moderno. Mais ainda, a universalização enquanto propagação de uma mensagem que responde aos apelos imediatos cotidianos. Mais do que à doença, ela responde ao medo de alguma incurável e estigmatizada doença. Além de nos livrar dos constantes problemas financeiros, promete tornar-nos ricos. (Almeida, 2009, p. 144).

Os ritos exorcistas, é bem verdade, não são novidade nos meios pentecostais brasileiros. São constitutivos dessa religião. Da mesma forma, não é de agora que os cultos afro-brasileiros são atacados por pentecostais [...]. Mas só na década de 1980 desencadeou o que veio a ser chamado, indevidamente e exageradamente de “guerra santa”, já que as vertentes pentecostais precedentes não os atacavam direta, sistemática e até fisicamente, como o faz a Igreja Universal. (Mariano, 2010, p.111).

Este trabalho reconhece a relevância das análises que apontam a IURD como produtora de práticas de intolerância religiosa, mas diverge de algumas interpretações sobre a teologia da prosperidade, tema que será desenvolvido no primeiro capítulo. Ao longo dessa literatura, os neopentecostais frequentemente foram capturados por representações que tendem a universalizar suas experiências religiosas e a estabilizá-las em

enquadramentos explicativos já dados. No entanto, como argumenta Abu-Lughod (2018), a invenção do “outro” nunca produz uma imagem total, mas uma descrição parcial, situada e atravessada pela posição ética e moral de quem a formula. É justamente por isso que toda análise da alteridade deve explicitar o lugar de onde fala e os efeitos que produz sobre aquilo que pretende descrever.

### **O papel ambivalente da antropóloga-evangélica**

Simon Coleman (2018) descreve em seu trabalho que, ao comentar com um colega da Antropologia que estudava os cristãos praticantes da Teologia da Prosperidade, foi perguntado: “Por que você está estudando esse lixo?” (Coleman, 2018, p. 272). Harding (1991) também relata em seu artigo que ao pesquisar evangélicos americanos através de uma relação de não oposição a esses, tornou-se automaticamente um objeto de investigação de seus colegas de profissão, os quais perguntavam: “Você é ou já foi um cristão nascido de novo?” (Harding, 1991, p. 375). Estas perguntas controlavam o seu acesso ao discurso acadêmico. Se para Harding as perguntas possibilitavam sua entrada ou não no debate, para mim elas já não ocorriam, porque eu já estava desautorizada ao entrar nele, pois minha presença como pesquisadora e fiel tensionava expectativas acadêmicas.

Minha inserção simultânea como pesquisadora e fiel da IURD produziu um estranhamento em parte de alguns colegas acadêmicos, que em determinada ocasião sugeriram, que ao me debruçar sobre os estudos étnicos raciais, possivelmente eu repensaria a minha posição religiosa. Este episódio evidencia como o meu pertencimento religioso era, alguma vezes, percebido como algo que desestabilizava as expectativas religiosas e intelectuais presentes no ambiente acadêmico. Situações dessa natureza pareciam ocorrer de maneira distinta em relação a colegas protestantes históricos, sobretudo brancos e de classe média, cujas trajetórias religiosas raramente eram mobilizadas como elemento de questionamento de sua legitimidade profissional.

Persiste, por uma parte do meio acadêmico, porém existente, um imaginário ainda pouco formalizado que associa negritude e evangelicalismo a posições incompatíveis. Justamente por projetarem no cristianismo a ideia de que sua origem é europeia e, por isso, nada tem a ver com pessoas negras. Já que segundo essa lógica, o cristianismo só chega na África por meio da imposição colonial, logo, uma pessoa negra e cristã seria necessariamente colonizada e alienada, por aderir à mesma religião que escravizou e matou seus antepassados e que, de diferentes formas, continua a produzir mortes até hoje. Além

disso, esses enquadramentos também se articulam a leituras contemporâneas que associam o evangelicalismo negro à alienação política, desconsiderando a centralidade histórica do pentecostalismo brasileiro entre populações negras.

Todavia, é preciso reiterar que o cristianismo também é africano (Oden, 2022). Falar isso aponta para a necessidade de expandir o espectro de concepção de religiões de matriz africana. Desse modo, ignorar a centralidade africana na formação do cristianismo primitivo implica também apagar o papel histórico da Etiópia, frequentemente associada a uma das tradições cristãs mais antigas. Seja pelo relato bíblico da conversão do eunuco etíope (Atos 8:26–40) ou pelas narrativas locais que vinculam sua origem à linhagem de Salomão e da rainha de Sabá, assim, Etiópia se consolida como um importante centro dessa tradição (Junior e Lepinski, 2009). Em suma, a presença cristã na Etiópia em seu território não é fruto de um projeto colonialista europeu, pautado na catequização do povo nativo, mas sim de uma tradição religiosa autônoma e milenar.

Segundo Thomas Oden (2022), a tradição cristã europeia não se sustentaria sem os pensadores africanos, já que a raiz epistêmica do cristianismo se encontra inicialmente na África. No entanto, essa perspectiva costuma ser reduzida à África do Norte, ignorando a relevância da África subsaariana, em parte devido à predominância de tradições orais em contraste com a valorização das fontes escritas, reforçando uma narrativa historiográfica que associa o desenvolvimento intelectual do cristianismo quase exclusivamente às tradições escritas europeias e mediterrâneas. Esse imaginário ignora não apenas a presença contemporânea de populações negras evangélicas, mas também a historicidade africana do próprio cristianismo.

O apagamento da contribuição africana para a formação dos primórdios do cristianismo não constitui apenas uma problemática histórica, mas se articula a processos contemporâneos de essencialização presentes em determinados discursos de identidade política contemporânea, principalmente no que concerne à identidade negra. Tais processos de essencialização operam ao definir previamente quais performances políticas, ancoradas em sujeitos morais pré-constituídos (Will Kymlicka, 2014), seriam legítimas ou consideradas inteligíveis no interior das lutas contra o racismo e o capitalismo<sup>14</sup>. Segundo esta lógica, o evangelicalismo negro tende a ser lido sob a ótica da alienação, ao passo que outras formas de religiosidade negra são mais facilmente legitimadas politicamente. O perigo desse

<sup>14</sup> Com a expressão “luta política contra o racismo e o capitalismo”, refiro-me a determinadas formulações discursivas presentes em alguns campos militantes e intelectuais, e não à totalidade das práticas ou tradições políticas antirracistas e anticapitalistas.

enquadramento é que ele deslegitima formas populares de produção de sentido e ação coletiva, reduzindo a complexidade das trajetórias religiosas negras a modelos identitários previamente estabelecidos.

Embora a discussão proposta por Kymlicka (2014) esteja situada no contexto do multiculturalismo liberal, suas formulações oferecem contribuições importantes para pensar dinâmicas contemporâneas do cenário brasileiro, sobretudo no que diz respeito aos processos de essencialização presentes em determinados debates identitários. Essa análise não constitui uma crítica às lutas antirracistas ou à mobilização política das identidades, cuja importância é central no enfrentamento das desigualdades sociais, mas aos modos pelos quais certos regimes de inteligibilidade classificam e hierarquizam experiências consideradas politicamente legítimas. Assim, as experiências religiosas negras que escapam dessas determinadas expectativas identitárias tendem a ser vistas como falha de conscientização em relação às estruturas sociais racistas. Isso ocorre porque, de acordo com Nancy Fraser (apud Kymlicka, 2014, p. 2019):

"[Ao] prescrever a elaboração e a exibição de identidades coletivas autênticas, autoafirmativas e autogeradas, ele [o modelo identitário] exerce pressão moral sobre os membros individuais para que se conformem à cultura do grupo. O resultado é, com frequência, a imposição de uma identidade grupal única e drasticamente simplificada, que nega a complexidade da vida das pessoas, a multiplicidade de suas identificações e as tensões cruzadas de suas diversas afiliações."

Em suma, esse essencialismo da identidade negra, associado a projetos de certas determinados enquadramentos identitários contemporâneos, que muitas vezes surge e se cristaliza no espaço acadêmico, porém de forma velada, reflete o distanciamento histórico da academia em relação às experiências sociais e religiosas dos negros brasileiros, criando uma barreira à inteligibilidade daqueles que não se encaixam nos paradigmas teóricos estabelecidos.

Tal reflexão me remete a uma experiência vivenciada durante o meu trabalho de campo, quando eu descansava nos bancos do primeiro portão do Complexo Penitenciário de Campinas–Hortolândia, e fui abordada por uma mulher negra, de pele retinta, corpo robusto e de cabelo crespo curto, rente ao couro cabeludo, que me pediu para anotar o nome do seu filho no livro de oração. Ela me reconheceu pelo uniforme utilizado pelos evangelistas do UNP e, ao longo da conversa, relatou ser fiel da Assembleia de Deus. Em tom contido, ela me contou que seu filho havia sido preso há algum tempo e que, embora o processo ainda não tivesse sido julgado, a audiência se aproximava, o que lhe causava

profunda angústia, pois ela temia que a cor da pele dele pudesse determinar sua sentença. Entretanto tal fato, só veio à luz quando a mulher me olhou diretamente e afirmou: “O meu medo é que a nossa cor não nos ajuda”. A sua fala foi acompanhada de um gesto que apontava simultaneamente para mim e ela, pressupondo um entendimento compartilhado daquilo que não precisa ser plenamente dito. Nesse momento, a referência à minha cor fomentou um vínculo silencioso, no qual raça, fé e experiência social se entrelaçavam como dimensões indissociáveis da narrativa daquela mãe.

Diante disso, questiono-me, enquanto pesquisadora e antropóloga, como seria possível afirmar que essa mãe negra e evangélica não reconhece as dinâmicas racistas que estruturam o país, se era justamente esse reconhecimento que alicerçava seu temor. Ainda que sua performance discursiva não correspondesse às formulações hegemônicas do meio acadêmico, sua dor e sua leitura da realidade social não eram apenas legítimos, mas profundamente informadas por uma experiência concreta do racismo.

A fomentação de uma rigidez identitária, ao excluir a experiência religiosa de evangélicos negros, contraria um princípio central da compreensão antropológica da religião. Como argumenta Lehmann (2022), a religião não deve ser entendida como adesão racional a doutrinas, mas como um sistema simbólico que organiza identidade, pertencimento e experiências sociais em contextos de desigualdade e vulnerabilidade. Isso reforça a necessidade de compreender as práticas religiosas a partir das experiências situadas dos sujeitos, e não como objeto de suspeita epistemológica.

### **Entre a crença e o preconceito: diálogos sobre neopentecostais e epistemologia**

Apesar de tais constatações históricas e antropológicas, ser evangélica neopentecostal ainda era visto pelos meus colegas de área como algo distinto na produção científica, e isso fez com que eu me tornasse uma espécie de dúvida epistemológica. Justamente por partirem da premissa de que o crescimento evangélico no Brasil, principalmente das igrejas neopentecostais, estaria associado ao “atraso educacional” das camadas populares, o que desestabiliza a minha própria condição de mestrandia em antropologia e fiel da IURD. Nesse enquadramento, estabelece-se uma dicotomia em que esses sujeitos são vistos simultaneamente como agentes de opressão e como vítimas, submetidos à autoridade religiosa e privados de autonomia crítica. Assim, a conversão tende a ser lida como perda de consciência e a fé evangélica como expressão de falta de inteligibilidade, atribuída à influência de lideranças e teologias tidas como alienantes.

Dessa maneira, a pesquisa propõe reabilitar os neopentecostais, especialmente os mais pobres e pertencentes a minorias sociais, a fim de compreender os limites dos discursos institucionais da IURD. Parte-se da ideia de que, embora esses discursos circulem entre os fiéis, suas interpretações não coincidem necessariamente com as da liderança, evidenciando a produção de sentidos e práticas próprias e uma racionalidade teológica distinta das formulações hegemônicas.

Segundo Robbins (apud Lemons, 2018), embora a relação entre teologia e antropologia ainda provoque incômodo em parte dos pesquisadores, ela permanece necessária para compreender como diferentes teologias operam em contextos sociais específicos. Isso ocorre porque a teologia não constitui uma formulação fixa, mas se transforma conforme as realidades culturais e históricas nas quais é mobilizada. Nessa direção, a maneira como a teologia é interpretada também orienta formas específicas de relação com Deus e expectativas religiosas (apud Lemons, 2018). Tal perspectiva aproxima-se das abordagens da chamada “teologia engajada”, que propõem levar a sério os referenciais teológicos nativos como parte legítima da produção de conhecimento.

Este relato sobre minha experiência como fiel da IURD e pesquisadora não busca isentar práticas de intolerância, mas enfatizar a agência desses atores e problematizar seu enquadramento como “repugnantes”, ampliando o debate sobre relativismo moral e tolerância. Isso não implica legitimar preconceitos, mas reconhecer a racionalidade de diferentes perspectivas e deslocar oposições totalizantes que dificultam a compreensão dos pontos de vista nativos e suas formas de se situar no mundo (Abu-Lughod, 2018).

Reabilitar os neopentecostais implica permitir-se ser afetado por eles, sem a pretensão de um entendimento superior sobre sua experiência (Velho, 2007). Isso não exige concordância com o ponto de vista nativo (Favret-Saada, 1990), mas a atribuição de inteligibilidade às suas formas de cosmovisão e de produção de sentido (Goldman, 2003), conferindo-lhes estatuto epistemológico (Favret-Saada, 1990). Trata-se de buscar um equilíbrio na produção etnográfica, reconhecendo que o pesquisador não vivencia o mundo como seus interlocutores (Geertz, 1997), mas também não pode se afastar totalmente dessa experiência sem comprometer a compreensão do fenômeno.

Embora esta introdução articule a apresentação do objeto de estudo e sua inserção no debate acadêmico, há uma série de autores que ampliam a compreensão do neopentecostalismo no Brasil a partir de diferentes enfoques sobre sua atuação política, social e moral. Entre eles, Ana Saviolo (2022) analisa a construção da categoria “infanticídio indígena” por parlamentares evangélicos e pela ONG Atini Voz Pela Vida; Brenda Carranza

(2017) discute as reconfigurações da atuação política de evangélicos e católicos; Christina Vidal (2015) mostra como a expansão pentecostal em favelas reorganiza moralidades e práticas cotidianas; David Lehmann (2011) problematiza a noção de fundamentalismo religioso ao evidenciar suas variações entre tradições; e Juliano Spyer (2020) destaca o papel das igrejas evangélicas em contextos periféricos na produção de redes de solidariedade e sentidos de vida. Entre outros autores as quais constroem uma produção científica sobre os evangélicos por meio de uma abordagem de não oposição.

Ademais, apesar da relação entre expansão evangélica e assistencialismo já ter sido amplamente estudada, essa pesquisa objetiva oferecer uma contribuição etnográfica ao privilegiar a perspectiva dos próprios atores envolvidos na construção do assistencialismo *iurdiano*, no contexto do grupo UNP do bloco de Campinas. Assim, espera-se compreender não somente os discursos e estratégias institucionais construídas pela cúpula da IURD, mas também a maneira como os voluntários do UNP vivencia e atribui sentido ao trabalho assistencial. Viabilizando, portanto, um olhar mais aprofundado acerca do impacto social e cultural da presença *iurdiana* em contextos prisionais.

Esta dissertação está organizada em quatro capítulos. O capítulo 1 dedica-se a entender a noção de teologia da prosperidade através da perspectiva da base da IURD, buscando analisar como esse discurso é vivido, interpretado e ressignificado por sujeitos que lidam ou já lidaram com vulnerabilidades econômicas e sociais. Dessa forma, tal capítulo visa delinear a noção de prosperidade aos olhos da base da IURD, ao mesmo tempo em que estabelece um diálogo crítico com a literatura especializada que, em certa medida, privilegiou interpretações centradas na atuação institucional e nas performances discursivas da cúpula da IURD.

O capítulo 2 apresenta uma análise sobre a formação do assistencialismo na IURD, discutindo suas raízes históricas e os elementos que estruturam essas ações sociais, especialmente dos grupos EVG, FJU e UNP. Portanto, o capítulo examina os modos de financiamento dessas ações, o papel da liderança institucional na organização e coordenação dos trabalhos assistencialistas da denominação, além das funções desempenhadas pelos voluntários na execução cotidiana dessas práticas assistenciais. Além disso, este capítulo identifica como a teologia do domínio se formula como um discurso institucional mobilizador das práticas sociais desenvolvidas pela denominação.

O capítulo 3 objetiva compreender como está estruturado o grupo UNP pertencente à região de Campinas, descrevendo sua atuação social, os tipos de doações e cuidados realizados, bem como as cidades e os complexos prisionais abrangidos pelo grupo. Ademais, este capítulo utiliza a noção de tempo como eixo analítico da discussão, ao tomar como

referência a distinção entre o tempo anterior e o posterior ao processo de conversão. Assim, esta temporalidade opera como um princípio estruturante das narrativas dos voluntários, principalmente daqueles que foram apenados e ressocializados por meio do grupo UNP, contribuindo para a constituição de disposições morais que norteiam o engajamento no trabalho voluntário.

O capítulo 4, por sua vez, analisa os sentidos atribuídos pelos voluntários à prática assistencialista. Para isso, mobiliza-se o conceito de memória, partindo da premissa de que esse elemento constitui um eixo central da dinâmica do grupo. As lembranças compartilhadas e continuamente acionadas no interior da ação assistencial contribuem para a manutenção dos vínculos entre voluntários e beneficiários, sustentando a continuidade da prática social. Além disso, procura-se identificar de que modo a teologia da prosperidade torna-se um elemento mobilizador para o voluntariado, especialmente de mães voluntárias com filhos reclusos ou usuários de drogas.

Tal organização dos capítulos parte da premissa de que há diferenças axiológicas entre a base e a cúpula da IURD, que se expressam tanto na interpretação da teologia da prosperidade quanto na forma como o grupo UNP vivencia o assistencialismo. Enquanto a cúpula opera a partir de uma lógica institucional e estratégica, a base mobiliza registros morais e existenciais ligados a trajetórias marcadas por cárcere, vulnerabilidade e conversão. Em síntese, teologia da prosperidade e assistencialismo não se restringem a discursos institucionais, mas são também categorias práticas pelas quais a base da IURD produz sentido sobre si, sobre o outro e sobre sua inserção no mundo social.

# 1. A CONSTRUÇÃO DO FIEL IURDIANO: UM DEBATE ACERCA DAS DIVERGÊNCIAS INTERPRETATIVAS EM TORNO DA TEOLOGIA DA PROSPERIDADE

“O conceito de secular não pode prescindir da ideia de religião.”

— Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*

## 1.1 A experiência social como um impasse cosmológico

Era noite de culto pela prosperidade com Deus, pelo menos era assim, que o pastor da sede evocava tal data. Alguns fiéis chegavam à igreja sozinhos ou em pequenos grupos. Havia quem evitasse contato visual, como se tivesse concentrado em uma oração, e quem procurasse rapidamente um obreiro conhecido para conversar. No interior da igreja, os bancos estavam pouco a pouco sendo ocupados, e o som ambiente que ecoava no lugar eram de passos, sussurros e orações murmuradas. Tais ruídos antecipavam o início do culto.

Entre os presentes, circulavam narrativas de desemprego, endividamento e incerteza quanto ao amanhã, mas também relatos de conquistas frequentemente ignoradas por algumas abordagens que privilegiavam narrativas de riqueza. A compra do primeiro carro, a saída do aluguel ou a abertura de um pequeno negócio não emergiam como expressão de uma mera acumulação material, mas como a possibilidade de reorganização da própria trajetória, do rompimento com experiências de humilhação e da reinscrição social na chave da prosperidade. Aquilo que, de fora, poderia ser lido como aspirações modestas ou mesmo banais, assumia ali o estatuto de conquistas centrais: sinais de estabilidade, pertencimento e reconhecimento em um mundo que reiteradamente lhes negou essas condições.

Assim, reduzir essas experiências a formas de alienação religiosa ou a tentativas de instrumentalizar Deus para enriquecer implica ignorar as condições concretas nas quais tais práticas muitas das vezes ganham sentido e eficácia em contexto de desamparo social. Além de desconsiderar que, nesses contextos, a fé opera menos como promessa abstrata de riqueza e mais como esperança de enfrentamento da pobreza e de produção de novos horizontes de vida. Estas interpretações, ao partirem da ideia de sujeitos iludidos ou manipulados, acabam por

reproduzir uma leitura moralizante da pobreza, na qual o desejo por estabilidade material é visto como desvio, e não como resposta legítima a uma vida continuamente atravessada pela privação<sup>15</sup>.

A Igreja Universal do Reino de Deus é uma denominação que foi classificada como neopentecostal, sendo criada em 1977, no Rio de Janeiro, pelo bispo Edir Macedo e o missionário Romildo Ribeiro Soares.<sup>16</sup> O surgimento da IURD foi marcado pela adesão da teologia da prosperidade, de origem estadunidense, despertando o interesse dos estudiosos da religião que buscavam compreender como foi realizada essa importação teológica, e quais indivíduos religiosos e morais essa igreja seria responsável por produzir. Desvendar as teologias usadas pela IURD era trazer à tona quais conjuntos de valores religiosos e morais permeiam a sustentação dessa igreja, à medida que tal modelo cosmológico fica responsável por moldar a consciência coletiva dos seus membros. O ponto de partida deste texto se localiza na afirmação de que teologias formam sistemas religiosos que, por sua vez, geram sistemas morais. Assim, formular os membros da IURD a partir de sua perspectiva moral com base em suas supostas práticas ritualísticas resultaria retratar como esses compreendiam a Deus, pois a moralidade do cristão era o espelho do seu divino.

A Igreja Universal possui uma cosmovisão arraigada em três tipos de teologias: Teologia da Prosperidade, Teologia da Guerra Espiritual e Teologia do Domínio, sendo que essas se entrelaçam, formando assim a gênese de seu culto. Todavia, foi especialmente por meio da descrição da teologia da prosperidade<sup>17</sup> que parte da produção acadêmica formulou a representação de como seria a relação dos fiéis da IURD com Deus. Tal representação da teologia da prosperidade no Brasil produziu dois efeitos no imaginário social: (1) a de que os seus seguidores fazem da relação com o divino um mecanismo de enriquecimento próprio; e

---

<sup>15</sup> Este relato etnográfico não visa romantizar a teologia da prosperidade, tampouco avaliar sua legitimidade diante de uma perspectiva teológica, mas situá-la no contexto antropológico em que fornece sentido. Logo, viso compreender como essa teologia é vivida por sujeitos empobrecidos — sendo que esses compõem a maioria dos fiéis da IURD — e como ela formula categorias religiosas como fé, sacrifício, prosperidade e testemunho, mobilizando sofrimento, esperança e ação.

<sup>16</sup> A instituição é dissidente da Igreja Nova Vida, fundada pelo missionário canadense Walter Robert McAlister. A Igreja Nova Vida possuía características teológicas que foram herdadas de maneira mais intensa pela IURD, apesar de a sua antecessora pertencer à segunda onda do pentecostalismo: “intenso combate ao Diabo, valorização da prosperidade material mediante a contribuição financeira, ausência de legalismos em matéria comportamental” (Mariano, 2010, p. 31).

<sup>17</sup> É importante destacar que a expressão *teologia da prosperidade* foi adotada pela literatura brasileira, sobretudo nos estudos de sociologia da religião. Entretanto, sua nomeação original, em inglês, é *health and wealth gospel*, cuja tradução seria “evangelho da saúde e da riqueza”. Porém, nessa pesquisa será usado o termo *teologia da prosperidade*, por estar mais consolidado no contexto acadêmico nacional.

(2) a ideia de que esses dessacralizam a divindade ao transformá-lo em uma espécie de instituição financeira.

Até duas décadas atrás seria inconcebível que um crente pentecostal fosse ao templo para, em fervorosas correntes de oração semana após semana e por meio de barganhas cósmicas - tendo a igreja como intermediária e caixa registradora das transações-, desafiar a Deus com o fim de prosperar materialmente [...] (Mariano, 2010, p. 7).

Este capítulo parte do ponto de que certas representações, ao descreverem a Teologia da Prosperidade, privilegiaram o enriquecimento financeiro como única forma de prosperidade, marginalizando outros aspectos que também são vistos como sinal de prosperidade pela base, e que estão para além da questão financeira:

Encabeçada pela Igreja Universal do Reino de Deus, esta vertente defende que os cristãos, enquanto sócios de Deus ou financiadores da obra divina, estão destinados a ser prósperos, saudáveis, felizes e vitoriosos em todos os seus empreendimentos (Mariano, 1996, Online) <sup>18</sup>.

A prosperidade enquanto tema litúrgico, ganhou tamanha notoriedade que se tornou um Movimento Evangélico, englobando assuntos como: riqueza, saúde, bem-estar, sucesso, poder e felicidade. Para John Piper (2010, p. 4), o dinheiro ganhou status acima de Cristo, em alguns meios pentecostais tanto em solo estadunidense como no Brasil (Viana e Junior, 2024, p. 154).

Tal fato fez com que certa parcela do debate sobre a adesão a essa teologia fosse conduzido por meio da ideia de que o surgimento do neopentecostalismo no país simbolizava a mercantilização da fé, resultando em uma inversão de posições entre o divino e o fiel: não era mais o fiel que obedecia ao seu Senhor, mas sim deliberava ordens ao seu Deus, objetivando que este realizasse os seus desejos financeiros. Segundo estudiosos (Mariano, 1991; Siepierski, 1997; Oro, 2001; Almeida, 2017; Lemos, 2021), tal fato teológico apontava para o rompimento de uma escatologia padrão que se seguiu desde o protestantismo histórico até a segunda onda do pentecostalismo.

A quebra teológica ocorreu, de acordo Siepierski (1997), porque os neopentecostais, em especial da Igreja Universal, tinham abolido a noção de pré-milenarismo, ou seja, a perspectiva teológica baseada na ideia de que os salvos somente desfrutarão o Reino de Deus em um futuro distante, para adotarem o pós-milenismo como parte de sua escatologia, propagando a ideia de que o Reino de Deus já estava presente na terra para que os salvos pudessem desfrutar desse privilégio em vida:

---

<sup>18</sup> Disponível em: <https://urbandatabrasil.fflch.usp.br/producoes-em-periodicos-cientificos/os-neopentecostais-e-teologia-da-prosperidade>.

A expectativa escatológica de um reino de Deus futuro (pré-milenarismo), característica do início do pentecostalismo, é modificada para uma escatologia realizada. O reino de Deus já está presente aqui e agora, embora ainda não de forma definitiva, para usufruto dos escolhidos. O batismo no Espírito Santo é o revestimento de poder para vencer os entraves para tal usufruto. Esses entraves são as ações de Satanás e seus anjos e, portanto, devem ser perseguidos e amarrados. Sem os espíritos do mal para atrapalhar, os fiéis podem viver com saúde e prosperidade. Tanto as raízes da teologia da prosperidade como da guerra espiritual encontram-se nos Estados Unidos, e embora tenha havido certa adaptação, é equivocado falar em um evangelho da prosperidade autóctone (Siepierski, 1997, p.52).

De acordo com o autor, a adoção do pós-milenismo pela IURD se deu em virtude de sua visão cosmológica ter como fundamento a teologia da prosperidade e a teologia da batalha espiritual. Este texto não visa discordar da afirmação de Siepierski, até mesmo porque a própria liderança da IURD já afirmou essa percepção teológica:

Ao contrário do Reino dos Céus, o Reino de Deus é vivido em terra. [...] Em seu blog pessoal, o bispo Edir Macedo explica que o Reino de Deus é uma espécie de “amostra grátis” do Reino dos Céus. Isso dá ao ser humano a oportunidade de sentir um pouco do que viverá por toda a Eternidade.

Jesus disse que o Reino de Deus está dentro das pessoas. Logo, podemos concluir que o reino do diabo também. E, se ambos os reinos estão no interior dos seres humanos, ninguém mais pode vê-los ou saber qual deles carrega, a não ser seus próprios portadores (Bispo Edir Macedo, 2007).

Entretanto, este capítulo aponta que essa discussão sobre a escatologia neopentecostal, no que refere à Igreja Universal, está para além de uma questão teológica: é também um debate que perpassa questões de como esse sujeito religioso iurdiano está posicionado na sociedade, pois a interpretação teológica também está condicionada à própria experiência do sujeito. Essa perspectiva surgiu durante o trabalho de campo, quando notei que os evangelistas entendiam o trabalho social como parte da obra do divino e, segundo essa lógica, tal trabalho seria necessário, já que a vinda de Cristo estaria próxima e, por isso, o evangelho precisava ser pregado ao maior número de pessoas possíveis. Isso é uma crença amplamente difundida entre os fiéis e lideranças, pois, segundo eles, os sinais da volta do Messias se mostram presentes com as mudanças culturais e econômicas do mundo. Contudo, a maneira como a cúpula e a base experienciam essa expectativa escatológica não é a mesma, pois, para muitos membros da base, o sofrimento associado aos últimos tempos é percebido como uma realidade que atravessa o cotidiano de forma concreta.

Esse pensamento foi ilustrado de maneira mais clara em duas situações distintas, sendo que a primeira ocorreu em 2023 e a segunda, em 2024. A primeira situação aconteceu quando três voluntários do UNP e eu (duas mulheres e um homem, por volta dos 60 anos) estávamos no carro a caminho do trabalho evangelista no Complexo Prisional de Campinas-Hortolândia,

e durante esse percurso foi comentado que o mundo estava passando por momentos difíceis. Com base nisso, eles afirmavam que viver se tornava cada dia mais difícil, devido a uma série de fatores: o mundo estava cada vez pior e viver se tornava cada dia mais caro etc. Em razão disso, uma das voluntárias, que tem em torno de 65 anos e é diarista, disse: “Mas a bíblia já avisou que nos finais dos tempos, se o tempo não fosse abreviado, nem os escolhidos se salvariam”, fazendo alusão à passagem do livro de Mateus 24:22: “Não tivessem aqueles dias sido abreviados, ninguém seria salvo; mas, por causa dos escolhidos, tais dias serão abreviados”.

Já o segundo evento ocorreu no final do trabalho assistencialista no mesmo Complexo Prisional, quando todos os visitantes do presídio tinham ido embora, sobrando somente os voluntários. Nesse momento, os evangelistas se reuniram em roda para realizar orações pela vida dos reclusos e de seus familiares, quando, no final do clamor, um voluntário, —homem de pele branca, que aparentava ter cerca de 30 anos e possuía as mãos e os braços inteiramente tatuados e com uma pequena tatuagem em forma de cruz abaixo do olho esquerdo — entra na roda e inicia uma pregação sobre a importância da evangelização. Ele dizia que evangelizar era mais do que amar as almas, que estavam padecendo no mundo, e era também uma obrigação do cristão pregar sobre salvação, pois os sinais do fim do mundo já estavam explícitos. Ele dizia em alto e bom som: “O mundo está um caos, uma bagunça, e isso é um sinal de que Jesus está voltando”.

A partir disso, o homem afirmou que a função de todos ali presentes era ser uma atalaia de Cristo: “Fomos chamados para ser atalaias. Cuidar das almas é nosso dever, e aquele que não cuidar será cobrado por isso”. Isto é, os evangelistas se viam como uma espécie de sentinela espiritual, portanto, seria o dever deles alertar as pessoas sobre a necessidade de arrependimento e conversão como condições para a salvação. O homem finalizou a sua pregação dizendo que cada alma que for abandonada ou esquecida pelo grupo será cobrada no dia do juízo final, porque todos sabiam da importância de pregar o evangelho: “Se a gente não pregar, abandonar as almas sofrendo, não avisar que Jesus é o caminho, a verdade e a vida, o sangue dos esquecidos será derramado sobre a gente, porque fomos nós que os esquecemos e não fizemos conta deles”. Para executar tal pregação, o voluntário fez menção à história bíblica na qual Deus disse ao profeta Ezequiel que era de sua responsabilidade avisar ao povo quão corrosivo era o pecado:

Mas, se quando o atalaia vir que vem a espada, e não tocar a trombeta, e não for avisado o povo, e a espada vier, e levar uma vida dentre eles, este tal foi levado na sua iniquidade, porém o seu sangue requererei da mão do atalaia. A ti, pois, ó filho do

homem, te constituí por atalaia sobre a casa de Israel; tu, pois, ouvirás a palavra da minha boca, e lhe anunciarás da minha parte. Se eu disser ao ímpio: Ó ímpio, certamente morrerás; e tu não falares, para dissuadir ao ímpio do seu caminho, morrerá esse ímpio na sua iniquidade, porém o seu sangue eu o requererei da tua mão (Ezequiel 33:6-8).

Nos dois acontecimentos citados, o mundo aparece como um lugar ruim, marcado pelo sofrimento humano. Além disso, ele foi descrito como se tivesse em processo de devassidão, que foi caracterizado na primeira situação pelas transformações sociais e financeiras, em virtude do aumento da austeridade econômica, que produz um sucateamento cada vez mais latente, afetando principalmente a qualidade de vida da classe trabalhadora. E o segundo evento marcado pela fala do evangelista, a qual ressalta a necessidade de expandir o evangelho, pois, de acordo com ele, o mundo está vivenciando um caos e, devido a isso, é um dever dos voluntários se dedicarem ao trabalho missionário. Em síntese, nos dois casos apresentados, a noção de um Reino de Deus presente na terra não ocupou um lugar central nas narrativas observadas. Os voluntários descreviam o mundo como um espaço atravessado pelo sofrimento humano e encaminhado para sua destruição, perspectiva que fundamentava a necessidade do trabalho evangelístico.

Ambos os relatos, ainda que não tenham se pautado na afirmação do bispo Macedo, tangenciaram o tema abordado por ele, mas partindo de uma concepção teológica distinta da liderança. Diante disso, nota-se que a base e a cúpula, apesar de aderirem às mesmas teologias, possuem diferenças cosmológicas, o que faz com que o sistema religioso da IURD se sustente por um modelo cosmológico caracterizado por um desequilíbrio de crenças; e, por menor que seja, esse descompasso religioso existe e precisa ser pontuado.

Esta dualidade cosmológica existente na IURD não costuma ser apontada justamente porque algumas representações privilegiaram entender o arcabouço teológico da Igreja Universal a partir dos olhos de sua cúpula. Por pressupor uma consciência coletiva entre base e liderança, sem se preocupar em compreender como as teologias dessa instituição se adaptam a diferentes contextos sociais e experiências religiosas, ao mesmo tempo em que formulam uma diversidade de interpretações teológicas dentro de um mesmo sistema religioso, principalmente no que se refere à teologia da prosperidade. Desse modo, os autores, ao condicionarem os entendimentos teológicos da base da IURD a de sua cúpula, anularam as diferentes vivências do chão da igreja, ao mesmo tempo em que negaram a existência de um processo de racionalização da base que dá sentido à sua fé.

## 1.2 A teologia como produtora da pessoa moral

Os estudos a respeito das teologias *iurdianas* serviram para ilustrar uma representação coletiva desses fiéis, já que decifrar a teologia é desvendar a força moral que sustenta a IURD e qual indivíduo moral ela fabrica, justamente porque:

O conjunto das crenças e dos sentimentos comuns à média dos membros de uma mesma sociedade forma um sistema determinado que tem vida própria; podemos chamá-lo de consciência coletiva ou comum. Sem dúvida, ela não tem por substrato um órgão único; ela é, por definição, difusa em toda a extensão da sociedade, mas tem, ainda assim, características específicas que fazem dela uma realidade distinta. De fato, ela é independente das condições particulares em que os indivíduos se encontram: eles passam, ela permanece. [...] Ela é, pois, bem diferente das consciências particulares, conquanto só seja realizada nos indivíduos. Ela é o tipo psíquico da sociedade, tipo que tem suas propriedades, suas condições de existência, seu modo de desenvolvimento, do mesmo modo que os tipos individuais, muito embora de outra maneira (Durkheim, 2010, p. 50).

Assim, as representações teológicas surgiram com o propósito de entender como esses fiéis se pensam enquanto pessoas e, conseqüentemente, elaboram a sua própria individualidade por meio do seu senso de moralidade (Mauss, 2003). A moralidade no cristianismo transformou a identidade humana em cosmológica, pois a adesão à fé implica a incorporação de condutas que regulam a relação entre o sujeito e Deus, definindo os limites da ação cristã:

Meus irmãos, que interessa se alguém disser que tem fé em Deus e não fizer prova disso através de obras? Esse tipo de fé não salva ninguém. Se um irmão ou irmã sofrer por falta de vestuário, ou por passar fome, e lhe disserem: “Procura viver pacificamente e vai-te aquecendo e comendo como puderes”, e não lhe derem aquilo de que precisa para viver, uma tal resposta fará algum bem? Assim também a fé, se não se traduzir em obras, é morta em si mesma. Poderão até dizer: “Tu tens a fé, mas eu tenho as obras. Mostra-me então a tua fé sem as obras. Porque eu dou-te a prova da minha fé através das minhas boas obras! (Tiago 2:14-18).

Mais do que isso, a moralidade cristã sacralizou a noção de corpo, ao transformar as vontades humanas em uma perspectiva metafísica que se orienta pelo querer divino. Essa ideia se manifesta através da metáfora que compara a adesão da moralidade cristã com a morte do velho homem<sup>19</sup>: “Pois sabemos que o nosso velho homem foi crucificado com ele, para que o corpo do pecado seja destruído, e não mais sejamos escravos do pecado; pois quem morreu, foi justificado do pecado” (Romanos 6:6-7). Tal fato se resplandece na própria consciência de corpo aderida pelo convertido, que passa a interpretar a concupiscência sexual<sup>20</sup> como um ato

---

<sup>19</sup> O termo “velho homem” refere-se à condição de pessoa não convertida ao cristianismo e, por isso, distante de sua moralidade.

<sup>20</sup> Desejo por prazeres sexuais.

profano, responsável por provocar a ira de Deus. A exemplo disso tem-se a chegada do cristianismo no Império Romano, retratada como um abalo sísmico das estruturas do Império pelo historiador Tom Holland (2009), pois produziu uma revolução moral no campo da sexualidade:

Quando operários cavando as fundações de uma nova casa descobriram a estátua [...]. Não demorou muito para que identificassem a mulher nua como Vênus, a deusa do amor. [...] Assim, a estátua foi levada ao Campo, a grande praça central da cidade, e colocada no topo de uma fonte. E ela foi grandemente honrada.

De imediato, tudo começou a dar errado. Um colapso financeiro foi seguido por uma derrota devastadora do exército sienês. Então, cerca de cinco anos após a descoberta da estátua de Vênus, um horror quase inimaginável trouxe devastação à cidade. Uma peste, vinda do Oriente e espalhando-se com tamanha virulência letal por toda a cristandade que passou a ser conhecida simplesmente como a Grande Morte [...]

Valas foram preenchidas até transbordar com os mortos. [...] Os líderes do novo conselho governante, olhando do Palazzo Pubblico para a estátua no Campo, sabiam o que culpar. ‘Desde o momento em que encontramos a estátua, os males têm sido incessantes’. Essa paranoia não era surpreendente. A admiração pela escultura antiga não podia superar as evidências devastadoras da ira divina.

Mil anos haviam se passado desde a derrubada original da estátua. Nesse tempo, o entendimento do erótico havia sido transfigurado de uma maneira que seria inimaginável [...]. Em nenhum lugar isso era talvez mais evidente do que nas dimensões do desejo. Não foi apenas Vênus que foi banida. Também foram os deuses celebrados por seus atos de violência sexual.

Uma ordem sexual enraizada na suposição de que qualquer homem em posição de poder tinha o direito de explorar seus inferiores—de usar os orifícios de um escravo ou de uma prostituta para aliviar suas necessidades, assim como usaria um urinário—havia chegado ao fim. A insistência de Paulo de que o corpo de cada ser humano era um vaso sagrado triunfou. Instintos tidos como naturais pelos romanos foram recastados como pecado. (Holland 2019, p. 248-249).

A autonegação dos desejos foi interpretada como o único caminho para alcançar o divino, já que não se poderia conhecer a Deus sem negar a si mesmo, era preciso, assim, abandonar as suas velhas práticas para depois ser transformado moralmente. Essa mudança de cosmovisão funda uma nova comunidade moral baseada na igualdade em Cristo. A adesão ao cristianismo simbolizou uma ruptura completa com a visão de mundo moral romana e helenística, para a qual as diferenças entre romanos, gregos, bárbaros, escravos e livres eram nítidas, e o governo dos fortes era tido como algo natural e parte da roda da fortuna<sup>21</sup>.

Segundo Dumont (1993), para alcançar o divino não basta somente autonegação, é também necessário renunciar ao mundo e à sua posição homem-no-mundo; em virtude disso, precisa se comportar de maneira distinta da moralidade mundana. Sendo que tal noção adotada se alicerça em uma complexidade existencial, porque o cristão, para buscar o divino, precisa se afastar do mundo, mas é vivendo no mundo que ele atesta a sua fé, resultando em sua salvação:

---

<sup>21</sup> Tal fato se ancora a partir da passagem bíblica “Já não somos mais judeus, nem gregos, nem escravos, nem livres, nem simplesmente homens ou mulheres, porém somos todos iguais; somos um em Cristo Jesus” (Gálatas 3:28).

“Quando Jesus Cristo ensina que se dê a César o que é de César e a Deus o que é de Deus, a simetria só é aparente, pois é em função de Deus que devemos dobrar-nos às legítimas pretensões de César” (Dumont, 1993, p. 44). Dessa maneira, tem-se uma relativização da ordem mundana (Dumont, 1993), pois para se obter a salvação é necessário obedecer às ordens seculares. Isso gerou uma emergência ética no protestantismo: como vivenciar o mundo sem pertencer a ele?

A partir disso foram surgindo várias teologias visando responder a essa questão por intermédio da construção de um “eu” cristão capaz de desfrutar o mundo, porém sem romper com seu Deus. A exemplo disso tem-se a teologia da prosperidade — sendo dada a ela maior ênfase na discussão deste capítulo — e a teologia calvinista. A escolha por essas teologias se deu porque ambas condicionaram a noção de prosperidade ao *ethos* religioso, já que elas produziram um “eu” cristão emaranhado na ideia de que prosperar era uma manifestação divina na vida de seus adeptos. Entretanto, a representação moral dos adeptos das duas teologias foi diferente. A teologia da prosperidade foi considerada uma quebra do ascetismo e, conseqüentemente, acusada de produzir crentes imorais aos olhos da ética protestante, em virtude de supostamente mercantilizar a sua relação com Deus:

Ao abordar a Teologia da Prosperidade, subvertendo a contradição entre sagrado e fortuna, as igrejas neopentecostais indicam que se os crentes confiarem incondicionalmente em Deus, eles estarão destinados a serem prósperos, saudáveis, felizes e vitoriosos em todos os seus empreendimentos terrenos. A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), expressiva instituição neopentecostal, utiliza este pensamento na liturgia de culto junto a seus fiéis. [...] Diana Lima, doutora em Antropologia Social, segue explicando em seu artigo “Trabalho”, “mudança de vida” e “prosperidade” entre os fiéis da IURD que de acordo com essa doutrina [...] a relação entre o cristão e Deus se mantém nos termos da reciprocidade: para receber a graça do Senhor ele deve viver de acordo com a fé, entregar regularmente o dízimo e fazer suas ofertas. A autora frisa que “a mensagem da Prosperidade liberta os fiéis das exigências ascéticas determinadas pelo protestantismo histórico e pelas denominações pentecostais tradicionais, e não apenas legítima como estimula uma vida aqui e agora de plenitude”.

Edir Macedo, líder e fundador da IURD, pondera no livro *O Bispo*, de Douglas Tavolaro que a cosmovisão de dinheiro na IURD é firmada na lei de retorno infalível: “As pessoas não devem dar oferta para ajudar a igreja, mas para ajudar a si próprias. Quem dá está fazendo um investimento em si, na sua vida. É o que mostra a Bíblia. Quem dá tudo recebe de Deus. É inevitável. É toma lá, dá cá”. [...]

Analisando a nota acima registrada, percebe-se que a IURD promove aquisição de riquezas materiais com a finalidade de consumo, diferente da busca pacífica pelo lucro no viés puritano (Coelho, 2021, p. 5-7).

Segundo a antropóloga Diana Lima (2007), as representações difundidas na produção acadêmica dos anos 1990 produziram interpretações limitantes no que tange às motivações aos fiéis, já que tendem estereotipá-los sob a justificativa de que esses são ignorantes e, portanto,

suscetíveis a uma mensagem teológica considerada vazia. Com base nessa perspectiva, os líderes religiosos foram retratados como “charlatões” e “mercadores da fé”, enquanto os fiéis como “analfabetos”, “fanáticos” e “alienados” (Ibid):

Na década de 1990, a IURD mobiliza uma crítica negativa robusta à maneira como articula “a cura, o exorcismo, a prosperidade”. De um modo geral, as acusações recaem sobre a forma como, segundo essas falas, ela se serve de uma linguagem proveniente do mercado e da força persuasiva da mídia eletrônica para, lançando mão de uma mensagem teológica vazia, recrutar uma massa de fiéis que, como apontou Freston (1993:111), são, por vezes, pensados como ingênuos e ignorantes (Lima, 2007, p. 1).

Já a teologia calvinista foi compreendida como responsável por formar pessoas moralmente corretas aos olhos do cristianismo, por ser uma continuação do ascetismo protestante:

Sendo assim, o judaísmo é considerado a primeira religião “desencantada”. Ao propor uma rotinização de condutas conscientes por meio de culto a um deus único, que sequer era adorado por meio de imagens, mas que apresentava orientações éticas de condutas como os dez mandamentos, esta religião afastava-se dos ritos mágicos, crenças e superstições, uso de imagens e politeísmos de seu tempo. Seguindo esta proposta, ao se desviar da divindade atribuída a vários deuses e seus múltiplos agentes (como os santos, na tradição católica), o judaísmo e o puritanismo retiravam da religião a sua magia. Esta forma de racionalização histórica da religião seria aprofundada pelo calvinismo através do ascetismo e predestinação. Logo o princípio desta versão prevê que somente por meio de condutas e realizações racionais é possível atrair sinais da graça divina. A maneira em que o puritano rejeita tudo o que é tido como irracional ou demasiado pessoal nas condutas (sensualismo, ócio, esbanjamento, etc.), o crente se aproxima do que é mais impessoal e racional (a disciplina, o trabalho, a regularidade, a ascese, a poupança) a fim de aumentar a glória de Deus no mundo. Este comportamento contribuiria para o desenvolvimento do capitalismo, já que o protestantismo oferecia um novo ethos econômico: o empreendedorismo, a indústria e o trabalho árduo, visto que a vocação profissional estaria ligada a manifestação da fé, a um dever moral. A busca pacífica e racional pela aquisição do lucro é caracterizada por Weber como capitalismo do Ocidente protestante, única religião, na visão dele, que conciliava salvação pessoal e interesses econômicos (Coelho, 2021, p. 4-5).

Em suma, determinadas representações a respeito da teologia da prosperidade projetou nos cristãos neopentecostais, principalmente na base *iurdiana*, a imagem de que esses eram desprovidos de características cristãs, por serem representados como moralmente dubitáveis e, conseqüentemente, responsabilizados pelo empobrecimento moral do evangelho: “Com o neopentecostalismo, a velha ‘mensagem da cruz’ caiu por terra, foi sumariamente soterrada” (Mariano, 1991, sem página).<sup>22</sup>

Este trabalho não visa generalizar a produção intelectual dos estudos da religião, mas

22 Informação retirada da orelha direita do livro "Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo" de Ricardo Mariano.

problematizar os possíveis processos de enviesamento que atravessam determinadas descrições teológicas e produzem representações distanciadas da realidade empírica. A ausência de neutralidade nessas representações não é aqui concebida como um problema epistemológico, uma vez que toda produção de conhecimento se sustenta na parcialidade. O que se pretende destacar é a postura de neutralidade assumida por alguns autores e a tendência, em certos trabalhos, de privilegiar interpretações externas em detrimento dos sentidos produzidos pelos próprios membros da Igreja Universal acerca de sua experiência religiosa. Nesse sentido, o presente capítulo não se orienta por uma crítica direta a autores ou trabalhos específicos, mas busca problematizar como certas produções científicas, ancoradas em determinados horizontes epistemológicos, contribuíram para a consolidação de representações sobre o neopentecostalismo, estabelecendo regimes de inteligibilidade que condicionam a forma como esse grupo religioso é apreendido no espaço acadêmico.

### **1.3 Uma construção moral da teologia da prosperidade**

De acordo com Torahlaam (*apud* Lemos, 2015), a teologia da prosperidade é composta por três pilares cosmológicos: (1) autoridade espiritual, que se dá por meio da fé em Cristo, para repreender o mal que se manifesta através de doenças e pobreza; (2) confissão positiva, na qual o poder das palavras é considerado essencial para repreender as obras malignas de satanás; e (3) a aquisição de cura e o êxito material através da fé. De acordo com a literatura, para esses cristãos, as necessidades humanas seriam interpretadas como passíveis de resolução mediante a fé, uma vez que caberia a Deus prosperar o fiel nas esferas física, espiritual e material, desde que este exercesse corretamente sua fé:

A partir do texto do livro de 3 João 1.2, Hagin interpretava que a oração de João direcionada pelo Espírito Santo era para todos os cristãos e enfatizava que “Acima de tudo oro” estava relacionada a três áreas (física, espiritual e material): a primeira era a prosperidade (bênçãos materiais); a segunda era a saúde (bênçãos físicas) e a terceira era a prosperidade da alma (bênçãos espirituais). Assim, Hagin afirmava que é correto orar por prosperidade financeira (Kunz; Maurílio, 2019, p. 9).

Em meados de 1950, foi criada a noção de “Vida abundante” pelo pregador Oral Roberts, que foi responsável por televisionar a “doutrina da prosperidade”, a qual prometia aos seus seguidores que o valor ofertado por eles para sua igreja seria multiplicado em até sete vezes (Mariano, 1991). Segundo Mariano (1991), a teologia da prosperidade construiu laços estreitos com o televangelismo norte-americano, justamente porque o aumento dos preços para se manter os programas religiosos no ar, associado às disputas interdenominacionais, fez com que os pastores elaborassem diferentes pregações que condicionavam a fé à posse de bênçãos

materiais. A teologia da prosperidade foi ganhando novas camadas interpretativas ao longo do tempo a respeito do que seria prosperar para um crente, tendo em vista que seu início se deu no Norte Global, deslocando-se posteriormente para o Sul Global.

Essa teologia, no contexto brasileiro, apareceu com mais força no neopentecostalismo, principalmente na IURD. Todavia, já se fazia presente de maneira embrionária no deuteropentecostalismo por intermédio das igrejas Casas de Bênçãos e Deus é Amor. Essas denominações já projetavam no dízimo a imagem de obrigação religiosa e uma possibilidade de Deus abençoar financeiramente o ofertante (Mariano, 1999; Oro, 2001). A teologia da prosperidade, ao ser empregada nos cultos da IURD, foi tratada por parte da literatura clássica e de ampla circulação sobre o neopentecostalismo como uma prática controversa na história do protestantismo, sendo os membros da IURD responsabilizados por ressignificar a relação entre fé e dinheiro (Oro, 2001). Porém, parte da literatura sobre o tema reconhece que a ritualização da acumulação do dinheiro não é algo exclusivamente do meio neopentecostal, em virtude do contexto capitalista no qual diferentes religiões estão imersas:

magia e dinheiro não constituem prerrogativas exclusivas do neopentecostalismo - uma vez que todas as religiões, “oficiais” ou “populares”, especialmente no mundo capitalista, não se desinteressam pelo dinheiro e se valem da magia, mesmo que (segundo elas) de forma desigual.

A minha sugestão é a de que tais embates decorrem da própria ética neopentecostal, a qual tende a romper e recriar fronteiras mais ou menos consensualizadas, como por exemplo aquelas entre o religioso e o secular, o mágico e o religioso, a magia e a ética e, mesmo, em relação ao significado do dinheiro no campo religioso (Oro, 2001, p. 74).

Certas interpretações presentes na literatura especializada descreveram essa teologia como uma concepção segundo a qual o sucesso financeiro funcionaria como indicador da fé do crente, de modo que a prosperidade material sinalizaria maior proximidade com Deus (Bielo, 2007): “posse, aquisição e exibição de bens, a saúde em boas condições e a vida sem maiores problemas ou aflições foram apresentados como provas de espiritualidade do fiel” (Mariano, 1991, p. 157). O alcance da prosperidade por meio do divino foi descrito como uma prática intramundana, pois misturava o sagrado com o mundanismo: “A Teologia da Prosperidade neopentecostal, por sua vez, prega uma ética econômica voltada para o mundo, onde possuir e ascender são sinais de que Deus, e não o diabo, age em sua vida” (Almeida, 2017, p. 14). Justamente porque, segundo as representações, o dinheiro tinha passado por um processo ressignificação, no qual o possuir não era mais visto como ato pecaminoso, mas sim como uma benesse de Deus: “isto porque, enquanto outras religiões têm uma relação dúbia e esquiva com o dinheiro, aquelas igrejas (igrejas neopentecostais) assumiram o seu interesse por ele; conferiam-lhe sentidos positivos [...]” (Oro, 2001, p.76).

Essa ressignificação foi considerada como quebra da ética do protestantismo, em razão dela provocar uma secularização do movimento religioso: “em vez de valorizar temas bíblicos tradicionais de martírio, auto sacrifício (...) valoriza a fé em Deus como meio de obter felicidade, saúde física, riqueza e poder terrenos. Em vez de glorificar o sofrimento, temas tradicionais no cristianismo, enaltece o bem-estar do cristão neste mundo” (Mariano, 1995 *apud* Oro, 2001, p. 77).

Em virtude disso, a prosperidade foi retratada como um ato que estava em descompasso com a própria concepção de cristandade, pois, de acordo com as representações, o fiel que a buscava não objetivava suprir suas as necessidades religiosas, mas sim os seus desejos pessoais. A partir disso, construía-se a imagem de um fiel que estabelecia uma nova relação com seu divino, a qual o instrumentalizava, visando não apenas à sua salvação, mas à satisfação dos seus desejos mundanos: “no campo religioso, a natureza da relação indivíduo-igreja (‘consumidor’, ‘serviço’) é de identificação – não se trata duma relação instrumental para a satisfação de necessidades religiosas” (Oro, 2001, p. 78).

Dessa forma, os seguidores da teologia da prosperidade foram descritos de maneira implícita de que santificaram o mundo para legitimar a ética intramundana, quando divinizaram o dinheiro, rompendo, assim, com a ética de rejeição do mundo, que é expressa pela prática do ascetismo. Para Troeltsch (*apud* 1993), ascetismo é mais do que uma rejeição ao mundo, é uma prática de devoção a Deus (Weber, 1982; Dumont, 1993); assim, se desprender dos prazeres carnis como o amor ao dinheiro e aos bens materiais, era uma forma de afirmar que se amava mais Deus do que aqueles prazeres. No entanto, de acordo com Weber (1982), nenhuma religião foi capaz de anular a sua dependência com os meios econômicos:

A dependência em que as próprias comunidades religiosas, e sua propaganda e manutenção, estavam dos meios econômicos, e -sua acomodação às necessidades culturais e aos interesses cotidianos das massas, forçaram- nas a concessões das quais a história da interdição de interesses é apenas um exemplo. Não obstante, em última análise nenhuma religião de salvação autêntica superou a tensão entre sua religiosidade e uma economia racional (Weber, 1982, p. 380).

A partir disso, foi ecoada a ideia de que os neopentecostais, principalmente os membros da IURD, sacralizaram os seus desejos e humanizaram o divino ao transformar este em mero prestador de serviços; logo, não eram devotos do Senhor, mas clientes. Isso fez com que o divino na IURD fosse representado por um caráter dualista: ele era sagrado, porque poderia conceder bênçãos aos que o seguiam, porém também era servo, porque cabia a ele realizar os desejos dos fiéis. Não era somente uma inversão de posição cosmológica, mas também

simbolizava um novo tipo de relação entre o cristão e Deus, a qual foi nomeada, de forma irônica, de sociedade: “[o fiel] torna, nos termos de Edir Macedo, sócio de Deus e, somente nessa posição privilegiada, pode passar a desfrutar das bênçãos e promessas divinas” (Mariano, 2004, p.129). A legitimação da imagem imoral atribuída aos fiéis da IURD decorreu, sobretudo, das representações sobre a prática do dízimo, interpretada não como obediência a um preceito divino, mas como mercantilização da fé mediada pela instituição religiosa<sup>23</sup>:

se pagarem fielmente o dízimo - “o sangue da igreja”, para Edir Macedo- e exigirem o que a Palavra declara pertencer-lhes, tornam a adquirir o direito “à vida abundante”. Deus não pode deixar de cumprir suas promessas bíblicas. [...] Nesta sociedade, a parte que cabe aos homens consiste em pagar o dízimo, ter fé em Deus e em suas Palavras e confessar ou profetizar as bênçãos divinas em suas vidas. Enquanto a parte de Deus reside no pronto cumprimento de suas promessas (reprender o “devorador” e conceder bênçãos em abundância), das quais Ele, desde que satisfeitas as condições contratuais, em hipótese alguma pode se furtar. Nessa relação contratual em que Deus tem obrigações a cumprir, o fiel, se tem deveres para com Ele, igualmente tem direitos. Na medida em que tem consciência de seus direitos, o fiel pode exigir de Deus o cumprimento deles (Mariano, 2004, p.161-162).

A base iurdiana passou a ser apreendida academicamente através de representações produzidas por sua cúpula, difundindo a imagem de que esses fiéis, ao dizimarem, se sentiriam no direito de cobrar Deus pela concessão de bênçãos: “Na condição de dizimistas e ofertantes, os fiéis almejam adquirir e exercer o direito de cobrar do próprio Deus o pronto cumprimento de Suas promessas bíblicas: vida saudável, próspera, feliz e vitoriosa” (Mariano, 2004, p.129). Com base nisso, a prática do dízimo e da oferta foi reduzida por alguns autores à ideia de dar dinheiro ao divino para receber mais do que foi depositado, seja em dinheiro ou bens.

Portanto, parte da produção academia, ao se centrar no discurso da cúpula, projetou nos dízimos e nas ofertas um símbolo da possibilidade de enriquecimento. De acordo com Geertz (2008), o símbolo é um arranjo de concepções que são transmitidas socialmente, sendo dotado de significados, pelos quais “os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida” (Geertz, 2008, p.66). Nessa perspectiva, a concepção do dízimo e oferta formulada pela cúpula seria integralmente transmitida à base, por representar o *ethos* da IURD, o que levou alguns trabalhos a afirmar que base e liderança racionalizam a fé de modo semelhante, norteadas pelo objetivo comum do enriquecimento:

Nos cultos da Universal, além de exortados a pagar dízimo, a dar oferta com desprendimento e a participar da corrente da prosperidade, os fiéis, ansiosos por enriquecer, são aconselhados a deixar de ser meros empregados. Recebem incentivos para abrir negócios e se tornar patrões, desejo da maioria dos que vendem sua força de trabalho no mercado. Para enriquecer, portanto, não adianta apenas confessar a fé

---

<sup>23</sup> Essa afirmação não visa debater se teologicamente está certo entregar os dízimos ou não, mas de ressaltar que os sentidos atribuídos ao dízimo mediante as descrições acadêmicas divergem do intuito da base.

correta e exigir seus direitos. Devem trabalhar, ser astuto e aproveitar as oportunidades (Mariano, 1991, p. 163).

A descrição do dízimo enquanto símbolo híbrido, tangenciando simultaneamente as esferas religiosa e financeira, legitimou leituras que associavam o neopentecostalismo à dessacralização do sagrado e à busca instrumental por benefícios próprios. Tal interpretação projetou sobre a base da IURD uma imagem moralmente repulsiva, marcada pela ideia de que seus fiéis seriam interesseiros e marcantilizadores do sagrado, uma vez que realizariam barganhas cosmológicas (Lemos, 2017) em troca de que o divino lhes proporcionasse “saúde plena, prosperidade material, sucesso nos empreendimentos terrenos, felicidade e vitória sobre o diabo” (Mariano, 2004, p. 22).

#### **1.4 O limiar da existência da teologia da prosperidade é a própria realidade**

Embora a teologia da prosperidade tenha sido descrita como experiência religiosa vivenciada de maneira isônoma por base e cúpula, as diferenças sociais entre esses dois grupos fazem com que a noção de prosperidade assuma sentidos divergentes entre eles. Já que a noção de prosperidade mobilizada pela base da IURD desloca-se do enriquecimento material para a recusa da miserabilidade, fundindo o *ethos* religioso a uma ética da sobrevivência, que se seguia pela busca de uma existência digna, pois segundo essa lógica, a ausência de dignidade não seria uma vontade divina para seus filhos<sup>24</sup>. É a partir desse deslocamento de sentido que organizo meus dados empíricos em duas periodizações distintas: os dados do primeiro período têm origem em entrevistas coletadas em 2021, que se mostraram fundamentais para o segundo período, que corresponde ao ano 2024, pois, a partir desses relatos, pude observar com mais atenção meu campo etnográfico e as articulações dos meus interlocutores.

Em uma conversa com um evangelista do grupo UNP, ele narrou que a imagem da IURD, para ele, estava para além da sua liderança, pois ele não julgava a igreja pela sua cúpula, mas sim pelas ações que ela realiza e pelos bons resultados que ele considera ter conseguido pela fé. A sua fala sugere que o que atrai as pessoas para a IURD é a possibilidade de mudar de vida. A partir disso, ele me conta como mobiliza a sua história de vida antes da conversão para atrair mais fiéis à IURD. Também é possível perceber em sua fala que o ato de convidar

---

<sup>24</sup>A seção anterior não pretende afirmar que a literatura erra ao associar a cúpula a um discurso que promete riqueza por meio fé, no que se refere à teologia da prosperidade, uma vez que os testemunhos televisivos da IURD frequentemente vinculam a conversão à obtenção de riqueza e à resolução de problemas. Tampouco busca negar que, em muitos casos, os fiéis são incentivados a realizar ofertas sob a promessa de que, quanto mais doam, mais receberão de Deus. No entanto, é igualmente importante observar quais sentidos são atribuídos, na base, à própria ideia de prosperar.

alguém que está sofrendo para ir à igreja é visto por ele como uma forma de praticar a solidariedade, pois esse fiel entende a igreja como um local capaz de ajudar na resolução dos problemas:

Eu acho que hoje, após 20 anos de igreja, eu já vi muita coisa e nunca me abalou. Pelo contrário, foi fazendo eu criar forças para que eu viesse a me manter. Eu nunca analisei a igreja, principalmente a Universal, pelo fato do Bispo Edir Macedo, pelo fato de pastor A, B e C. Mas quando eu cheguei na Universal eu estava sofrendo, cheguei com problemas e eu me encontrei ali, me deu bons resultados, por isso eu me mantenho [na IURD]. Eu acho assim, existe um ditado que diz: time que está ganhando não se mexe, e o meu tá ganhando há 20 anos. Às vezes eu vejo pessoas sofrendo, até mesmo passando pelo que passei lá trás e eu falo, e eu dou o meu testemunho, isto é muito importante. Por exemplo, de 10 que você dá o testemunho, você convida um e já traz ele. Isto já faz a diferença, é muito bom isto, você ajuda a mudar a vida da pessoa que está sofrendo. (João, 49 anos, pardo, ensino médio completo, e trabalha como gestor de vendas. É fiel da Igreja Universal do Reino de Deus há 23 anos. Participa do Grupo UNP há 4 anos, desempenhando a função de auxiliar do líder da UNP. Entrevista coletada em junho de 2021).

Nota-se que o entrevistado constrói uma imagem da IURD pelos resultados individuais e não pelos escândalos atrelados à denominação. Tal fato sugere que talvez os fiéis formulem a sua fé para além dos discursos de suas lideranças, atribuindo a isso sentidos próprios advindos de suas experiências de vida. Dessa forma, o entrevistado, quando pontua que ao encontrar alguém que vivencia a mesma situação de sofrimento que experimentou outrora, ele lhe convida, porque entende que por intermédio da fé é possível mudar de vida. Essa perspectivaêmica se torna complexa, por duas razões. A primeira razão se distancia das justificativas apresentadas pela cúpula da igreja, já que o interlocutor compreende que a legitimidade da instituição não depende exclusivamente de sua liderança, mas principalmente da eficácia espiritual que cada fiel acredita experimentar em sua trajetória pessoal. O segundo motivo revela que a adesão à IURD também se ancora em narrativas pessoais de superação, nas quais a prática de convidar outras pessoas com experiências semelhantes a ir para a igreja é entendida como um ato de solidariedade e de partilha de resultados vividos pela fé.

Em uma outra entrevista com um evangelista do grupo assistencialista FJU, Maicon, é possível perceber que a teologia da prosperidade, em sua perspectiva, está relacionada com sua melhora de vida:

Muitas vezes a gente ganha estes jovens pelo nosso próprio testemunho que está lá na igreja e praticamente a gente já viveu aquilo que aquele jovem está vivendo, e a gente vai contar a nossa história para ele, contar o que aconteceu com a gente, como a gente foi parar na igreja e o que Deus fez após a gente estar na igreja. E a outra parte é dele, que é dele acreditar. Aí é a parte que entra os projetos, ele vai se socializando com o grupo, e fica, a vida dele melhora, e ele fica lá dando testemunho. Igual aconteceu comigo, nos grupos, levando palavra [ensinamento bíblico] para as pessoas. Na verdade, eu fui parar na igreja porque a minha vida vinha destruída... depressão, falta de emprego, era envolvido com drogas, álcool, vícios, cigarro, estas coisas, e foi na

igreja, participando dos grupos, que eu consegui me libertar, eu não uso mais nada, uma vida restaurada, hoje eu tenho emprego. Este jovem está no mesmo pensamento que eu tinha, que não tem mais jeito, eu não quero saber de nada, eu vou fazer, se eu morrer ou viver não importa. É assim, só Deus mesmo para restaurar (Maicon, evangelista do grupo FJU, 30 anos, pardo, com ensino médio completo, carpinteiro, converteu-se na Igreja Assembleia de Deus, entretanto migrou para a IURD há 1 ano. Entrevista coletada em junho em 2021).

Já para uma outra voluntária do grupo UNP, a teologia da prosperidade consiste em ter uma família estruturada e poder ter acesso à possibilidade básica de existência, como o direito à alimentação:

Ter uma família nos caminhos de Deus, meu marido ter largado o crime e se convertido, ele ter arrumado um trabalho. Na minha casa não tem mais briga, a gente vive bem. Para mim, prosperidade é isso, é poder estar com a família em ordem, poder ir no mercado sem se preocupar se tem dinheiro ou não para comprar o alimento. Prosperidade para mim é não passar aperto. Eu não fiquei rica quando fui para a Universal, mas a minha vida, se comparar com que era, está muito melhor. Hoje tenho uma família abençoada, tenho mais qualidade de vida. (Vitória, 25 anos, parda, ensino médio incompleto, diarista, é membro da IURD há 2 anos e há 1 ano é evangelista do grupo UNP. Entrevista coletada em janeiro de 2022).

Na teologia da prosperidade, segundo os interlectuores, Deus é descrito como alguém que não se satisfaz e nem se alegra com a condição de precariedade dos pobres, pois para esses fiéis a miserabilidade tem origem demoníaca:

A miséria é coisa do diabo, como as pessoas vão dizer que vão ver Jesus na gente, se a gente não tem emprego, não tem o que comer, não tem nada? Passar necessidade é sofrer demais. Deus não tem prazer no nosso sofrimento, Deus não tem prazer na miséria (Filomena, evangelista do grupo EVG, 69 anos, parda, com ensino médio completo, aposentada, é membro da IURD há 32 anos. Entrevista coletada em junho de 2021).

Direcionar as demandas básicas de existência para Deus torna-se necessário em um contexto marcado pela fragilidade das políticas sociais e pelo abandono estatal, no qual o acesso ao trabalho, à alimentação e às condições mínimas de subsistência é incerto e precário. Nesse cenário, a teologia da prosperidade funciona, para a base da IURD, menos como promessa de enriquecimento e mais como um recurso que permite enfrentar a experiência cotidiana da vulnerabilidade por meio da esperança no amparo divino:

A gente anda nas ruas, anda na cidade, a gente vê pessoas passando fome. Por mais que muitos que estão ali são esquecidos pelos políticos, a política podia ajudar um pouco mais nestas questões(...), mas eles não ajudam, fazer o que(...) a gente só tem que fazer nossa parte. Os políticos podem até estar na televisão dizendo que está ajudando as pessoas, mas quando a gente anda lá no centro da cidade e a gente vê lá os comerciantes, os moradores de rua, a gente vê que está faltando muito, por mais

que eles falam que está ajudando bastante. Se a gente não se ajudar, não pedir a ajuda de Deus, a gente vai depender de quem? Do governo? Eles só querem saber deles, quem cuida da gente é o nosso Senhor Jesus, é Ele que nos ajuda. (Arthur, evangelista do grupo EVG, 42 anos, negro, ensino médio completo, técnico de enfermagem e Fiel da Igreja Universal há 5 anos. Entrevista coletada em junho 2021).

Esse sentimento de esquecimento social também é compartilhado pelo voluntário do FJU:

Falta governo... Falta oportunidade, escolas boas. A gente paga muito imposto, só que o imposto que era para ser voltado para melhoria das coisas não acontece. O trabalho de igreja é um trabalho de formiguinha, é sempre um [que] está ajudando o outro, nem que seja com uma palavra de ânimo, seja com algo material. Quem tem muito, ele sempre quer ter mais, ele não quer ajudar ninguém. Já o pobre não, ele se vê na situação daquela pessoa, a gente se coloca no lugar daquela pessoa, então a gente vê o que a gente pode fazer e a gente faz. Já o rico não, igual o político, ele não se coloca na situação da pessoa que mora na favela ou mora na periferia. Já para a gente é diferente, porque muitas vezes... igual eu, cheguei na igreja, não tinha nada. A gente se une e se ajuda, porque a gente sabe que ajuda de fora [da igreja] é difícil (Maicon, evangelista do grupo FJU, 30 anos, pardo, com ensino médio completo, carpinteiro, converteu-se na Igreja Assembleia de Deus, entretanto migrou para a IURD há 1 ano. Entrevista coletada em junho em 2021).

Observa-se que o desejo de enriquecimento não apareceu nos relatos dos interlocutores. O que emergiu foi, sobretudo, a aspiração por melhores condições de vida, sem que isso implicasse o abandono da condição de classe trabalhadora, visto que todos os entrevistados possuíam ensino médio completo e exerciam ocupações modestas, mesmo após relatarem melhorias em sua situação atual. Eles também demonstraram em seus relatos um certo distanciamento da própria concepção de teologia da prosperidade evocada pela cúpula, que por muitas das vezes se limita à ideia de aquisição de bens. Assim, base e cúpula atribuem sentidos distintos à teologia da prosperidade: enquanto a cúpula frequentemente enfatiza a prosperidade material e financeira, os entrevistados tendem a reinterpretar esse discurso em termos de dignidade, estabilidade familiar e superação da precariedade.

Alguns dos entrevistados afirmaram que utilizavam os seus testemunhos de mudança de vida para tentar atrair outras pessoas que estavam vivenciando situações parecidas com as quais eles já experimentaram. Ademais, durante as entrevistas, nenhuma pessoa atribuiu a melhora de vida ao pagamento de dízimo e oferta, o que não significa que não pratiquem esse ritual, mas não restringiram a sua melhora de condição a ele, como a literatura afirma ocorrer. O que se pode concluir a partir dos relatos é que as problemáticas sociais que eram de responsabilidade do Estado foram demandadas ao divino, em virtude desses fiéis se sentirem esquecidos pelo poder estatal.

Recordo de quando retornei, no ano de 2024, à minha sede da região de Campinas. Quando entrei na igreja, avistei o obreiro líder do grupo FJU, a quem chamarei de Davi. Acenei

em cumprimento a ele. Davi era um homem branco, calvo, e que aparentava ter uns 35 anos. Naquele momento percebi que nunca havia me atentado verdadeiramente a sua presença, muito menos dado o devido valor ao seu testemunho de conversão, apesar de conhecê-lo há alguns anos e ter presenciado, em diferentes cultos, o seu relato de conversão. Davi era um ex-recluso, o qual tinha vivido em cárcere por cerca de quatro anos. Segundo ele, após a saída do presídio, foi trabalhar como chapeiro na lanchonete de um dos fiéis da IURD, que havia lhe convidado para integrar o seu quadro de funcionários. De acordo com ele, isso teria sido o pontapé inicial para que conseguisse se reerguer social e financeiramente, evitando assim a reincidência no crime, como aconteceu com alguns dos seus conhecidos.

Acredito que Davi passava despercebido de minhas anotações etnográficas porque já não pertencia mais ao grupo UNP quando entrei na IURD, e por isso eu apenas o conhecia de vista. Embora ele tivesse sido evangelista do grupo após a saída do presídio, com o passar do tempo Davi acabou se tornando obreiro da IURD e, depois, obreiro líder do grupo FJU, juntamente com a sua esposa. A sua dedicação ao FJU, de acordo com o próprio, vinha da necessidade evangelística que ele dizia sentir, que era preciso evangelizar os mais jovens para que não tivessem o mesmo destino dele, de ter conhecido a criminalidade ainda na juventude.

A narrativa do seu testemunho se divide em duas histórias complementares, mas ambos relevantes para o desfecho de sua narrativa de fé e prosperidade. Davi era filho de dona Márcia, uma evangelista do grupo EVG. Em seu testemunho, normalmente quem começava a contar a sua história de conversão era a sua mãe. Dona Márcia era uma senhora negra de pele clara e de cabelos cacheados longos, a qual sempre relatava que enquanto o filho esteve preso, ela participava toda semana dos cultos de exorcismo em favor da conversão religiosa e da transformação moral dele. Em virtude disso, quando relatava em testemunho junto com Davi, ela se referia a ele como “filho do altar”, porque, segundo Dona Marcia, ele era fruto de suas orações para que se tornasse um homem de Deus e pudesse levar uma vida digna. Após esse relato, Davi iniciava sua fala dizendo que foi graças às orações da mãe que conheceu Deus, pois esses clamores despertaram no seu coração a vontade de conhecer o divino e, posteriormente, se converter.

Sendo assim, logo quando finalizou o seu tempo de reclusão, começou a integrar o corpo de fiéis da igreja e rapidamente se voluntariou ao grupo UNP. Dessa forma, a primeira parte do seu testemunho é marcada pela narrativa de passagem de “ex-criminoso” para “evangelista da obra de Deus”, que cuidou de outros apenados, pois já esteve nessa posição e por isso acredita que é importante convertê-los. Já que aos seus olhos a ressocialização desses só poderia acontecer por meio da conversão, porque produziria uma transformação dessas pessoas,

tirando-as do caminho das “trevas”, que representaria o mal que os influenciava a entrar na criminalidade. Davi, em um de seus testemunhos:

O diabo tentou destruir a minha vida, mas ele tropeçou na própria maldade, graças às orações da minha mãe. Hoje sou um homem de Deus, que leva a palavra do Senhor para transformar a vida de pessoas que estão afastadas de Deus em seus verdadeiros filhos e servos. Cuidar das almas que estão vagando pelo mundo sofrendo é a maior prova de amor a Deus. Hoje cuido dos jovens, mas já cuidei dos presidiários.

A segunda parte de seu testemunho centra-se na forma como sua conversão o tornou um “homem próspero”. Segundo ele, o encontro com Deus promoveu uma transformação gradual, retirando-o de uma situação de vergonha associada à dificuldade de conseguir emprego. Davi relata que, por ser ex-recluso, sentia-se estigmatizado e constantemente rejeitado, já que ninguém lhe dava uma oportunidade de trabalho. A partir disso, ele começou a fazer orações junto com a sua mãe para arrumar emprego, e foi assim que conheceu um fiel da IURD, que lhe contratou como chapeiro. Isso foi o primeiro passo para melhorar a sua vida financeira, pois a partir desse salário conseguiu terminar a reforma da casa de sua mãe e ter sua própria independência financeira. Após isso, ele disse que foram surgindo outras oportunidades profissionais, começou a realizar bicos em outras lanchonetes e eventos. Em face disso, lhe surgiu a oportunidade de abrir seu próprio trailer de lanches com um ex-colega de trabalho.

A abertura desse trailer lhe projetou, aos olhos da igreja, o status de pequeno empresário, de homem próspero e vencedor, pois Davi tinha se transformado aos olhos dessa comunidade religiosa de um “ex-recluso” para um “empresário”. Durante o seu testemunho, o pastor afirmava para os presentes na igreja, “Deus honra os seus filhos”, apontando para a foto do seu trailer atendendo vários clientes. Essa mensagem soava aos ouvidos das pessoas presentes de que o divino poderia mudar a sua condição financeira. Todavia, embora o tema do testemunho fosse a transformação de vida de Davi, o que estava de maneira implícita no testemunho era o fato de que a antiga vida dele era indigna para qualquer ser humano ser submetido. Davi discorre a sua passagem pelo crime como um momento de sofrimento: “A minha vida era uma perdição e afundamento em atos criminosos e vícios em bebidas e drogas, que provocava o sofrimento da minha mãe. Era só coisa que desagradava a Deus e colocava eu e minha família em sofrimento”.

Nota-se que, embora o culto tenha sido conduzido a partir da concepção de prosperidade material, o que se revela em um plano subjacente é a mobilização da noção de dignidade. Nesse sentido, uma leitura restrita ao conteúdo explícito da performance religiosa tende a obscurecer o problema social ao qual ela procura responder: a recusa do sofrimento, da precariedade e da

marginalização associadas à experiência de pessoas ex-reclusas. Ainda que o discurso pastoral enfatize a prosperidade, o que parece estar em jogo para os fiéis é a reconstrução de uma vida percebida por eles como atravessada pela humilhação e pela indignidade. A etnografia também permite observar que a abertura de um trailer de lanche não transforma Davi em empresário nos termos do capitalismo formal, embora a performance religiosa o represente dessa maneira. Sua posição aproxima-se mais da condição de trabalhador do que da de detentor de capital. Nesse contexto, a conversão é frequentemente concebida pelos fiéis como uma forma de romper com trajetórias marcadas pelo sofrimento, uma vez que a proximidade com o divino é entendida como capaz de produzir mudanças concretas na vida cotidiana.

A produção acadêmica sobre a IURD reconhece que, em países marcados pela desigualdade social, a teologia da prosperidade se articula às condições concretas de existência dos setores populares. Assim, embora essa teologia tenha se constituído em torno da ideia de enriquecimento material, entre os fiéis pobres ela frequentemente se desloca para questões relacionadas à sobrevivência e à dignidade, como alimentação, trabalho, abandono dos vícios e estabilidade familiar. Dessa forma, a experiência da teologia da prosperidade entre os pobres se diferencia daquela vivenciada pelos setores mais afluentes, “já que as consequências sociológicas são bem diferentes” (Freston, 2015, online). Segundo Freston (2015), essa teologia possui pouco alcance em populações socialmente mais seguras, expandindo-se sobretudo em contextos de forte desigualdade econômica, nos quais a expectativa de uma vida melhor se articula à própria noção de cidadania. A partir dessa perspectiva, o autor afirma que, no Brasil, a teologia da prosperidade tende a produzir, entre as camadas populares, a ideia de que o abandono estatal não corresponde a um abandono divino: “Deus sempre deseja o melhor para a gente: ter um bom carro, uma casa bonita, dinheiro no banco. *Isso é cidadania* [itálico adicionado pelo autor], e nenhum governo, nenhum político vai dar para a gente” (Freston, 2015, online).

Esta pesquisa, ao reconhecer a dimensão ética e social da Teologia da Prosperidade entre os setores populares, não ignora seus efeitos problemáticos nem as formas de exploração econômica que podem estar associadas a ela. Diante disso, este texto não almeja negar a centralidade que díizimos e ofertas ocupam nessa teologia, tampouco desconsiderar que a contribuição financeira é compreendida como parte da relação entre fiel e divino. Também não pretende ignorar as críticas que apontam para o papel dessas práticas na ampliação dos recursos econômicos da denominação e para as formas de exploração que podem decorrer desse processo. O que se pretende destacar é que a prosperidade não se resume ao enriquecimento material, mas engloba também outras formas de transformação da vida valorizadas pelos

próprios fiéis. Da mesma forma, este texto não parte da ideia de que a adesão a essa teologia seja capaz de produzir mobilidade social. Todavia, compreender como os fiéis da base experienciam a Teologia da Prosperidade permite refletir sobre os processos pelos quais esses sujeitos atribuem sentido à sua fé, experiência que não pode ser reduzida nem à mercantilização do sagrado nem ao simples desejo de enriquecimento.

Em face disso, esta pesquisa parte do ponto que a desfiguração moral empregada para descrever os membros da IURD, se origina de três escolhas metodológicas: (1) a descontextualização da fé produzindo um isomorfismo entre a interpretação da teologia da prosperidade pela base e cúpula da IURD; (2) a desconsideração da diversidade teológica; e (3) a utilização da perspectiva ateísta para a construção do eu do neopentecostal.

#### 1.4.1 A interpretação da fé sem contexto se torna irracional

De fato, a religião molda o sujeito que lhe é crente, contudo, ela não está isolada do mundo, pois a compreensão teológica do fiel também é atravessada por suas condições históricas, econômicas e sociais (Ecco; Marinho, 2020). Assim, a formulação da ideologia religiosa se condiciona à própria posição social do crente, uma vez que o poder social também determina sob quais condições determinadas expressões religiosas podem existir (Asad, 1983). Dessa forma, o discurso da teologia da prosperidade sobre acumulação de riqueza encontra limites na própria realidade material vivenciada pelos setores populares.

#### 1.4.2 A diversidade teológica

O discurso teológico, de forma geral, se difere da realidade, portanto, não é idêntico à cosmovisão do crente, já que o entendimento teológico necessita do contexto social para poder existir e ser compreendido e legitimado. Assim, projetar um isomorfismo entre todos os sujeitos da IURD é ignorar os diferentes sentidos que a teologia da prosperidade pode assumir, principalmente no que tange ao chão da igreja. Com base nisso, é impossível falar da formação desse eu cristão sem abordar a concepção de divino (Schielke, 2019).

Segundo Schielke (2019), o poder de Deus se manifesta por meio de uma relação triádica entre sagrado, sujeito e mundo (contexto que o sujeito vivencia), em razão disso, seu poder pode ser definido como “pessoal, íntimo” e afetivo (Schielke, 2019, p. 9). A coexistência de diversos contextos permite que diferentes poderes sejam atribuídos a Deus, porque cada indivíduo fala a partir da forma que se sentiu alcançado por ele, produzindo uma diversidade

de perspectivas. Assim, as diferentes ontologias do divino se moldam a partir de uma performance linguística (Schielke, 2019) na qual pessoas da mesma fé passam a caracterizar a personalidade metafísica de Deus por meio do que consideram moralmente correto.

Em virtude disso, pode-se deduzir que, quando a evangelista Filomena afirma que a miserabilidade é incompatível com a manifestação divina, ela atribui a ele um caráter de justiça social. O mesmo ocorre com Davi e os demais entrevistados, que interpretam suas mudanças de vida como resultado da ação de um Deus que não se agrada do sofrimento e da vulnerabilidade de seus filhos. Dessa forma, o desamparo social é compreendido por esses interlocutores como uma condição que deve ser superada pela fé.

O cristianismo é considerado uma religião marcada por descontinuidades morais (Bialecki; Haynes; Robbins, 2008), pois a conversão exige uma adequação ética do sujeito. Entretanto, embora a conversão molde quem a adere, ela não desvincula o fiel de sua realidade social, podendo ser “mobilizada para reimaginar sensibilidades culturais locais em termos cristãos, conferindo-lhes uma nova carga ética ou política” (Bialecki; Haynes; Robbins, 2008, p. 1144). Em suma, a ontologia do divino orienta a forma como o cristão interpreta a ação de Deus em sua vida cotidiana, ao mesmo tempo em que o molda como pessoa moral através da fé (Bialecki; Haynes; Robbins, 2008; Schielke, 2019).

#### 1.4.3 Entre o ceticismo e a compreensão: desafios metodológicos na antropologia da religião

A descontextualização da fé resultou no escárnio dos neopentecostais. A graça residia em saber que vários cristãos pobres, trabalhadores de ocupações de baixa qualificação, participavam de cultos objetivando uma melhoria de vida por meio da fé: “[...] Já os fiéis se tornaram objeto, de um lado, de sarcasmo, de outro, da piedade de quem os encara como ingênuos submetidos a explorações aviltantes e mal disfarçadas” (Mariano, 1991, p. 189). Esse escárnio pode ser compreendido, em parte, a partir da instrumentalização do ateísmo metodológico, sobretudo quando o ceticismo é transformado em pressuposto epistemológico obrigatório, fazendo com que as explicações mobilizadas pelos próprios fiéis sejam sistematicamente traduzidas em categorias externas à sua experiência religiosa. Tal postura pode limitar a compreensão das diferentes interpretações que uma mesma teologia assume entre seus praticantes. Ademais, é necessário ressaltar que o problema não reside na posição religiosa ou não religiosa do pesquisador, mas na adoção de um horizonte metodológico que exclui, de partida, a possibilidade de levar a sério as explicações que os próprios fiéis oferecem para suas experiências.

Segundo Willerslev e Suhr (2018), para se entender as diferentes compreensões teológicas é necessário que o pesquisador assuma uma fé metodológica. Essa abordagem se aproxima da noção de “salto de fé” discutida por Søren Kierkegaard e retomada por Willerslev e Suhr (2018), segundo a qual certos paradoxos da existência humana não podem ser plenamente apreendidos apenas por critérios estritamente racionalistas, exigindo um deslocamento interpretativo capaz de suspender, ainda que provisoriamente, pressupostos seculares sobre racionalidades e experiências religiosas.

A utilização da metodologia ateísta tem origem na negação da consistência entre fé e razão. Essa postura possui raízes na própria formação da antropologia da religião, marcada por autores que interpretavam a fé como ilusão ou expressão irracional da experiência humana (Willerslev; Suhr, 2018).<sup>25</sup> Entretanto, por mais que muitos antropólogos tenham se tornado amistosos com os seus objetos de estudos no decorrer do amadurecimento científico da antropologia, o que continua predominando na formulação epistemológica da disciplina é o pensamento de Peter Berger (1967), que foi suscitado por Meyer Fortes:

Sendo em parte atores em seus próprios sistemas religiosos, os teólogos devem acreditar, enquanto os antropólogos... não podem deixar de ser agnósticos se desejam alcançar a objetividade... e a objetividade, no sentido de análise e descrição que são aceitas como válidas pela razão... é, certamente, uma condição *sine qua non* para todo estudo antropológico (1980: vi–vii, ênfase no original apud Willerslev e Suhr, 2018, p. 66).

A crítica aqui não se dirige ao ceticismo metodológico em si, nem à posição analítica do pesquisador, mas à sua transformação em um princípio de redução sistemática das categorias nativas a explicações externas à experiência dos interlocutores. Quando convertido em pressuposto rígido de análise, esse tipo de postura pode limitar a compreensão das categorias êmicas mobilizadas pelos próprios interlocutores.

A noção de Berger associada à teoria durkheimiana produziu uma diferenciação entre a Antropologia e a Teologia: a primeira se orientava em entender a religião como algo simbólico relacionado à vida social dos seus crentes, e a segunda interpretava a cosmovisão “como a existência genuína de forças divinas” (Willerslev e Suhr, 2018, p. 66). Dessa maneira, foi-se construindo a noção de que somente a secularização da produção epistemológica poderia ser capaz de entender as formulações irracionais dos mitos (Asad, 2003). Entretanto, uma postura excessivamente cética pode limitar o entendimento da fé estudada, pois parte de uma lógica oposta à cosmovisão religiosa. Nesse sentido, a noção de “salto de fé” de Kierkegaard permite

---

<sup>25</sup> James Frazer descrevia a fé como uma ilusão humana (Willerslev; Suhr, 2018). Já Tyler foi retratado por Evans-Pritchard como um ateu militante, “buscou e encontrou na religião primitiva uma arma que poderia ser usada com efeito mortal contra o cristianismo” (Willerslev; Suhr, 2018, p. 66).

ao pesquisador questionar suas próprias concepções de verdade construídas pelo ceticismo, já que “quase todas as coisas que não devemos levar a sério estão perto ou dentro de nós” (Viveiros de Castro apud Willerslev e Suhr, 2018, p. 67).

Tal fato também é relatado por Rita Laura Segato, a qual afirma que o relativismo antropológico se constrói como um paradoxo ao tentar compreender racionalmente aquilo que para os crentes é absoluto e irreduzível. Essa reflexão surgiu de sua pesquisa de campo na província de Jujuy (Argentina), quando buscava entender o crescimento dos cultos evangélicos e a diminuição do catolicismo. Quando um dos seus interlocutores lhe questionou sobre o modo como propunha compreender esse fenômeno religioso: “Você está em busca de razões humanas, enquanto nós acreditamos em razões divinas” (Segato, 1992, p. 116).

Essa impossibilidade de compreender a fé apenas pela razão se faz presente também nas práticas cotidianas dos fiéis *iurdianos*, nas quais o sofrimento e as dificuldades materiais são interpretados por meio de uma luz cosmológica e, devido a isso, enfrentados através de orações, perseverança e confiança no divino. Esse processo de fé pode ser ilustrado nos testemunhos de fiéis como Dona Márcia, que relatava que quanto mais orava pelo emprego do filho, mais dificuldades ele enfrentava: “Quanto mais eu orava e o Davi distribuía currículos, mais respostas negativas ele recebia. Eu dizia que está amarrado, diabo, você não vai nos envergonhar. Mantenha a fé, Deus vai te dar a vitória, filho”. Narrativas como essa são mobilizadas nos cultos da IURD, nos quais o sofrimento frequentemente é comparado ao deserto vivido por Jesus como um teste de fé que exige perseverança em oração. Durante as pregações, os pastores incentivavam: “povo de Deus, continuem firmes e orando, esse deserto é apenas provação. Jesus venceu o deserto e nós pela fé também venceremos”, fazendo assim uma clara alusão à passagem bíblica em que Jesus ficou 40 dias e 40 noites no deserto enfrentando as tentações provocadas por satanás (Mateus 4:1-11).<sup>26</sup>

Todavia, nessa passagem bíblica se apresenta uma tensão importante, que é quando Jesus, com fome, em razão de ter jejuado é tentado por satanás: “Se tu és o Filho de Deus,

---

<sup>26</sup> Tal parte faz referência a passagem bíblica Então, foi conduzido Jesus pelo Espírito ao deserto, para ser tentado pelo diabo. E, tendo jejuado quarenta dias e quarenta noites, depois teve fome. E, chegando-se a ele o tentador, disse: Se tu és o Filho de Deus, manda que estas pedras se tornem em pães. Ele, porém, respondendo, disse: Está escrito: Nem só de pão viverá o homem, mas de toda a palavra que sai da boca de Deus. Então o diabo o transportou à Cidade Santa, e colocou-o sobre o pináculo do templo, e disse-lhe: Se tu és o Filho de Deus, lança-te daqui abaixo; porque está escrito: Aos seus anjos dará ordens a teu respeito, e tomar-te-ão nas mãos, para que nunca tropeces em *alguma* pedra. Disse-lhe Jesus: Também está escrito: Não tentarás o Senhor, teu Deus. Novamente, o transportou o diabo a um monte muito alto; e mostrou-lhe todos os reinos do mundo e a glória deles. E disse-lhe: Tudo isto te darei se, prostrado, me adorares. Então, disse-lhe Jesus: Vai-te, Satanás, porque está escrito: Ao Senhor, teu Deus, adorarás e só a ele servirás. Então, o diabo o deixou; e, eis que chegaram os anjos e o serviram (Mateus 4: 1 - 11).

manda que estas pedras se tornem em pães”, e o messias, por sua vez, lhe responde: “nem só pão viverá o homem”. No entanto, o que parece é que as privações sociais são interpretadas por Dona Maria e pelos outros interlocutores como um atentado à vontade divina. Ao conversar com um evangelista do FJU, a quem denomino de Carlos, um homem negro, de cabelos ondulados e de altura mediana, em torno de 25 anos, ele me disse que antes de se converter, era uma pessoa adicta e tal condição lhe trazia sofrimento, porque a sua vida começou girar em torno do vício, o que lhe resultou na perda do emprego e problemas familiares. Segundo ele, Deus o prosperou e mudou a sua condição econômica. Ao questioná-lo sobre o que ele considera ser próspero, ele respondeu:

Não sou mais viciado em nenhum tipo de droga e nem preciso mais pedir comida ou cesta básica, estou trabalhando como pedreiro e recebo bem pela minha função. E é por isso que digo que sou próspero, porque primeiro tenho a Deus, e segundo porque ele transformou a minha vida. Hoje posso dar uma condição melhor para minha família.

Percebe-se, novamente, que a ideia de melhoria das condições de vida por intercessão divina se repete na fala desse interlocutor. Carlos sugere, ainda que de forma implícita, que a satisfação das necessidades básicas — como garantir o próprio sustento e viver com autonomia — é compreendida como efeito da ação de Deus, assumindo *status* de milagre. Esse tipo de interpretação desloca a vulnerabilidade corporal do campo exclusivamente social para o cosmológico, transformando o corpo em um elemento central dessa relação com o divino. A precariedade física deixa de ser apenas uma condição material e passa a ser lida como uma marca visível de desordem espiritual, quase como uma ferida ou uma mancha no corpo de Deus. Assim, a restauração do corpo, expressa pela libertação do vício, do sofrimento e da dependência, não aparece apenas como melhora de vida, mas como a recomposição de uma ordem que reconecta o fiel ao divino. Nesse registro, a moralidade cristã não se apresenta como um conjunto abstrato de normas religiosas, mas como uma ética cosmológica, na qual o cuidado com o corpo e a autonomia econômica funcionam como sinais visíveis de uma vida alinhada à vontade divina.

Como já mencionado antes, as narrativas dos interlocutores sugerem que a prosperidade não se limita à dimensão econômica da vida. Trabalho, saúde, abandono dos vícios, estabilidade familiar e autonomia material aparecem entrelaçados como forma de uma transformação existencial. Diante desse enquadramento, a precariedade não é vivida apenas como uma condição social, mas como uma experiência que atravessa o próprio sujeito, marcando seus afetos, relações e formas de habitar o mundo. As dificuldades cotidianas deixam marcas em suas trajetórias, mas especialmente em seus corpos, pois é através dele que se experencia o

mundo e as privações. Por efeito, tornando-se um dos principais lugares a partir dos quais a ação de Deus é percebida e narrada. Assim, a mudança de vida não se refere apenas à aquisição de recursos materiais, mas à reconstrução de uma existência considerada mais digna, mais estável e mais próxima daquilo que os interlocutores entendem como a vontade divina.

Segundo o teólogo Ronilson Pacheco, a forma como o sofrimento e a precariedade existencial são descritos no livro de Mateus (25:35 - 40): “Pois eu tive fome, e vocês me deram de comer; tive sede, e vocês me deram de beber; fui estrangeiro, e vocês me acolheram; necessitei de roupas, e vocês me vestiram; estive enfermo, e vocês cuidaram de mim; estive preso, e vocês me visitaram”, pode ser interpretada como um atentado à moralidade cristã, já que elas agridem a humanidade de quem a experimenta. Pois lhe torna estrangeiro, não no sentido pátrio, mas porque é exilado da própria condição de humanidade:

Na ilustração de Jesus, se salvarão aqueles que salvarem outros. Não aqueles que salvarem a alma dos outros, porque esta seria missão inglória, que ninguém é capaz de fazer. É preciso intervir no sofrimento do corpo [...]. É o corpo do estrangeiro. Não o estrangeiro pátrio, não os exilados nacionais. Os estrangeiros são os “indesejáveis”, novos forasteiros das cidades, vítimas silenciadas da segregação socioespacial, das famílias dos miseráveis expulsos das propriedades dos donos-senhores, no campo e na cidade. Construtores de favelas, mão de obra dos alienados da própria vida, escravos assalariados, removidos a qualquer hora [...]. Os estrangeiros e forasteiros estão também nas ruas, sujos, esquecidos e temidos, aquecidos muitas vezes pelo álcool, pelo crack e pelo tiner. Indesejáveis que são, não cabem nesta terra [...]. Corpos dispensáveis. Aí vem o cristo e se identifica com essa gente, e condiciona o caminho para a tão desejada salvação à coragem e a disposição de ir em direção a essa gente, e nós que já tínhamos nos acostumado a torná-los lugar-comum, casos isolados, invisíveis mesmo. E se eliminados fossem, a sociedade se sentiria confortável [...] Nosso radar para o que identificamos como “profanação moral” do corpo soa tão alto que quase não sobra sensibilidade suficiente para qualquer estrondoso ruído da profanação causada pelo estado, pela violação do direito, pelo racismo estrutural, pela violência que elimina “infratores” como inimigos imperdoáveis. É uma pena que essas profanações não nos causem indignação [...] (Pacheco, 2015, online).

Embora haja uma relação conflituosa entre a teologia e a antropologia — e das demais disciplinas responsáveis pelos estudos da religião —, tal relação requer uma postura reflexiva, pois, segundo Bourdieu, o pesquisador tende a projetar sua própria visão de mundo sobre o grupo estudado (Lemons, 2018):

Bourdieu estava profundamente preocupado com a tendência dos pesquisadores de atribuir “ao objeto de suas observações características que lhes são inerentes”. Em outras palavras, as contribuições acadêmicas dos antropólogos frequentemente revelam mais sobre a visão de mundo projetada por eles do que sobre a visão de mundo de seus participantes (Lemons, 2018, p. 19).

Diante disso, “Bourdieu sugere que a colaboração com múltiplas pessoas, trazendo pontos de vista êmicos e éticos, ajuda os pesquisadores a superar as limitações de sua visão de

mundo” (Lemons, 2018, p. 21). Nessa mesma direção, segundo Kathryn Tanner (apud Lemons, 2018), uma abordagem reflexiva permite compreender melhor como a teologia impacta as culturas religiosas em um mundo globalizado: “A teologia é algo que os seres humanos produzem. Como todas as atividades humanas, ela é histórica e socialmente condicionada; não pode ser compreendida isoladamente do restante das práticas socioculturais humanas” (Lemons, 2018, p. 21). Tal perspectiva reforça a necessidade de analisar as formulações teológicas a partir dos contextos concretos em que são vividas e reinterpretadas pelos próprios sujeitos.

Os dados etnográficos sugerem que a teologia da prosperidade não opera independentemente das condições concretas de existência. Seu horizonte de inteligibilidade encontra limites na realidade vivida pelos fiéis, que a mobilizam para interpretar e enfrentar experiências de sofrimento, vulnerabilidade e exclusão. Entre meus interlocutores, prosperar raramente significou enriquecer; significou, sobretudo, deixar de passar necessidade, reconstruir vínculos familiares, abandonar os vícios, encontrar trabalho e recuperar a própria dignidade. Ignorar essa mediação entre fé e experiência vivida significa reduzir a experiência religiosa a uma caricatura de si mesma, produzindo um isomorfismo entre a formulação teológica institucional e as múltiplas formas pelas quais ela é apropriada no cotidiano. A teologia da prosperidade adquire, assim, sentidos específicos quando atravessa trajetórias marcadas pela precariedade e pelo abandono. Mais do que uma promessa abstrata de riqueza, ela emerge como uma linguagem moral por meio da qual esses sujeitos interpretam o sofrimento e projetam possibilidades de transformação. A realidade social, nesse sentido, não constitui um elemento externo à teologia da prosperidade, mas o próprio terreno sobre o qual ela se torna possível, inteligível e vivida.

### **1.5 A ética intramundana: a sacralização da prosperidade**

Não é a primeira vez que surge na história do protestantismo uma teologia que interpreta a prosperidade financeira como uma manifestação do sagrado, contudo, a forma como essa prescreve a conquista material diverge da Teologia da Prosperidade. A exemplo disso tem-se a doutrina calvinista, que compreendia a dedicação laboral como um ato de fé que provém de um dom de Deus (Nery, 2021; Weber, 1982). Esse modelo teológico condicionou a fé à capacidade do crente de produzir lucros para si mesmo, por isso Weber (1982) observou que a acumulação de riqueza era entendida por estes protestantes como um sinal divino que atesta a predestinação de sua salvação. Tal distribuição de riqueza não somente separava o mundo entre pobres e ricos,

mas também entre condenados ao inferno e salvos (Cruz, 2021), já que a condição de precariedade era considerada “a expressão máxima da maldição e do desvio de caráter” (Lemos, 2017, p. 81), pois era consequência da preguiça.

A riqueza, aos olhos de Calvino, seria uma graça do Senhor concedida somente para os seus filhos (Cruz, 2021). Desse modo, a vida material está diretamente interligada com a vida espiritual, em virtude disso, a pobreza e a desigualdade social foram entendidas por esse teólogo como consequência do pecado original. Ademais, Calvino advertia que Deus, ao distribuir as riquezas nas mãos de poucos, também lhes dava o dever de circular bens por meio da caridade:

Esta é a principal função do rico na sociedade, ajudar a quem precisa. Essa é a sua vocação. E quanto mais possuímos riquezas, maior e mais importante deverá ser a nossa função: de distribuidores dos bens de Deus. Este é um grande privilégio para os ricos, ser ministro dos pobres. Entretanto, esse serviço não é opcional, é obrigatório (Gonçalves, 2006, p. 116).

Portanto, segundo esta lógica religiosa, a sobrevivência dos pobres fica dependente da solidariedade dos ricos, porque Deus confiou aos detentores do poder a responsabilidade de cuidar dos desfavorecidos. Entretanto, a ganância os corrompeu, afastando-os de seu verdadeiro chamado religioso:

Esta interdependência social exprime concretamente a solidariedade espiritual profunda que une o gênero humano. O pecado, porém, vem perturbar essa ordem. Uns monopolizam e outros imobilizam os bens que deveriam ser destinados ao próximo, por avareza ou falta de confiança na providência divina. (Biéler, 1990, p. 432-433 *apud* Gonçalves, 2006, p. 116).

A teologia da prosperidade foi retratada como ridícula pela produção acadêmica, pois as pessoas que a seguem veem na sua devoção ao divino uma possibilidade de romper com o ciclo de miserabilidade. Já teologia calvinista foi considerada ascética e, portanto, uma verdadeira continuação da ética protestante, em virtude de fazer da produção laboral uma vontade divina, desse modo, gerando uma sacralização da acumulação de capital:

Houve apenas dois caminhos coerentes para fugir às tensões entre a religião e o mundo econômico de um modo interior, baseado num princípio: primeiro, o paradoxo da ética puritana da “vocação”. Como uma religião de virtuosos, o puritanismo renunciou ao universalismo do amor, e rotinizou racionalmente todo o trabalho neste mundo, como sendo um serviço à vontade de Deus e uma comprovação do estado de graça (Weber, 1982, p. 381).

Porém, de acordo com Troeltsch (*apud* Dumont, 1993), Calvino foi o primeiro a quebrar a ética do protestantismo pautada na rejeição do mundo, prática até então disseminada pela Igreja Católica e seguida pelo Lutero, logo, criando uma nova doutrina protestante: “Calvino acredita seguir Lutero e, entretanto, produz uma doutrina diferente” (Dumont, 1993, p. 64). Deus aos olhos de Calvino era “essencialmente vontade e majestade” (Dumont, 1993, p. 64),

pois o seu amor estava restrito somente para aqueles que ele havia predestinado à salvação, ou seja, os seus eleitos e como sinal do seu amor, esses eram predestinados a prosperar. Em contrapartida, para Lutero, Deus se faz acessível pela “fé, o amor e, numa certa medida, pela razão” (Dumont, 1993, p. 65); assim, para ele, Deus ama todos, portanto, cabe ao indivíduo fazer uso de sua razão para decidir se optaria pela salvação ou não. Assim, percebe-se que Calvino se afasta de Lutero porque as suas concepções de salvação e de amor divergem do seu antecessor.

Segundo Dumont, (1993), a doutrina calvinista formulou uma nova noção de indivíduo cristão ao estreitar sua relação com o mundo, a qual Dumont denominou de “indivíduo-no-mundo”. O estreitamento dessa relação nasceu em virtude de Calvino ter condicionado a salvação do crente à sua capacidade de produzir lucros para si por meio do trabalho, já que “a tarefa do eleito consiste em trabalhar pela glorificação de Deus no mundo e a fidelidade a essa tarefa será a marca e a única prova da eleição” (Dumont, 1993, p. 65). Com base nisso, Calvino subverteu a ética da rejeição ao mundanismo, porque obrigou o indivíduo cristão a reconhecer o mundo como indispensável para o alcance de sua salvação, gerando assim uma descontinuação da prática de “ascetismo no mundo”, o que produziu uma nova ética protestante caracterizada pela “intramundanidade ascética, ou condicionada” (Dumont, 1993, p. 66). Portanto, Calvino, ao associar a acumulação de riquezas como um dos sinais para a salvação, construiu o Reino de Deus na terra “graça aos esforços dos eleitos” (Dumont, 1993, p. 68). Tanto o calvinismo quanto a teologia da prosperidade aproximam a vida econômica da experiência religiosa, embora o façam por caminhos teológicos distintos.

Em suma, embora a teologia da prosperidade e a ética calvinista se diferenciem em aspectos fundamentais, ambas atribuem significado religioso à vida econômica e articulam a relação entre fé e prosperidade por meio de uma lógica intramundana. A comparação entre essas tradições permite observar que a associação entre religião e prosperidade não constitui uma inovação neopentecostal. Entretanto, enquanto a ética econômica do protestantismo clássico frequentemente foi interpretada como um elemento constitutivo da modernidade ocidental, a teologia da prosperidade tende a ser descrita como expressão de irracionalidade, manipulação ou mercantilização da fé. Tal assimetria sugere a necessidade de refletir não apenas sobre as diferenças entre essas teologias, mas também sobre os pressupostos analíticos mobilizados para interpretá-las.

## 2. A ESTRUTURA DO ASSISTENCIALISMO SOCIAL DA IGREJA UNIVERSAL NO CONTEXTO BRASILEIRO

*Não necessitamos de caridade, o que queremos é uma Justiça que se cumpra e um Direito que nos respeite.*

*— José Saramago.*

### 2.1 Contexto político e social de formação da prática assistencialista *iurdiana*

Era uma tarde de domingo, quando a minha sede ficou responsável por sediar o evento “Ponto e vírgula” do grupo Força Jovem Universal (FJU) da região de Campinas. Diante disso, vários adolescentes e jovens de diferentes bairros campineiros foram convidados para o evento, independentes se eram ou não membros da IURD. A proposta central repassada para os convidados era a de que esse evento foi realizado para incentivar a socialização entre os jovens. Ou seja, o evento nada tinha a ver com a forma tradicional da IURD de fazer os seus cultos, pois a premissa passada para os convidados era a de que seria um culto moderno e jovial no qual todos poderiam se divertir enquanto buscavam Deus.

Assim que cheguei à igreja, o ambiente ainda estava à meia-luz. Os primeiros jovens começavam a ocupar o espaço, alguns vestiam a camisa do FJU, enquanto outros trajavam roupas mais chamativas, como se estivessem vestidos para uma festa, provavelmente esses eram visitantes e não membros da IURD. A música de fundo, embora não tivesse letra, tinha batidas marcadas, soava como uma combinação entre o gospel e ritmos eletrônicos, criando uma atmosfera próxima à de uma festa. E conforme iam chegando os convidados, o ambiente ficava mais barulhento, ecoavam risadas, abraços e cumprimentos. Os jovens pareciam se divertir, alguns deles faziam roda de conversas e outros reservavam lugares nos bancos, aguardando a chegada dos amigos. Dez minutos antes do início do evento, a igreja estava lotada de adolescentes e jovens de diferentes idades, alguns pareciam muitos novos tendo cerca de uns 14/15 anos, enquanto outros aparentavam ser mais velhos, por volta de uns 23/25 anos.

Já estávamos todos sentados no banco da igreja quando se iniciou o culto com a chegada do pastor responsável pelo FJU da região de Campinas e das cidades vizinhas. Seu traje era uma camiseta polo colorida, com a sigla FJU estampada, e uma calça preta, destoando dos trajes formais (como ternos) comumente usados por pastores das igrejas evangélicas, e o seu vocabulário era mais moderno. Assim que ele surgiu no altar da igreja, ele disse em voz alta: “Boa tarde, FJU!”, em resposta a igreja toda em coro gritou: “Boa tarde!”. Diante disso, o culto se iniciou com uma música gospel, porém o seu ritmo era mais animado, mas aos poucos, o

clima festivo foi mudando. Abrindo espaço para o sermão principal, cujo objetivo era mostrar o quanto o pecado era danoso e contrário à vontade divina. Com o passar do tempo, o culto jovem, que se pretendia “moderno”, foi ganhando um tom tradicional, e todo encanto juvenil havia se perdido conforme a pregação ocorria e o pastor alertava os jovens sobre o perigo de ir ao inferno. Durante a pregação o pastor chamou à frente aqueles por algum motivo sofriam, com a promessa de aquele sofrimento acabaria naquele momento:

Hoje Jesus quer te curar, venha aqui na frente do altar, você que tem um desses problemas citados. Venha aqui na frente você que sofre com depressão, ansiedade ou algum tipo de vício. Você que tem uma família desestruturada, seja porque um dos pais é alcoólatra ou viciado em drogas ou por outro motivo. Você que sente que tem um mal na sua vida. Você já manifestou algum dia da sua vida. Você que nada na sua vida dá certo. Venham todos esses aqui na frente. Os obreiros presentes irão orar em vocês. Não tenham medo, apenas abram o coração.

O culto jovem havia se transformado em um culto de libertação — exorcismo —, o esplendor moderno havia caído por terra para dar espaço a inúmeros jovens que se encontravam à frente do altar em busca de uma solução espiritual para os seus diferentes problemas. Sendo que a única resposta apresentada era expulsar os demônios que provocavam o seu sofrimento, para isso era necessário participar atentamente da pregação. Nesse momento, alguns jovens e adolescentes ficaram possuídos por espíritos malignos, que diziam ser os responsáveis pelo seu padecimento. Assim, o encanto do culto jovem se desfez, já não era mais um encontro moderno, mas sim um culto tradicional, marcado pela lógica da guerra espiritual. Ao final do culto, as pregações animadas retornaram, tentando trazer de volta o frescor de modernidade, porém aqueles jovens já não eram mais os mesmos, eles haviam atravessado uma batalha cosmológica, e o clima festivo do início tinha desaparecido. Foi nesse momento que entendi a raiz teológica da ação social da IURD.

As ações assistencialistas da IURD nasceram nos anos 1990 em um contexto político e social em que o empresariado brasileiro se tornava figura central na construção do espaço público não estatal no que se refere à ação social, devido à passagem da responsabilidade social da esfera pública para a privada e, conseqüentemente, com o encolhimento das garantias e direitos legais (Raicheles, 1998). Essas ações se originaram tendo como moldes uma filantropia empresarial (Santos, 2022), sendo, portanto, compreendidas pela denominação como uma estratégia de angariar mais fiéis, pois o assistencialismo possibilitava a expansão da evangelização.

Além disso, essas práticas assistencialistas da IURD surgiram em um cenário em que a instituição precisava “limpar” a sua imagem, pois a sua reputação estava associada à exploração da fé dos seus fiéis, devido a sua adesão à teologia da prosperidade (Mariano, 2005). Somado

a essa conjuntura, tem-se o fato de que no ano de 1992 ocorreu a prisão do Bispo Edir Macedo sob acusação de curandeirismo, charlatanismo e estelionato, o que contribuiu ainda mais com o desgaste da imagem da denominação. Dessa forma, essa prática assistencialista objetivava legitimar a instituição enquanto uma igreja cristã, mas também com a finalidade de permear as camadas baixas da sociedade e assim expandir os seus números de fiéis. Logo, a filantropia *iurdiana* emergiu da necessidade da denominação de criar uma representação de si que se opusesse à construída pelo imaginário social. Norteando-se por uma dualidade de razões: servir como espécie de “marketing social” para assim reproduzir uma nova imagem da IURD no imaginário social e, simultaneamente, atuar como uma rede de assistencialismo, para atrair mais fiéis.

Segundo a socióloga Machado (2003), o assistencialismo *iurdiano* pode ser classificado em três períodos distintos, sobre os quais falaremos a seguir. Porém, por ser uma teorização desenvolvida no início dos anos 2000, não há um mapeamento das transformações ocorridas após essa data. Todavia, esse fato não é capaz de anular a sua importância na contribuição científica dos estudos da religião. Pelo contrário, é a partir dessa classificação que uma nova periodização do assistencialismo *iurdiano* será esboçada neste trabalho, a qual visa entender como essas práticas sociais estão estruturadas até o ano de 2026<sup>27</sup>.

Baseado nisso, este capítulo visa reconstituir o processo histórico da dinâmica das práticas assistencialistas da IURD no contexto brasileiro até os dias de hoje. Para isso, as ações sociais *iurdianas* são divididas em cinco períodos: (1) o primeiro período ocorreu de maneira mais regionalizada, tendo como foco os estados de São Paulo e Rio de Janeiro; (2) o segundo período foi implementado a sistematização de ações assistencialistas da IURD responsável por disseminá-las pelo território nacional e pelo exterior, além de ser um assistencialismo organizado por eixos; (3) o terceiro período, o foco estava concentrado no desenvolvimento de ações sociais na região Nordeste do país; (4) no quarto período, houve a substituição da sistematização por eixo pela adoção do agrupamento dos projetos sociais, sendo que nesse momento a IURD possuía apenas seis grupos assistencialistas; e (5) no quinto período, que corresponde ao atual momento da igreja, a quantidade de grupos foi expandida, resultando em 13 agrupamentos distribuídos pelo Brasil e pelo mundo. Destaco que nessa fase atual, além dos grupos, a denominação possui 2 projetos sociais, porém, a estrutura desses não será abordada neste capítulo<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> Ano de defesa da dissertação.

<sup>28</sup> A estrutura dos projetos sociais da IURD não será abordada nesse capítulo, porque eles destoam da organização dos grupos sociais da denominação.

## **2.2 Os três primeiros períodos do assistencialismo *iurdiano*: a fundação da ABC**

O primeiro período do assistencialismo *iurdiano* ocorreu entre 1977 e 1993 (Machado, 2003). Essa fase representou o momento de formação do assistencialismo, focado principalmente no Rio de Janeiro e São Paulo, pois são os estados nos quais a denominação desejava se expandir, e uma das hipóteses pela preferência dessas localizações é a sua projeção econômica (Rosas, 2012). Nesse momento, as ações sociais se concentravam nas seguintes atividades: no projeto “Ler e escrever” (programa de alfabetização da igreja); visitas em hospitais e presídios; além de um programa radiofônico voltado para pessoas encarceradas. Ademais, nessa fase a IURD se dedicava a prestar assistência às fundações Pestalozzi, em São Paulo, e Leão XIII, no Rio de Janeiro, que são entidades externas à denominação (Machado, 2003).

A instituição Pestalozzi foi criada em 1960 com a finalidade de ofertar projetos sociais para crianças, jovens e adultos com deficiência, e esteve sob a gestão de espíritas, entretanto, em 1992, Marilena da Silva e Silva, membra da IURD, assumiu a direção da fundação (Machado, 2003). Tal fato foi o primeiro passo para a constituição do assistencialismo da denominação, porque a entidade em questão já gozava de reconhecimento popular e político (Machado, 2003). Posteriormente, a IURD ingressou na instituição carioca Leão XIII, que surgiu para oferecer suporte aos habitantes das grandes favelas do Rio de Janeiro (Machado, 2003). De acordo com Machado (2003), por muitas décadas a coordenação dessa entidade esteve nas mãos da Igreja Católica. Contudo, o apoio da IURD à candidatura de Marcelo Alencar nas eleições de 1994 possibilitou que os pastores da denominação assumissem a coordenação dos trabalhos desenvolvidos por médicos e assistentes sociais da Fundação Leão XIII.

O segundo período do assistencialismo *iurdiano* aconteceu entre os anos de 1994 e 1998 (Machado, 2003), e o seu início se deu com a formação da Associação Beneficente Cristã (doravante ABC), que surgiu em 18 de agosto de 1994. Tal associação possibilitou a sistematização e a coordenação das ações sociais. De acordo com Scheliga (2013), o primeiro movimento da IURD foi centralizar todas as atividades sociais na ABC e o segundo movimento foi de regionalização, procurando implantar uma sede em cada município (Scheliga, 2011).

A sistematização do assistencialismo em um único órgão facilitou a replicação da ABC em sedes brasileiras e estrangeiras, orientada pelo mesmo conjunto de regras, embora cada sede tenha certa autonomia para gerenciar as práticas assistencialistas de acordo com suas condições.

Ademais, essa sistematização viabilizou o estabelecimento de parcerias entre a IURD e organizações públicas e privadas (Rosas, 2012). Machado (2003) detalha que nessa fase a igreja participava dos programas governamentais de planejamento familiar, ficando responsável pelo repasse de métodos contraceptivos e anticoncepcionais provenientes de governos estaduais e municipais. Nesse período, a instituição religiosa desfrutava do apoio público de Paulo Maluf e Celso Pitta.

Segundo Scheliga (2013), a formação desse órgão *iurdiano* sem fins lucrativos, além de projetar a igreja socialmente, propiciou a elaboração de campanhas sociais a nível nacional, a exemplo disso tem-se a campanha “Brasil 2000 – Futuro sem fome”, lançada em 1995 em diversos estados brasileiros. O evento visava coletar doações alimentícias de populares<sup>29</sup>; para isso a denominação espalhava pelas cidades caminhões incumbidos de recolher os donativos para depois distribuir em bairros carentes, creches, orfanatos e asilos (Igreja Universal, 2017). Esse tipo de mobilização nacional caracterizou a segunda fase do assistencialismo da IURD.

No final da segunda fase das ações sociais, a denominação lançou o Projeto Nordeste em 1998, objetivando pautar a seca na região como um compromisso ético cristão de ajudar o próximo, para além de uma questão social (Machado, 2003; Scheliga, 2013). Esse projeto nasceu como uma extensão da campanha “SOS Nordeste”, que foi elaborada no mesmo ano pela ABC em parceria com a Rede Record de TV e Rádio, que por sua vez foram as responsáveis por realizar várias matérias sobre o contexto da seca na região (Machado, 2003).

A campanha “S.O.S. Nordeste - Caridade não tem religião” foi organizada por Marcelo Crivella, sobrinho de Edir Macedo, e visava reafirmar uma postura social da IURD. Para isso, a denominação tentou desvincular a sua imagem da campanha ao salientar a importância da participação de outros credos:

Não, não é da Igreja Universal, é da sociedade brasileira. Ali participa doação de católicos, dos espíritas, até de quem não tem religião. Todas as pessoas que compraram os CDs. É claro que a Igreja Universal tem uma participação primordial. Mas entre os beneficiados, inclusive, não têm ninguém da Igreja Universal que more ali ou que estude ali, ou que seja empregado no local. Mas o que é importante é que ele distribui renda. Quer dizer, todos aqueles recursos que foram conseguidos com a renda dos CDs, shows, etc., hoje geram empregos onde as pessoas recebem bem, onde elas se educam e onde elas têm uma área onde possam plantar (Gomes, 2004, p 45).

Nota-se que nesse momento a igreja adota como estratégia de marketing social um perfil mais conciliador, isto é, menos agressivo com outros credos. Todavia, Crivella, mesmo

---

<sup>29</sup> As doações eram realizadas não apenas por membros vinculados à Igreja Universal do Reino de Deus, mas também por pessoas externas à instituição.

afirmando o dever de participação das demais religiões, ressaltou que “as igrejas evangélicas são as que mais possuem condições para atuar neste campo, pelos melhores resultados na reversão de problemas com drogas, alcoolismo e crimes.” (Gomes, 2004, p. 45). Nessa segunda fase a prática assistencialista é instrumentalizada pela denominação como uma espécie de política de boa vizinhança para com as demais religiões e com o poder público.

O terceiro período começou a partir de 1999 com a consolidação do Projeto Nordeste, quando tem-se a construção da fazenda Nova Canãã, a qual ficou conhecida como “Projeto Nova Canãã” (Machado, 2003). O latifúndio está localizado na cidade de Irecê, no interior da Bahia. O território conta com cerca de 450 hectares, além de equipamentos para irrigação do solo (Machado, 2003). De acordo com Machado (2003), o investimento do projeto é oriundo da venda do CD “O mensageiro da solidariedade”, gravado pelo bispo Crivella. A fazenda Nova Canãã foi desenvolvida com base na lógica de ser uma espécie de *kibutz*, ou seja, uma comunidade agrária em meio ao agreste em resposta aos “problemas crônicos do semiárido nordestino” (Scheliga, 2013, p.105). Entretanto, a proposta agropecuária se mostrou falha diante das dificuldades, pois não ultrapassou “os limites do Polígono da Seca - aliás, sequer abrangeu toda a região do semiárido, conforme os objetivos anunciados” (Scheliga, 2013, p. 129).

O projeto Nordeste era coordenado pela ABC, porém Scheliga (2013) apontou que essa entidade religiosa da IURD foi substituída pela RESSOAR (Instituto Record de Responsabilidade Social), instituição assistencialista da Record, fundada em 2005. Desse modo, o Projeto Nordeste, somado às demais ações sociais da IURD, não era mais de responsabilidade burocrática da ABC, mas de um órgão de caráter civil, apesar de sua ligação com o bispo Edir Macedo, devido ao fato da RESSOAR ser uma de suas empresas (Scheliga, 2013).

Apesar disso, a ABC continuava em vigência, sendo replicada em cada sede municipal da IURD, sendo que sua sede nacional estava situada no Rio Janeiro e servia como modelo assistencialista para as demais ABCs nacionais, tendo em vista que cada ABC se moldava conforme as suas possibilidades e necessidades locais, como afirmado anteriormente (Scheliga, 2013). De acordo com Scheliga (2013), a ABC carioca se orientava por três eixos: (i) projetos, (ii) eventos e (iii) cursos, totalizando seis projetos sociais, sendo três voltados aos jovens, um para idosos e dois para adultos (Scheliga, 2013). Além disso, havia o evento “ABC cidadania”, o qual não tinha público especificado.

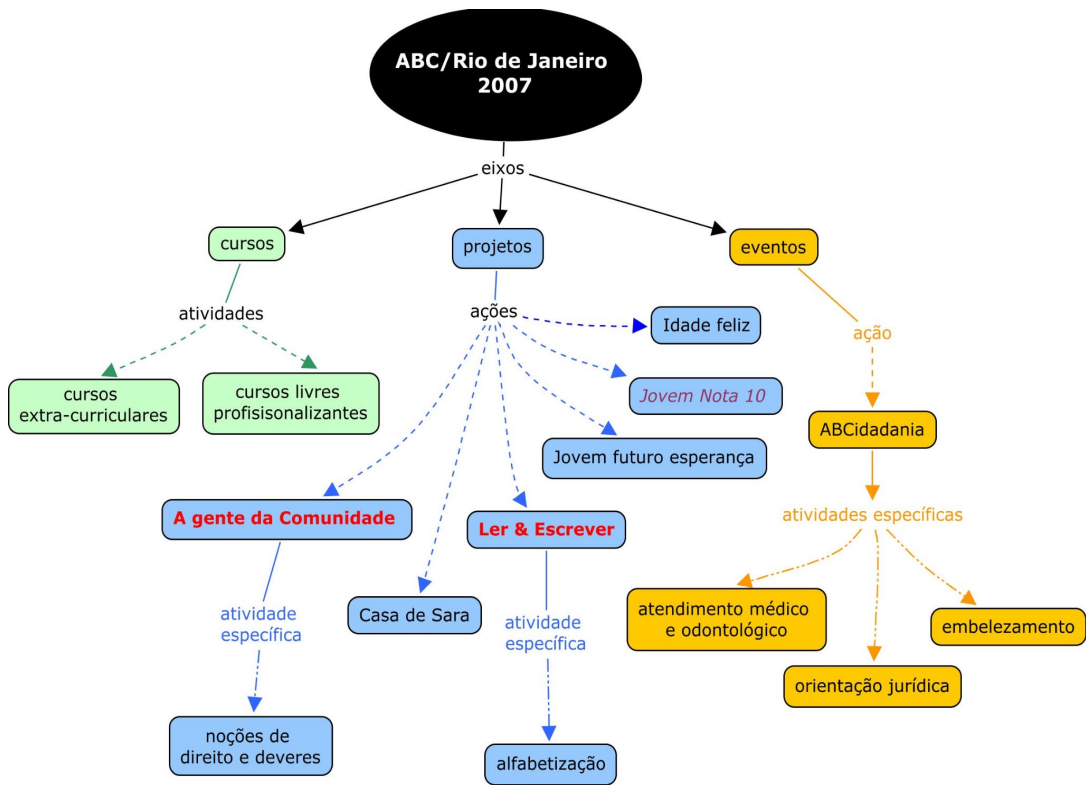
Tabela 1 – Projetos sociais que integravam a Associação Beneficente Cristã (ABC)

<b>Nome do projeto</b>	<b>Público-alvo</b>	<b>Atividades</b>
1- Jovem Futuro Esperança	Pré-adolescentes	“destinado a jovens de quatorze até dezoito anos incompletos ‘que se encontram em vulnerabilidade social’, caracterizava-se pela oferta de atividades educacionais extraescolares, físicas, passeios ecológicos e socioculturais a estes adolescentes” (Scheliga, 2013, p.109).
2- Jovem Nota 10	Adolescentes	“tinha por foco a oferta de cursos profissionalizantes e preparatórios para vestibular e concursos públicos” (Scheliga, 2013, p.109).
3- Casa de Sara	Adolescentes	“cujo objetivo era oferecer, através de uma equipe interdisciplinar constituída por psicólogos, pedagogos, assistentes sociais, apoio às adolescentes grávidas” (Scheliga, 2013, p.109).
4- Idade feliz	Idoso	baseado em “atividades de reflexão, física, psicológica e emocional, utilizando dinâmicas recreativas como oficinas de música, artesanatos” (Scheliga, 2013, p.109).
5- Ler & Escrever	Jovens e adultos	“voltado à alfabetização de jovens e adultos” (Scheliga, 2013, p.109).
6- Agente da comunidade	Adultos	“descrito como um projeto social cujo objetivo era levar à população “conhecimentos de seus direitos e deveres, formando assim, uma Comunidade forte, conhecedora de seus valores. Este projeto é um agente de informações” (Scheliga, 2013, p.109-110).
7- ABCidadania	Sem faixa etária específica	“Nestas ocasiões, equipes de voluntários prestavam orientação jurídica, efetuavam

Tabela 1 – Projetos sociais que integravam a Associação Beneficente Cristã (ABC)		
		pequenos procedimentos médicos e odontológicos (como avaliação de pressão arterial, teste de glicose, curativos e aplicação tópica de flúor) e ofereciam serviços de embelezamento (corte de cabelo, barba e manicure). Eventualmente também ofereciam palestras sobre planejamento familiar e distribuía cestas de alimentos ou outros donativos aos participantes dos eventos” (Scheliga, 2013, p.110).

Fonte: tabela elaborada a partir dos dados fornecidos por Scheliga (2013).

Figura 3 - A organização da Associação Beneficente Cristã (ABC) carioca por meio de seus eixos



Fonte: Scheliga, 2013, p.113.

Os projetos sociais da IURD eram formulados com base nas necessidades dos contextos sociogeográficos onde foram estabelecidos (Scheliga, 2013). A partir disso, Scheliga mapeou a organização assistencialista do estado de São Paulo no ano de 2007. Nesse período, a ABC paulista ainda se orientava pelos mesmos eixos da ABC carioca: projetos, eventos e cursos (Scheliga, 2013). Entretanto, comportava apenas um tipo de projeto, que era a evangelização; assim, os projetos cariocas foram reencaixados nos eixos paulistas, assumindo novas características. Desse modo, o até então projeto “A gente na comunidade” foi readequado ao eixo de eventos no contexto paulista em virtude de ficar responsável por realizar campanhas sociais pontuais, de maneira similar ao ABCidania carioca (Scheliga, 2013). Enquanto isso, o projeto “Ler e escrever” foi remodelado em uma espécie de departamento educacional (Scheliga, 2013), sendo realocado no eixo de cursos, abrigando assim não somente o programa de alfabetização como também:

a partir de 2007 incorporou uma série de atividades educacionais: curso de introdução ao espanhol; curso de introdução ao inglês; LIBRAS; informática. Cursos livres de formação de cabeleireiro e noções de marketing empresarial, em acordo com os pareceres 1985/84 e 1077/92 emitidos pela Secretaria Estadual de Educação, também compunham a grade de cursos ofertados. (Scheliga, 2013, p.111).

Figura 4 - A organização social da ABC paulista

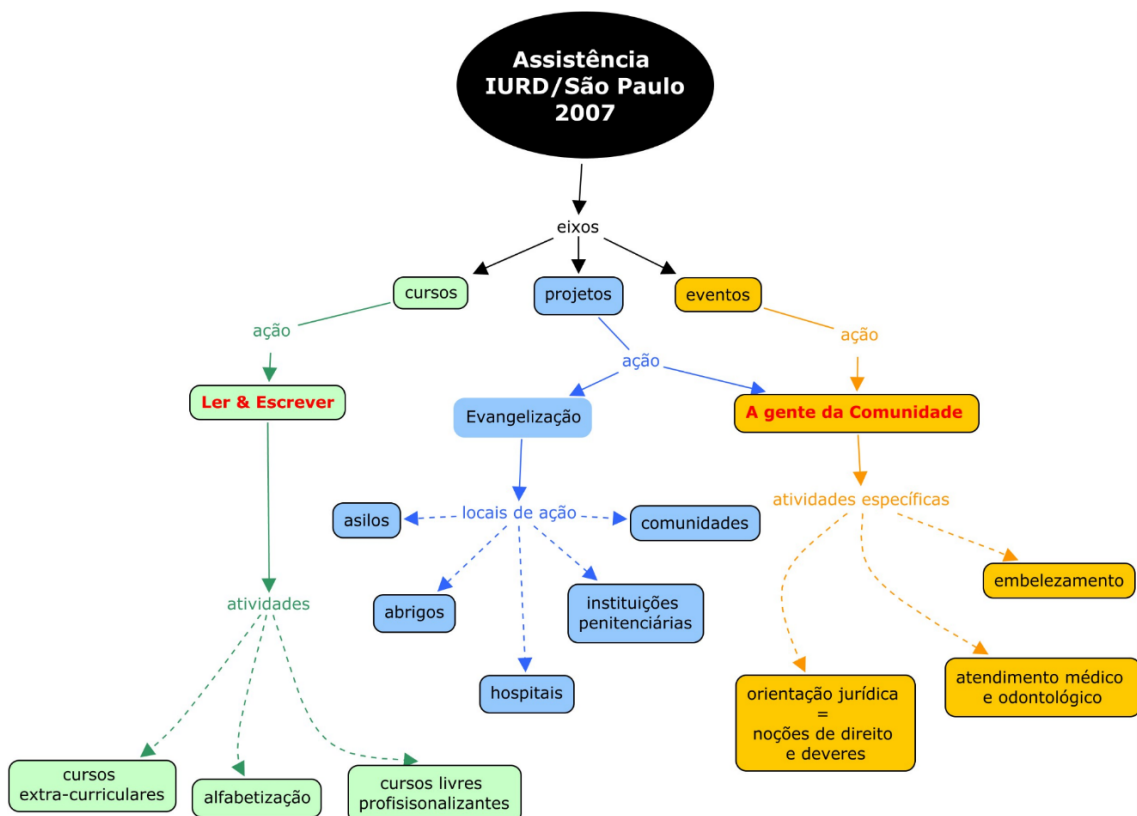


Figura 4 - A organização social da ABC paulista

Fonte: Scheliga, 2013, p.113.

Segundo a antropóloga, a ABC paulista foi desativada em 2007 e a menção às demais ABCs pelo país foram se tornando cada vez mais escassas (Scheliga, 2013). De acordo com a socióloga Nina Rosas, as ABCs foram desativadas no ano 2008, “possivelmente por acusações de desvio de verba e rearticulação do assistencialismo da IURD, que passou a se concentrar em ações regionalizadas das igrejas e na projeção do Instituto Ressoar, braço social da Rede Record” (Rosas, 2016, p. 18). O fechamento dessa associação não expressou somente a finalização de uma entidade burocrática *iurdiana*, mas também uma forma de organização das práticas assistencialistas da denominação. Com base nisso, este trabalho parte da ideia de que o fim da ABC representou também o encerramento da terceira fase da IURD, dando espaço assim para o surgimento da quarta fase do assistencialismo *iurdiano*. Logo, essa pesquisa delimita que a terceira fase da filantropia *iurdiana* aconteceu entre o 1999 e 2008.

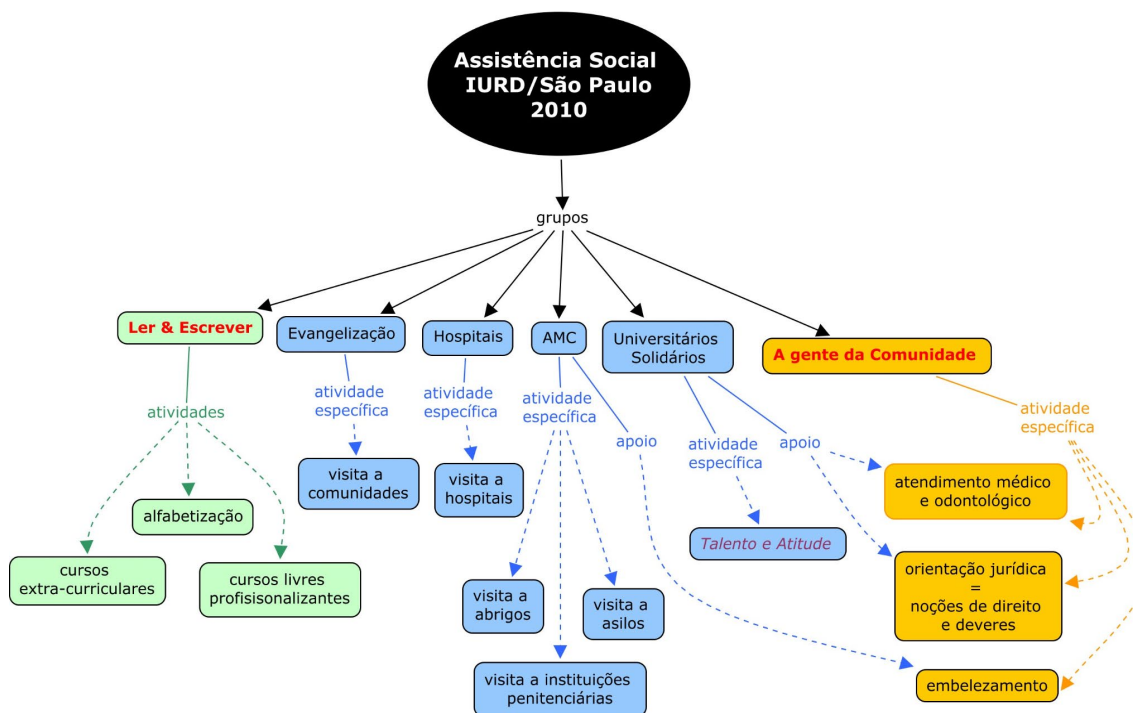
### **2.3 O agrupamento das práticas assistencialistas: uma análise sobre a quarta e a quinta fases**

A discussão sobre a quarta e a quinta fases apresentada nesta seção está baseada na coleta de dados etnográficos realizada nesta pesquisa, e em informações encontradas na produção acadêmica acerca da IURD. O quarto período começa em 2009 e finaliza em 2018. Naquele momento, a prática assistencialista se orientava pelo agrupamento das ações sociais, ou seja, a antiga organização assistencialista que se baseava em projetos, nessa fase, passou a ser estruturada pela formação de grupos. A exemplo disso tem-se a IURD do estado de São Paulo que, ao perceber o destaque do projeto “A gente da comunidade”, o converteu na categoria de grupos, tendo um “estatuto similar ao da Força Jovem ou Grupo de Evangelização” (Scheliga, 2013, p.114). Além disso, nos anos 2008 e 2009 ocorreu o surgimento de mais dois grupos: Universitários Solidários e Associação de Mulheres Cristãs (Scheliga, 2013).

A união entre os grupos Universitários Solidários e Força Jovem Brasil resultou na criação do projeto Talento e Atitude, “cujos objetivos são bastante similares aos do extinto Jovem Nota 10, outrora abrigado pela ABC” (Scheliga, 2013, p.113). Já o grupo Associação de Mulheres Cristãs ficou responsável por realizar diversas visitas evangelísticas em hospitais, asilos, Fundação Casa, abrigo etc. (Scheliga, 2013). Nessa fase, a IURD apresentava apenas

seis grupos, sendo três voltados exclusivamente para a evangelização: Associação de Mulheres Cristãs, Grupo Hospital e Grupo de Evangelização (EVG); um para projetos educacionais (Ler e Escrever); e dois destinados a atividades sociais (A gente na comunidade e Universitários Solidários). É na quarta fase que a IURD consolida em suas práticas assistencialistas a evangelização (Scheliga, 2013).

Figura 5 – Agrupamentos sociais da IURD no estado de São Paulo durante a quarta fase do assistencialismo da denominação



Fonte: Scheliga, 2013, p.113.

A mudança de sistema de ABC para agrupamento de projetos fragilizou a organização jurídica da IURD, mas não abalou a possibilidade da denominação de criar laços com as organizações estatais ou privadas (Scheliga, 2013). Ademais, esse tipo de organização pautada em agrupamento nasceu da necessidade de projetar a IURD para a frente de suas ações assistencialistas (Scheliga, 2013). Para isso, foi preciso retirar das mãos do Instituto Ressoar a responsabilidade de coordenar as questões burocráticas do assistencialismo da igreja e devolver para as mãos da denominação (Scheliga, 2013). Essa mudança de gestão burocrática se originou do fato de a Ressoar, por não estar diretamente ligada à IURD, e por isso não era capaz de produzir um discurso público acerca das práticas assistencialistas da igreja (Scheliga, 2013).

Contudo, com o passar do tempo, os grupos existentes nessa fase foram se remodelando ou sendo desativados. A última menção ao grupo Associação de Mulheres Cristãs<sup>30</sup> no site da IURD foi no ano de 2018, tendo provavelmente sido desativado naquela altura. O mesmo ocorreu com o grupo “A gente na comunidade”,<sup>31</sup> que aparentemente manteve status de grupo até o ano de 2017. Após essa data o site da IURD não o veicula como grupo, mas sim como subgrupo do Grupo de Evangelização. O então grupo “Ler e Escrever”<sup>32</sup> provavelmente se tornou projeto a partir de 2020, pois desde essa data o canal Grupo Calebe Universal se refere a ele como projeto social. Já o Grupo Hospital teve seu nome reformulado em 2018, tornando-se Grupo da Saúde Universal<sup>33</sup>, de acordo com o site da igreja. O grupo Universitário Solidários também foi desativado, porém não foi encontrada nenhuma menção sobre quando isso ocorreu. Todavia, nota-se a existência de um projeto dentro do grupo Força Jovem Universal, com proposta semelhante, denominado FJUniversitários. Baseado nisso, esta dissertação postula que a quarta fase começou no ano de 2009 com o surgimento dos grupos, mas foi interrompida aproximadamente em 2018 com a sua transformação.

Tabela 2 - Desfecho dos grupos na quarta fase de assistencialismo da IURD		
<b>Grupo assistencialista</b>	<b>Status</b>	<b>Motivos</b>
Associação de Mulheres Cristãs	Desativado	Provavelmente foi interrompido no ano de 2018.
A gente na comunidade	Ativo	Foi transformado em um subgrupo do Grupo de Evangelização, aproximadamente no ano de 2018.
Grupo Hospital	Ativo	Teve seu nome reformulado em 2018, sendo renomeado como Grupo da Saúde
Grupo de Evangelização (EVG)	Ativo	—
Universitários Solidários	Desativado	Não foram encontradas informações disponíveis sobre a desativação desse grupo.
Ler e Escrever	Ativo	Foi transformado em projeto social, provavelmente no ano 2020.

<sup>30</sup> Disponível em: <https://www.universal.org/noticias/post/conheca-a-associacao-de-mulheres-cristas/>

<sup>31</sup> Disponível em: <https://www.universal.org/noticias/post/a-gente-da-comunidade-na-cidade-tiradentes/>

<sup>32</sup> O material mais recente do projeto *Ler e Escrever* está disponível no canal do YouTube do Grupo Calebe é de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Iff0KsZmhqU>

<sup>33</sup> Disponível em: <https://www.universal.org/noticias/post/voce-conhece-o-trabalho-do-grupo-da-saude-universal/>

A quinta fase do assistencialismo da IURD se iniciou a partir de 2018, sendo uma continuação da quarta fase; em razão disso, as ações assistencialistas continuam sendo sistematizadas por meio de agrupamentos de práticas filantrópicas, mantendo a denominação como sua coordenadora. Até o momento da realização da pesquisa, a Igreja Universal conta com 13 grupos assistencialistas e 2 projetos sociais. Nesse sentido, descrevo nos parágrafos subsequentes a função e o público-alvo de cada grupo.

O grupo Arimateia, fundado em 2018, surgiu com o objetivo de conscientizar a comunidade religiosa sobre seus direitos e deveres, levando assim orientação jurídica — a depender se a sede possui um membro profissional de advocacia, que pode orientar as demais pessoas de forma voluntária —, prestação de auxílio no agendamento de documentos e realização de eventos sociais. O grupo Calebe, criado em 2011, é voltado para o cuidado com o idoso, oferecendo cursos — aulas de informática, artesanato, dança, música e ginástica — e eventos sociais — palestras sobre saúde e atividades estéticas, como corte de cabelo, design de sobrancelhas e manicure — para o público-alvo. Além disso, o antigo projeto Ler e Escrever tornou-se de sua responsabilidade burocrática, todavia, esse projeto não possui restrição de idade. O grupo Depressão tem Cura é destinado a pessoas com problemas emocionais e psíquicos, tendo surgido em 2019.

O grupo Força Jovem Universal, fundado em 1977, oferece atividades recreativas e cultos voltados para jovens e adolescentes a partir de 15 anos, abrigando nove projetos sociais, de acordo com a IURD: o FJU Esporte, que disponibiliza aulas em várias modalidades esportivas como artes marciais, vôlei, basquete, futebol, futsal, atletismo, entre outras atividades. O FJU Mídia visa desenvolver nos jovens as habilidades em audiovisual, textos e artes gráficas para serem utilizadas no próprio grupo. O FJU Cultura oferece cursos de música, dança e teatro. O FJUforça presta apoio em eventos organizados pela igreja, devido a isso, os voluntários são capacitados profissionalmente, aprendendo assim técnicas de defesa pessoal, primeiros socorros e brigada de incêndio. O FJUuniversitários promove eventos sociais, pautados em encontros, workshop, palestras vocacionais a respeito de vestibular e concurso, além de ofertar cursos de línguas. O FJU Atalaia tem como propósito fazer visitas evangelísticas e doações ao público-alvo e seus familiares. O FJU Arcanjos é voltado para a evangelização de jovens que se afastaram da igreja. O FJU Assistente auxilia na coordenação do grupo tanto na parte burocrática e religiosa. E por fim, o projeto FJU Help, presta apoio emocional a jovens que estão depressivos, entretanto, tal projeto oferece apoio por intermédio de evangelização, e não suporte psicológico. Outrossim, atualmente o grupo FJU, para além dos projetos sociais, está dividido em 12 subgrupos de pessoas, com a finalidade de facilitar o processo de

evangelização, já que cada subgrupo fica responsável por evangelizar diferentes regiões geográficas. Além disso, os líderes de cada subgrupo são responsáveis por esses jovens, já que muitos deles são menores de idade. Os nomes dos subgrupos fazem referência às 12 tribos de Israel: Rúben; Simeão; Judá; Zebulom; Issacar; Dã; Gade; Aser; Naftali; Benjamim; Levi e José. Seguindo a mesma ideia de um grupo com faixa etária definida, tem-se o Força *Teen* Universal, instituído em 1990, destinado a pré-adolescentes de 11 a 14 anos, ofertando assim atividades de recreação associadas à evangelização.

A IURD possui o Grupo de Evangelização, fundado nos anos 1970, que é voltado para evangelizar diferentes grupos sociais, para isso também é dividido em 12 subgrupos, distribuídos de acordo com o perfil do beneficiário da ação social. Sendo assim, tem-se o subgrupo A Gente da Comunidade, o qual busca conscientizar os seus usuários sobre direitos e deveres, realizar eventos sociais, durante os quais são disponibilizados cortes de cabelo, serviços de manicure etc., além de ofertar atendimentos jurídicos e orientações com o Conselho Tutelar, sendo que normalmente esse subgrupo atua em bairros periféricos. O Anjos da madrugada é responsável por promover doação de alimentos, roupas e kit de higiene e evangelização para pessoas em situação de rua. O EVG Consolador executa visitas evangelísticas e doações para quem perdeu algum ente querido. O EVG Hospital que faz visitas evangelísticas e doações para pessoas hospitalizadas e seus familiares. O EVG *night* oferta doações e promove evangelizações para profissionais do sexo. O EVG Resgate faz visitas evangelísticas e doações para ex-evangélicos. O Núcleo no Lar oferece cultos na residência de pessoas que desejam ser visitadas. O Guardiões da Estrada realiza ações evangelísticas e doações em rodovias e estradas, tendo como público-alvo caminhoneiros e seus familiares. Os projetos “Igreja Móvel”, “Ao Pé da Cruz”, “EVG sobre Trilhos” e “Ponto de Oração” promovem cultos e orações em lugares onde a IURD não possui sede, principalmente em bairros periféricos e favelas. Ademais, todos os subgrupos do EVG incluem em sua prática social a evangelização.

Além disso, a IURD tem o grupo Resgate Universal — cuja data de surgimento não foi disponibilizada pelo portal oficial da igreja — que busca evangelizar pessoas que se afastaram da fé cristã. O grupo da Saúde, que surgiu em 1980, é responsável por fazer visitas e doações em hospitais para pacientes internados e seus familiares. O grupo O Vício Tem Cura, criado em 2014, fica a cargo de apoiar pessoas adictas e alcoólatras. O grupo Unisocial, formado em 1977, nasceu a partir da união dos grupos assistencialistas Evangelização, Força Jovem, Calebe e Universal nos Presídios. E tem como objetivo organizar os eventos sociais pautados em doações, atendimento médico, odontológico, aferição de pressão e glicose, corte de cabelo etc

em bairros pobres. Além de promover campanhas nacionais para o recolhimento de donativos distribuídos para pessoas em estado de vulnerabilidade.

O grupo Universal nas Forças Policiais, fundado em 2018, é responsável por fazer cultos e visitas evangelísticas a profissionais das Forças Armadas, Forças de Segurança Pública e aos seus familiares. O grupo Universal nos Presídios, da década de 1980, tem como público-alvo reclusos e seus familiares, sendo que para os primeiros são realizadas doações de roupas de frio no inverno, kit de higiene, livros e Bíblia, curso profissionalizante, eventos sociais e um programa radiofônico. Já para a família dos apenados são destinadas visitas evangelísticas, é servido café da manhã e da tarde nos dias de visita dos reclusos e promoção de doações. O mesmo ocorre com o grupo Universal Socioeducativo, que tem como público menores de idade infratores e seus familiares, além de pessoas em estado de vulnerabilidade. As doações e as visitas evangelísticas desse grupo acontecem nas Fundação Casa, abrigos, casa de recuperação para adictos, hotéis sociais e na residência dos familiares dos adolescentes.

Finalmente, tem-se os projetos sociais: Projeto Raabe e Nova Canaã. O Projeto Raabe visa oferecer apoio social, psicológico, jurídico e evangelização a mulheres vítimas de relacionamentos abusivos, traumas e violência familiar. Tal projeto acontece nas sedes da IURD, disponível em 22 estados brasileiros. Já o Projeto Nova Canaã tem por meta “fornecer educação, alimentação, transporte, materiais didáticos e de higiene a crianças carentes da região” do Irecê, no interior da Bahia. Além de empregar 180 famílias envolvidas diretamente no projeto (Rosas, 2012, p. 64).

Nota-se que nesta fase do assistencialismo da IURD todos os grupos dispõem de doações e visitas evangelísticas. Somente três grupos assistencialistas possuem faixa etária especificada: Força *Teen* Universal, que é destinado a adolescentes entre 11 e 14 anos; Força Jovem Universal, voltado para adolescentes e jovens a partir de 15 anos; e Calebe, que tem como público-alvo pessoas idosas. A quinta fase do assistencialismo da IURD teve início em 2018, dando continuidade à quarta fase e mantendo a lógica de sistematização das práticas filantrópicas por meio de agrupamentos de ações coordenadas.

Observa-se que alguns grupos existentes na quarta fase tiveram as funções transferidas para outros grupos na quinta fase. O “A gente da comunidade” se transformou em um subgrupo do Grupo de Evangelização, e parte de sua função, no que tange à orientação jurídica, atualmente é também realizada pelo grupo Arimatéia, aos domingos, após o culto principal. Já o “Universitários Solidários” teve a sua função delegada ao FJUniversitários, tornando-se assim um projeto social do FJU, que tem os jovens como público-alvo. Como dito anteriormente, o antigo grupo “Ler e Escrever” possui atualmente um status similar de projeto social, estando

ligado burocraticamente ao Grupo Calebe, responsável por sua gestão. O Grupo de Evangelização possuía apenas uma frente na quarta fase, a de evangelização de bairros periféricos, todavia, na quinta fase, foi expandido o número de espaços geográficos evangelizados através de sua nova organização, distribuída em 12 subgrupos. Por fim, no quinto período do assistencialismo *iurdiano*, o extinto grupo Associação Mulher Cristãs, ao ser desativado, teve as suas atividades evangelísticas divididas entre o Calebe, que ficou responsável por visitar asilos, e o grupo Universal Socioeducativo, que ficou incumbido de assistir aos hotéis sociais, casa de recuperação, abrigos e à Fundação Casa.

Os grupos assistencialistas são replicados em todos os estados brasileiros, e cada sede possui certa autonomia para decidir quais grupos deseja implantar em sua igreja. Para isso, são levadas em conta as necessidades sociais do bairro no qual está localizada e a quantidade de evangelistas e obreiros que a sede tem disponível para formalizar a existência do grupo. Em virtude disso, em sedes pequenas, geralmente observa-se os principais grupos: Força Jovem Universal (FJU), Força *Teen* Universal (FTU), Calebe e Grupo de Evangelização (EVG). Uma das hipóteses pela adesão a esses quatro grupos decorre do fato de eles serem capazes de atender certa diversidade etária da Igreja (jovens, adolescentes, adultos e idosos) e, simultaneamente, de atender às demandas de evangelização da IURD.

Em igrejas de pequeno a médio porte, notei que a formulação de novos grupos assistencialistas nem sempre acontecem sem tensões, isso porque os evangelistas tendem a se apegar emocionalmente ao grupo que escolheram integrar. Recordo-me de quando, em minha sede, foi fundado o grupo Arimateia. Como não havia voluntários suficientes, muitos colaboradores da sede acabaram acumulando funções em diferentes grupos, inclusive no recém-criado Arimateia. Em certo momento, o pastor sugeriu que alguns voluntários passassem a se dedicar exclusivamente ao novo grupo. Essa tentativa gerou desconfortos e resistência por parte de alguns. Nessa época, uma evangelista do grupo UNP foi convidada a deixar o seu grupo de origem e migrar para o Arimateia. A resposta dela à obreira que insistia na transição foi categórica: “Eu irei servir a Deus somente no grupo UNP. Se eu não puder ficar no UNP, eu irei orar pelas almas, sentada no meu banco da igreja, mas para outro grupo eu não vou. Porque quem me escolheu para servir ao grupo UNP foi Deus e não o ser humano”. A fala da interlocutora revela uma cosmovisão na qual ela compreende a origem de cada integrante do grupo como parte de um desígnio divino. Sob esse entendimento, o pertencimento ao grupo não é visto como algo contingente ou passível de deslocamento, mas como a realização de uma missão divina.

Ademais, houve um novo conflito tempos depois em minha sede, envolvendo um integrante do EVG, o qual tinha se dedicado há anos a esse grupo, mas por algum motivo foi direcionado ao grupo UNP. Segundo boatos, essa transição de grupo teria sido motivada por um desentendimento com o obreiro líder do seu antigo grupo. No entanto, esse voluntário demonstrava preferência evangelística por atuar no grupo EVG e, por isso, sua permanência no UNP foi breve. Pouco tempo depois, ele mudou de sede, retornando assim ao seu grupo de origem, o EVG, grupo ao qual dizia pertencer e que considerava parte de sua própria história de vida, já que o seu primeiro contato com a IURD foi através desse grupo. Isso acabou desencadeando a mudança de sede do voluntário como estratégia para atuar no EVG de outra liderança.

Além disso, alguns grupos têm dificuldade de serem formulados por questões de resistência moral dos evangelistas, que por sua vez não desejam participar deles. Recordo que em minha sede, o grupo EVG era o que mais possuía integrantes, porém não existia o subgrupo EVG *night*, por exemplo. Apesar do motivo nunca ter sido explicitado, era possível perceber que por ser um grupo com um número considerável de pessoas mais amadurecidas, — isto é, não necessariamente eram pessoas idosas—, esses voluntários apresentavam certa resistência para evangelizar em locais com a presença de profissionais do sexo. Portanto, as próprias constituições dos grupos sociais da IURD, quando desviam da noção moral dos fiéis e conseqüentemente do que eles consideram como público-alvo certo, acabam encontrando dificuldades para se estabelecer nas sedes menores. Isso acontece em razão das pessoas preferirem ceder a sua mão de obra voluntária a um público-alvo com o qual elas se identificam a partir de sua experiência de vida. Em outras palavras, a noção de quem é alvo de ser evangelizado é construída a partir de uma perspectiva de espelho: há uma preferência por evangelizar pessoas cuja trajetória de vida apresenta semelhanças com a dos próprios voluntários. Nesse sentido, aqueles que se afastam da trajetória pessoal dos voluntários tendem a ser preteridos por esses evangelistas.

Dentre os 13 grupos existentes na IURD, somente dois (Evangelização e Força Jovem Universal) são organizados por subgrupos, cada um por motivo diferente. No que se refere ao FJU, uma das hipóteses para esse tipo de organização é porque facilita os cuidados dos voluntários para com os jovens, principalmente com os menores de idade, não sobrecarregando os responsáveis pela coordenação do grupo, já que cada subgrupo do FJU tem um líder, que por sua vez é chefiado pelo obreiro responsável do grupo. Já no caso do EVG, cada subgrupo representa uma espécie de frente, e cada frente fica responsável por evangelizar um público-

alvo em uma região geográfica diferente. Logo, esse tipo de estruturação de grupo permite que a IURD possa evangelizar em distintos contextos sociais e espaciais.

Porém, essa quantidade de subgrupos do FJU e EVG normalmente não é aderida por sedes pequenas, uma vez que não costumam ter número suficiente de evangelistas e obreiros para instituir esses subgrupos. O que normalmente acontece é que, em sedes pequenas, o corpo de voluntários do grupo EVG não é organizado em subgrupos, e todos os voluntários do grupo passam a realizar parte das funções destinadas aos subgrupos da EVG. O mesmo ocorre com o FJU, que nem sempre tem todos os subgrupos, todavia, acaba sendo um pouco mais difícil disso ocorrer, se comparado com o grupo EVG, pois é um dos mais numerosos da igreja: “Somente no Brasil, são mais de 800 mil integrantes do grupo, além dos mais de 200 mil voluntários.” (Igreja Universal, 2020); já o “grupo de evangelização reúne mais de 260 mil integrantes em todo o Brasil” (Universal, 2017). Essa diferença de adesão é notada também na quantidade de seguidores nas páginas do Instagram de ambos os grupos: enquanto o EVG possui 299 mil <sup>34</sup>seguidores, o FJU tem 764 mil seguidores.<sup>35</sup>

Um dos grupos mais destoantes quando comparado com os demais é o Arimatéia, que apesar de executar atividades assistencialistas, surge com um caráter político que se manifesta publicamente nos períodos de eleições:

[...] o objetivo de propagar a conscientização à cidadania, o Grupo Arimateia é responsável pela difusão do compromisso e deveres sociais de cada indivíduo quanto cidadão, além de assegurar a preservação dos valores cristãos que, constantemente, sofrem ameaças entre ideologias e regimes políticos concentrados em interesses contrários ao bem do coletivo (Igreja Universal, 2024).

Tal grupo emerge da necessidade da IURD de moldar a identidade política dos seus fiéis, conseqüentemente lhes ofertando insumo para uma concepção política de direita, o que favorece não somente o aumento do conservadorismo, mas também a neoliberalização da economia brasileira. A atuação desse grupo acontece “por meio de palestras de introdução e conscientização à política pautada na ética e valores morais, além de disponibilizar orientação e auxílio em serviços de emissão de documentos e inscrições públicas, por exemplo” (Igreja Universal, 2024).

---

<sup>34</sup> Disponível em: <https://www.instagram.com/evgbrasil/>. Acessado em dezembro de 2024

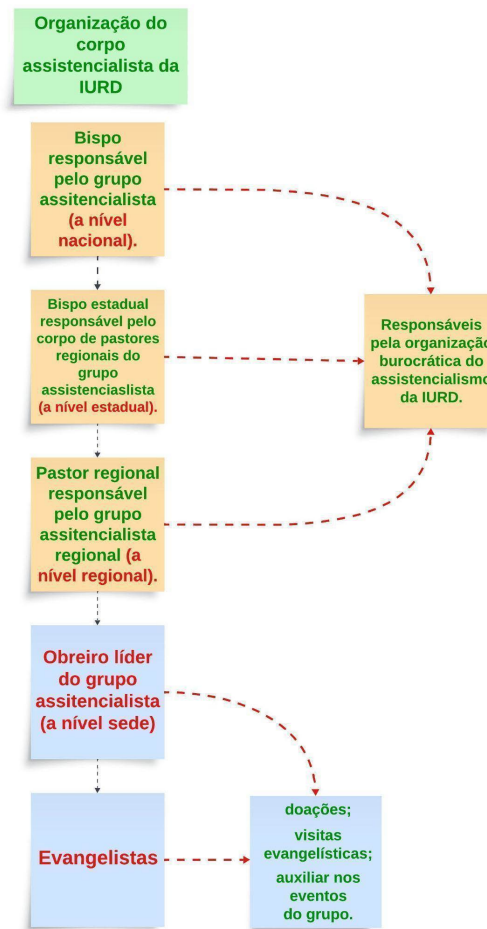
<sup>35</sup> Disponível em: <https://www.instagram.com/oficialfju/>. Acessado em dezembro de 2024

## 2.4 A organização eclesiástica dos grupos

Era uma de manhã de domingo quando fomos convidados para assistir a uma pregação de um pastor da IURD que também era vereador, e que estava visitando a nossa sede. Nesse dia, a igreja estava cheia e todos estavam entusiasmados para ouvir a sua pregação. O sermão iniciou falando sobre a necessidade de imitar a Cristo em todos os atos realizados. Ele dizia: “Seja como Cristo, ande como Cristo e pregue a palavra como Cristo. Só quem é nascido de novo tem amor às almas. Mostre seu amor pelo próximo tornando-se obreiro ou evangelista. Só não me diga que ama as almas, mas não deseja cuidar do próximo, porque estará sendo leviano”. Naquele dia todos os presentes foram intimados a integrar o corpo de voluntários da igreja, e o pastor chegou a hierarquizar o público, supervalorizando aqueles que já eram voluntários, e referindo-se de maneira rude àqueles que, por algum motivo, não tinham intenção de participar. Dessa forma, não era simplesmente um convite evangelístico, era uma afronta, a qual somente objetivava captar mais mão de obra voluntária para integrar a sua prática assistencialista.

Na atual fase, a organização burocrática dos grupos parece fragmentada entre todos os que participam dos agrupamentos e fazem parte do corpo eclesiástico da igreja. Cada cargo fica incumbido por uma função, e cada grupo tem o seu próprio corpo eclesiástico responsável. A partir disso, tem-se o bispo responsável por gerenciar o grupo a nível nacional; bispo estadual, que fica impelido de cuidar das demandas estaduais; e o pastor, que fica incumbido de assistir à sua região de atuação. Portanto, é dever do bispo nacional coordenar o corpo de bispos estaduais, que por sua vez gerenciam os pastores regionais, que consequentemente cuidam dos obreiros líderes, que gerenciam os evangelistas. No que tange ao cuidado do grupo na sede, cabe ao obreiro líder administrar o seu corpo de evangelistas.

Figura 6- A hierarquia do corpo assistencialista da IURD



Fonte: elaboração própria

No quinto período, os grupos assistencialistas da IURD se orientam por dois pilares: evangelização e doação. Tal concepção se reflete na fala de uma das interlocutoras sobre como o assistencialismo *iurdiano* ainda faz parte de sua vida mesmo estando afastada da igreja. Nesse sentido, ela me disse:

Antes de eu me afastar de Deus, eu era obreira e evangelista. Hoje as coisas se inverteram, estou afastada de Deus e sou eu que recebo visita evangelista e de vez em quando, preciso pedir cesta básica para a igreja. Mas tenho certeza de que sairei dessa e voltarei para Deus. Eu sou muito grata aos evangelistas, mas sei que isso também é o básico que todo cristão tem que fazer para com quem está sofrendo.

Assim, este trabalho parte da hipótese de que a centralidade desses dois pilares — evangelização e doação — está relacionada ao caráter emergencial das demandas atendidas pelos grupos assistencialistas. Em geral, as pessoas que procuram esses serviços buscam auxílio em momentos de aflição, seja por dificuldades financeiras, seja por problemas específicos, como depressão, conflitos familiares ou o encarceramento de um parente. Nesse contexto, a

assistência material e o acolhimento religioso aparecem articulados como formas complementares de cuidado. Essa estratégia de atrair a pessoa que está em um momento de aflição conseqüentemente acaba fazendo com que ela, em alguma medida, fique dependente por algum tempo da igreja, até que possa se restabelecer e optar por continuar na denominação ou não.

Tal fato faz parte da estratégia de limpeza de imagem e marketing da IURD ao projetar a ideia de que ela é um pronto-socorro espiritual, e isso se manifesta também na forma como a denominação organiza os seus cultos (Almeida, 2004). Essa perspectiva de a igreja ser um lugar de atendimento de emergência aparece tanto na bibliografia sobre a IURD, quanto nos dados empíricos da pesquisa, como vemos a seguir:

Seus templos [Igreja Universal], assim como os da Igreja católica, permanecem com as portas abertas durante todo o dia, e neles são realizados de três a cinco cultos diariamente. A qualquer momento é possível recorrer a um templo da Universal com facilidade e ao seu “socorro espiritual”. A ida é ainda estimulada pelos programas na televisão que, durante a pregação dos pastores, apresentam no “pé da tela” os endereços de templos próximos à casa do telespectador. Como costuma dizer o bispo Macedo, sua igreja é um “pronto-socorro espiritual”. De fato, trata-se de serviços religiosos aos quais se recorre em momentos de aflição sem um compromisso mais restrito com a comunidade moral (Almeida, 2004, p. 25).

Deus não está só na Igreja Universal, mas a Igreja Universal é o pronto socorro dos necessitados. Por exemplo, o Grupo EVG, que faço parte, ele ajuda muito as pessoas, às vezes chega na pessoa que está ali desesperada, desesperançosa, aí o Grupo EVG sempre leva uma palavra amiga, um alimento, uma oração. O público-alvo da Igreja Universal é o sofrido, de todos os sentidos, depressão, passando necessidade, o sofrido é aquele que não conhece Jesus, aquele que tá ali doente, é um conjunto de sofrimento...” (Filomena, evangelista do grupo EVG, 69 anos, parda, com ensino médio completo, aposentada, é membro da IURD há 32 anos. Entrevista coletada em junho de 2021).

Em 2024, enquanto Filomena e eu ajudávamos a limpar a igreja, conversávamos sobre como a IURD havia se estruturado a partir da ideia de um “pronto-socorro dos necessitados”. Nesse contexto, ela me contou que muitos dos fiéis que conhecíamos na nossa sede haviam procurado a igreja justamente por estarem enfrentando problemas pessoais. Ela disse que as pessoas tendem a buscar a IURD como um último recurso:

Eu acho que pelo fato de a igreja ser mal falada, as pessoas acabam vindo para a Universal somente quando estão desesperadas. A Universal acaba sendo a última porta das pessoas. Antigamente quando eu falava que sou da IURD eu percebia que as pessoas tinham preconceito e isso me deixava um pouco chateada, porque foi onde encontrei apoio e ajuda. Mas hoje já não ligo mais para isso. O preconceito continua, pode até ser maior do que era no passado, só que isso já não me afeta.

É possível perceber, tanto nas falas de Filomena quanto no trecho retirado de Almeida (2004), que a igreja se apresenta como um lugar que atrai fiéis não necessariamente pelo seu aporte teológico, mas por oferecer algum tipo de apoio às pessoas que estão enfrentando

dificuldades. Em outras palavras, embora a denominação seja frequentemente marcada por escândalos, ela conseguiu se consolidar no imaginário social como uma espécie de “pronto-socorro” para aqueles que sofrem.

Nota-se, no quinto período, que poucos grupos sociais da IURD disponibilizam cursos, com exceção do Universal nos Presídios, Calebe e Força Jovem Universal. Todavia, entre a segunda e a quarta fase do assistencialismo *iurdiano*, a oferta de cursos aparecia como um dos elementos centrais dessa filantropia. Scheliga (2013) observou que em “um ano [data não mencionada pela autora] a ABC Rio de Janeiro ofertou quarenta e nove diferentes cursos livres e profissionalizantes, distribuídos em cento e trinta e nove edições: 36% de todas as edições corresponderam a cursos na área de estética pessoal e 18% a prestação de serviços” (Scheliga, 2013, p. 268).

Uma das hipóteses para a diminuição da oferta de cursos advém da baixa procura em virtude da burocracia imposta para acessá-los. Tal concepção é pontuada por Rosas (2011), que ao estudar o caso dos cursos ofertados pelo "A Gente da Comunidade" em Minas Gerais, percebeu que o ingresso a eles não era dado de maneira direta. Assim, para cursá-los era necessário primeiro que o futuro beneficiário frequentasse os cultos da IURD para depois poder ser considerado apto pela igreja para preencher a ficha de cadastro do curso que desejava se inscrever. Devido a isso, havia um acúmulo de vagas, além de falhas na divulgação dos cursos, o que cooperava para sua baixa procura.

Como observado, a comprovação da probidade do fiel, as muitas exigências que a ele se apresentam para ingresso e permanência nos cursos e a dificuldade de divulgação dos trabalhos sociais no próprio *metiér* da Igreja Universal, faz com que o AGC/MG [Agente da Comunidade/Minas Gerais] acabe por oferecer cursos demais frente ao número de indivíduos efetivamente aptos a participar. Essa é uma constante observada em quase todas as iniciativas sociais, ressaltando em parte o curso de maior destaque do AGC/MG: o programa Ler e Escrever (Rosas, 2011, p. 91).

Na quinta fase ainda há a ocorrência de eventos sociais, mas em menor intensidade quando comparado às fases anteriores, acontecendo somente em datas pontuais que ficam a critério da liderança do grupo. Ademais, nessa fase, a realização de campanhas sociais em diferentes níveis (nacional, estadual e regional) normalmente é de responsabilidade do grupo Unisocial.

## **2.5 A logística de distribuição de práticas assistencialistas da IURD**

Era uma tarde de sábado quando fui convocada pela obreira líder do grupo Arimateia para estar presente na igreja, juntamente com outros rapazes e moças. O pedido destinado a nós

era simples: ajudar na organização do espaço para que no dia seguinte a sede pudesse receber um número significativo de pessoas que participariam de diferentes ações sociais promovidas pelo grupo, cujo objetivo era atrair mais gente do entorno para o culto de domingo. Não tratava apenas de uma ação social, era uma estratégia de evangelização e de marketing social. A escolha por nossa mão de obra não era fruto do acaso, era uma forma de sinalizar àqueles jovens que era de sua responsabilidade expandir o evangelho. Assim, quando cheguei à igreja, o ambiente já estava em movimento: caixas eram deslocadas, bancos reorganizados e materiais separados conforme o tipo de atividade prevista. A função impelida a mim neste dia foi a de encher inúmeras bexigas e, a partir delas, criar algumas amarrações para fixá-las tanto na entrada da igreja — que por sua vez simbolizaria o cartão de visita da ação social —, quanto na garagem, espaço que ficaria aberto a todos que desejassem entrar, já que lá ocorreriam os cortes de cabelo, bazar de roupas, serviço de manicure e distribuição de doces para as crianças do bairro.

A descrição dessa logística está longe de ser uma mera explicitação acerca da articulação social da IURD, já que revela uma dimensão central das práticas assistencialistas da igreja. É este modelo de organização minucioso das ações que permite que o auxílio chegue a diferentes territórios — presídios, ruas, comunidades periféricas — ao mesmo tempo em que produz disciplina, visibilidade e continuidade. Assim, a assistência se constrói como prática planejada, recorrente e institucionalizada, na qual o oferecimento da mão voluntária não é apenas um gesto individual, mas o elemento que permite a estrutura da ação coletiva, pautada em uma espécie de pedagogia moral e religiosa que, por meio de práticas, discursos e rotinas, ensinam e transmitem valores, moldando as concepções daqueles que nela estão inseridos.

No quinto período cada grupo possui uma espécie de “cadastro único” das pessoas que desejam ser auxiliadas. O acesso a esse cadastro fica restrito ao corpo eclesial que faz parte do grupo, a coleta de beneficiários ocorre no momento da evangelização, sendo que cada grupo tem sua estratégia de evangelização e de recolhimento de beneficiários. Cito aqui relatos dos voluntários sobre algumas das estratégias de evangelização usadas pelos grupos EVG, FJU e UNP:

É porque a Igreja Universal vai nos becos, inclusive eu já fui e vou nos becos, no sofrido. Sabe aquela pessoa que tá lá no fundo do poço [...]. Toda semana você ali naquele barraco na casa da pessoa, e você fala: ‘olha, Deus pode transformar a sua vida’. E você vai mostrando o seu Jesus para ela e um dia ela chega e fala ‘poxa, este Jesus que a senhora me apresentou foi a melhor coisa’ [...]. Esse tempo a gente fez uma sopa em um bairro aí, quando a gente chegou lá já tinha uma fila [...]. O povo tá sofrendo, tem muita gente que tá passando fome. Quando eles [vizinhança do bairro evangelizado] procuram a gente [EVG], a gente ajuda, às vezes a gente bate na porta e pergunta se precisa de ajuda.

No domingo eles fazem [na catedral da IURD de Campinas], para os moradores de rua um café da manhã, a coisa mais linda, tem até fruta. Eles dão banho, corta o cabelo e faz barba, eles dão roupa e agasalho que os membros levam. Teve uma mulher [em situação de rua] que pediu para o próximo domingo para a gente separar um vestido longo para ela (Filomena, evangelista do grupo EVG, 69 anos, parda, com ensino médio completo, aposentada, é membro da IURD há 32 anos. Entrevista coletada em junho de 2021).

Na terça-feira o pessoal do Grupo “Anjos da madrugada” vai até lá no centro, e é feita uma roda ali, é oferecido um lanche e um agasalho, primeiro faz uma oração, depois é ofertado o lanche a estes moradores (Arthur, evangelista do grupo EVG, 42 anos, negro, ensino médio completo, técnico de enfermagem e Fiel da Igreja Universal há 5 anos. Entrevista coletada em junho 2021).

A gente vai em todos os lugares, desde o centro da cidade à periferia. No Força Jovem têm muitas pessoas, então é dividido em 12 tribos [subgrupos], cada tribo fica responsável por cuidar de dois a três bairros de Campinas. Toda semana a gente tá no mesmo bairro... O trabalho funciona da seguinte forma: a gente vai nos bairros convidar os jovens toda semana, terça, quinta e sexta feira, a gente vai buscar eles. Então a gente vai, busca, vem com eles até a igreja. Depois que acaba a reunião tem os projetos e depois que acaba os projetos a gente vai levar eles nas casas deles. Na verdade, faz tudo parte do grupo, a gente mesmo se organiza e busca eles. A gente paga van, às vezes de ônibus normal, coletivo, paga a passagem deles e traz eles, tudo com dinheiro da gente mesmo.

Não só a gente [FJU] lida diretamente com o jovem, muitas vezes eles são menores de idade e então precisa da autorização dos pais para eles estarem indo para a igreja, participando da igreja. A gente liga para os pais e pergunta se tá precisando de ajuda ou de alguma coisa, dependendo da coisa que eles tão precisando a gente se reúne, arrecada o que tá precisando e leva para eles (Maicon, evangelista do grupo FJU, 30 anos, pardo, com ensino médio completo, carpinteiro, converteu-se na Igreja Assembleia de Deus, entretanto migrou para a IURD há 1 ano. Entrevista coletada em junho em 2021).

A cada 15 dias, a nossa sede faz o café da manhã aqui no presídio de Hortolândia. Então vão juntar café, chocolate, pão, pão com presunto e queijo, bolacha, vamos fazer café da manhã completo, suco.... aí monta as mesas na frente do presídio, aí forma a fila dos familiares, aí eles tomam o café. A maioria tá com fome, vem de longe, estão sem dinheiro, o dinheiro que tinham era para comprar o jumbo que é o kit de alimentação que eles levam para os familiares que estão lá dentro. Tem muitos que chegam na fila 4 horas, 5 horas da manhã, e não tem o que comer e muitos deles estão tristes, neste intuito que eles vêm até a gente. Eles vão lá tomar café, alguns deles já conhecem um pouco do nosso trabalho, pede oração, pede uma assistência, pede para fazer visita em casa. Aí a gente consegue fazer a visita para entregar as cestas básicas também. Então eles procuram a gente para conversar, explicar a situação e pedir uma oração para a gente. Neste sentido que a gente tá fazendo a oração, a gente prega, mostra a palavra na Bíblia, presenteia a pessoa com um livro, a gente faz doação de livro que fala sobre a palavra (Renan, 37 anos, branco, ensino médio completo e trabalha como autônomo. Fiel da Igreja Universal há quatro anos, atualmente é obreiro da mesma, além de evangelista do Grupo UNP. Entrevista coletada em junho de 2021).

É feito para os presidiários e para os agentes um café da manhã. [...] dentro do presídio a gente oferece um café para eles, quando é feito um trabalho lá dentro, a gente leva livros, Bíblia para que eles venham ocupar o tempo deles lá dentro. Isso a gente consegue com as doações da igreja. (João, 49 anos, pardo, ensino médio completo, e trabalha como gestor de vendas. É fiel da Igreja Universal do Reino de Deus há 23 anos. Participa do Grupo UNP há 4 anos, desempenhando a função de auxiliar do líder da UNP. Entrevista coletada em junho de 2021).

Já teve um trabalho de doação de camisas brancas para os presos, meias brancas, porque tem uma cor específica para entrar lá dentro, tivemos a oportunidade de fazer esta doação. A camisa em si faz parte de um trabalho de evangelização, as camisas foram consagradas para poder entrar lá dentro. Então um bispo na época teve uma direção de Deus, ele pediu esta colaboração para juntar camisetas brancas, não só camisas brancas, mas meias também, para levar Deus a eles [presidiários]. Além da palavra (da Bíblia), teve oportunidade de levar estas camisas consagradas para eles se vestirem do próprio Deus e foi passado isto para eles lá dentro, que estas camisas tinham sido abençoadas e consagradas para eles se sentirem vestidos por Deus. (Fabiana, 33 anos, parda, ensino médio completo, trabalha como lactarista e converteu-se à religião evangélica aos 7 anos de idade, na Igreja Batista. Está na IURD há 22 anos e é voluntária do Grupo UNP há 2 anos. Entrevista coletada em julho de 2021.).

No momento da evangelização são coletados os dados (nome, endereço etc.) da pessoa que deseja ser atendida pelo grupo. Essas informações são passadas para o obreiro, que entrega ao pastor responsável pelo assistencialismo regional, que por sua vez cadastra essa pessoa em uma espécie de plataforma de beneficiários do grupo. O sistema de cadastramento serve para orientar qual beneficiário tem mais urgência em receber ajuda, além de viabilizar a organização das visitas evangelísticas, pois para a sua realização são levados em consideração dois fatores: quais sedes têm o grupo que irá realizar a visita e qual dessas sedes é a mais próxima do endereço que deve ser visitado? Com base nisso, é escolhida a sede que ficará incumbida da visita, e o pastor regional do grupo passa o endereço para o obreiro líder, que fica responsável por fazer a visita juntamente com os seus evangelistas. Estes, além de fazer a visita, também terão de prover a adoção, caso seja solicitado pela pessoa assistida.

No ano de 2021, mapeei por qual logística se guiava a arrecadação de donativos dos grupos EVG, FJU e UNP da cidade de Campinas. Como resposta a isso, constatei que a maioria das doações são ofertadas pelos próprios membros da igreja, mas também há ajuda de pessoas de fora da comunidade religiosa. Tal perspectiva foi relatada pelos seguintes evangelistas:

As doações é a gente mesmo que leva e lá mesmo faz as doações. A Igreja Universal é assim, tudo é assim, eu acho certo. Porque nós não dependemos de ninguém, o governo não dá nada para nós. É Deus e nós mesmos, todo mundo tem alguma coisa para dar, quem tem mais dá mais, quem tem pouco dá pouco. O Grupo EVG para fazer aquela cesta básica lá, a gente dá as sacolinhas para os membros doarem, têm empresários que não são da igreja, mas eles doam também. A gente tá lá e chega doação de utensílio doméstico de gente que não é da Igreja, mas que gosta do trabalho da igreja e leva. Tem gente que doa até dinheiro como oferta para o grupo, as ofertas são gastas tudo ali, ali na obra [trabalho social] mesmo. Tem rico que ajuda só que ele faz por desencargo de consciência, o difícil é fazer sendo pobre. Mas todo mundo pode fazer alguma coisa pelo ser humano: quem não pode dar um alimento, dá uma palavra, canta um hino [música gospel], manda um versículo da bíblia, tudo isto é um conjunto.” (Filomena, evangelista do grupo EVG, 69 anos, parda, com ensino médio completo, aposentada, é membro da IURD há 32 anos. Entrevista coletada em junho de 2021).

A gente tá sempre visitando o jovem na casa dele..., se tá precisando de algo, alguma coisa, comida, roupa, essas coisas, a gente leva diretamente na casa dele. [...] A gente,

para fazer doações, pede para os membros da igreja ou a gente mesmo, que tem uma condição, leva também. Nesta pandemia mesmo a gente fez uma campanha de frente ao mercado para pedir alimento para montar cesta básica. (Maicon, evangelista do grupo FJU, 30 anos, pardo, com ensino médio completo, carpinteiro, converteu-se na Igreja Assembleia de Deus, entretanto migrou para a IURD há 1 ano. Entrevista coletada em junho em 2021).

Dentro da própria igreja a gente faz campanha, cada membro, cada voluntário do grupo doa algum alimento, os outros grupos também ajudam a gente, aí a gente monta as cestas. No bloco de Campinas tem uma central que têm todos os nomes dos familiares da região e aqueles que mais necessitam, e assim é dividido por igreja, a Igreja Universal de cada bairro fica responsável por doar para quem mora perto dela (Renan, 37 anos, branco, ensino médio completo e trabalha como autônomo. Fiel da Igreja Universal há quatro anos, atualmente é obreiro da mesma, além de evangelista do Grupo UNP. Entrevista coletada em junho de 2021).

Além disso, os kits de higiene doados para os presos são produzidos por intermédio de donativos ofertados pela base *iurdiana* (membros, evangelistas e obreiros):

Os kits, muitas vezes a gente pede para a igreja, a gente faz uma divulgação que vai ter trabalho tal dia e o que a gente tá precisando arrecadar. Então faz uma arrecadação e quem pode doar, doa. Não precisa doar o kit inteiro, mas doa um rolo de papel, uma pasta de dente, um sabonete, porque nem todos têm condições. É dentro das próprias condições do povo mesmo [...]. Os kits de higiene, que é o papel higiênico, prestobarba, sabonete, absorventes para as mulheres, agasalhos, meias, camisas (Fabiana, 33 anos, parda, ensino médio completo, trabalha como lactarista e converteu-se à religião evangélica aos 7 anos de idade, na Igreja Batista. Está na IURD há 22 anos e é voluntária do Grupo UNP há 2 anos. Entrevista coletada em julho de 2021.).

Apesar de os evangelistas afirmarem que o recolhimento de doações aos grupos EVG, UNP e FJU ocorrem por meio de contribuições realizadas pelos obreiros, evangelistas e fiéis (fica a critério do grupo solicitar a ajuda da membresia ou não), não é possível concluir que todos os grupos assistencialistas possuem essas práticas. Todavia, o que é possível pontuar é que na IURD há uma certa sistematização de suas práticas religiosas, tanto no que refere ao culto quanto na sua organização assistencialista; logo, a IURD tende a uma simetria em sua organização. Com base nisso, intui-se que talvez esse tipo de logística de coleta de donativos reflita em outros grupos da IURD.

Em síntese, quem coordena os grupos EVG, UNP e FJU é o corpo eclesiástico de cada um deles, contudo, quem executa os trabalhos sociais e mantém os grupos financeiramente é a sua base (obreiro líder, evangelistas e fiéis) a partir de doações alimentícias, produtos de higiene, roupas etc. Ou seja, os dízimos e as ofertas de membros da igreja não são utilizados para o gerenciamento desses grupos, pois segundo a cúpula esses são destinados para a manutenção das igrejas e a construção de novas sedes. Cabe também destacar que as contribuições financeiras realizadas pelos voluntários desses grupos são compreendidas, no interior da comunidade religiosa, como uma forma de oferta a Deus; todavia, não são

interpretadas como parte do dízimo dos evangelistas. Assim, o dízimo permanece sendo entendido como a contribuição correspondente a 10% dos rendimentos do membro.

## **2.6 A cartografia *iurdiana*: a inter-relação entre a Teologia do Domínio e o assistencialismo**

É importante salientar que a evangelização e a doação atuam de maneira simultânea, ou seja, é impossível pensar em uma prática de doação *iurdiana* desatrelada do processo de evangelização, e isso acontece em razão da cosmovisão que alicerça a prática assistencialista. Nesse sentido, a ação social da IURD é essencialmente proselitista, sendo que, de acordo com Mariano (2005) nos anos 1990, a grande maioria dos beneficiários da ABC era de não fiéis da IURD. Esse fato ainda se faz presente nos dias de hoje, entretanto, os grupos costumam ter evangelistas que um dia foram os beneficiados das ações. Ademais, essas pessoas não necessariamente deixam de receber doações quando passam a fazer parte do grupo.

No ano de 2023, uma evangelista do UNP estava passando por dificuldades financeiras, e foi ofertada a ela uma cesta básica composta de alimentos doados pelos integrantes do grupo. Porém, essa condição de vulnerabilidade não foi exposta para os demais membros da igreja, somente para o obreiro responsável pelo grupo, que solicitou uma doação aos evangelistas do UNP da sede, em caráter de sigilo: todos os integrantes do UNP podiam ajudar, mas isso não deveria ser exposto para que a pessoa assistida não se sentisse constrangida. Assim, as doações também podem ser realizadas para membros da IURD.

A filantropia *iurdiana* se origina na teologia da batalha espiritual, que se baseia na ideia de que o mundo físico está sob constante ataque de demônios que visam desviar as pessoas do caminho da fé, com a finalidade de que elas percam a sua salvação. De acordo com Mariano (2004), a guerra espiritual não envolve apenas Deus e Anjos *versus* o diabo e seu exército de demônios, pois os seres humanos se tornam casa tanto para o bem quanto para o mal, tendo espaço apenas para um. A guerra contra satanás e seus agentes ganha enorme foco na teologia da prosperidade (Mariano, 2004), porque um dos sinais de que há presença de um mal na vida do indivíduo é a condição de miserabilidade que o cerca (Mariano, 2004, p.24)<sup>36</sup>.

---

<sup>36</sup> Embora o foco do texto seja como essa teologia molda a concepção de assistencialismo da IURD, é importante ressaltar que à medida que essa rede assistencialista da denominação cresce, se potencializa a demonização das religiões de matriz afro-brasileira, porque a IURD associa as entidades desses credos a demônios, consequentemente propagando a ideia de que os problemas sociais e individuais são provenientes dessas entidades.

A combinação dessas teologias produziu no sistema religioso *iurdiano* uma complexidade no seu pensamento cosmológico, pois base e cúpula se tornam dois grupos em alguma medida distantes ao projetarem na teologia da prosperidade diferentes sentidos, como já demonstrado no capítulo anterior. Mas elas se fundem na interpretação da teologia da batalha espiritual. Dessa forma, já não há mais base e cúpula, apenas a Igreja Universal. Ou seja, se por um lado a diversidade de interpretações da teologia da prosperidade pode causar um desequilíbrio de interpretação cosmológica no seu sistema religioso, por outro lado, é a teologia da batalha espiritual que devolve equilíbrio à denominação.

Mediante a isso, o equilíbrio cosmológico da IURD faz com que ela produza a sua própria concepção de alteridade ao separar o mundo entre os que estão salvos e, portanto, libertos de possessão demoníaca e os que não estão salvos, por isso estão sob o controle do mal, devendo ser evangelizados. Essa emergência de evangelização é compartilhada nas falas dos voluntários dos grupos EVG, FJU e UNP em 2021, e no discurso que ocorreu no final da ação social do UNP no Complexo Penitenciário Campinas-Hortolândia no ano de 2024. Nota-se que as falas estão ancoradas em duas perspectivas diferentes, porém complementares: a de que é preciso ganhar almas para o divino tanto porque isso é uma forma de servir a Deus, quanto porque existe uma emergência evangelística de cuidar das pessoas que estão sofrendo:

A única coisa que me veio quando olhei para o Grupo de evangelização é ‘aqui vou servir a Deus’, eu fui com intenção de servir a Deus, ganhar almas, buscar aqueles que assim como eu... um dia eu tava sofrendo com depressão, querendo me matar, então mais por causa disso e por causa que quero agradar a Deus, servir a Deus.” (Arthur, evangelista do grupo EVG, 42 anos, negro, ensino médio completo, técnico de enfermagem e Fiel da Igreja Universal há 5 anos. Entrevista coletada em junho 2021)

A gente que é de Deus tem que evangelizar, temos de ganhar almas. Mas também tem que ajudar, Deus falou que a gente tem que cuidar dos necessitados, tá escrito na palavra de Deus [Bíblia], tem que ajudar o necessitado. É mais bem aventurado o que dá do que aquele que recebe, isto é bíblico (Filomena, evangelista do grupo EVG, 69 anos, parda, com ensino médio completo, aposentada, é membro da IURD há 32 anos. Entrevista coletada em junho de 2021).

O grupo FJU é importante no salvamento de vidas, de tirar da rua, da criminalidade, vícios, de tudo de ruim que a rua proporciona. (Maicon, evangelista do grupo FJU, 30 anos, pardo, com ensino médio completo, carpinteiro, converteu-se na Igreja Assembleia de Deus, entretanto migrou para a IURD há 1 ano. Entrevista coletada em junho em 2021).

A importância do grupo está em levar a palavra aos cativos, como tá na Bíblia: Pedro tava preso e orou para Deus e Deus deu a liberdade... a gente vai até aqueles presos, para ensinar eles a pedir para Deus para ter a liberdade que precisam. Não só a liberdade física, para sair de dentro daquela cadeia, mas para ter a liberdade espiritual para não voltar a ser o homem que ele era antes de entrar na prisão (Renan, 37 anos, branco, ensino médio completo e trabalha como autônomo. Fiel da Igreja Universal

há quatro anos, atualmente é obreiro da mesma, além de evangelista do Grupo UNP. Entrevista coletada em junho de 2021).

A guerra está aí, meu povo, o diabo não está brincando em serviço não. Ele quer almas a todo preço, ele não está poupando ninguém. É nosso dever cuidar das almas, evangelizar mais pessoas possíveis. O diabo não brinca de ser diabo, mas Deus também não brinca de ser Deus. Por isso é importante ganhar almas (Discurso dito por uma evangelista do UNP no final do café da tarde do Complexo Penitenciário Campinas Hortolândia, pertencente, ao sexo feminino, branca, aparentemente tinha 50 e poucos anos)

Em uma oração presenciada ao final do café da tarde no Complexo Penitenciário Campinas Hortolândia, todos os evangelistas do UNP estavam fazendo orações com as mãos estendidas e direcionadas para os presídios. Enquanto isso, um dos obreiros do grupo do Bloco de Campinas, um senhor negro, pregava no momento: “Deus cuida dessas almas, muitos desses estão perdidos, estão presos nas garras de satanás. Liberta eles, meu Pai, faz com que eles entendam que o salário do pecado é a morte.”.

Nesse momento, percebi que o presídio era lido pelos meus colegas de evangelização como uma espécie de portal, cujo acesso dava uma pequena amostra do inferno. Com base nesse pensamento, a IURD elaborou a sua própria concepção geográfica de como o mundo cosmológico está organizado no espaço físico, pois, “para o homem religioso, o espaço não é homogêneo: o espaço apresenta roturas, quebras; há porções de espaço qualitativamente diferentes das outras” (Eliade, 1992, p. 17). Portanto, ao se alimentar da cosmovisão de guerra contra o diabo, a denominação passa a interpretar o mundo físico como um espaço heterogêneo, ou seja, não há lugar neutro que se localize nele, porque há uma cosmização do território físico.<sup>37</sup>

Tal leitura cosmológica da IURD a respeito do mundo é fruto de sua teologia do domínio que, segundo Mariano (2010), nasceu no final da década de 1980 nos Estados Unidos, em um contexto de atribuição de novas percepções à teologia da guerra espiritual. Portanto, a teologia do domínio é uma extensão da teologia da guerra espiritual. Essa teologia consiste na afirmação de que existem demônios territórios, os quais agem “em áreas geográficas (ruas, bairros, países, etc.)” (Mariano, 2010, p. 137) e espíritos malignos que são hereditários, sendo passados de geração para geração (Mariano, 2010). A raiz da teologia do domínio é a interpretação da passagem de Gênesis 1.28 “dominai a terra”, a qual é entendida pelos seguidores dessa teologia de que cabe aos cristãos dominar o mundo por meio de seu sistema de valores e crenças (Pereira,

---

<sup>37</sup> Nesse contexto, o território físico deixa de ser percebido apenas em sua materialidade e passa a ser interpretado religiosamente a partir de categorias morais e espirituais, como noção de pecado, salvação e atuação de forças malignas.

2023, p.150). Tal cosmovisão rapidamente foi adotada pelas igrejas evangélicas brasileiras, principalmente as neopentecostais (Mariano, 2010).

Portanto, a IURD bifurca o mundo em dois tipos de território: os que são de domínio do divino e os que estão sob atuação demoníaca. O primeiro território é entendido pela cosmovisão *iurdiana* como o centro do mundo, devido à organização cosmológica do espaço se nortear pela presença do divino, pois a “manifestação do mesmo funda ontologicamente o mundo” (Eliade, p. 1992, p. 17). Já o segundo território representa a margem do primeiro, em virtude disso, por estar fora do domínio de Deus, ficando à mercê de manifestações malignas que se apossam desses territórios, almejando a alma dos que convivem nesta região. Perceba-se que na teologia do domínio os demônios almejam desviar o ser humano do caminho fé, assim como na teologia da batalha espiritual, mas utilizam como estratégia do mal a instrumentalização de territórios para, assim, ter acesso às pessoas que residem por lá, e ainda não são convertidas.

Dessa maneira, para que o efeito maligno do território seja anulado, é necessário a conversão de quem mora ou convive nele, portanto, a chave da resolução dos problemas aos olhos dos neopentecostais é a massificação da evangelização. Esse desenho cartográfico do mundo produzido pela IURD faz com que locais marcados por grandes mazelas sejam vistos como áreas de atuação maligna. A partir desta noção, nasce a emergência de expandir a evangelização nessas zonas, pois aos olhos da denominação não existe ambiente liberto do mal onde não haja pessoas também libertas e convertidas.

Isso acontece porque, segundo Almeida (2004), os evangélicos entendem a escassez material e a vulnerabilidade social como uma problemática de “ordens morais e espirituais” (Almeida, 2004, p. 21). Devido a isso, as regiões caracterizadas por contextos de promiscuidade (profissionalização do sexo), extrema miserabilidade, vícios (locais com tráfico) e muita violência são compreendidas como regiões que possuem demônios territoriais. E, portanto, precisam de uma atuação evangelística, porque de acordo com a interpretação da teologia do domínio, o mundo físico é uma extensão do mundo espiritual, sendo assim, o território físico é regido pelas forças espirituais que o cercam.

Outrossim, nota-se que quando os voluntários da IURD visam assistir pessoas que estão em estado de vulnerabilidade, não estão se orientando simplesmente pelo desejo de fazer caridade. Estão cumprindo uma meta espiritual calcada na ideia da conversão dessas pessoas, gerando nelas um novo entendimento do mundo e da vida. Já que para eles a verdadeira vida só ocorreria após a morte. Em suma, a prática assistencialista *iurdiana* na quinta fase se concentra em regiões de vulnerabilidade com duas finalidades: angariar mais fiéis por meio da evangelização e projetar na denominação a imagem de uma igreja que se preocupa com a

desigualdade social, por isso, se responsabiliza por cuidar dos pobres e desamparados pelo Estado. Assim, os voluntários, ao fazer do trabalho social uma forma de salvar os outros, também estão salvando a si mesmos, já que muitas vezes carregam as mesmas marcas de vulnerabilidade daqueles a quem estendem a mão. O paradoxo calcado na alteridade e no processo de racionalização<sup>38</sup> do trabalho social será explorado nos capítulos posteriores.

---

<sup>38</sup> O termo processo de racionalização refere-se ao fato de que os próximos capítulos visam entender por qual lógica se orienta o trabalho social do grupo Universal nos Presídios, tendo como mediador epistemológico as interpretações de seus voluntários. Em outras palavras, busca identificar quais sentidos são empregados nessas ações sociais pelos evangelistas, e como elas estão assentadas na perspectiva de alteridade.

### 3. QUANDO A DISTÂNCIA ENTRE O EU E O OUTRO SE DISSOLVE, EVOCA-SE O ‘NÓS’

*E se somos Severinos iguais em tudo na vida, morremos de morte igual, mesma morte severina: que é a morte de que se morre de velhice antes dos trinta, de emboscada antes dos vinte, de fome um pouco por dia (de fraqueza e de doença é que a morte severina ataca em qualquer idade, e até gente não nascida).*

— João Cabral de Mello Neto, *Morte e Vida Severina*.

#### 3.1 Os limites do cárcere

Nós, integrantes do UNP, havíamos acabado de chegar ao Complexo Penitenciário de Campinas – Hortolândia. Era um dia de domingo ensolarado, estávamos em torno de 4 sedes da IURD, o que totalizava cerca de 30 pessoas. Neste dia, foi delegado a nós a responsabilidade de prestar assistência aos familiares dos reclusos que estavam retornando de suas visitas. Esse era um dos momentos que mais demandava organização do grupo, pois a saída dos visitantes do presídio era sempre marcada por um sentimento de pesar por parte dos familiares, que normalmente advinha da dificuldade que os visitantes tinham de processar a ideia de que a reclusão fazia parte não apenas da vida dos encarcerados, mas também de suas vidas.

Recordo-me de uma ocasião em que estava incumbida da responsabilidade de recolher os nomes dos familiares que retornavam da visita, para assim, anotá-los no livro de oração. Como estratégia, entrei no segundo portão do presídio, posicionando-me logo na entrada/saída do local. Esse ponto revelou-se ideal, pois todos os que realizavam visitas eram obrigados a passar por ele. Assim, enquanto transitavam diversos visitantes, sendo a esmagadora maioria composta de mulheres, algumas acompanhadas de crianças, outras não, percebia-se entre elas uma grande diversidade, embora todas estivessem unidas por uma realidade comum: ter um ente querido encarcerado. Para atrair a atenção dessas pessoas durante o seu percurso habitual, eu repetia em voz alta: "Alguém gostaria de colocar o nome no livro de oração? Deus abençoe a todos!" Essa frase era reiterada continuamente, sendo interrompida apenas quando alguma pessoa se aproximava para que eu registrasse seu nome e o nome do familiar detido.

O perfil que mais aceitava o meu convite eram mulheres de meia-idade, normalmente mães. Apesar de ser pouco dinâmico, meu trabalho evangelístico ocasionalmente me possibilitava estabelecer diálogos mais longos do que aqueles previstos pelas orientações do

grupo, as quais consistiam apenas em anotar os nomes informados e direcionar essas pessoas para o atendimento com os obreiros. Em certa ocasião, conheci uma mulher que, para fins deste relato, chamarei de Maria de Fátima. De pele branca e cabelos tingidos de loiro, baixa estatura e aparentando cerca de cinquenta anos, Maria de Fátima foi um dos últimos nomes que registrei naquele dia. Durante a conversa habitual, na qual eu perguntava quais nomes ela gostaria de incluir no livro de oração, a indaguei também sobre o grau de parentesco com a pessoa mencionada. Ela respondeu: “É meu filho, Lucas, um menino muito amável, que se deixou levar por más companhias e, por isso, hoje está aí preso”. Como forma de amenizar o clima, respondi: “mas em tudo Deus tem propósito, logo ele sai dessa, e essa experiência vai virar testemunho”. Diante das minhas palavras, ela apenas assentiu positivamente com a cabeça.

De todas as coisas que a experiência como evangelista pôde proporcionar à minha formação como pesquisadora, uma das mais impactantes foi perceber que a reclusão se configurava como uma espécie de assassinato silencioso. Em primeiro lugar, porque arrancava a dignidade daqueles que a experienciavam, tanto dos que estavam fisicamente presos quanto dos que, emocionalmente, encontravam-se encarcerados pela dor de ver um ente querido nessa condição. Em segundo lugar, porque trazia consigo a sensação de que o fim daquela situação estava muito distante. Tal percepção tornou-se evidente no relato de Maria de Fátima:

Não é só o Lucas que está preso, eu também me sinto presa, quando prenderam ele, também me prenderam. Eu como mãe, não suporto ver ele nessa situação. Eu sei que ele errou e tem que pagar, mas eu só serei livre quando ele também estiver livre, bem longe daqui [referindo-se ao presídio].

Pensar no apenado como o amor de alguém é refletir sobre os limites do cárcere, que muitas vezes parece prender uma única pessoa, quando na verdade, é capaz de encarcerar toda uma família. Trata-se de famílias que, estando à margem da sociedade, têm sua dor desprezada e minimizada pela ideia de que padecem em razão de um "mero criminoso", cuja infração legitimaria tal sofrimento. A ideia de descaso em relação aos visitantes era frequentemente expressa pela maneira como alguns policiais penais tratavam os familiares dos detentos. Entre idas e vindas ao campo era comum me deparar com alguém reclamando do tratamento destinado aos visitantes, outrora uma mulher passou por mim de maneira ofegante e dizendo “esse povo trata a gente como lixo”, enquanto descia a rua, visivelmente tomada por um sentimento de revolta.

Nesta pesquisa, comparo a experiência do encarceramento a um assassinato silencioso, pois as políticas de reclusão, tal como são formuladas e executadas, não apenas violam os direitos dos que se encontram presos fisicamente ou emocionalmente, mas corroem a sua

própria condição humana. Dessa maneira, a política de encarceramento brasileira falha enquanto instrumento de ressocialização, já que ao naturalizar a violência institucional e transformá-la em rotina legítima, convertendo o cárcere em um espaço de morte em vida. Onde os que entram no local, seja porque ali estão apenados ou para visitar sua pessoa amada, morrem um pouco a cada dia.

Não se trata de uma perda sumária de si, é antes de tudo assassinato lento e doloroso, pois o passar do tempo não ameniza a situação, apenas a piora como forma de adaptar o seu corpo ao sofrimento. Endosso essa perspectiva a partir de dois vieses: de um lado o relato etnográfico coletado em campo, que narra a percepção de um ex-recluso sobre o sistema prisional brasileiro; e de outro, o relato presente na literatura da antropologia da violência acerca da violência submetida às mulheres durante as revistas íntimas realizadas nas visitas aos presídios. Nesse último caso, a cena é descrita por alguém que também experimenta a própria vulnerabilização ao ser submetida à revista íntima.

O primeiro relato ocorreu em um dia cotidiano do trabalho assistencialista do grupo UNP, no qual estávamos organizando a mesa de café para os visitantes, quando me afastei por um momento para uma pausa. Nesse instante encontrei Marcos, um evangelista do UNP, que também já havia vivenciado o cárcere durante cinco anos de sua vida. O evangelista em questão é um homem negro, alto e com sobrepeso. Sua aparência atual se diferencia das fotos de sua juventude, quando ainda era um rapaz franzino, que apareceu nas imagens de seu testemunho de conversão, no qual ele narra a sua passagem de “ex-criminoso” para evangelista do grupo UNP.

Marcos tinha como preferência realizar trabalhos assistenciais junto aos reclusos. Essa predileção advinha de sua própria trajetória como ex-recluso, pois durante o período em que cumpria pena, ele foi evangelizado por um voluntário que também havia passado pelo cárcere e se convertido à Igreja Universal. Após o cumprimento de sua pena, esse homem ingressou como voluntário no grupo UNP. E foi assim que conheceu Marcos, e o auxiliou no seu processo de conversão durante a reclusão.

Embora houvesse um tempo desde que Marcos havia saído da cadeia, pelo menos uns seis anos, ele parecia ainda não ter esquecido das violências que sofreu. Ao encontrar com ele recordamos juntos uma cena ocorrida publicamente na frente da entrada do presídio de Hortolândia, a qual todos os presentes assistimos naquela manhã de domingo. Assim chegamos ao presídio, nos deparamos com um grupo de policiais rendendo de maneira brutal um homem na porta do Complexo Prisional. Tal abordagem deixou todos os presentes em choque: os visitantes, os evangelistas e os ambulantes, porém ninguém reagiu, o máximo que ocorreu foi

algumas mulheres que se aproximaram e pediram em voz alta para que os policiais não machucassem o homem. Aquela cena nos marcou profundamente:

Aqueles agentes [agente penais] são uns endemoniados em figura de gente. Esses endemoniados são covardes, trata o preso que nem bicho, nem bicho deve ser tratado assim. Depois querem ressocializar o preso, mas como debaixo daquela violência toda? E lá dentro [do presídio] ocorre de maneira muito pior, isso que você viu aqui fora não é nem a metade do que ocorre dentro do presídio. Alguns deles se dizem cristãos, mas na verdade não são, não conhecem a Deus, são somente uns hipócritas que vão na igreja, mas agem movidos por satanás. Creio que alguns são o próprio satanás.

A fala do voluntário demonstra que apesar da passagem do tempo, as violências institucionalizadas vivenciadas durante a reclusão estavam ainda cristalizadas em sua memória. O seu ressentimento se direcionava não somente para a violência estatal, mas principalmente para o agente público responsável por esta ação.

Tal concepção também é compartilhada pela antropóloga Karina Biondi (2009) em sua dissertação “Junto e misturado: imanência e transcendência no PCC”, na qual narra a violência sofrida por ela em um dia de visita no CDP da Vila Independência. Ela afirma que as violações sofridas nesse dia a fizeram entender que a humilhação não é simplesmente um sentimento ruim frente a uma injustiça vivenciada, mas também uma sensação de impotência e de revolta:

Fui chamada à cabine onde passaria pela revista íntima. Como de praxe, me despi completamente, entreguei as roupas à funcionária e aguardei suas instruções. Ela pediu para que eu me agachasse três vezes, mantendo-me agachada na terceira vez, e tossisse. Assim o fiz e, então, ela pediu que inclinasse o tronco para trás, encostando-o na parede, e continuasse a tossir. Espremendo os olhos, disse: “não estou conseguindo enxergar lá dentro” e deitou-se no chão na tentativa de conseguir um melhor ângulo de visão. Essa atitude me surpreendeu, nunca havia acontecido isso. Na maioria das prisões, basta que tiremos a roupa, agachemos, abramos a boca, mexamos nos cabelos. No CDP da Vila Independência pediam também que tossíssemos, mas nunca nenhuma funcionária se esforçou tanto para “enxergar lá dentro” a ponto de deitar-se no chão. A funcionária que me revistava decidiu chamar as outras agentes prisionais para me ver. Juntaram-se as cinco à frente da cabine e pediram para tossir novamente. Ainda agachada, obedeci. Após conversarem entre elas, a funcionária que me examinava, nitidamente contrariada, balançando a cabeça negativamente, liberou-me: “vai, se veste!”. Eu já não conseguia conter as lágrimas que escorriam pelo meu rosto. Naquele dia, consegui entender o que os presos chamavam de humilhação, sentimento ligado a uma sensação de impotência misturada a uma revolta e que pode levar a um sentimento de ódio (Biondi, 2009, p. 22).

Em ambos os casos relatados, tanto de Marcos quanto de Biondi (2009), embora ocupem posições diferentes, sendo o primeiro como recluso e a segunda como visitante, há algo em comum: o sentimento de desproteção e impotência frente à violência vivida. A violência direcionada aos presos e seus familiares não representa apenas um abuso de poder por parte desses policiais, mas antes de tudo um *modus operandi*, que reflete um Estado que esculpiu em

si a ideia de que é legítimo extirpar a dignidade dessas pessoas. Já que arrancar a sua dignidade delas é também uma forma de desintegrar sua humanidade, submetendo-a a um mecanismo sistemático de aniquilamento simbólico operado nas práticas de humilhação cotidiana.

Esta pesquisa parte da premissa de que o aniquilamento da dignidade experienciado no contexto do encarceramento, seja por presos ou visitantes, configura um processo de mortificação social. Trata-se de uma morte em vida, não porque os que foram submetidos a ela morreram fisicamente ou adoeceram, mas porque carregam consigo uma identidade que legitima a sua desumanização e, conseqüentemente, todo o sofrimento que lhe afligem é validado. De acordo com Králová (2015), a morte social reflete a erosão da identidade social, a desconexão social e as perdas associadas com a desintegração do corpo (Králová, 2015 *apud* Silva, 2023). Isso acontece porque esse tipo de mortificação transforma o recluso e seus familiares em meros abjetos, em razão de sua exclusão social: “A exclusão social, por sua vez, é um fenômeno expropriador, excludente, alienador da própria condição humana [...]. O ser, desconstituído de humanidade, ao se tornar inviável [...]. Torna-se invisível, descartável. O indivíduo vive, mas não existe.” (Mendonça & da Silva, 2014, p. 181).

Assim a *mistanásia*<sup>39</sup> não ocorre de forma natural ou orgânica, porque ela é antes de tudo um subproduto político, que incide principalmente em grupos historicamente marginalizados, já que são vítimas de criminalização e encarceramento em massa. Isso gera um processo de sujeição criminal, isto é, trata-se “da fusão do crime na identidade dos sujeitos, ainda que estes jamais tenham praticado quaisquer atos lícitos (...)” (Godoi; Barbosa; Ramos, 2022, p. 353).

Segundo Gomes e Santos (2022), as políticas carcerárias no Brasil ainda são fruto de seu passado escravagista, se fundamentando em assimetrias raciais, as quais fazem da população negra brasileira o seu principal alvo, o que produz uma sujeição criminal desse grupo racial. Essa política de vigilância se orienta por “uma seletividade racializada como tecnologia de controle dos corpos” (Gomes; Santos, 2022, p.1248). Diante disso, tem-se a construção de uma categoria de sujeição criminal ancorada na racialização, sendo que o dispositivo racial é o que legitima o ódio e a repulsa social contra esses sujeitos. E por isso, seu aniquilamento simbólico, isto é, a morte social, passa a ser não somente tolerado, mas socialmente aceitável, uma vez que projeta sobre eles uma sentença implícita de que devem morrer:

não é qualquer sujeito incriminado, mas um sujeito por assim dizer “especial”, aquele cuja morte ou desaparecimento podem ser amplamente desejados. Ele é agente de

---

<sup>39</sup> O termo *mistanásia* é utilizado nesse texto como sinônimo de morte social.

práticas criminais para as quais são atribuídos os sentimentos morais mais repulsivos, o sujeito ao qual se reserva a reação moral mais forte e, por conseguinte, a punição mais dura: seja o desejo de sua definitiva incapacitação pela morte física, seja o ideal de sua reconversão à moral e à sociedade que o acusa. (Misse, 2010, p. 17).

Tal fato se evidencia nos dados referentes ao encarceramento, entre o período de 2005 a 2019, em que se observa um aumento alarmante de pessoas negras na composição da população carcerária:

Na totalidade, a população carcerária negra apurada pelo levantamento foi computada em 91.843 detentos, no ano de 2005, o que correspondia a 58,4% do total populacional em todas as unidades da federação. No ano de 2019, o estudo verificou que este mesmo índice saltou para 438.719 em números absolutos de pessoas negras encarceradas, representando um percentual de 66,7% do total de detentos no país (Gomes; Santos, 2022, p.1250).

No entanto, ao se comparar os registros de aprisionamento de pessoas brancas nos mesmos períodos, nota-se uma diminuição percentual, pois “em 2005 a taxa de pessoas brancas no cárcere era de 39,8% e em 2019 de 32,3%.” (Gomes; Santos, 2022, p.1250). Em síntese, essas informações revelam uma expansão do encarceramento de pessoas negras, evidenciando que a criminalização no Brasil ainda possui laços estreitos com o passado escravagista. Dessa maneira, segue enraizada no imaginário social do país que o sujeito negro é nocivo à ordem social e, por isso, precisa ser punido e extirpado.

Em face disso, o sujeito negro é uma das maiores vítimas da morte social no país, pois a criminalização de sua existência faz com que ele seja o alvo do encarceramento brasileiro. Consequentemente, a população negra também é maioria entre beneficiários e voluntários do grupo assistencialista Universal Nos Presídios, já que parte significativa do voluntariado do grupo já foi beneficiário. Destaco este aspecto sobre a racialização do grupo UNP porque, apesar de não ser o tema central da pesquisa, o leitor irá se deparar com fato de que a maioria dos interlocutores registrados em meus relatos etnográficos são pessoas negras. Logo, compreender o contexto que emerge da ação social do grupo, possibilita identificar como o assistencialismo *iurdiano* está enquadrado socialmente.

Em suma, este capítulo tem por objetivo examinar a estrutura do UNP na região de Campinas, com ênfase na análise do cotidiano do grupo. Nesse sentido, a abordagem será subdivida em duas partes complementares entrelaçadas no texto. A primeira parte visa analisar e descrever a organização das ações assistenciais desenvolvidas pelo grupo, atentando para suas lógicas internas de funcionamento. Já a segunda parte objetiva compreender como a subjetividade dos voluntários se entremeia com as dinâmicas das práticas evangelistas e

assistencialistas realizadas, mobilizando as suas experiências com a finalidade de produzir legitimidade e sentido às suas atuações no grupo.

Portanto, pretende-se reconstruir subjetivamente a figura de quem oferta a sua mão de obra voluntária para o grupo, entendendo que isso é também decifrar a prática assistencialista do UNP. Ademais, destaco que ambas as abordagens utilizadas para a escrita desse texto foram orientadas pela perspectiva dos evangelistas, ou seja, daqueles que compõem a base da IURD. Em virtude disso, esse material não apresenta a perspectiva da cúpula da igreja e dos pastores presentes na organização do grupo. A escolha de abordar somente a concepção dos que integram a base da IURD advém do fato de que este trabalho busca analisar como o assistencialismo *iurdiano* atravessa a vida de seus evangelistas e, ao mesmo tempo, como esse atravessamento os transforma em mão de obra para o grupo.

Com base nisso, este capítulo não objetiva explorar a correlação entre o assistencialismo do grupo UNP e a teologia da guerra espiritual, embora essa relação exista, como discutido no capítulo anterior, pois ela não constitui a única explicação para a origem do voluntariado. Em algumas interpretações, a teologia da guerra espiritual aparece como chave analítica privilegiada, o que pode oferecer uma compreensão parcial do fenômeno. De modo semelhante, a noção de prestígio também é mobilizada em estudos como elemento explicativo do engajamento voluntário, ainda que não seja suficiente, por si só, para dar conta de sua complexidade:

Uma das principais características que particularizam a IURD mineira e podem ilustrar a caridade Universal é a perspectiva do conflito. A legitimação dessa fé como uma alternativa religiosa possível se deu principalmente através da disputa com católicos e outras expressões rituais de matriz africana e kardecista. A luta espiritual está presente na constituição do vasto repertório da IURD; na “guerra santa” contra outras religiões eles estão situados em constante conflito. Comprovando a eficácia de tais manifestações por meio do reconhecimento (e necessidade de expulsão) dos deuses/demônios, os Universais incorporaram a linguagem da guerra e passaram a ver o mundo não apenas dividido entre o bem e o mal, mas como um campo de batalha, cujas lutas são constantes e quase intermináveis. As ações assistencialistas, conseqüentemente, emergem desse e nesse cenário em que a “língua local” pode ser considerada a da competição. Em Minas Gerais, a filantropia se desdobrou em uma série de práticas cujo fulcro e particularidade é a luta permanente que eles travam entre si pela obtenção de prestígio; isso faz que eles lancem mão “à mineira” dos diferentes projetos que a IURD já criou e ainda cria para pôr em prática o amor ao próximo. Como consequência de viverem acreditando que estão num espaço de lutas de territórios espirituais, os *Iurdianos* “incorporam” a dinâmica da guerra em sua forma de se relacionar com o sagrado e com as pessoas. Apesar de as diversas posições ocupadas nas atividades sociais serem pouco nítidas aos olhos de um observador que não é membro ou conhece pouco os matizes da Igreja Universal, as distinções de prestígio são bem compreendidas pelos membros, e o tratamento que eles dão uns aos outros é típico de relações entre rivais. Cada conquista em direção a uma nova posição é muito ansiada e requer esforços dos mais diversos, a fim de conferir àquele indivíduo um reconhecimento maior que será confirmado pelo pastor responsável pelos projetos, pelos líderes das atividades sociais e por demais beneficiados e assistidos (Rosas, 2011, p.100).

Assim, ao me afastar dessa perspectiva, viso contribuir com outros dados sobre as ações sociais da IURD. Além disso, saliento que somente etnografei o trabalho assistencialista externo do Grupo UNP do bloco de Campinas. Em razão disso, faço uso do meu lugar de evangelista do UNP de uma das sedes da IURD, localizada na região da Região Metropolitana de Campinas, para fomentar os dados etnográficos apresentados nesta pesquisa. Essa postura dual de pesquisadora e nativa possibilita coletar dados importantes para o debate acadêmico. Entretanto, essa posição me cobra uma postura ética, que se resplandece nos limites etnográficos desse trabalho. Devido a isso, apenas me foi autorizado relatar o trabalho que é exercido de forma pública pelo UNP, ou seja, somente ações públicas que qualquer um pudesse presenciar. Em virtude desse limiar etnográfico, nada posso comentar acerca dos reais desabafos dos visitantes dos presídios, os quais muitas as vezes confiavam a nós relatos de suas vidas, tampouco posso detalhar sobre os casos com os quais o UNP lida nas visitas evangelísticas. Todavia, ao tentar constituir aquilo não posso mencionar, recorro ao uso de narrativas semi-ficcionais, não somente como uma forma de adaptar a pesquisa aos limites instituídos, mas também como uma maneira de produzir uma memória ética nos leitores a respeito do contexto, sobre como o grupo UNP desenvolve os seus trabalhos assistencialistas e como essas ações sociais impactam a vida dos voluntários, especialmente dos que algum dia já foram encarcerados.

Embora alguns de meus interlocutores desejassem ter os seus nomes verdadeiros revelados, a necessidade de assegurar anonimato me obrigou a nomeá-los com pseudônimos para assim poder descrever suas vivências de forma mais clara por intermédio de falas fictícias, que tangenciam as originais, visando preservar assim a ideia mencionada. A opção de tangenciar a originalidade das falas foi uma das ferramentas aplicadas nesse texto com um intuito de garantir que ninguém seja capaz de reconhecer os participantes. Ademais, ressalto que as descrições físicas dos personagens etnográficos foram formuladas de maneira parcialmente fictícia, desse modo, combinando características reais e modificadas. A escolha por essa descrição semi-fictícia objetiva assegurar o anonimato dos interlocutores, já que características físicas detalhadas poderiam levar à sua identificação.

A escolha pela narrativa semi-ficcional foi inspirada no livro “*The Land of Open Graves: Living and Dying on the Migrant Trail*” (2015) de Jason de León, cujo enredo narra o processo migratório de latinos, especialmente de mexicanos, que ocorre através da fronteira entre o México e os Estados Unidos. A cada passo dado no deserto de Sonora, no Arizona, os imigrantes que tentavam entrar ilegalmente nos Estados Unidos se aproximavam do tão

desejado sonho americano. Todavia, ao longo de sua caminhada se desprendiam do seu corpo pedaços de sua humanidade, que eram lentamente arrancados pela violência a qual eram submetidos. Seus fragmentos ali permaneciam, espalhados pelo chão árido, e nunca mais poderiam ser recolhidos por eles. Assim, a política americana de controle migratório não era uma mera política, mas sim uma máquina de moer gente, cuja ausência dos nomes daqueles que estavam sendo exterminados, fazia com que se tornassem, no máximo, estatística para os trabalhos antropológicos. O recurso semi-ficcional foi empregado não apenas como forma de dar rosto aos imigrantes por intermédio da contagem de suas histórias, mas também como ferramenta política que visa ilustrar o terror vivenciado pelos latinos através da dramatização ética, resultando assim em verdades empíricas que almejam sensibilizar o leitor a respeito da política de extermínio voltada para os imigrantes. Inspirada por essa perspectiva, utilizo a semi-ficcionalização como forma de preservar o anonimato dos interlocutores sem abrir mão da dimensão sensível das experiências narradas.

Em face disso, busco retratar como o assistencialismo produzido pelo UNP se alimenta da simetria que existe entre os voluntários e os beneficiários, visto que muitos dos primeiros, um dia já ocuparam ou ocupam o lugar do segundo. Elaborando assim um ciclo interminável entre o corpo evangelístico do UNP do bloco de Campinas e as práticas que constituem o assistencialismo, em que um retroalimenta o outro: de um lado o descaso estatal que gera a necessidade do assistencialismo do grupo, e de outro, a carência que se transforma em porta de entrada para o proselitismo da IURD.

Em síntese, este trabalho não visa romantizar as ações assistencialistas do UNP, pois é ciente do contexto do qual elas emergem. Todavia, a dramatização ética utilizada para a escrita do capítulo foi empregada como recurso sensorial para trazer ao leitor a sensação de como é vivenciar situações em que a igreja evangélica é uma das poucas formas de auxílio que aparecem para o recluso e seus familiares, embora seja extremamente proselitista e a possibilidade de transformação econômica dessa pessoa seja curta. Logo, não é um texto em defesa do trabalho assistencialista do UNP, mas uma forma de retratar a interdependência existente entre o fenômeno de expansão evangélica e a vulnerabilidade social.

### **3.2 Quando o eu *iurdiano* e o outro se encontram: uma oposição à alteridade**

Além do sentimento de pesar discorrido no início do texto, a fome e a sede também caracterizavam o término da visitação. As necessidades básicas do corpo indicavam para nós o

quanto era importante, nesse momento, ter uma mesa farta que pudesse atender a todos. Devido a isso, parte do grupo, juntamente comigo, iniciou o processo de montagem da mesa. Enquanto eu cortava os bolos e os distribuía sobre a mesa, conheci Caio, um homem negro, alto, em torno de 35 anos, que ficou encarregado de servir refrigerante em copos descartáveis para depois organizá-los sobre a bandeja de bebidas. Durante o tempo em que interagimos, enquanto decidíamos a disposição dos alimentos na mesa, estabelecemos que os alimentos mais visados, como o bolo de chocolate e os lanches de frios, deveriam estar na frente, deixando assim as bolachas (sal e água, maizena e maria) para trás. Enquanto organizávamos as comidas, Caio me contou o seu testemunho:

Hoje estou aqui cuidando dos presos, mas também estive do outro lado, eu era um caso perdido, uma alma desgraçada, se eu morresse naquele momento teria ido para o inferno. Eu era perturbado, tinha uma legião de demônios comigo, o mal me fazia achar que eu era invencível. Às vezes me pego pensando, meu Deus, como eu era injusto, não merecia a misericórdia do Senhor. Mas Deus me alcançou e apagou o meu passado. Aquele homem, que não temia ninguém, já não existe mais, sou um novo homem<sup>40</sup>, temente a Deus. A minha alma hoje é de Cristo. A melhor coisa da minha vida foi ter entregado ela ao meu Salvador. Conheci o UNP ainda na cadeia e fico feliz de saber que hoje faço parte dessa história. Eu quero ajudar esses homens, [ele diz isso apontando para o presídio], quero que essas almas sejam salvas, quero interceder por esses homens, assim como outros voluntários intercederam por mim quando eu estava preso.

Caio, mesmo me relatando o seu testemunho, não me contou em nenhum momento quais crimes cometeu antes do seu processo de conversão, e admito que eu também não tive coragem de perguntar, com receio de ser interpretada como uma pergunta invasiva, pois todos os voluntários que conheci e foram presos, normalmente relatam os seus crimes realizados antes da conversão como forma de reafirmar a sua mudança moral. A ausência da descrição do crime cometido por ele não era somente uma forma de encobri-lo, mas denotava uma vergonha de um antigo eu que, mesmo convertido, parecia não lidar bem com o seu passado.

A partir de uma ótica sociológica é possível definir esse sentimento de vergonha como um receio de ser estigmatizado pelo ato infracional de outrora. De acordo com Erving Goffman (1975), o estigma é uma forma de marcar o indivíduo como não pertencente ao grupo ao qual seria considerado normal e aceito, pois ao ser caracterizado por algum atributo depreciativo, ele torna-se indesejável, sendo reduzido a uma pessoa “estragada”.

Enquanto o estranho está à nossa frente, podem surgir evidências de que ele tem um atributo que o torna diferente de outros que se encontram numa categoria em que pudesse ser incluído, sendo, até, de uma espécie menos desejável [...]. Assim deixamos de considerá-la criatura comum e total, reduzindo-a a uma pessoa estragada

---

<sup>40</sup>A expressão nativa do cristianismo “novo homem” designa todo aquele que se converteu ao cristianismo e, conseqüentemente, adotou a moralidade cristã.

e diminuída. Tal característica é estigma, especialmente quando o seu efeito de descrédito é muito grande [...] (Goffman, 1975, p.12).

Quando Caio opta por não contar o crime cometido, ele faz isso não somente por sentir vergonha do seu eu, também faz em nome de uma autoproteção com relação a um ato do passado. Nesse sentido, o voluntário tem receio de ser estigmatizado, pois isso poderia lhe fazer ser lido como alguém menos digno de ressocialização.

O passado de Caio, por mais distante que fosse, se fazia presente em suas memórias, rememorar o velho homem era ritualizar um ciclo, primeiro porque atestava a misericórdia de Deus perante à miserabilidade moral de seu antigo eu, e segundo, demonstrava para si o seu local de pertencimento no grupo UNP.

A sua conversão tornou-se o seu próprio marcador temporal, subdividindo a sua existência em dois períodos distintos. O primeiro período refere-se à memória de uma condição de "alma desgraçada", correspondente ao tempo anterior ao processo de conversão, caracterizado pelo cometimento de crimes e pelo encarceramento. A palavra "desgraça" empregada nesse contexto tinha como objetivo expressar a ideia de uma vida sofrida, ademais, ela advém do termo latino *disgratia*, resultante da junção etimológica do prefixo *dis-* (que significa "negação" ou "separação") com o substantivo *gratia* ("graça" ou "favor"). Em sua acepção original, o termo designa a perda da graça, sendo que, no cristianismo, a graça refere-se à salvação; logo, a ausência da graça significa estar fora do alcance do divino. Portanto, implica estar longe da proteção de Deus e, conseqüentemente, à mercê de intervenções demoníacas.

Sob esta lógica, a graça só pode ser alcançada por meio do arrependimento sincero dos pecados, o que provocaria uma mudança moral no fiel, e é diante dessa transformação de caráter, que se destaca o nascimento de um novo homem, produzindo assim a mortificação do seu antigo eu. A execução da versão anterior de Caio viabilizou o nascimento de um novo alter ego, porém, a reminiscência de seu passado se faz necessário para ele, pois são as lembranças de sua antiga versão que possibilitam a manutenção do seu novo eu, impedindo-o de incorrer em hábitos antigos.

O segundo período concerne ao momento posterior à conversão de Caio, caracterizado pela sua readequação moral. Nesta fase, ele se apresenta como um "novo homem", resultado de sua experiência religiosa. Mais do que isso, Caio transforma sua vivência cosmológica no alicerce que legitima seu desejo de evangelizar. A experiência de ter "vivenciado o outro lado", como ele mesmo afirma, impulsiona-o a querer salvar aqueles que, em sua atual condição, representam sua alteridade. Esse movimento, no entanto, ao mesmo tempo em que se alinha à

proposta evangelística da IURD, também se choca com ela. O projeto evangelístico *iurdiano* se estrutura na construção de uma fronteira de alteridade, que separa o mundo em duas subjetividades distintas: o "eu" *iurdiano* e o "outro".

O "eu" *iurdiano* é constituído a partir da centralização de sua própria cosmovisão, de modo que tudo aquilo que diverge de seu *ethos* passa a ser reconhecido como outridade. Diante disso, emerge uma questão fundamental: qual é o limite da existência do outro, se o "eu" *iurdiano*, em algum momento, também já ocupou a posição de outro? O testemunho de Caio revela, por meio de minuciosidades ditas, a sua incapacidade de esquecer a sua versão anterior, o que o permite continuar ligado a ela.

A partir disso, é possível estabelecer um paralelo entre a vivência de Caio e dos demais apenados, para ele, esses não são meramente a sua outridade, eles correspondem à sua antiga versão, remetendo-o assim ao seu passado. Dessa forma, quando ele menciona o seu desejo de interceder pelos reclusos, ele projeta a si próprio nessas pessoas, porém a sua fala é atravessada por uma nova posição moral em razão do seu processo de conversão. Em outras palavras, Caio enxerga os reclusos como reflexo de seu passado, ao mesmo tempo em que se apresenta como a possibilidade de futuro para eles. Em suma, a segunda fase é caracterizada pela metamorfose moral de Caio, simbolizando sua nova condição de 'eu *iurdiano*'. Todavia, essa transformação traz à luz a memória de um passado que, ao desenhar o presente, revela que seu atual 'eu' ainda permanece ligado à sua outridade, espelhando assim sua versão passada, isto é, quando ainda repousava sob a condição de "alma desgraçada".

Entretanto, a conversão não implica o desaparecimento completo daquele que se foi. Como observa Corrêa (2020), ao estudar membros da Assembleia de Deus Ministério da Penha, muitos deles ex-criminosos, as narrativas de conversão organizadas em torno da passagem de uma vida marcada pelo crime para a condição de convertido revelaram-se insuficientes para compreender a experiência religiosa em sua complexidade. Embora os convertidos enfatizassem a ruptura com o passado, o autor percebeu que o "velho homem" permanecia como uma possibilidade sempre presente, fazendo com que a conversão fosse vivida não apenas como transformação, mas também como vigilância (Correa, 2020). O novo estado adquirido pelo convertido é constantemente percebido como provisório e ameaçado pela possibilidade de retorno ao estado anterior (Correa, 2020). Recordo-me de um evangelista do UNP que, ao saber que um dos beneficiários convertido ainda no processo de reclusão, havia retornado ao tráfico e abandonado a igreja após a saída do presídio, lamentou: "Perdemos Bernardo para o diabo, que Deus tenha misericórdia de sua alma e que ele retorne um dia para igreja". Em seguida, advertiu os demais voluntários sobre a necessidade de vigilância, pois o inimigo estaria sempre

à procura de oportunidades para fazer os cristãos retornarem àquilo que haviam sido antes de conhecer a Deus. Sua fala evidencia que a conversão não é concebida como um estado definitivo, mas como uma condição que precisa ser continuamente preservada.

Sob essa perspectiva, o passado não se encerra com a experiência de conversão, mas permanece como uma presença latente que acompanha o sujeito em sua trajetória religiosa (Correa, 2020). O "velho homem" não deixa de existir; ele é continuamente evocado como aquilo que precisa ser combatido, lembrado e mantido à distância. A transformação religiosa, portanto, não representa apenas uma ruptura com uma vida anterior, mas também a instauração de um trabalho permanente sobre si mesmo, marcado pela necessidade constante de reafirmar a nova condição moral conquistada (Correa, 2020).

Essa reflexão ajuda a compreender a forma como Caio se relaciona com os apenados durante as visitas evangelísticas. Ao olhar para eles, ele não contempla apenas indivíduos que necessitam de salvação, mas também fragmentos de sua própria história. Seus testemunhos revelam que a fronteira entre o seu presente e o seu passado não é absoluta. Ao contrário, ela é constantemente reafirmada por meio da memória. Os reclusos tornam-se, assim, um espelho que reflete a condição moral da qual acredita ter sido resgatado. Talvez seja justamente por isso que sua atuação evangelística seja atravessada por um sentimento simultâneo de identificação e distanciamento: identificação porque reconhece nos outros marcas de sua antiga trajetória; distanciamento porque sua narrativa de conversão exige que essa antiga versão de si permaneça situada do outro lado da fronteira moral que agora define o seu pertencimento ao mundo *iurdiano*.

A relação entre passado e presente se torna indissociável para evangelistas que experienciaram o cárcere, seja como recluso ou como familiar de alguém que foi preso. No que se refere aos que foram detidos, o passado é comumente expressado como uma dismorfia moral, enquanto o presente assume o status do que seria o ideal, a partir do norteador cosmológico, que passa a buscar constantemente a posição de “eu *iurdiano*”, repelindo assim a posição do outro. Essa perspectiva apresentada por Caio é reforçada nas falas de Vitor, outro voluntário do UNP que também vivenciou o cárcere. Vitor, um homem negro retinto, que possui ambos os braços tatuados e uma cicatriz no rosto, atualmente ocupa também a posição de obreiro na IURD, (para além do cargo de evangelista no grupo). Vitor tem o hábito ocasional de abordar os visitantes do Complexo Penitenciário Campinas Hortolândia a fim de compartilhar a sua experiência de vida.

O sentimento de pesar que inunda os visitantes na saída é o momento ideal para travar contato e sensibilizá-los com a abordagem evangelística. Certa vez, o UNP fez uma espécie de

cordão humano de evangelização na entrada do segundo portão do presídio, combinando obreiros para orar pelas pessoas, voluntários para anotar o nome para oração, e demais evangelistas para entregar os jornais da Igreja.

Nessa ocasião, uma senhora negra, em prantos, atravessou o portão do presídio em direção à rua. Nesse momento, Vitor a chamou, pois as demais obreiras mulheres presentes estavam ocupadas orando por outras pessoas. A senhora se colocou em frente ao obreiro, que perguntou: “Quem está aí [apontando para o presídio]?” E ela o respondeu sem muitos detalhes: “Meu filho”. A partir dessa pequena informação, Vitor disse: “Eu estive preso por 16 anos, Deus mudou a minha vida, aos olhos de muitos eu não tinha mais jeito, mas Deus me achou e me fez um "novo homem"”. Então ele indagou: “Você crê que Deus pode mudar a vida do seu filho?” A mulher rapidamente disse que sim, ao passo que ele respondeu: “Então fecha os olhos que irei orar pela senhora agora”. E começou: “Senhor Deus, olha para o sofrimento dessa mãe, eu te peço [para que] traga o filho dela para os seus caminhos, transforme ele em um novo homem, para que ele te conheça e nunca se desvie de suas vontades”.

Tal qual como Caio, Vitor mobiliza suas memórias a fim de destacar a sua mudança moral graças à conversão. Para isso, ele se dirige à senhora como alguém que já percorreu a trajetória vivenciada atualmente por seu filho. Nesse movimento, o obreiro visa demarcar uma conexão simbólica entre seu passado e o presente do filho, à medida que ele espelha no recluso a sua projeção de outrora. Todavia, o estabelecimento dessa interconectividade é interrompido a partir do momento em que Vitor atribui a sua mudança ao processo de conversão, demarcando, assim, um distanciamento do filho da senhora. A sua narrativa a respeito de sua transformação de vida é apresentada como uma possibilidade de mudança para o recluso, desde que ele viva o processo de conversão. Assim, o evangelista se apresenta como uma alteridade do recluso, ao mesmo tempo em que demarca já ter ocupado a posição de outridade.

Em suma, a conversão, nesse contexto, atua como uma reorganização subjetiva da experiência prisional, pois não elimina o passado dos evangelistas, mas o relê à luz da experiência religiosa. O cárcere, o sofrimento e o “velho homem” deixam de existir apenas como memória da dor e passam a compor a narrativa espiritual de alguém que acredita ter sido alcançado pela graça divina. É justamente essa releitura cosmológica da própria trajetória que permite ao evangelista reconhecer parte de si nos reclusos e legitimar sua atuação diante deles.

### **3.3 A fé como marcador temporal**

Em ambos os relatos apresentados na seção anterior, o processo de conversão representa um delimitador de tempo que divide a história dos evangelistas em dois momentos diferentes: antes e depois do processo de conversão. De acordo com Leach (1974), essa percepção temporal decorre da própria subjetividade que a construção de tempo carrega, uma vez que não se trata de uma categoria natural e universal, mas sim uma construção social, que pode assumir diferentes noções a depender de como cada sociedade o interpreta. Para esse antropólogo, o tempo, ao ser considerado uma categoria social, passa ser marcado por certos fenômenos sociais que se repetem, criando ritualidades que são instrumentalizadas para demarcar transformações na vida das pessoas que compartilham aquela noção de tempo, além de descrever a sua passagem (Leach, 1974).

Para ilustrar a volatilidade da noção de tempo, o autor o compara com a religião, no sentido de que ela cria a sua própria categoria temporal a partir de seu entendimento do que é vida e morte, criando assim uma representação mitológica do tempo:

A noção de que o processo do tempo é uma oscilação entre opostos - entre o dia e a noite ou entre a vida e a morte- implica na existência de uma terceira entidade: a “coisa” que oscila, o eu que em um momento está a luz do dia e em um outro na escuridão, a “alma” que em um momento está no corpo vivo e no outro na sepultura. Nesta versão do pensamento animista, o corpo e o túmulo são simplesmente residências temporárias e alternadas à essência da alma. Em Fédon, Platão usa efetivamente esta metáfora e de modo explícito: ele se refere ao corpo humano como a sepultura da alma (psique). Na morte, a alma sai deste mundo para o mundo submundo; no nascimento, a alma volta do submundo para este mundo. Esta é sem dúvida uma ideia muito comum tanto no pensamento religioso primitivo, quanto no menos primitivo. O ponto que quero enfatizar é que este tipo de animismo envolve uma concepção particular da natureza do tempo e, por isso, a mitologia que justifica uma crença na reencarnação é também, por outro ângulo, uma representação mitológica do próprio “tempo”. No resto deste ensaio, tentarei ilustrar este argumento referindo-me ao material familiar da Grécia Clássica (Leach, 1974, p. 195-196).

A reflexão de Leach evidencia que diferentes sistemas religiosos produzem concepções próprias acerca da vida, da morte e, conseqüentemente, da temporalidade. Mais do que discutir especificamente a crença na reencarnação, o autor chama atenção para o modo como as religiões organizam a experiência temporal a partir de suas compreensões sobre a existência humana e aquilo que ocorre após a morte.

A conversão religiosa ao evangelicalismo pode ser interpretada como um marco que estrutura um novo intervalo na trajetória social daqueles que aderirem à fé, gerando assim uma nova concepção do que seria a vida e a morte. A partir dessa concepção, tem-se a inversão da ordem natural da vida, pois de acordo com a lógica cristã, é necessário primeiro morrer para que haja vida, sendo que essa morte — decorrente do processo de conversão — não ocorre de maneira física, mas sim no campo da moralidade. Isto é, ao se converter o indivíduo é impelido a assumir uma nova moralidade, colocando-o em posição de alteridade se comparar com seu

antigo eu. Portanto, a formação do novo eu não é meramente um alter ego da versão anterior, mas uma reformulação de si, que produz em sua versão anterior a sua nova outridade.

A vida, nesse sentido, não é pleiteada no plano material, mas no plano espiritual da eternidade, disponível apenas para aqueles que forem salvos. Em contrapartida, os que não aderirem à concepção moral proposta pelo cristianismo serão lançados à morte. A mortificação no cristianismo pode acontecer por duas vias, para além da morte física do corpo. A primeira seria a morte moral fruto da conversão, a segunda seria o castigo dos que não optaram pela conversão. Tal interpretação é expressa pela passagem bíblica: “E a morte e o inferno foram lançados no lago de fogo. Esta é a segunda morte” (Apocalipse 20:14). No que se refere à segunda morte, ela não é simplesmente um estado de vida que ocorre no processo de pós-vida natural, é antes de tudo uma condição imposta aos rebeldes, sendo caracterizada pela existência de um lugar designado para eles.

Nessa perspectiva, o nascimento deixa de ser compreendido exclusivamente como um acontecimento biológico e passa a ser interpretado a partir da experiência religiosa da conversão. O marco inaugural da vida não é determinado pela cronologia do nascimento físico, mas pelo momento em que o indivíduo adere à fé cristã. Desse modo, pouco importa se a conversão ocorreu aos 10 ou aos 90 anos de idade, pois é por meio dessa ritualidade que se inaugura uma nova condição moral e espiritual, sendo concebida pelos evangélicos como o verdadeiro início da vida.

Embora a temporalidade produzida pela conversão cristã esteja estruturada em torno de uma ruptura biográfica, a antropologia tem descrito outras formas de organização temporal. Entre elas, destacam-se as interpretações de Leach (1974) e Evans-Pritchard (1978), que partem do ponto de vista de que o tempo possui um movimento cíclico. Segundo Leach, o tempo é uma eterna alternância que se constrói através de situações periódicas. Assim, a formulação temporal não é constituída por intermédio de marcos sequenciais, mas de experiências opostas que acontecem de maneiras recorrentes:

Eu sustentaria que a noção de que o tempo é uma “descontinuidade de contraste repetidos” é provavelmente a mais elementar e primitiva de todas as maneiras de encarar o tempo [...]. Quero, principalmente, enfatizar que entre as várias funções que a celebração de festivais pode preencher, uma função muito importante é a da ordenação do tempo. O intervalo entre dois festivais sucessivos do mesmo tipo é um “período”, geralmente um período que tem nome, por exemplo, “semana”, “ano”. Sem os festivais, tais períodos não existiriam, e toda a ordem sairia da vida social. Falamos na medida do tempo, como se o tempo fosse uma coisa concreta à espera de ser medida, mas de fato nós criamos o tempo através da criação de intervalos na vida social. Até que tivéssemos feito isto, não havia tempo para ser medido (Leach, 1974, p. 206-207).

Essa concepção também é compartilhada por Evans-Pritchard quando ele narra a sequência de atividades diárias que organiza o cotidiano dos Nuer:

Os pontos melhores demarcados são: levar o gado do estábulo ao kraal, ordenhar, levar o rebanho adulto para o pasto, ordenhar cabras e ovelhas, levar o rebanho adulto para o pastor, ordenhar cabras e ovelhas, levar o rebanho de ovelhas e as bezerras aos pastos, limpar estábulos e kraals, trazer para casa as ovelhas e bezerros, trazer de volta o rebanho adulto, ordenhar as vacas à tarde e guardar os animais nos estábulos. Em geral, os Nuer empregam essas atividades, mais do que pontos concretos no movimento do Sol através do céu para coordenar acontecimentos. Assim, um homem diz: “Eu voltarei para a ordenha”, “Partirei quando os bezerros estiverem de volta”, etc (Evans-Pritchard, 1978, p.114).

Nesse sentido, com base na interpretação desses autores, um indivíduo pode vivenciar o mesmo fenômeno social mais de uma vez, justamente porque os intervalos sociais utilizados para marcar a passagem do tempo são caracterizados por sua oscilação. Todavia, a constituição temporal demonstrada por eles está distante da perspectiva temporal apresentada pelos evangelistas, que por sua vez compreendem o tempo a partir da ideia de descontinuidade, fruto de uma ruptura moral que advém do seu processo de conversão, resultando na divisão temporal antes e depois desse evento religioso. Não obstante, essa divisão temporal estabelecida pela adesão do evangelicalismo, por mais que se afaste das concepções de temporalidade marcadas por oscilações, converge, em certa medida, com a noção de tempo nomeada pelo antropólogo Alfred Gell (2014) como “série - B”, na qual a formulação temporal é estruturada por intermédio de experiências marcantes, produzindo assim dois tipos em recortes históricos: o anterior e o posterior à experiência.

Para Gell (2014), o tempo é real, não uma mera formulação social. Diferentemente dos demais antropólogos citados anteriormente, Gell não concebe o tempo como uma categoria social, proveniente da cultura. Ao contrário, ele almeja superar abordagens a respeito dela que são embasadas no relativismo cultural e na interpretação durkheimiana. Diante disso, o autor estabelece como premissa a ideia de que a temporalidade é fruto da categoria de entendimento individual, logo, está relacionada com a forma como o indivíduo está posicionado no mundo. De acordo com Lucas Graeff (2016), a concepção temporal proposta por Gell “não inviabiliza a comparação das diferentes maneiras que os grupos humanos o mapeiam ou o representam culturalmente.” (Graeff, 2016, p. 348).

Este trabalho diverge da formulação epistemológica proposta por Gell (2014), que compreende a temporalidade como um produto das categorias individuais de entendimento, reafirmando, em contrapartida, a concepção antropológica de que o tempo é uma categoria socialmente construída e moldada por valores culturais. Todavia, a discordância em relação aos

pressupostos epistemológicos do autor não impede a utilização de algumas de suas formulações analíticas. Nesse sentido, a crítica elaborada por Gell às interpretações que concebem o tempo como um movimento pendular, assim como sua discussão acerca das relações de anterioridade e posterioridade entre os acontecimentos, mostra-se particularmente útil para compreender como determinadas experiências são organizadas a partir de marcos de transformação:

não creio (...) que tais inversões de rituais sejam realmente evidências da presença de um tempo que retrocede na mente de qualquer pessoa, a não ser na do antropólogo (...) se a topologia do tempo assumisse essa forma [cíclica], nunca seria possível distinguir a ocorrência de um evento e, a partir do mesmo evento e, na próxima rodada do ciclo (...). Haveria apenas um verão porque o evento 'verão' ocorreria apenas uma vez em todo o tempo (Gell, 2014, p. 39-40 *apud* Graeff, 2016, p.348).

Com base nessa concepção, Gell constrói o seu argumento de refutação sobre a noção de tempo pendular através do estabelecimento de duas categorias temporais: série A e série B, sendo a série B a mais relevante para esta pesquisa, uma vez que permite compreender como o processo de conversão organiza a experiência temporal a partir de relações de anterioridade e posterioridade. O responsável pela criação de ambas as categorias foi o filósofo McTaggart (1908), na tentativa de demonstrar a irrealidade do tempo.

O tempo de série A faz referência à passagem de tempo, constituído por três momentos diferentes: passado, presente e futuro (Gell, 2014), cuja interpretação assume caráter subjetivo, dado que depende da posicionalidade do acontecimento. Algo marcado para acontecer amanhã é considerado futuro; se ocorre hoje, torna-se presente; e, uma vez ocorrido, transforma-se em passado. Já o tempo de série B é caracterizado pela anterioridade e a posteridade do acontecimento, portanto, a sua coexistência fica condicionada à experiência de transformação. Devido ao seu caráter interdependente do processo de sucessão, esta categoria temporal é essencialmente objetiva, pois privilegia o pensamento a partir da ideia de ruptura. Tal fato fica explícito na citação do filósofo e físico Weyl (1949 *apud* Gell, 2014) a respeito da série B: “O mundo objetivo simplesmente é: ele não acontece. Somente a vista da consciência, subindo lentamente pela linha vital do meu corpo, é que uma seção do mundo vem a luz como uma imagem fugida no espaço que está mudando continuamente no tempo” (Weyl, 1949, p. 166 *apud* Gell, 2014, p.148). Nota-se que ambos os tipos de séries estão interligados em alguma medida, todavia a existência da série A não é condicionada à série B, já o contrário se torna inviável, em razão de que a série B apenas pode ser concebida desde que haja a formulação temporal da série A.

A subjetividade temporal forjada pelo processo de conversão dos voluntários do UNP revela-se análoga ao tempo de série B, em virtude de ambas estarem calcadas em processos de descontinuidade que geram marcos na vida do indivíduo, configurando experiências que

produzem uma concepção de “antes” e “depois”. Dessa maneira, ainda que o convertido, em um determinado momento, se desvie ou desista de seguir a moralidade cristã, voltando ao seu “eu” de antes da conversão, tal experiência moral não pode ser apagada de sua vida, muito menos de suas memórias. Pois o gesto de retomada de sua antiga moralidade, vigente no período pré-conversão, apenas se torna tangível quando há uma cisão moral com sua versão cristã, porque caso contrário, nunca teria havido uma mudança moral e tampouco a conversão.

Essa dinâmica encontra eco em estudos etnográficos sobre o cristianismo. Robbins (2004), ao analisar os Urapmin da Papua-Nova Guiné, demonstra que a conversão não consiste apenas na adoção de uma nova crença, mas em uma profunda reorganização da experiência moral. O passado não desaparece; ele permanece acompanhando o convertido como uma presença silenciosa, constantemente reinterpretada à luz da transformação vivenciada. Os dilemas enfrentados pelos convertidos emergem justamente dessa nova condição, na qual a própria trajetória passa a ser compreendida sob uma nova perspectiva, atribuindo novos sentidos a experiências anteriormente vividas.

Portanto, embora esta pesquisa compreenda o tempo como uma categoria socialmente construída, a noção de série B mostra-se útil para entender como determinadas experiências religiosas produzem rupturas capazes de reorganizar a percepção temporal dos sujeitos. No caso dos voluntários do UNP, a conversão se estabelece como um divisor de águas, a partir do qual passado, presente e futuro passam a ser reinterpretados à luz de uma nova condição moral. Tal como evidenciado nos testemunhos analisados, a experiência da fé não apenas redefine a maneira como esses sujeitos compreendem seu passado, mas também orienta a forma como interpretam o presente e projetam o futuro. Mais do que um evento localizado em um momento específico da biografia, a conversão transforma-se em um horizonte interpretativo por meio do qual os voluntários passam a compreender quem foram, quem são e quem esperam vir a ser diante da promessa da eternidade.

### **3.4 Os aspectos gerais do Universal nos Presídio**

A partir dos relatos etnográficos pode-se perceber que a memória dos voluntários beneficiários do grupo UNP no passado está diretamente articulada com a capacidade organizativa do grupo de promover ações assistencialistas. Tais ações sociais, ao se imbricarem nas reminiscências desses sujeitos marcados pela experiência do cárcere, não somente produzem sentido para a existência do grupo, mas engendram um ciclo recursivo, no qual a produção de memória se comporta como parte das práticas assistencialistas do UNP, ao mesmo

tempo em que essas memórias possibilitam o engajamento de novos evangelistas, viabilizando, assim, a continuidade do grupo. Portanto, compreender a estrutura organizativa do grupo implica em entender como se obtêm recursos para sua própria manutenção existencial, o que auxilia no seu processo de expansão e, conseqüentemente, na criação de memórias.

De acordo com o site da IURD, o grupo assistencialista “Universal nos Presídios” (UNP) foi lançado há mais de 30 anos com o objetivo de levar o evangelho e apoio social aos detentos e seus familiares. Segundo a denominação, no ano de 2019, o UNP tinha 27 mil voluntários e no ano de 2023 o grupo já possuía 50 mil pessoas (contabilizando evangelistas e obreiros), resultando em um aumento de 23 mil integrantes em relação aos quatros anos anteriores. Os dados informados pela IURD a respeito do número de integrantes do UNP não especificam se esse número é referente aos voluntários que atuam no Brasil ou se também inclui os demais evangelistas espalhados pelo mundo. Atualmente o grupo UNP está distribuído em 50 países, sendo que no território nacional, marca presença em pelo menos uma unidade prisional de cada estado.

A nível nacional, o grupo está organizado em diferentes blocos, não apresentando uma estrutura fixa. A conformação dos blocos fica a critério das características de cada cidade e das sedes da IURD, levando-se em conta fatores como o número de voluntários, as cidades do entorno, a quantidade de presídios, entre outros. A organização dos blocos pode variar, no caso da cidade de São Paulo, por exemplo, o UNP está estruturado em quatro blocos: bloco norte, bloco sul, bloco leste — que também abrange regiões geograficamente compreendidas como o centro histórico da cidade (Santa Efigênia, Sé, Santa Cecília etc.) — e bloco oeste. Enquanto em regiões interioranas os blocos do UNP podem ser compostos por diferentes cidades que são próximas umas das outras. Cada bloco conta com um pastor responsável pela sua administração.

A organização eclesiástica do UNP segue o padrão hierárquico utilizado pelos demais grupos da Igreja Universal. O pastor responsável pelo UNP em âmbito nacional é o Pastor Clodoaldo Rocha, que supervisiona os pastores estaduais. Estes, por conseguinte, coordenam os pastores de bloco, os quais chefiam os obreiros regentes. Os obreiros regentes coordenam os obreiros-sede. O obreiro regente também cumpre a função de obreiro-sede em sua própria igreja local, exercendo, assim, uma dupla função: além de coordenar alguns obreiros-sede do bloco, ele também é responsável pelo cuidado do corpo de evangelistas do UNP de sua sede. Por fim, cabe ao obreiro-sede gerenciar os evangelistas que atuam em sua respectiva igreja.

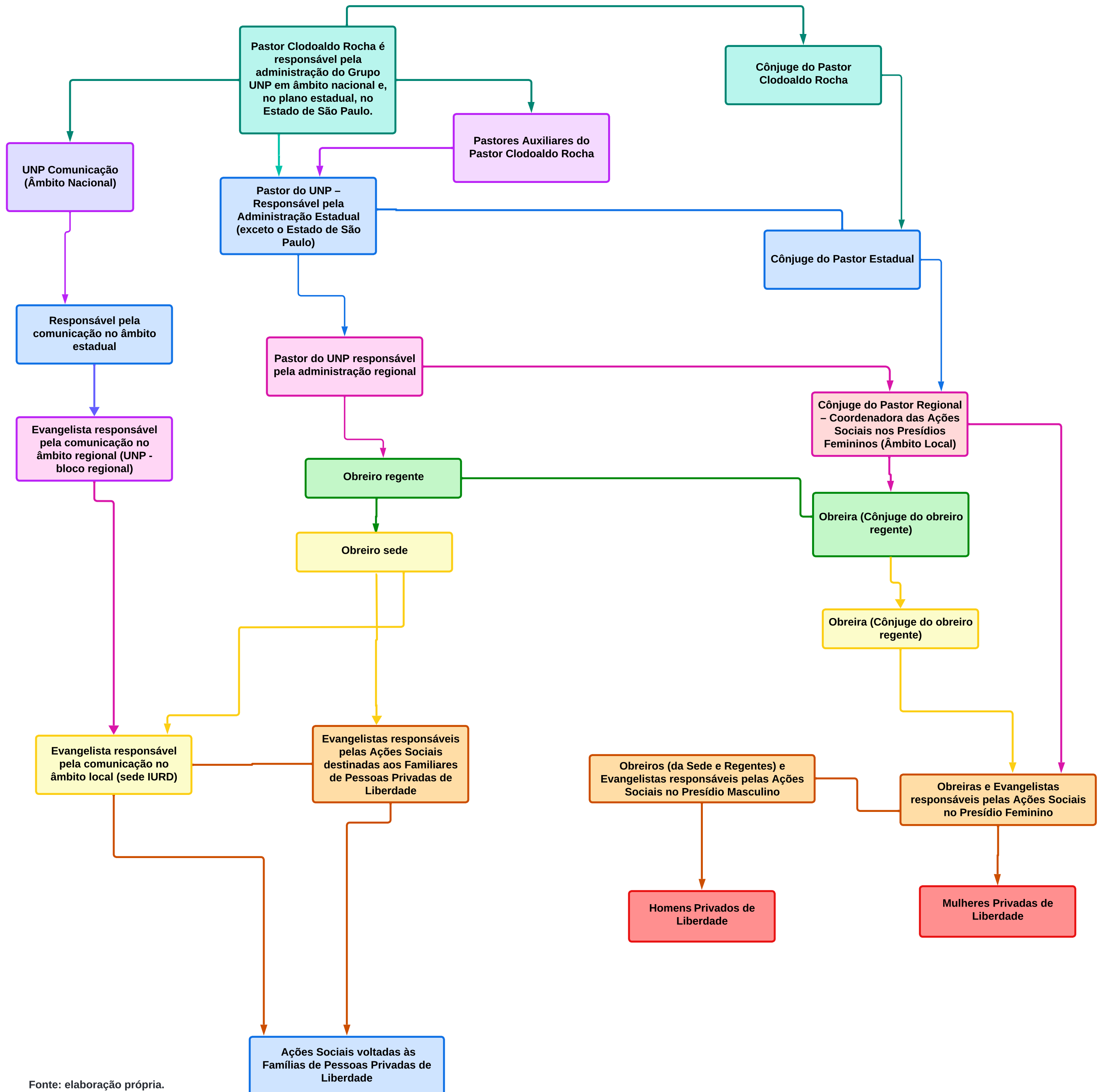
A atuação do UNP se subdivide em duas frentes: o trabalho assistencialista que ocorre de maneira interna ao presídio e o trabalho externo a ele. O primeiro trabalho é voltado para a conversão dos reclusos e o segundo é dirigido a seus familiares. Ainda que o grupo mantenha

as práticas assistencialistas nas duas frentes — evangelização e doação —, estas são flexionadas de modo a se moldarem às realidades dos públicos-alvo, que embora estejam interconectados, apresentam experiências sociais distintas. Com base nessa distribuição hierárquica e na organização do trabalho interno e externo, apresento a seguir o organograma, com a finalidade de demonstrar a forma como o grupo UNP se estrutura internamente<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup>Disponibilizo o link do organograma com a finalidade de possibilitar uma melhor visualização. Para isso, sugiro que seja utilizado o recurso de zoom no arquivo:  
<https://lucid.app/lucidchart/7257bbfc-e15d-4077-8e22-f040014ea94e/view>

**Figura 7 - Estrutura organizativa do grupo UNP**



Fonte: elaboração própria.

Uma vez por ano ocorre na IURD a consagração dos grupos assistencialistas, realizada durante os cultos de domingo. Geralmente, nos últimos meses do ano, a igreja apresenta gradualmente os grupos assistencialistas existentes na sede, sendo normalmente consagrados um ou dois grupos por mês. Ao final do culto, o pastor convida os voluntários — obreiros e evangelistas — do grupo que será consagrado a subirem ao altar da igreja. Nesse momento é apresentado um vídeo em todas as sedes brasileiras da IURD, que visa explicar a função social do grupo em questão e os resultados obtidos ao longo do ano. Em seguida, com o término do vídeo, o pastor convida o obreiro líder do grupo para falar da importância dessa ação social. Após esta fala, é realizado um convite público para que mais fiéis ingressem no grupo consagrado. Por fim, o pastor pede para que todos os presentes estendam as suas mãos em direção aos integrantes do grupo para abençoá-los e consagrá-los.

Em dezembro de 2023, na ocasião da consagração do grupo do UNP da minha sede, fomos chamados pelo pastor para subir ao altar da igreja juntamente com o nosso obreiro líder. Naquele momento o pastor responsável pelo culto se dirigia para os demais presentes no culto dizendo as seguintes palavras:

Vemos aqui homens e mulheres que obedeceram ao seu chamado de Deus. Esses que estão agora nesse altar são responsáveis por ganhar almas dos que foram e são rejeitados pelo poder político, pelos próprios familiares e por toda uma sociedade, que não dá a eles uma oportunidade de recomeçar as suas vidas de maneira digna. Deus resgata os caídos, transforma o homem mal e perverso em nova criatura e a Igreja Universal crê nessa mudança. O bandido mal, que antigamente matava a sangue frio pode mudar, Deus pode transformar ele em uma nova criatura, um verdadeiro homem de Deus, bondoso, piedoso. É por isso que devemos apoiar o trabalho da UNP. Convido a todos nessa manhã de domingo que venham participar também desse trabalho [...]

Após a fala do eclesiástico, foi exibido um vídeo com os resultados obtidos pelo grupo no ano 2023 a nível nacional, mas antes disso, a produção audiovisual se iniciava fazendo um paralelo entre a ação evangelística e a libertação dos encarcerados, visando ressaltar a importância da ação social desse grupo:

O grupo UNP através da palavra de Deus tem levado a verdadeira liberdade aos encarcerados, pastores, missionários, voluntários têm se dedicado para resgatar essas pessoas em que a prisão não é apenas física, mas espiritual [nesse momento no vídeo é apresentado uma cena de uma sessão de exorcismo praticado em uma prisão feminina, sendo realizado por evangelistas mulheres]. Semeando a palavra de Deus e colhendo frutos da salvação [nesse instante são mostradas pessoas encarceradas sendo batizadas em piscinas de plástico por pastores dentro do presídio]. No ano de 2023 foram resgatados 7300 ex-presidiários do mundo do crime, totalizando 27.159 ex-presidiários convertidos que estão integrados na sociedade como pessoas de bem e firmes na presença de Deus.

A exibição do vídeo durante o culto foi marcada por um sentimento visível de felicidade entre os voluntários, que se alegravam com os resultados obtidos através de seu trabalho. Nesse momento, todos nós, evangelistas, assistimos atentamente à produção, tal êxtase era evidente no rosto de José, obreiro responsável pelo grupo, que transparecia um sentimento de satisfação, por saber que dentre os números apresentados, estava a contribuição de sua sede. No entanto, algo me chamou a atenção: o público presente no culto parecia não se comover com a imagem do exorcismo apresentada no vídeo. Não havia espanto, nem inquietação, como se aquelas pessoas ali reunidas já estivessem acostumadas com a imagem da manifestação demoníaca. A cena que para muitos poderia soar extraordinária, para eles parecia apenas mais uma. Nenhum espanto, nenhuma surpresa. Ao contrário do que talvez esperasse a cúpula da Igreja, o milagre da libertação havia se tornado rotina. E, a presença dos demônios havia sido naturalizada de tal forma que esses não eram mais vistos como seres sobrenaturais. Para aqueles fiéis, pareciam tão reais quanto qualquer outra pessoa.

Na metade do vídeo foi transmitido o testemunho de um ex-recluso que conheceu o trabalho evangelístico do grupo UNP quando estava em cárcere. Segundo ele, ao alcançar a liberdade, tornou-se também membro do grupo:

Meu nome é Diego estive preso durante 3 anos por vários assaltos e tráfico internacional de drogas, dentro da unidade prisional eu fui alcançado pelo trabalho da Universal nos Presídios. Estou há cinco anos firme na presença de Deus e hoje também sou voluntário do grupo UNP.

O testemunho exibido no vídeo funcionava com uma forma de estratégia midiática, a qual buscava humanizar os números, trazendo relatos pessoais de ex-encarcerados. Para posteriormente continuar destacando os resultados alcançados pelo grupo UNP no contexto brasileiro:

Em 2023, 33.794 presidiários foram batizados nas águas, foram doadas 21.790 Bíblias, 104.910 livros “A luz do presidiário” foram doados, 2.420.739 exemplares da Folha Universal, foram doados 84.250 kits de higiene, 583.748 familiares [de presos] foram beneficiados, foram inaugurados 55 novos espaços [igrejas nas penitenciárias], totalizando 482, nesses espaços são realizados os momentos de fé com a palavra de Deus, oração e entrega. Foram ofertados 155 cursos [profissionalizantes] que resultaram em 9 mil reeducandos formados somente no estado de São Paulo. A UNP conta com apoio de 50 mil voluntários, entre esses voluntários temos uma equipe de profissionais como: médicos, dentistas, optometrista e advogados. Seja pela porta do prédio [fazendo alusão ao trabalho externo do presídio], dentro do presídio, fora do muro dos prédios, a UNP continua levando a verdadeira liberdade através da palavra de Deus. Faça parte você também! [o vídeo finaliza com um convite aos fiéis da IURD]

As ações sociais que ocorrem no UNP são padronizadas, portanto, o que ocorre em um bloco do UNP, acontece em todos. Atualmente o grupo possui 16 ações sociais, sendo que nove são voltadas para encarcerados e a outra parte para os familiares. No que se refere às atividades assistencialistas para os reclusos, seis delas ocorrem dentro do presídio, uma é realizada no período de saidinha<sup>42</sup> nas sedes da IURD, e outra consiste na existência de um programa de rádio. Já as ações sociais destinadas aos familiares, quatro delas acontecem na entrada do presídio, duas na residência do familiar e uma na sede da IURD<sup>43</sup>. A tabela a seguir sintetiza as atividades assistencialistas do grupo UNP Nacional, considerando seu público-alvo e os locais onde são realizadas.

<b>Tabela 3 - Práticas assistencialistas do grupo Universal nos Presídios</b>			
<b>Ação social</b>	<b>Público-alvo</b>	<b>Local da ação social</b>	<b>Executor</b>
1-Culto dentro do presídio	Recluso	Igreja do presídio/Área comum do presídio	Pastor responsável pelo bloco
2-Evangelização dentro do presídio	Recluso	Celas/Área comum do presídio	Obreiros e evangelistas do UNP
3-Mesa de café dentro do presídio	Recluso	Área comum do presídio	Obreiros e evangelistas do UNP
4-Doações de bíblias e livros cristãos	Recluso	Celas/Área comum	Pastor responsável

<sup>42</sup> O termo “saidinha” é atribuído ao momento em que o recluso é liberado de forma temporária do presídio, ocorrendo normalmente no final do ano para que ele possa compartilhar as festividades de Natal e Ano Novo com seus familiares.

<sup>43</sup> Destaco que os eventos que são realizados nas sedes ocorrem em determinadas sedes das cidades que compõem o bloco. Não é possível saber como a IURD determina quais sedes devem ser escolhidas para sediar o evento, mas o que é possível perceber é que as sedes que organizam os eventos possuem espaço externo (garagem e terraço), um número considerável de evangelistas e uma localização viável para o público-alvo. Por exemplo, na cidade de Campinas, o evento social que é realizado na época da saidinha normalmente ocorre em sedes localizadas no centro da cidade, devido à facilidade de acesso, o que difere de evento voltado para as crianças, que acontece em sedes que estão localizadas em periferias, porque a quantidade de crianças nesses locais é maior.

<b>Tabela 3 - Práticas assistencialistas do grupo Universal nos Presídios</b>			
		do presídio/Igreja do presídio	pelo bloco
5-Doações de kits de higiene	Recluso	Celas/Área comum do presídio/Igreja do presídio	Obreiros e evangelistas do UNP
6-Evento social no período de saidinha, que ocorre em algumas sedes da IURD	Recluso	Sedes da IURD	Obreiros e evangelistas do UNP
7- Curso profissionalizante	Recluso	Área comum do presídio	Profissionais contratados pela IURD <sup>44</sup>
8-Programa radiofônico: “Momento do Presidiário”	Recluso/Familiars		Programa apresentado pelo pastor Clodoaldo Rocha, responsável pelo grupo UNP a nível nacional
9- Distribuição de panetones no período de Natal	Recluso	Área comum do presídio/Igreja do presídio	Obreiros e evangelistas do UNP
1-Mesa de café nos dias de visitaçao nos horários de entrada	Familiars/	Entrada do presídio	Obreiros e

<sup>44</sup>Durante esse tempo de pesquisa não foi possível saber se os professores que ministram os cursos profissionalizantes são voluntários ou profissionais pagos pela IURD.

<b>Tabela 3 - Práticas assistencialistas do grupo Universal nos Presídios</b>			
e saída	visitantes		evangelistas do UNP
2-Visitação evangelística	Familiares/ visitantes	Residência do beneficiário	Obreiros e evangelistas do UNP
3-Doações de cestas básicas	Familiares/ visitantes	Residência do beneficiário/sedes da IURD	Obreiros e evangelistas do UNP
4-Evangelização nos dias de visitação nos horários de entrada e saída	Familiares/ visitantes	Entrada do presídio	Obreiros e evangelistas do UNP
5-Evento social do Dia da Mulher	Familiares/ visitantes	Entrada do presídio	Obreiros e evangelistas do UNP
6-Evento social do Dia das Mães	Familiares/ visitantes	Entrada do presídio	Obreiros e evangelistas do UNP
7-Evento social do Dia das Crianças	Familiares/ visitantes	Sedes da IURD	Obreiros e evangelistas do UNP

Fonte: elaboração própria

<b>Legenda</b>
Trabalho interno ao presídio (recluso)
Trabalho externo ao presídio (familiares)

Como parte de sua extensão assistencialista, a IURD tem a rádio “Rede Aleluia Família, Força e Fé” que tem abrangência a nível nacional, a qual dedica uma programação especialmente para os reclusos denominada “Momento do Presidiário”, realizada pelo pastor Clodoaldo Rocha. Essa programação tem como objetivo levar a “Palavra de Deus para os encarcerados” e auxiliar as “famílias a entrarem em contato com seus entes queridos e amigos que estão internos através da rádio” (Rede Aleluia). Esse contato ocorre por meio da leitura de mensagens dos familiares que são deixadas nos comentários da última postagem da página do Instagram do grupo<sup>45</sup> e a exibição de áudios enviados pelos familiares para o Whatsapp da rádio, sendo apresentados durante a programação. A transmissão do programa ocorre de segunda a sexta-feira às 21 horas. As mensagens normalmente são enviadas por esposas, filhos e mães que declaram seu carinho e saudades do interno. A grande maioria dos recados são enviados por mulheres para homens encarcerados, sendo que o movimento contrário dificilmente ocorre, já que pouquíssimas são as mensagens dedicadas às mulheres reclusas, e quando elas recebem, os recados normalmente são de suas mães e filhos.

Recordo-me de uma manhã em que eu estava sentada em um dos bancos voltados para os visitantes, à entrada do primeiro portão do presídio, quando conheci Jéssica, que se sentou ao meu lado. Assim surgiu ela: mulher negra, jovem, extremamente maquiada, ostentando um *mega-hair* que a descia até a altura de seu quadril. Ela tinha um par de cílios postiços longos, e um batom vermelho. Ela me perguntou que horas eram, ao passo que respondi: “sete horas da manhã”.

O começo da nossa conversa se deu por mera vaidade compartilhada, elogiei seus cabelos, e compartilhei a minha vontade de alongar os fios. Ela sorriu, satisfeita, e me disse que seu namorado — o homem que ela vinha visitar — também gostava de seu cabelo. E sem que eu pedisse, me mostrou a foto dele: um homem branco, de cabelos raspados e olhar fixo. Em meio às nossas conversas, Jéssica, comentou comigo que gostava de ouvir a Rádio Aleluia, pois tentava enviar mensagens para seu parceiro. Então ela me mostrou uma de suas postagens lidas durante o programa, que dizia: “Gustavo Santos, do Complexo Penitenciário Campinas - Hortolândia, meu amor, logo nos veremos, estamos todos com saudades de você.”. Ela transparecia em seu rosto um misto de sentimentos que alternava entre a felicidade com seu relacionamento e a ansiedade de ver seu companheiro liberto da prisão. No final da nossa conversa, ela me disse que após o cumprimento de pena dele, eles se casariam.

---

<sup>45</sup> Ig: @unpbrasiloficial - Disponível em: [https://www.instagram.com/unp\\_oficial/](https://www.instagram.com/unp_oficial/)

O Grupo UNP atua tanto em presídios masculinos quanto femininos, mas o maior público-alvo é a penitenciária masculina por conta de seu contingente populacional. Não é possível saber se o grupo possui um padrão de evangelização a nível nacional dentro dos presídios brasileiros, no entanto, o que se sabe é que no UNP do bloco Campinas, os evangelistas que atuam dentro dos presídios são organizados por gênero. Portanto, obreiras e evangelistas mulheres atuam em presídios femininos, já obreiros e evangelistas homens atuam em presídio masculino. Nos presídios femininos, a esposa do pastor do bloco também fica responsável pela evangelização das apenadas e pela coordenação de obreiras e evangelistas mulheres. O mesmo acontece com os reclusos homens, que ficam sob cuidado do pastor e dos voluntários. Destaco que o pastor também atua nos presídios femininos, porém, em parceria com seu cônjuge. Os voluntários homens e mulheres (obreiros e evangelistas) podem escolher se desejam evangelizar dentro dos presídios, porém todos têm obrigação de evangelizar os seus familiares, dessa forma, o contato com os encarcerados se dá somente no evento de saidinha. Ou seja, o trabalho assistencialista interno é optativo, mas o externo não.

### **3.5 A formação do UNP do bloco de Campinas**

O UNP do bloco de Campinas tem aproximadamente 1.000 integrantes, entre obreiros e evangelistas, sendo composto por dez cidades: (1) Atibaia; (2) Bragança Paulista; (3) Campinas; (4) Hortolândia; (5) Indaiatuba; (6) Mogi Guaçu; (7) Mogi Mirim; (8) Paulínia; (9) São João da Boa Vista e (10) Sumaré. A nomenclatura desse bloco se dá em virtude do destaque da região de Campinas, que por ser a maior cidade dentre as que compõem o bloco, torna-se a cidade representante do grupo. Em razão disso, a organização eclesial do bloco UNP do bloco de Campinas é concentrada na cidade em questão.

Dentre as cidades que integram o bloco de Campinas, somente três delas não possuem unidades prisionais: Indaiatuba, Paulínia e São João da Boa Vista. Ao todo tem-se oito unidades prisionais que estão sob responsabilidade evangelística do grupo UNP do bloco de Campinas. Dentre esse número seis dessas unidades prisionais são masculinas e duas são femininas. A tabela a seguir organiza e sintetiza as unidades prisionais de cada cidade mencionada, nas quais o grupo UNP do bloco de Campinas realiza suas atividades evangelísticas.

Tabela 4 - Unidades prisionais sob a responsabilidade evangelística do grupo UNP do bloco de Campinas		
Nome da unidade prisional	Organização da unidade prisional por gênero	Cidade
(1) Centro de Ressocialização de Atibaia	Masculina	Atibaia
(2) Centro de Ressocialização de Bragança Paulista + ARSA (Regime Fechado e Semi Aberto)	Masculina	Bragança Paulista
(3) Penitenciária Feminina de Campinas	Feminina	Campinas
(4) Complexo Penitenciário Campinas Hortolândia	Masculina	Hortolândia
(5) Professor Ataliba Nogueira	Masculina	Hortolândia
-----	-----	Indaiatuba
(6) Penitenciária Feminina de Mogi Guaçu	Feminina	Mogi Guaçu
(7) Centro de Ressocialização "Prefeito João Missaglia" de Mogi Mirim	Masculino	Mogi Mirim
-----	-----	Paulínia
-----	-----	São João da Boa Vista
(8) Centro de Ressocialização de Sumaré	Masculina	Sumaré

Fonte: elaboração própria

Legenda
Unidade prisional masculina
Unidades prisional feminina
Área sem unidade prisional

Para a organização do trabalho assistencialista, os integrantes do grupo UNP são direcionados para as unidades prisionais mais próximas de suas sedes. Nesse sentido, os voluntários de Campinas podem ser direcionados para atuar nas unidades prisionais da cidade de origem da sede que integram, ou de cidades vizinhas. O mesmo ocorre em cidades nas quais não há unidades prisionais, assim, os membros do UNP dessas regiões acabam sendo enviados para realizar trabalhos assistencialistas em unidades prisionais localizadas em regiões próximas.

Embora a estrutura do grupo assistencialista seja extremamente importante para o seu funcionamento, são as perspectivas subjetivas, como por exemplo a formulação de uma noção temporal, com base na conversão, que sedimentam a existência do UNP. Isso demonstra como a construção do trabalho social perpassa por uma concepção subjetiva dos seus voluntários, que por sua vez legitimam as suas práticas e o próprio ingresso no grupo. Isto é, a prática assistencialista emerge para além de um discurso teológico evocado pela cúpula *iurdiana*, a qual se ancora na guerra espiritual, pois tal prática também está calcada na própria capacidade de os evangelistas formularem sentidos para essas ações sociais.

Em face disso, o encontro entre os voluntários (representados pelo eu *iurdiano*) e os não convertidos (representados pela outridade), revela mais do que o desejo de converter o “outro” em um “eu”. Este encontro retrata uma partilha de experiências de vida, uma vez que ainda que haja a conversão, a reminiscência da outridade permanece. Portanto, apesar de os evangelistas não vivenciarem mais as experiências com o cárcere, essas vivências ainda continuam vivas em suas memórias e, conseqüentemente, são utilizadas para dar sentido ao seu presente.

## 4. A MEMÓRIA DO CUIDADO: O DIA A DIA DO TRABALHO EXTERNO DO UNP DO BLOCO DE CAMPINAS

*Não somos apenas o que pensamos ser. Somos mais: somos também o que lembramos e aquilo de que nos esquecemos; somos as palavras que trocamos, os enganos que cometemos, os impulsos a que cedemos 'sem querer'.*  
— Sigmund Freud

### 4.1 Apresentação da unidade prisional

Havíamos acabado de chegar no Complexo Penitenciário de Campinas – Hortolândia. Era uma manhã nublada e escura, parecia que ia chover, quando de repente nos deparamos com uma mulher visivelmente alterada às margens da entrada do presídio. Era mulher negra, de meia idade. Ela gritava enquanto andava e se afastava do presídio: “Eu não acredito, Felipe, que você veio parar aqui. Eu te criei com tanto esforço e carinho. Você foi criado na igreja, para você crescer e virar um presidiário. O que você fez da sua vida, Felipe?”. À medida que ela se afastava, os gritos iam se dissipando.

Suas falas eram marcadas pela dor, expressavam sua revolta de ter ido visitar seu filho em uma unidade prisional. O motivo de seus gritos ninguém sabia ao certo. Alguns vendedores ambulantes disseram que ela havia esquecido o documento para entrar e estava revoltada, pois morava longe, já algumas mulheres visitantes sussurravam debochando e dizendo que era apenas doida querendo “causar”. Diante disso, uma mulher comentou, “acho que depois desses gritos, todas nós despertamos”. Seu comentário em tom de brincadeira denunciava que ela e outras mulheres visitantes estavam cansadas e sonolentas enquanto aguardavam na fila a abertura do portão. Assim começou o trabalho assistencialista do UNP naquele dia em meio a tensões e gritos de desespero, enquanto montávamos a mesa do café da manhã, parte habitual da prática social do grupo.

A organização da ação assistencialista do UNP do bloco de Campinas se orienta por escalas, isto é, cada prática assistencialista se guia por uma escala organizada pelo pastor do bloco, sendo que cada Complexo Penitenciário tem a sua própria escala mensal. A escala da sede à qual pertencemos se inicia na primeira quarta-feira do mês, quando o pastor do bloco envia

aos voluntários a escala mensal do café organizado na entrada do presídio. Cada sede da IURD é escalada duas vezes ao mês para realizar essas atividades do café.

Havia em meu bloco uma mulher cujo nome era eventualmente citado pelos demais voluntários como alguém que demonstrava verdadeiro amor pelo trabalho evangelístico: Glória. Nunca a conheci pessoalmente, pois ela pertencia a uma sede diferente da minha e, por isso, atuava em outro presídio. Ela era comumente mencionada como exemplo entre os voluntários, uma vez que não só não faltava às atividades, mas comparecia em dias extras, mesmo sem estar escalada. A sua constância tornou-se motivo de orgulho para alguns de seus colegas, que diziam: “essa realmente nasceu de novo”. Boatos que circulavam pelo grupo afirmavam que Glória, antes de ser evangelista, cumpriu dez anos de pena, conhecendo assim o UNP ainda no tempo de reclusão. Alguns voluntários comentavam nas rodas de conversa que o seu amor pelas almas advinha do fato de um dia ter sido uma alma que precisou de cuidados.

Todavia, a postura da evangelista acabou se tornando alvo de comparação entre aqueles que refletiam o seu oposto. Às vezes, quando algum evangelista demonstrava certa inconstância no trabalho assistencialista, alguém deixava escapar, com ironia disfarçada de brincadeira: “Se de um lado temos a Glória, do outro temos o Fulano — que não gosta muito de aparecer, mas adora vestir a camiseta do grupo”. Era uma forma velada de criticar algumas pessoas do bloco que aparentavam estar mais interessadas no prestígio conferido sobre o título de evangelista dentro da comunidade religiosa, do que realizar o trabalho em si. Geralmente, essas pessoas eram apelidadas de “coleccionadores de camisetas”. Era uma maneira jocosa de se referir a integrantes do bloco que estavam inscritos no grupo, que tinham comprado a camiseta, mas pouco compareciam nas atividades sociais.

A realização do café do UNP no Complexo Penitenciário de Campinas - Hortolândia acontece em dois períodos diferentes nos dias de visitação, ocorridas sempre aos s abados e domingos. No primeiro período, a a o social acontece de manhã, no momento da entrada dos visitantes, iniciando por volta das seis e vinte e terminando em torno das oito e vinte, quando boa parte dos visitantes já adentraram ao presídio. O segundo período acontece   tarde, na saída do presídio, ou seja, no final da visita o, começando às catorze horas e finalizando por volta das dezesseis e trinta.

Dentre as muitas pessoas com quem os evangelistas do UNP estabeleciam laços, estava Seu Zé - um senhor branco, calvo e de barriga proeminente, que acompanhava a sua filha até a entrada do presídio. Ela vinha visitar o filho, que se encontrava preso. Seu Zé, pai da mulher e av  do jovem, não adentrava o portão, pois dizia que sua única missão era trazer a filha. A sua recusa advinha do sentimento de desgosto em rela o a reclusão do neto. Seu Zé costumava

dizer aos evangelistas, com uma expressão facial de desapontamento: “Eu não vou me expor à humilhação para visitar ele. Porque eu sempre avisei: ‘Menino, tenha juízo. Você tem que ser sujeito homem’”. Em razão disso, o senhor limitava-se a permanecer nas proximidades da entrada do Complexo Prisional, onde passava o tempo conversando com os evangelistas homens sobre assuntos do cotidiano: futebol, política, fé, casamento, entre outros, como forma de distração.

Em meio a essas conversas, ele costumava se aproximar da mesa e pegar um café e uma fatia de bolo. Quando não tinha o de fubá, seu sabor preferido, seu Zé pegava o bolo de banana. Esses pequenos intervalos de recreação faziam parte da rotina de seu Zé enquanto ele acompanhava sua filha. Certa manhã, ele contou que na noite anterior, passando os canais de televisão, viu rapidamente a programação dos cultos da IURD. Nesse momento, disse: “lembrei de vocês na hora, pensei comigo, amanhã irei visitar os meus colegas do UNP e comer o meu bolinho de fubá com café preto”.

O Complexo Penitenciário Campinas-Hortolândia é, como já afirmamos, um presídio masculino localizado em Hortolândia. Esse presídio possui duas entradas, sendo uma com o mesmo nome (Complexo Penitenciário Campinas-Hortolândia), com cinco penitenciárias, e uma outra entrada nomeada de Professor Ataliba Nogueira, destinada ao Centro de Detenção Provisória que fica a uma quadra da primeira entrada.

Essas duas entradas estão situadas em uma área distante e de difícil acesso, uma vez que os pontos de ônibus ficam afastados do presídio. Em virtude disso, em dias de visita podemos avistar vendedores ambulantes que vendem água, suco, café, doces e salgados. Eles ficam localizados próximos às entradas do presídio. O comércio na porta do presídio funciona como uma espécie de norteador para o alocamento das ações evangelísticas das diferentes igrejas que realizam ações no presídio. Segundo alguns evangelistas, antigamente o ponto de evangelização do UNP era entre a entrada do Complexo Penitenciário Campinas-Hortolândia e o portão Professor Ataliba Nogueira, a fim de abranger todos os visitantes, porém os comerciantes começaram a reclamar com os responsáveis do Complexo Penitenciário que o café do UNP estava atrapalhando suas vendas.

Em razão disso, as ações sociais ficaram concentradas próximo aos portões de entrada dos presídios, para assim não atrapalhar os comerciantes da região. De acordo com os integrantes do UNP, houve um momento em que a gestão do presídio determinou que o UNP realizasse a sua ação social somente na entrada do Complexo Penitenciário Campinas-Hortolândia, perdendo assim a entrada do Professor Ataliba Nogueira, que por sua vez foi cedida para a ação evangelista da Igreja Assembleia de Deus.

É importante ressaltar que ambas as denominações evangelizam através da organização de uma mesa de café na porta do presídio. Todavia, aproximadamente no final de 2022, a Igreja Assembleia de Deus parou de fazer mesa de café e de evangelizar na região prisional externa. De acordo com alguns voluntários do UNP, a desistência ocorreu devido à falta de verba da denominação. Isso fez com que nós do UNP voltássemos a fazer ação social nessa entrada, ou seja, o grupo voltou a poder evangelizar nas duas entradas do presídio, porém ainda respeitando a demarcação de espaço dos vendedores ambulantes.

Durante o tempo em que as Igrejas Assembleia de Deus e IURD estavam restritas cada uma a seu espaço de evangelização, os Testemunhas de Jeová começaram a evangelizar as pessoas próximo à entrada do Complexo Penitenciário Campinas-Hortolândia, a apenas alguns metros de distância do UNP. No entanto, eles não realizavam ações sociais pautadas na distribuição de alimentos, apenas entregavam material evangelístico, como revistas e panfletos. A ausência de utilização de alimentos no ato de evangelização fez com que os testemunhas de Jeová estivessem em desvantagem no processo de atrair as pessoas quando comparados com a IURD e a Assembleia de Deus. Por esse motivo, pouco conseguiam se aproximar dos visitantes e entregar o seu material evangelístico. Uma das razões dessa dificuldade é que a doação de alimentos é uma estratégia muito eficaz para atrair pessoas para evangelização. Tal fato está relacionado com a problemática de que muitos visitantes não têm condições de arcar com a sua alimentação durante o percurso ao presídio.

Além disso, uma das dificuldades para a consolidação evangelística das testemunhas de Jeová também se deve à distância simbólica de seu sistema de crença em relação à concepção cristã popular brasileira, que crê na Santíssima Trindade. Para as testemunhas de Jeová não existe Santíssima Trindade, pois Jesus não é Deus, mas sim filho unigênito de Deus e por isso o primeiro a ser criado diretamente por ele:

Primeiro, a Bíblia não menciona a palavra “Trindade”. Segundo, Jesus nunca disse que era igual a Deus. Na verdade, Jesus adorava a Deus. (Lucas 22:41-44) Um terceiro aspecto a se levar em conta é a relação de Jesus com seus seguidores. Mesmo depois de sua ressurreição para a vida espiritual, Jesus chamou seus seguidores de “meus irmãos”. (Mateus 28:10) Então, será que isso queria dizer que os discípulos eram irmãos do Deus Todo-Poderoso? Claro que não! Mas, por meio da fé em Cristo — o filho primogênito de Deus —, eles se tornaram filhos do mesmo Pai. (Gálatas 3:26). (Testemunhas de Jeová, 2013)<sup>46</sup>.

Enquanto para os evangélicos, Jesus e o Espírito Santo são uma extensão de Deus,

---

<sup>46</sup>Informação retirada do site:

<https://www.jw.org/pt/biblioteca/revistas/g201308/trindade/#:~:text=Primeiro%2C%20a%20B%C3%ADblia%20n%C3%A3o%20menciona.> Acesso em: maio de 2025.

correspondem assim a Santíssima Trindade, denominada de Deus-Pai, Deus-filho e Deus-Espírito Santo. Em síntese, apesar das particularidades de cada integrante da trindade, elas são interpretadas como partes de Deus e, em virtude disso, são consideradas segundo a perspectiva católica e protestante como o próprio Deus.

Neste último capítulo, seguimos com os objetivos e a abordagem do quarto capítulo. Em face disso, este texto entrelaça análises estruturais das ações sociais do grupo, juntamente com descrições a respeito dos sentidos que os voluntários atribuem ao UNP, mantendo o uso do recurso semi-ficcional como estratégia de descrição das ações do grupo. Todavia, esse material se difere um pouco do anterior, justamente por se aprofundar mais analiticamente nas práticas assistencialistas e como estão diretamente relacionadas com os sentidos e estratégias que orientam esse voluntariado para além da teologia da guerra espiritual. Portanto, a opção de manter o eixo temático se dá em razão da relevância das questões levantadas anteriormente, que neste capítulo ganham novas camadas de complexidade e desdobramentos. Logo, ao retroceder a algumas reflexões já percorridas, busco avançar no entendimento de mecanismos de legitimação e manutenção do grupo UNP, evidenciando assim a memória como um fator preponderante para sua sustentação.

O foco deste capítulo recai sobre aspectos como experiências subjetivas dos evangelistas, relações afetivas com o público atendido e os mecanismos de inserção social derivados das ações assistencialistas. Em suma, a proposta é desvencilhar-se de uma análise teológico-doutrinária estrita para uma abordagem que leve em conta as dinâmicas pessoais e emocionais que atravessam a base do UNP.

## **4.2 A organização do café ofertado aos visitantes do Complexo Penitenciário Campinas-Hortolândia**

No dia em que minha sede é escalada para a ação social, nós voluntários nos encontramos uma hora antes do início da atividade, a fim de ajustar caronas e outros detalhes. É importante destacar que a gasolina gasta no percurso de ida e volta do presídio é de responsabilidade do voluntário, ou seja, nada é custeado pela IURD. Além disso, para participar da ação social, o voluntário precisa estar uniformizado com pelo menos a blusa do grupo, cuja compra também é de responsabilidade do voluntário. A IURD confecciona e vende o uniforme. A blusa masculina é de cor azul e vermelha, e a feminina, atualmente, é rosa e branca, porém a

versão antiga era inteiramente rosa. Em ambas as blusas está escrito “Universal nos Presídios” na frente, em uma manga “UNP” e na outra “Universal” com o desenho do logo da IURD.

Na roupa feminina, a parte posterior da blusa é um pouco maior para atender ao código de vestimenta da IURD e as exigências de vestuário do presídio. Apesar da similaridade nas normas de vestimenta das instituições, as razões que levaram à sua formulação são diferentes, ainda que ambas reiterem a necessidade de “resguardar” o corpo da mulher. No caso da IURD, assim como demais igrejas evangélicas, acredita-se que o corpo, por ser templo do Espírito Santo, não deve estar à mostra, principalmente o feminino, para que não seja alvo de cobiça e nem de tentação. Já no presídio, a obrigação de estar com roupa discreta, como camisetas longas por cima de calças legging está vinculada ao controle e segurança interna. A exigência de roupas longas se dá para que outros apenados não assediem mulheres que são esposas de outros presos, pois um cenário como esse poderia resultar em desavenças no presídio.

Para a execução da ação social do UNP, o pastor do bloco costuma mobilizar de três a cinco sedes para a preparação do café. Com isso, participam em média entre 30 e 35 voluntários no trabalho social, número que pode diminuir em dias de menor movimento. Com base na quantidade de evangelistas presentes na ação social, o grupo é dividido entre aqueles que ficam na entrada do Complexo Penitenciário Campinas-Hortolândia e aqueles que ficam no portão de entrada do Professor Ataliba Nogueira.

Ao chegarmos no destino, é montada uma mesa grande na frente da entrada do Complexo Penitenciário Campinas-Hortolândia, em cima da mesa é colocada uma toalha bordada com a sigla UNP e o símbolo da Igreja Universal. Para preencher a mesa, cada voluntário deve doar um prato de comida, podendo ser salgado ou doce, ou uma bebida. Normalmente são doados bolos, bolachas, lanches (pão com frios), refrigerantes, sucos, leite, café, chocolate quente e chá. Por volta das 6:30 da manhã, quando os visitantes começam chegar, tem início a ação social. Assim, rapidamente os visitantes fazem fila em frente à mesa e solicitam aos voluntários responsáveis o que desejam comer, ao passo que são servidos.

Além da mesa de café, são disponibilizados cerca de cinco obreiros para orar pelos visitantes, geralmente três obreiras mulheres e dois obreiros homens, ressaltando que esse número pode variar a depender da quantidade de voluntários presentes na ação social e da movimentação do presídio. A organização utilizada pelo grupo é de que obreira mulher ora em visitante mulher e obreiro homem ora em visitante homem. Para o acesso aos obreiros são formadas filas diante deles, sendo que cada obreiro fica em um espaço diferente na entrada dos presídios, para assim conseguir abordar o maior número de pessoas possível. O mesmo ocorre com os evangelistas responsáveis por entregar jornais da IURD e panfletos com os horários dos

cultos da denominação, estes se espalham pelo presídio para distribuir o material a inúmeros visitantes.

São disponibilizados cerca de seis voluntários para ficar com o caderno de oração e coletar os nomes das pessoas que desejam oração. Normalmente as visitantes mulheres colocam seus nomes e os nomes de familiares. Já os visitantes homens tendem a deixar no livro de oração apenas o seu próprio nome e o da pessoa que está presa. Cabe a esses evangelistas direcionar os visitantes para os que estão fazendo orações. Normalmente são encaminhadas para os obreiros mães que estão muito abatidas por seus filhos estarem encarcerados.

Outrossim, são espalhados pelo local de entrada do presídio cerca de quatro voluntários que ficam responsáveis por recolher o endereço das pessoas que desejam receber visitas evangelistas, cujas notas são encaminhadas posteriormente para a liderança do grupo. O perfil de quem solicita visita evangelística é composto por mulheres de meia idade ou idosas com filhos presos. Certa vez anotei o nome de uma visitante, a qual chamarei de Lúcia, mulher negra, alta, de cabelos longos e cacheados, que visitava o filho caçula que havia sido preso no Complexo Penitenciário Campinas-Hortolândia. Apesar de não ter mencionado a sua idade, ela aparentava ser uma mulher jovem, com menos de quarenta anos, o que me levou a crer que foi mãe muito cedo. Ao perguntar a ela quais nomes gostaria que eu escrevesse no livro de oração, ela me disse:

Escreva os nomes dos meus dois filhos homens: Paulo e João. Eu tenho uma filha mulher, porém essa nunca me deu dor de cabeça. O meu problema são os meus dois meninos, um está preso e outro está seguindo os passos do irmão, fazendo coisas que não deveria fazer. Mas creio que Deus possa tocar neles para que eles reflitam sobre seus erros... aliás somente Deus na causa, porque já cansei de avisar. Tanto avisei o caçula e hoje me vejo tendo que visitar ele na cadeia, o outro apesar de não morar comigo, também aviso ele, porém não me escuta. Eu tô vivendo em uma situação que todo dia temo receber a notícia que meu filho mais velho foi preso ou morto. Então eu peço a vocês [voluntários do UNP], que ore por eles, para que Deus interceda na vida deles, os transformando em novas pessoas.

Ela não especificou o que seu outro filho estava fazendo que poderia levá-lo à morte ou ao encarceramento, no entanto, o que me chamou a atenção foi o fato de ela considerar que somente seus filhos homens necessitavam de intervenção divina. Com base nisso, é possível perceber que no seu imaginário a fé aparece como uma alternativa em situações emergenciais, e o divino é tido como a última instância possível de transformação do indivíduo. Ademais, por causa de seu vocabulário, é possível inferir que talvez ela fosse evangélica, embora de outra denominação, apesar de não ter comentado nada a respeito.

No entanto, era claro em sua fala a dor por não saber o destino do seu filho mais velho. Diante desse cenário, a obreira Maristela - uma senhora negra- interveio em nossa conversa e

entregou a ela um folheto da IURD com os dias e os horários dos cultos da igreja. E lhe disse: “Vá no culto de sexta-feira e peça para o pastor orar pela vida de seus filhos. Tem coisa na nossa vida que só Deus pode resolver, porque está no mundo espiritual, a gente não vê, mas não significa que não ocorra”. Nesse momento, Lúcia pegou o folheto e respondeu: “Irei nessa semana, a senhora não é a primeira pessoa que me fala isso.” Ao final da conversa nos despedimos e a mãe seguiu em direção à rua. Apesar da obreira Maristela não ter explicitado que o culto de sexta-feira é voltado para a prática de exorcismo, a mãe pareceu ter compreendido, pela visão da obreira, que o problema de seus filhos residia em território cosmológico, onde uma atuação maligna encaminhava esses homens para a prisão ou a morte. A teologia da guerra espiritual ecoava silenciosamente no imaginário dos visitantes.

Ressalto que nunca presenciei prática de exorcismo na ação assistencialista realizada na entrada do presídio e nas visitas evangelísticas domiciliares. Além disso, reparei que as falas evangelísticas realizadas pelos voluntários do UNP em direção aos familiares são sempre brandas. Seguindo essa lógica, nunca enunciam uma noção cosmológica de que o mundo está vivenciando uma guerra entre Deus e o diabo, cujo prêmio são os seres humanos. Essa compreensão cosmológica só é tratada pelos evangelistas em caso de algum visitante abordar o assunto. Tal fato leva a crer que talvez seja proibido pela liderança do grupo a utilização de uma abordagem ancorada na teologia da guerra espiritual, já que isso poderia afastar as pessoas de se aproximar dos evangelistas do UNP. Entretanto, o que se mostra nos vídeos do UNP é que a prática de exorcismo é realizada dentro dos presídios.

### **4.3 As visitas evangelísticas**

Em dois domingos do mês, quando minha sede não está responsável por realizar o café no presídio, fica encarregada de fazer a visita evangelística. A organização da visita evangelística é similar à organização do café. Devido a isso, para a sua execução é necessária a uniformização com as roupas do UNP. Assim, nos encontramos na entrada da sede para irmos em grupo, sendo que quem possui carros costuma dar carona para quem não tem veículo próprio. As visitas evangelísticas são feitas no período da tarde, geralmente a primeira ocorre às 14:30 e a segunda acontece por volta das 15:00.

Em minha sede, somos cerca de 16 pessoas no grupo UNP, contando com o obreiro do grupo. Somos nove mulheres, dentre as quais oito são negras e uma branca, e sete homens, sendo quatro brancos e três negros. No período de visitação, nos dividimos em dois grupos de

oito pessoas para otimizar a atividade. Cada grupo fica responsável por visitar duas casas. Em dias mais movimentados, a minha sede fica responsável por realizar cinco visitas, e o último endereço acaba sendo o ponto de encontro de todos os evangelistas.

Quando revisito minhas memórias das caronas que recebi dos meus colegas para a realização dos trabalhos evangelísticos, lembro dos diferentes sentimentos que nos atravessavam após as visitas domiciliares. Às vezes as visitas eram impactantes em razão dos contextos familiares desajustados que encontrávamos. Essa conjuntura afetava alguns dos voluntários de tal modo que os fazia reviver a experiência com o cárcere, seja porque foi recluso ou porque teve um familiar nessa condição.

Lembro da voluntária Bernadete, uma senhora negra que voltava de uma visita evangelística a qual tinha feito para uma mãe que não conseguia lidar com o encarceramento do seu filho e, por isso, se encontrava em profunda depressão. Pois somada a essa situação já tinha perdido um outro filho, perda a qual não soubemos a razão, já que ninguém se sentiu à vontade para perguntar. Durante a visita, ela dizia: “Estou morta em vida! Não consigo aceitar que meu filho foi preso”. Diante disso, Bernadete se via na figura daquela matriarca, pois enxergava no sofrimento dela as memórias de suas próprias feridas.

Bernadete passou todo o caminho do retorno dizendo que embora seu filho hoje fosse uma “benção”, ele também o havia deixado em estado de depressão, pois ela também não aceitava o encarceramento dele:

Eu entrei em depressão porque eu me perguntava o que eu havia feito de errado para que o meu filho fosse preso. Muitas vezes me culpei pelo Matheus ter sido preso, achava que por ter deixado ele muito só, para poder trabalhar, acabei deixando ele sem querer exposto as más amizades. Lembro quando o UNP ia me visitar, era um momento que recebia uma palavra amiga e de fé. A obreira que me visitava, faleceu há um tempo, mas lembro até hoje de suas palavras. Ela dizia: “dona Bernadete essa luta vai passar, Deus está conosco e por isso a nossa vitória é certa”. Espero que essa mãe também possa se erguer.

O evangelismo do UNP não havia marcado Bernadete apenas como voluntária, mas também como uma pessoa que experienciou o cárcere através da prisão de seu filho. Por esse motivo, ao testemunhar a dor de uma mãe com uma experiência similar à sua a fez reviver as memórias de quando recebia visitas do UNP, especialmente a lembrança de uma obreira que já havia falecido. Novamente, passado e presente se cruzam, a voluntária espelha na beneficiária do grupo a sua experiência de vida, ao mesmo tempo em que recorda das lembranças de quando recebia visitas do UNP. Assim, a mãe visitada por Bernadete era a materialização de sua própria reminiscência, mesma história, mesma dor, porém vivenciadas em corpos diferentes, mas que se ligavam por não aceitarem o encarceramento de seus filhos.

Perceba-se que esses registros etnográficos revelam que a atuação evangelística do grupo UNP não se guia somente pela ideia de ofertar ajuda, mas também pela noção de reconhecimento mútuo de dores. Dessa maneira, a identificação da evangelista com a mãe não é um mero acaso, mas sim uma sensação recorrente entre os evangelistas, de um campo que está imerso em afetos e memórias partilhadas e que atravessa o trabalho assistencialista do grupo. Portanto, o voluntariado não se formula a partir da separação entre quem ajuda e quem recebe, mas pela porosidade que há nessa fronteira, pois uma parte significativa dos que realizam o trabalho social já esteve ou ainda estão em situação de fragilidade social e emocional. Essa proximidade entre a vivência dos voluntários e a beneficiários é o que sustenta o assistencialismo do grupo, pois o assenta em uma legitimidade afetiva. Rompendo com os discursos institucionais do UNP, centrados na lógica da batalha espiritual, o voluntariado elabora sua compreensão do assistencialismo a partir da própria experiência de encarceramento.

Os endereços destinados à evangelização são definidos pelo pastor do bloco, ou seja, cabe a ele determinar quantas visitas evangelísticas cada sede irá fazer no dia, levando em conta o número de voluntários do UNP de cada sede e a sua localização. A ideia é que as sedes que possuem o grupo UNP façam visitas evangelísticas em endereços mais próximos à sua localidade. A visita evangelística está para além de uma simples visita, é um tipo de acompanhamento que o grupo faz da pessoa assistida. Mais do que converter indivíduos, as visitas evangelísticas buscavam também recompor vidas atravessadas pelo cárcere. Evangelizar significava, muitas vezes, tentar restaurar relações rompidas pelas drogas, pela ausência paterna, pelos conflitos familiares e pelo sofrimento cotidiano, numa tentativa de reorganizar não apenas a fé, mas a própria ordem da vida doméstica. A meta é acompanhar o beneficiário até o momento em que ele realmente se converte. Em outras palavras, a visita evangelística tem como objetivo instigar a conversão dos familiares dos presos. Isso em um cenário ideal, já que nem sempre isso é possível, existem casos que terão uma ou duas visitas no máximo, pois o beneficiário não deseja se converter à IURD ou receber mais visitas. É importante ressaltar que é durante o momento das visitas que ocorre a doação aos familiares de presos. Para isso, esses familiares avisam aos voluntários do grupo sobre a sua necessidade, geralmente de alimentos, e então é providenciada a montagem de uma cesta básica doada pelos próprios integrantes do grupo UNP daquela sede.

Durante as visitas são realizadas orações pela família do encarcerado e pelo recluso, é um momento que normalmente a matriarca da casa utiliza para desabafar com o grupo ou com a obreira, esposa do obreiro líder, caso ela prefira mais privacidade. Nesse momento, também

são feitas orações em alguns cômodos da casa, principalmente no quarto ou na cama do recluso, caso ele não tenha um quarto exclusivo.

A conversão evangélica, especialmente em contextos de vulnerabilidade social, não pode ser entendida apenas do ponto de vista da experiência pontual e individual, uma vez que esse processo é relacional e coletivo, sustentado por redes de afeto e caracterizado pelo cuidado e partilha de vivências. Nesse sentido, os laços sociais estabelecidos entre evangelistas, familiares e detentos fomentam a manutenção dos sentidos do grupo, atribuídos pelos evangelistas. De acordo com o antropólogo Juliano Spyer, isso acontece porque as igrejas evangélicas são uma espécie de Estado de bem-estar social informal, em razão de funcionarem a partir de uma rede de solidariedade:

Essas igrejas produzem um serviço que o Estado não dá conta ou para os quais a sociedade brasileira não se mobiliza. (...) Há uma rede de ajuda mútua: quando o marido fica desempregado e se arruma emprego, o filho se envolve com drogas e encontra um lugar para ser tratado, o marido que batia na mulher encontra caminhos para negociar uma harmonia em casa. É um estado de bem-estar social informal (Spyer, 2020, online)<sup>47</sup>.

Para fins metodológicos, classifico o público que recebe visitação evangelística em quatro grupos<sup>48</sup>: I) pessoas que já se converteram a IURD, mas continuam recebendo visita do UNP; II) as que recebem visita do UNP, mas não se converteram a IURD e nem pertencem a outras denominações; III) pessoas evangélicas de outras denominações que recebem visitas do UNP; e IV) ex-evangélicos da IURD ou de outra de denominação evangélica que se afastaram de suas igrejas, perdendo assim vínculo com a religião, sendo esses popularmente conhecidos entre os evangélicos como desviados<sup>49</sup>.

O primeiro grupo é indicativo de que o trabalho de evangelização foi efetuado com sucesso, já o segundo significa que há possibilidade de conversão, embora também haja uma probabilidade de isso não ocorrer. Todavia, os dois últimos grupos correspondem a uma espécie de “calcanhar de Aquiles” do UNP, em virtude da baixa adesão desses grupos ao processo de conversão. No que se refere ao terceiro grupo, é possível que a baixa adesão à conversão na IURD se deva aos escândalos envolvendo a cúpula da IURD e à discordância da utilização da teologia da prosperidade nos cultos. Essas duas problemáticas dificultam a ampliação de fiéis

---

<sup>47</sup>Fragmento de entrevista retirado do seguinte link:

<https://www.dw.com/pt-br/igrejas-evang%C3%A9licas-s%C3%A3o-estado-de-bem-estar-social-informal/a-55208669#:~:text=Em%20entrevista%20%C3%A0%20DW%20Brasil,categoria%20no%20pa%C3%ADs%20em%202032>. Acesso em: 15 mai. 2026.

<sup>48</sup> Saliento que o grupo UNP não adota nenhum tipo de classificação para os diferentes beneficiários, com base nisso apenas formulei essa categorização com finalidade metodológica, para assim entender os diferentes perfis sociais atendidos pela igreja.

<sup>49</sup> O termo desviado é utilizado para se referir a pessoas que se afastaram da fé.

em contexto de cárcere quando comparado com igrejas como a Assembleia de Deus, a Congregação Cristã no Brasil e a Nazareno, que foram as denominações que angariaram significativa quantidade de novos fiéis no contexto das visitas ao Complexo Penitenciário Campinas Hortolândia.

Recordo-me de uma situação compartilhada em uma roda conversa entre os evangelistas que comentavam sobre o boato da existência de uma família que não simpatizava com a IURD, mas solicitava doações de cestas básicas. Todavia, curiosamente após o recebimento das doações, a família começava a frequentar os cultos da Congregação Cristã no Brasil, sem, contudo, romper o vínculo com o UNP. Para isso, se utilizava de desculpas para adiar as visitas do grupo até quando os alimentos começavam a ficar escassos, o que garantia o recebimento de uma nova cesta básica. Era em meio a esse cenário que a família retomava o contato com o grupo, movida pela necessidade e conveniência. A repulsa a IURD, por mais que tivesse origem nos escândalos da denominação, não era abertamente declarada pela família, ainda que isso fosse possível intuir por conta de sua recusa ao vínculo público com a instituição. Já o quarto grupo, composto de evangélicos desviados, tende a não retomar o vínculo com a igreja em virtude de duas questões: decepções religiosas com a sua antiga denominação e a ausência de fé, seja por simples desistência ou por possuir um estilo de vida oposto à moralidade cristã.

Este grupo é uma problemática já conhecida pelos evangelistas do UNP de minha sede, e isso costumava vir a público quando realizávamos visita evangelística na casa de algum ex-evangélico. Marcos, um senhor negro de baixa estatura e cabelos grisalhos, era um dos voluntários que costumava dizer: “é mais fácil converter um macumbeiro do que um ex-crente”. Normalmente o perfil desses ex-evangélicos mais resistentes à ação evangelística do UNP é composto de homens em torno de 50 anos, que recebem as visitas a pedido de suas esposas que desejam que eles retornem à igreja. Essas mulheres frequentemente demonstravam sinais de desgaste emocional e sobrecarga cotidiana diante do contexto familiar atravessado pelo cárcere dos filhos, pela ausência afetiva desses maridos e, em alguns casos, também pelas dificuldades econômicas decorrentes dessa desestruturação familiar. A vida desregrada desses homens, geralmente associada ao consumo excessivo de álcool, aos casos extraconjugais e à negligência em relação à paternidade, tendia a ser atribuída por essas esposas como um dos fatores que influenciaram o encarceramento dos filhos desses casais.

Por isso, elas compreendiam a reconversão de seus maridos como fundamental, não apenas por representar uma reorganização moral da família no sentido religioso, mas por operar como uma tentativa de reorganização da própria ordem da vida. A conversão aparecia, nesse

contexto, associada à reconstrução do homem enquanto pai, do marido enquanto figura de amparo afetivo, referência religiosa da família e da própria família enquanto unidade estável. Tratava-se também de reconstituir a casa como espaço de cuidado e de reelaborar uma determinada concepção de masculinidade vinculada à responsabilidade familiar. Portanto, a reconversão não era percebida por essas matrircas apenas como transformação religiosa, mas como uma reorganização existencial.

Entre os fragmentos das memórias que revisito para dar forma a este texto, vejo dona Conceição, uma senhora negra retinta de cabelos crespos curtos alisados e corpo frágil e miúdo. Ela nos havia chamado para uma visita evangelística em sua casa por dois motivos: o encarceramento de um dos seus filhos, detido no Complexo Penitenciário Campinas-Hortolândia, e o vício em drogas de outro, assim, Conceição temia que o segundo filho fosse preso, repetindo o destino do filho mais velho.

Ela morava em um bairro afastado. A sua casa era humilde, as paredes cobertas por cimento rústico, sem qualquer tipo de pintura contrastava com o sol, que a iluminava, a energia elétrica do lar havia sido cortada, talvez há dias ou semanas, em virtude da falta de pagamento. Ela não comentou há quanto tempo estava sem energia elétrica, apenas nos disse: “ainda não deu para pagar esse mês”. Ao chegarmos para a nossa visita, fomos recebidos na sala por ela e seu marido. Era por volta das três horas da tarde, a luz do dia adentrava a casa sem pedir licença, invadindo a sala até o começo da cozinha, porém, a parte restante da casa que não recebia luz solar continuava escura.

A sua sala, embora simples, estava arrumada com muito esmero, como se cada objeto tivesse sido milimetricamente pensado para embelezar o ambiente. O sofá, apesar de marcado pelo tempo, estava recoberto por uma bela manta de veludo vermelho e sobre a estante havia fotos de sua família. Em alguns porta-retratos estava Conceição e seus três filhos, dois homens e uma mulher, em outros apenas suas crias, e em raras fotos estavam somente ela e seu cônjuge. Oswaldo, um senhor alto, negro, de cabelos grisalhos e lisos, havia sido pastor por cerca de 20 anos na Assembleia de Deus, mas foi destituído de seu cargo em virtude de manter casos extraconjugais com fiéis de sua igreja. Sua aposentadoria era a única fonte de renda da família. Conceição também havia sido membra da Assembleia de Deus, mas mudou de denominação em razão dos escândalos envolvendo o seu marido. Ela frequenta a Congregação Cristã no Brasil há pelo menos 10 anos.

Intuo que não fomos a primeira igreja a ser chamada para evangelizar a sua casa, pelo contrário, acredito que fomos chamados como uma ferramenta de segunda mão, ou talvez até mesmo como último recurso. Tal percepção se fazia clara para mim à medida que seu Oswaldo

reiterava, durante nossa conversa na sala, o sentimento de orgulho de ter tido um ministério na Igreja Assembleia de Deus. Ele dizia: “eu fui pastor de um grande ministério, tinha inúmeros fiéis sob a minha responsabilidade”. Todavia, nada comentava sobre a razão de seu desligamento, somente ficamos sabendo do caso porque Conceição o confidenciou para a obreira do grupo.

Após escutarmos sobre o passado de Oswaldo como pastor, o obreiro do grupo iniciou a pregação abordando a importância da salvação, mas ele não parecia interessado no que estava sendo dito. Em contrapartida, a sua esposa aparentava estar sedenta por aquelas palavras de fé. Ela pediu que fizéssemos uma oração nas camisetas dos seus filhos, que estavam sobre a mesa da sala. Nesse instante, todos os estavam presentes começaram a orar para que Deus transformasse a vida e o destino dos filhos do casal, já que a situação prejudicava toda a família. Porque segundo o seu relato, Conceição padecia toda vez que visitava o seu filho preso ou que via o outro, adicto, voltar para casa, ainda sob o efeito de drogas. Depois de orarmos, Conceição nos levou ao quarto que os seus filhos compartilhavam. Devido ao corte de energia, precisamos usar as lanternas do celular para chegar ao cômodo.

Já no quarto, cada um dos voluntários orou em direção às camas dos rapazes, no entanto, não era uma simples uma oração, era uma intercessão espiritual intensa. Nesse instante, estávamos entrando no mundo espiritual que, apesar de não ser visível, era tão real para os evangelistas, quanto o ar que respirávamos. As palavras ditas visavam expulsar o mal que rodeava aquele espaço, a obreira orava: “em nome de Jesus, que todos os demônios presentes na vida desses moços saiam para nunca mais voltar, e que eles conheçam a Jesus e retornem para o caminho dele”. Ao final da oração, todos dissemos “amém”. A mãe, emocionada, falava: “amém, os meus filhos irão servir a Cristo e mudar de vida”. Após a oração, fomos embora.

Na próxima visita, quinze dias depois, encontramos Dona Conceição tomada por um sentimento de revolta perante a situação de seu marido. Ela o acusava pela desestrutura familiar de seu lar: “ele sempre morou com a gente, mas era um péssimo marido e um péssimo pai”. A mulher resumia a vida de seu marido em uma tripartite: “bar, cachaça e mulher”. A senhora afirmava aos integrantes do grupo que era por isso que os filhos dele não o respeitavam.

Embora esse senhor nos recebesse sempre em sua casa e frequentasse os cultos de domingo a pedido do grupo e de sua esposa, isso nunca simbolizou uma real mudança. Devido a isso, ele representava um dos nossos fracassos evangelísticos, pois não poderíamos considerá-lo convertido, sabíamos que ele frequentava os cultos por mera formalidade.

Mediante a esse cenário, José, voluntário do grupo, costumava comentar com certo pesar “esse senhor é um caso difícil, ele conhece a palavra de Deus, apenas não quer seguir”.

Antônia, outra evangelista, completava a sua fala: “não há mais nada que possamos fazer. Já estamos visitando ele há mais ou menos um ano e ele nunca mudou.” A falta de fé do ex-pastor, transformou a sua história em nosso calcanhar de Aquiles. Pois nada mais poderíamos fazer, já que esse homem não temia mais ao inferno e nem acreditava mais que suas práticas mundanas o afastavam do caminho da salvação. Assim, aos olhos dos voluntários, Oswaldo já não orientava sua vida pela fé, mas sim pelos seus desejos carnavais.

#### **4.4 As atividades anuais organizadas pelo grupo UNP**

No decorrer do ano são organizadas seis atividades anuais, sendo que três são dedicadas aos familiares dos apenados e três destinada aos reclusos. No que se refere às atividades para os familiares, duas acontecem na entrada do Complexo Penitenciário Campinas Hortolândia e são voltadas para as visitantes mulheres. A primeira atividade ocorre em um fim de semana próximo à data de comemoração do Dia das Mulheres; a segunda acontece no Dia das Mães; e a terceira, dedicada às famílias, é realizada no Dia das Crianças. Já em relação às atividades destinadas aos presos, duas ocorrem no interior do presídio: a doação de kits de higiene, geralmente realizada na metade do ano, e a entrega de panetones em dezembro. Soma-se a essas, a atividade desenvolvida no período da saidinha.

A organização dos eventos voltados para as mulheres visitantes é semelhante aos demais cafés, além disso, ambos eventos têm dinâmicas bem similares. Nos dois primeiros eventos mencionados, tem-se a presença da mesa de café, obreiros espalhados pela entrada para fazer orações, evangelistas responsáveis por anotar endereços para visitas evangelísticas e nomes destinados para orações. O que difere é que durante esses eventos, a mesa do café é mais decorada, para isso são usados alguns lacinhos rosas para adornar a toalha de mesa, somado a isso, é colocado sobre a mesa um letreiro rosa claro de MDF com a sigla UNP.

Nesses dias de comemoração, os voluntários se empenham mais, então tem-se uma mesa mais farta, com comidas “festivas”, como salgadinhos, lanchinhos, bolos decorados, e outras comidas comuns do dia a dia da ação social. Para além das filas que são formadas em frente à mesa de comida, alguns dos voluntários ficam responsáveis por servir as comidas em bandejas para os visitantes. Nessas datas são distribuídos aos visitantes jornais e livros evangélicos que normalmente abordam a respeito de casamento e família e, por fim, são distribuídos sacos de plástico de presente transparente amarrados com fitas coloridas contendo doces e folhetos com uma mensagem de fé e felicitações pela temática da celebração.

Outra atividade anual do UNP voltada para os familiares dos presos é a comemoração do dia das crianças, realizada de duas formas diferentes. O primeiro tipo acontece no momento da visita evangelística a famílias beneficiárias com crianças, as quais são presenteadas com um pequeno pacote com doces (balas, pirulitos, bombons, etc.) juntamente com um brinquedo (bola ou carrinho para os meninos, e boneca ou bambolê para meninas). Em alguns casos pode ser oferecido um pequeno brinquedo extra à criança, mas isso depende das possibilidades financeiras dos integrantes dos grupos, já que tanto os doces quanto os brinquedos são de sua responsabilidade financeira. Além disso, a própria comunidade da igreja também auxilia no processo de recolhimento de doações para as crianças:

A gente [grupo UNP da sede estudada] fez toda uma divulgação para dentro da igreja para os membros para fazer a doação de doces, não só de doces, mas também de brinquedos. E como é muita gente, muitas crianças, muitas famílias, então o Grupo por mais que seja grande, acaba não dando conta. Então a gente pede... como eu falei lá atrás, muitos não querem entrar no Grupo, mas querem colaborar e quando tem esta divulgação destes trabalhos por fora estas pessoas aproveitam para ofertar para ajudar” (Renan, 37 anos, branco, ensino médio completo e trabalha como autônomo. Fiel da Igreja Universal há quatro anos, atualmente é obreiro da mesma, além de evangelista do Grupo UNP. Entrevista coletada em junho de 2021).

A segunda forma é a realização de uma festa de dia das crianças em algumas das sedes da IURD, geralmente aquelas localizadas na periferia e com áreas externas maiores. Não é possível saber quantas sedes abrigam o evento por cidade. Os alimentos servidos no evento são doados pelos voluntários do UNP e outros fiéis da sede. São ofertados quilos de pipoca, salsicha, molho de tomate, pão de cachorro-quente, batata-palha, açúcar específico para algodão doce, além da produção de bolos. É necessário destacar que cada pessoa doa aquilo que ela tem condições, isto é, algumas ofertam uma pequena quantidade de algum item, já outras, normalmente comerciantes, conseguem doar uma boa quantidade dos produtos citados. Ademais, os voluntários do UNP também ficam responsáveis por alugar brinquedos maiores como pula-pula, cama-elástica, escorregador e piscina de bolinha. Para a organização do evento, os evangelistas têm que chegar ao local da festa por volta de três horas antes do horário programado. A comemoração começa por volta das 12 horas e é finalizada aproximadamente às 17 horas.

Em tese, o público-alvo dessas festas são crianças familiares de presos, que residem nos bairros próximos da sede responsável pela festa, cujos pais são membros da IURD, e crianças que residem na região, mas cuja família não possui vínculo com a igreja. Para isso são distribuídos convites nas sedes, nos bairros próximos e no momento da visita evangelística. No

entanto, as festas, por serem realizadas em espaços abertos, acabam recebendo um grande contingente de adultos moradores do bairro, para além dos pais das crianças, tornando assim uma comemoração sem público específico. Antes dessa comemoração acontecer, o pastor responsável pela sede realiza um pequeno culto dedicado para os presentes orarem pelas vidas das crianças e, após as orações, a comida é servida e os brinquedos são ofertados. Os brinquedos de diversão ficam disponíveis às crianças durante todo o período da festa.

No que tange às três atividades realizadas para os reclusos, duas acontecem dentro do presídio e uma no período de saidinha. As duas atividades realizadas no presídio são anuais e consistem na doação de kits de higiene e oferta de panetones aos encarcerados. A última atividade consiste em um café dedicado para os apenados e seus familiares realizado em algumas sedes da IURD.

O grupo UNP disponibiliza dois tipos de kits de higiene para os reclusos, sendo um voltado para mulheres e outro para homens. O kit feminino é composto de papel higiênico, uma escova de dentes, um creme dental e um pacote de absorventes, enquanto o kit masculino tem os mesmos itens dos femininos com exceção do pacote de absorvente, substituído por dois aparelhos descartáveis de barbear. Cada sede da IURD que possui um grupo UNP fica responsável por prover as doações dos kits, que são montados a partir da doação dos voluntários e demais fiéis, como já mencionado no segundo capítulo deste trabalho.

A cada ano, a minha sede fica responsável por montar um dos kits. Em 2024, ficamos encarregados de organizar 350 kits de higiene femininos. Os gastos ficaram em torno de quinhentos reais, divididos entre os integrantes do grupo. A quantidade de kits que cada sede do bloco de Campinas deve montar é determinada pelo pastor do bloco, sendo que no geral, cada sede fica responsável por montar cerca de 200 a 500 kits por ano. Após a montagem dos kits, eles são entregues ao pastor do bloco que irá distribuí-los nos presídios que estão sob responsabilidade do UNP do bloco de Campinas.

O mesmo esquema acontece com a doação de panetones. Cada sede que possui um grupo UNP fica responsável por doar uma quantidade de panetones, distribuídos pela liderança entre os presídios que fazem parte do bloco. Normalmente, o UNP do bloco de Campinas arrecada cerca de 20 a 35 mil panetones a depender do ano. A exemplo disso, no ano de 2023 o bloco arrecadou cerca de 25 mil panetones.

Por fim, a terceira atividade destinada aos reclusos e a seus familiares é organizada pelo grupo UNP em parceria com o grupo Arimateia. Essa ação ocorre durante o período de saída temporária dos reclusos, geralmente no final do ano, e é realizada em algumas sedes da IURD. Essa ação social ocorre no domingo, antes do culto das 9 horas, reunião principal deste dia, e

consiste na oferta de uma mesa de café da manhã, semelhante ao café servido na entrada do presídio no dia das mulheres e no dia das mães. Portanto, a ideia é fazer uma mesa mais festiva decorada com laços e balões coloridos, além de cada voluntário ficar responsável por doar um prato de comida como salgadinhos, lanches, bolo de aniversário ou uma bebida. O grupo Arimateia fica responsável por fazer agendamentos para renovação de documentos, além de distribuir saquinhos de doces para as crianças ao final do café. Ao término do evento, as pessoas são encaminhadas para o culto.

Após a finalização do culto, o grupo Arimateia dá sequência em sua ação social, porém o público-alvo já não é exclusivamente os reclusos e seus familiares, mas sim toda a comunidade iurdiana e os moradores dos bairros no entorno. Neste trabalho assistencialista tem-se: bazar de roupas, distribuição gratuita de cestas básicas e litros de leite, cachorro-quente, refrigerante, pipoca e algodão doce, além de corte de cabelo gratuito.

A finalização do trabalho evangelístico do UNP do bloco de Campinas ocorre em data próxima ao Natal. Para isso, antes da liberação da saída temporária, os reclusos são convidados, pelo pastor e evangelistas a participar das ações sociais da IURD e principalmente do culto que acontece no domingo posterior ao de Natal. No convite entregue aos apenados sempre está escrito algum versículo bíblico que faz alusão ao arrependimento. Uma das passagens bíblicas mais utilizadas pela IURD nesses convites é o versículo de Lamentações 3:58 “Pleiteaste, Senhor, os pleitos da minha alma, remiste a minha vida.”. O objetivo desse culto é levar o apenado ao arrependimento moral das ações que o conduziram ao cárcere. A principal ideia nesse ritual é fazer com que o indivíduo se converta, para isso, é pregado sobre a importância da salvação e o quão tenebroso é o inferno.

#### **4.5 A conceitualização da noção de amor ao próximo**

“Amarás o próximo como a ti mesmo” era o versículo comumente dito pelo pastor do bloco para os voluntários. Segundo essa lógica, ninguém poderia verdadeiramente conhecer Cristo se nele lhe faltasse amor e benignidade. Todavia, a ideia de amor mencionada por ele difere da noção do senso comum, uma vez que esse amor transcende a família e os amigos. O amor proferido pelo eclesiástico não se reduz a um sentimento, mas sim à prática de cuidado que se expressa por meio da evangelização e, portanto, amar significa levar a palavra de Deus às pessoas. Dessa forma, os evangelistas mais antigos do grupo frequentemente diziam (dirigindo-se principalmente aos novatos):

Precisamos evangelizar, as almas estão sofrendo pelo mundo afora. Devemos levar Deus a todos, sem distinção. Não importa qual crime cometeu, o importante é ele se regenerar. É impossível se dizer cristão se não ama o seu próximo. Amar a Deus é amar também quem foi preso, isso é o amor de Deus. Quem não amar o seu próximo, nunca conhecerá a Deus (Discurso realizado ao final da ação social do Complexo Penitenciário de Campinas).

Observa-se que o assistencialismo desenvolvido pelo UNP formulou uma nova concepção de pessoa cristã, a qual transcende a esfera da performance moral proposta por Mauss (2003), conceito debatido no primeiro capítulo, ao incorporar uma nova maneira de se conectar ao divino. Essa nova forma não visa substituir a ideia de moralidade, mas complementá-la ao afirmar que o alcance do divino só seria possível por meio do ato de amar o próximo, sendo que amar significa conduzir ao caminho da evangelização. A prática assistencialista não somente circunscreveu uma nova concepção de amor, mas também expandiu a noção de pessoa cristã ao determinar que somente a moralidade não basta para tocar o divino.

Contudo, durante o trabalho de campo percebi que há duas origens distintas para a categoria “amor ao próximo”, que estão além do desejo de se conectar com Deus. A primeira origem desse amor emerge do fato de alguns voluntários já terem ocupado a posição de “próximo” em algum momento da vida, e não terem encontrado alguém que oferecesse o cuidado do qual precisavam. Portanto, o sentimento de “amar o próximo” advém da sensação de não ter sido o “próximo” de alguém em um contexto de desamparo. A partir disso, esses voluntários não se percebem em uma posição completamente distinta daqueles que evangelizam, pois continuam marcados pelas experiências de dor e desamparo que atravessaram suas trajetórias. Ainda que já não ocupem mais o lugar de quem necessita de auxílio, permanecem reconhecendo no outro algo de si mesmos. Por isso, amar o próximo torna-se também uma forma de cuidar daquilo que, de alguma maneira, ainda permanece ferido em si.

Certa vez conversando com um evangelista, o qual chamarei de Paulo, um senhor branco, que teve um filho que ficou preso por cerca de 3 anos, me contava sobre a sua experiência nos dias de visitação.

Eu saía do presídio, mas parte de mim continuava preso lá. Quando saía da cadeia sentia um vazio dentro do peito, que aumentava durante o caminho, pois eu não tinha com quem conversar nesse momento. Eu sabia que as pessoas poderiam me julgar, me chamar de “pai de bandido”, então, por isso também tinha vergonha de desabafar. Por isso entrei no grupo, hoje quando converso com o pai ou mãe que tem um filho preso, eu sei exatamente a dor dele e o sentimento de vergonha que ele carrega por estar vindo aqui, porque ninguém cria o seu filho para ser preso.

Em 2021, entrevistei dois voluntários do grupo UNP, Fabiana e João, cuja justificativa para o ingresso no grupo, também fazia alusão à ideia ter experimentado a posição de alguém que almejava ser o próximo de outrem, todavia se viu abandonado à própria sorte:

Eu me identifico muito com o Grupo, porque eu tive irmãos que foram privados [de liberdade], eu sei o sofrimento que é passar por esta situação e como é confortante você receber uma palavra amiga, um conforto, abraço, por palavras, por telefone, por recados. Eu sei o que os familiares passam, porque já passei por isto, e é triste e é melhor você ter pessoas que sabe para poder passar [falar] exatamente o que precisa. (Fabiana, 33 anos, parda, ensino médio completo, trabalha como lactarista e converteu-se à religião evangélica aos 7 anos de idade, na Igreja Batista. Está na IURD há 22 anos e é voluntária do Grupo UNP há 2 anos, atuando na parte de comunicação do grupo. Entrevista coletada em junho de 2021).

Ademais, Fabiana complementa afirmando que a relevância do trabalho do grupo UNP está na evangelização, porque a prática tem potencial de mudar a crença e a moralidade dos presos. Além disso, ela comenta que a recorrência criminal é fruto do processo de desumanização inerente à política de encarceramento brasileira, o que consequentemente causa reincidência, já que a ressocialização é algo que não existe fora do papel.

Porque antigamente, porque eu tive um familiar detento, a gente não teve este trabalho lá atrás, foi muitos anos lá trás, ainda não existia a UNP, eu acredito que se tivesse tido este trabalho lá trás, hoje talvez o meu irmão estaria vivo, se ele tivesse recebido Deus, seria tudo diferente e este trabalho tem ajudado muito (...). Então as pessoas lá dentro deixam Deus entrar e veem que a paz é melhor que a violência. As cadeias têm que melhorar em muitos lugares, eu falo no sentido de experiência minha. Falam que as cadeias são muito feias, no caso aglomerada, precisa melhorar muito nesta parte, porque realmente é verdade. Eu tenho um irmão que graças a Deus ele é vivo, ainda não é convertido, mas ele saiu há muitos anos da cadeia, ficou três anos, teve a sua vida privada [de liberdade] por três anos. A minha mãe conta que era lastimável a cadeia que ele ficou, foram três instituições, eram situações que nem um animal merecia aquilo. Eu acho que deveria melhorar, nessa parte, mas depende deles manter a organização lá dentro, quanto dos governos dar esta ajuda. Por mais que a gente ache que os presos não merecem, porque fez isto, fez aquilo, eu acho que por mais que eles estejam privados, não tem por que eles fiquem tumultuados [aglomerados], sem higiene, sem condições humanas, em situações precárias, não tem necessidade, poderia melhorar. Porque se fala e é verdade que as cadeias estão superlotadas, por mais que eles fizeram o que fizeram não tem o porquê deles padecerem mais. Por isso lá atrás, uns quando entravam saiam pior, porque não tem condições, porque via que por mais que fez errado era tratado pior, a pessoa sai com a cabeça totalmente transtornada de lá. A prisão não é capaz de resgatar a pessoa, porque ela é desumana. (Fabiana, 33 anos, parda, ensino médio completo, trabalha como lactarista e converteu-se à religião evangélica aos 7 anos de idade, na Igreja Batista. Está na IURD há 22 anos e é voluntária do Grupo UNP há 2 anos, atuando na parte de comunicação do grupo. Entrevista coletada em junho de 2021).

O sentimento de abandono e tristeza em virtude da prisão do filho também foi comentado por João ao ser perguntado o motivo que o fez se vincular ao grupo:

quis me doar nisto daí, para poder colaborar um pouco mais com a minha experiência vivida na parte de presídio. Porque eu tive um filho preso, ele ficou durante 1 ano e 9 meses detido. E nesta época, em que meu filho foi preso, não tinha o trabalho da UNP aqui [Campinas]. Quando visitava o meu filho, eu saía muito triste do presídio, queria poder tomar um café. Poder conversar com alguém. Tipo essas coisas que a gente do UNP oferece para os visitantes do Complexo Penitenciário de Hortolândia. Mas na época não tinha ninguém para me ajudar.

Aqui em Campinas quando nasceu [o Grupo], meu filho já tinha a liberdade. Então, na época que eu ia nas visitas do presídio não tinha o trabalho da Universal aqui em Campinas e nas cidades para onde ele foi mandado. A pessoa quando vai fazer a visita, ela sofre muito, e aí tendo o trabalho que a Universal faz, que o Grupo UNP faz, te traz um suporte (João, 49 anos, pardo, ensino médio completo, e trabalha como gestor de vendas. É fiel da Igreja Universal do Reino de Deus há 23 anos. Participa do Grupo UNP há 4 anos, desempenhando a função de auxiliar do líder da UNP).

Percebe-se que a memória do cárcere aqui narrada pelos voluntários diverge das memórias apresentada pelos evangelistas Vitor, Caio e Bernadete, que conheceram o grupo no momento em que experimentaram o encarceramento, motivando-os a se filiar ao UNP posteriormente. Paulo, Fabiana e João, diferentemente, ingressaram no grupo movidos pela solidão e abandono que sentiram ao vivenciar o cárcere familiar sem o apoio de outras pessoas. A partir disso, o que influenciou os últimos a entrar no grupo foi o desejo de tratar o próximo da forma que gostariam de ter sido tratados quando enfrentavam dificuldades. Em síntese, a ideia dessa origem de amor ao próximo, ao mesmo tempo em que difere das razões apresentadas por Vitor, Caio e Bernadete, se aproxima, pois em ambos os casos a lembrança do passado justifica a ação do presente.

O segundo sentido de “amor ao próximo” identificado no campo etnográfico, refere-se a um grupo específico de voluntários, no geral composto por mulheres que são mães de filhos presos ou usuários de drogas, e que fazem de sua dedicação ao grupo uma espécie de oferta para o divino. Dessa forma, ao cuidar dos filhos de outras mães, elas objetivam sensibilizar Deus para que ele interceda em favor de suas próprias crias, quem sabe convertendo-os e libertando-os. Essas mulheres ocupam uma posição dual, pois ao mesmo tempo em que cuidam do próximo, também desejam ser o “próximo” de alguém,.

A partir dessa perspectiva, o cuidado com o próximo, neste contexto, aparenta se configurar como uma espécie de moeda de troca com o divino, visando mobilizar o olhar de Deus para que enxergue o cuidado delas com filhos que não são os seus. Assim, essas mulheres

vão construindo uma oração silenciosa por meio de suas práticas: cuidam dos filhos dos outros como uma forma de pedir a Deus que cuide dos seus também.

Essa atribuição de “amor ao próximo”, produz novos sentidos à teologia da prosperidade, considerando que prosperar não é enriquecer, mas melhorar a qualidade de vida da família, reorganizando a sua ordem doméstica. Todavia, o cuidado que essas mulheres exerciam não era uma prática aberta. Tive a oportunidade de presenciar isso ao me aproximar de algumas mulheres durante o trabalho de campo, e a dedicação delas ao trabalho evangelístico foi algo que realmente me chamou a atenção. Não importava as condições do tempo, fazendo chuva ou sol, elas estavam sempre presentes no trabalho assistencialista do UNP. Ou seja, era como se essa teologia incorporasse silenciosamente uma noção de assistencialismo, que apenas se tornava pública quando alguma mãe via o filho ser libertado da marginalidade. Nessas situações, alguém do grupo — ou a própria mãe — comentava que o seu “amor pelas almas” havia movido a mão de Deus nos caminhos do filho.

Nesse tempo que estive em campo, fiz amizade com Francisca, uma senhora que já aparentava ter 70 anos, era negra, extremamente dedicada ao grupo. Éramos companheiras fiéis, estávamos juntas em todas as ações assistencialistas. Ela tinha três filhos, e dois deles tinham sido usuários de drogas, além de terem sido encarcerados. Certo dia, ela comentou comigo que a cada semana ela visitava um dos filhos, pois eles estavam em presídios diferentes. Apesar de serem memórias antigas, sempre que estávamos no presídio ela as revivia, não com um sentimento de tristeza, mas de alívio por ter superado aquele momento difícil.

Certa vez ela me contou que ingressou no grupo quando seu primeiro filho foi preso, e ela pensou “é aqui que irei servir a Deus, quero cuidar dos que estão perdidos”. Hoje, seus filhos estão convertidos, abandonaram o vício e estão em liberdade. Tal mudança foi vista como uma bênção pela senhora, que continua a se dedicar incessantemente ao grupo como forma de agradecimento, mas também como cumprimento de uma ordem divina, ela dizia: “evangelizar é fazer aquilo que Deus manda”.

O desfecho da história de Francisca era o desejo de Vilma. Uma mulher negra e de meia idade, que ingressou no grupo em 2022, com a finalidade de conseguir uma “bênção” semelhante à de dona Francisca. Certa vez, no ano mencionado, nos encontramos em um dos pontos de ônibus da cidade. Enquanto aguardávamos o transporte público, conversamos sobre sua recente vinculação ao UNP, e ela me contou um pouco sobre sua história de vida. Ela disse que já era da igreja evangélica havia muito tempo e, apesar de ter se afastado durante um período, ela regressou à fé por conta da situação de seu filho mais velho, que tinha se tornado viciado em drogas.

Diante desse contexto, Vilma afirmava que acreditava na conversão do seu filho, pois sabia que Deus nunca desampararia uma mãe que pedia pela libertação de seu filho: “que pai daria uma pedra ao seu filho, se ele pedisse um pão? Deus é pai, ele não me dará uma pedra. Sei que o meu milagre vai chegar.”. Tal frase fazia alusão à passagem bíblica: “Qual homem, do meio de vocês, se o filho pedir pão, lhe dará uma pedra?” (Mateus 7:9). Ela não explicitou o motivo que a fez entrar no grupo, mas uma de suas falas me deu uma pista: “Entrei no UNP para cuidar das almas. Quando a gente cuida das almas, Deus cuida da gente.”

Nota-se que a segunda categoria de amor ao próximo – cuidar dos outros como uma forma de cuidado de si – criou uma ideia de reciprocidade divina, que se distancia do padrão encontrado na teologia da prosperidade. Neste caso, a troca não é monetária. As mulheres oferecem a sua mão de obra de maneira voluntária ao trabalho evangelístico da igreja e esperam, com isso, obter intervenção divina na vida de seus próprios filhos.

Essa concepção se assemelha à lógica da dádiva de Mauss, expressa em seu “Ensaio sobre a dádiva” (1974), pois ambas conferem uma dimensão moral no ato da troca, conferindo sentidos para as relações sociais (Mauss, 1974; Lanna, 2000). O trabalho escrito por Mauss, se desenvolveu à luz da sociologia durkheimiana, sendo baseado na ideia de que diferentes sociedades se organizam por meio de trocas capazes de formar alianças sociais (Mauss, 1974; Lanna, 2000). Segundo o autor francês, a dádiva é simultaneamente uma prática de circulação de bens, coisas e pessoas, que se orienta simultaneamente pela obrigatoriedade e generosidade da retribuição. Em razão de ser uma obrigatoriedade, é formulada através de um contrato social que implica na retribuição de uma oferta. Portanto, a dádiva é uma prática embasada na coletividade (Mauss, 1974; Lanna, 2000).

Dessa maneira, a prática da dádiva se assemelha às trocas postuladas pelas mães voluntárias que oferecem o seu trabalho evangelístico esperando (ou crendo), de alguma forma, que serão retribuídas e terão os seus filhos assistidos pela divindade. Assim como a dádiva descrita por Mauss, as atitudes dessas mães são generosas, mas também refletem o desejo de retribuição divina.

Além disso, quando essas mães oferecem afeto e cuidados aos visitantes ou a outras mulheres presas elas deixam parte de si nessas pessoas, produzindo algum tipo de memória nesses indivíduos. Isso ocorre porque, de acordo com o antropólogo Marcos Lanna, ofertar algo a alguém é se colocar como parte imaterial da oferta:

Por mais que estas variem, elas sempre reiteram que, para dar algo adequadamente, devo colocar-me um pouco no lugar do outro (por exemplo, de meu hóspede),

entender, em maior ou menor grau, como este, recebendo algo de mim, recebe a mim mesmo (como seu anfitrião) (Lanna, 2000, p. 176).

Em síntese, a segunda categoria de “amor ao próximo” se origina de pessoas que anseiam por ser a figura bíblica do “próximo” que precisava de cuidados. Em razão disso, elas produzem uma concepção cosmológica ajustada à sua demanda existencial, baseando-se na troca associada ao desejo de benção, que por sua vez poderia ser interpretado como uma forma de prosperidade doméstica, pois é uma troca que almeja uma reestruturação familiar dos envolvidos e, conseqüentemente, melhor qualidade de vida. Em razão disso, observa-se uma teologia da prosperidade orientada por diferentes entendimentos de prosperidade que estão além da questão financeira.

Assim, as diferentes formas de “amor ao próximo” observadas no UNP revelam que o cuidado evangelístico não nasce apenas da doutrina, mas das marcas deixadas pelo sofrimento. A experiência do cárcere, da ausência, da vergonha e do desamparo transforma-se em uma linguagem moral compartilhada, capaz de aproximar aqueles que evangelizam daqueles que são evangelizados. Mais do que uma prática religiosa, o assistencialismo do grupo se sustenta na memória de dores comuns, fazendo com que o cuidado oferecido ao outro seja, também, uma forma de reelaborar as próprias feridas.

#### **4.6 A memória como travessia: entre o campo, o pertencimento e o deslocamento nativo**

Pensar na memória como um dos recursos narrativos que sustenta a estrutura do UNP demandou tempo de reflexão e amadurecimento teórico da pesquisa. A compreensão da memória como categoria central para pensar o UNP não surgiu de maneira imediata durante o trabalho de campo. Ela foi sendo construída gradualmente, à medida que minha circulação entre os espaços religiosos e acadêmicos me permitia perceber a recorrência de determinadas narrativas, testemunhos e lembranças nas interações entre os voluntários. Aos poucos, tornou-se evidente que o trabalho do UNP não se sustentava somente na evangelização ou na oferta de ajuda material, mas também na produção de memórias compartilhadas capazes de organizar experiências de sofrimento, cuidado e pertencimento.

O início do percurso de reflexão sobre a produção da memória no UNP começou em um culto de domingo no final de dezembro de 2021 na catedral da IURD de Campinas, na ocasião de apresentação dos novos voluntários do UNP do bloco de Campinas. Naquele ano, havia ingressado no grupo cerca de 200 pessoas, entre homens e mulheres. Em razão disso, todos os membros do grupo foram convidados para celebrar.

Enquanto esperávamos o eclesiástico nos chamar, os voluntários presentes formaram pequenas rodas de conversa. A conversa da qual participei começou tendo como pauta a chuva que caía naquele dia e como isso dificultou a chegada à igreja no horário planejado, por volta das 9 horas da manhã. O tempo chuvoso não só deixou as pessoas mais sonolentas, como causou trânsito no trajeto. Após a conversa sobre o tempo, um senhor branco, voluntário do UNP, que provavelmente participa do grupo desde a sua formação, engatou uma conversa sobre as dificuldades encontradas pela igreja no estabelecimento do UNP na região de Campinas. Ele disse que o grupo não tinha muitos voluntários quando ele ingressou. Outrossim, ele comentou acerca do impacto do grupo na vida dos evangelistas, como forma de salientar a importância do UNP:

Esse grupo tem um impacto muito forte na vida dos voluntários, não só na vida do presidiário, a gente aprende ser mais humano, mas também a ver o presidiário como um ser humano que necessita de cuidado até mais que a gente. Porque, apesar do crime que cometeram, ainda são pessoas como a gente, que ri, chora e sofre.

Todos ficaram imóveis frente à fala do senhor, seja porque discordavam ou porque estavam sem ânimo de ter aquela conversa logo de manhã. Quando, naquele momento, esse senhor perguntou aos evangelistas da roda de conversa: “lembram do testemunho da obreira Cecília, daqui da catedral?”, um outro homem sorriu e disse que sim. Como eu não a conhecia, perguntei ao senhor quem era aquela mulher, ao passo que ele respondeu:

É uma das voluntárias do grupo do UNP, uma vez ela vindo para igreja à noite quase foi assaltada, mas estava com a camiseta do grupo e o ladrão reconheceu o uniforme, porque a roupa tem o nome do grupo e da igreja. Ela disse que o rapaz na hora perguntou se ela fazia parte do grupo, e ela rapidamente respondeu que sim. Segundo a obreira, o ladrão lhe havia dito: “não irei te roubar, porque o tempo que estive preso, lembro do trabalho da igreja. Posso não ter seguido a palavra, mas não tenho coragem de roubar um filho de Deus. Nessa hora ele devolveu o celular dela e foi embora.

A conversa foi interrompida pelo surgimento do pastor do grupo, que nos orientou a subir e nos sentarmos ao lado esquerdo do salão da Igreja, pois o culto estava prestes a começar. Em seguida iniciou-se o culto, cujo tema foi “arrepentimento e liberação de perdão”. Os recém ingressantes no UNP foram convidados a subir ao altar para serem apresentados à igreja e também a Deus através de uma oração.

Curiosamente, ao iniciar a apresentação dos novos evangelistas, o pastor citou o testemunho de Cecília, a mesma mulher sobre a qual tínhamos ouvido falar minutos antes do início do culto. Ao finalizar o relato, ele exclamou entusiasmado: “É forte demais, gente!”. A empolgação dele imprimia na história uma dimensão de um milagre. Isto é, Deus havia tocado

no coração do ladrão para que ele desistisse de roubar o celular de Cecília. A retomada pública do testemunho por uma autoridade da igreja legitimava aquele episódio, reforçando a ideia de que ajudar o próximo leva a boas recompensas. Naquele momento, o senhor olhou para mim e assentiu com a cabeça, como que dizendo que aquilo era real. Ao final do culto, o pastor comunicou que na próxima apresentação dos evangelistas do UNP, ele traria dona Cecília para testemunhar por si própria.

Num primeiro momento, a narrativa sobre como a obreira se desvencilhou do assalto me pareceu somente mais uma história do UNP, todavia, anotei no caderno de campo. Porém, quanto mais eu pensava naquele relato, mais densidade analítica ele parecia ganhar. Pouco tempo depois, no entanto, este registro acabou se perdendo no meio de outras notas etnográficas.

No final do primeiro semestre de 2022, quando cursava uma das disciplinas finais para completar a licenciatura em Ciências Sociais, vivi uma experiência que trouxe de volta a lembrança daquele testemunho. Nesta disciplina, conheci um colega a quem chamarei de Miguel. Ele era um homem branco de cerca de 40 anos, idade bem acima da média dos estudantes daquela disciplina, que tinham entre 19 e 25 anos. Ele era alto, grisalho e costumava nos contar sobre os seus dois filhos e a sua ocupação como professor do EJA na rede estadual em Hortolândia.

Em algumas das nossas conversas, Miguel comentou que estava se especializando em Antropologia, e que pretendia ingressar na pós-graduação. Miguel era um antropólogo aficionado pelos estudos etnológicos, já eu, naquele momento, nem imaginava acabaria ingressando no mestrado em antropologia pouco tempo depois

Em um determinado momento, conversando com Miguel durante o intervalo, comentei com ele que estava muito cansada, porque no domingo daquela semana, eu tinha feito trabalho de campo no Presídio de Hortolândia. Contudo, eu também era evangelista da igreja, em razão disso, a minha função de etnógrafa se cruzava com meus afazeres religiosos. Nesse instante, Miguel tomou um susto, porque não imaginava que eu era evangélica, tal fato lhe tirou um sorriso sincero do rosto, que provavelmente advinha do choque pela notícia: “Caraca, Mônica nunca imaginei que você fosse da Universal”.

Miguel nunca havia me contado que seu irmão tinha ficado encarcerado no presídio de Hortolândia por tráfico de drogas. Na verdade, segundo ele, seu irmão era apenas um usuário de maconha, porém a quantidade que portava no momento da apreensão o enquadrava como traficante, sendo condenado a oito meses de prisão. Miguel costumava visitar o irmão no presídio e conheceu o trabalho social da IURD em uma dessas ocasiões. “Já comi muito bolo

da sua igreja, quando ia visitar o meu irmão”, ele brincou. Apesar de sua fala não ter sido anotada em meu caderno de campo, o tempo não foi capaz de apagá-la das minhas memórias

Esta história me mostrou que entender a memória do grupo UNP não era apenas uma opção metodológica. Era antes de tudo a escolha de navegar por uma travessia feita de aproximações parciais. Em cada espaço, permanecia algo de familiar e algo de estrangeiro, como se o pertencimento nunca se completasse inteiramente. Nesse sentido, tanto a história de Cecília como a de Miguel me foram importantes, pois me ajudaram a construir pontes entre a minha condição dupla de nativa e pesquisadora.

Em suma, ao ouvir o testemunho da obreira Cecília percebi que os voluntários do UNP não são apenas produtores de práticas assistencialistas. São sobretudo fabricantes de memórias: por meio de gestos, palavras, orações e folhetos, tecem uma malha de recordações que não se desfaz com o tempo. Dessa maneira, quando um ladrão opta por não assaltar quem veste a camisa do UNP, não é porque reconhece o rosto de dona Cecília, mas porque se recorda do trabalho da Igreja Universal, transformando a ação social em parte de sua história carcerária.

E foi na conversa com Miguel que percebi como a memória atravessava até mesmo os corpos mais impermeáveis, como o do meu colega. Miguel, por mais que fosse uma pessoa gentil, não era alguém que naturalmente simpatizaria com o trabalho evangelístico da IURD. Mas os bolos e cafés servidos no presídio são parte de sua memória

Finalmente, uma última história, já descrita nas seções anteriores, se faz importante. Foi através de uma fala do seu Zé como um avô que se recusa a entrar no presídio para visitar o neto, que me deu a certeza de que a memória é uma fonte inesgotável para a formação da visão de mundo dos sujeitos. Em dado momento, em 2022, seu Zé havia chegado no presídio revoltado em virtude dos resultados das pesquisas eleitorais daquele ano, que apontavam para uma possível vitória de Lula à presidência. Ele dizia: “quando o Brasil virar uma Venezuela, o povo aprende a votar”. A fala articulava percepções sobre empobrecimento através narrativas políticas amplamente difundidas durante o período eleitoral, por meios de comunicação alinhados à direita brasileira, inclusive vinculados à IURD, como Folha Universal (jornal impresso da denominação) e sua plataforma digital “Universal”.

Em meio às suas falas, Seu Zé comentou que era católico e devoto de Nossa Senhora, mas não descartava a possibilidade de votar em candidatos evangélicos, especialmente da IURD, já que ele conhecia o trabalho social da igreja e, por isso, sabia que poderia contar com ela. Nesse instante, alguns voluntários que estavam perto se olharam, porém nada falaram sobre política, pois isso poderia ser interpretado como algo que afastaria os demais visitantes do Complexo Penitenciário da ação social do UNP. Todavia, ao se despedir do grupo, seu Zé

recebeu, como forma de afeto, mais um pedaço de bolo de fubá e um copo de café, juntamente com o jornal da igreja. Intuo que tal gesto de afeto foi demonstrado porque Seu Zé verbalizou que muitos voluntários pensavam sobre a conjuntura política brasileira, mas que, devido à impossibilidade de expressarem essas ideias em função de uma possível repressão das lideranças do UNP, permaneciam silenciados no espaço da ação social.

Nota-se, o senhor comentou que votaria em um candidato da IURD não porque era um fiel da igreja, mas porque via trabalho social realizado no Presídio de Hortolândia. Logo, sua opção política não provinha necessariamente de uma perspectiva religiosa, mas era fruto de sua memória sobre os cuidados do UNP para com os visitantes. Assim, o assistencialismo produzido pela base da IURD, por meio do grupo UNP, representa, em alguma medida, o trabalho de base em seu sentido mais amplo, pois não se limita somente à entrega de cestas básicas, a visitas evangelísticas ou à realização de cultos nas unidades prisionais. Mas consiste na construção de vínculos e memórias afetivas que ficam gravadas na história dos sujeitos que foram beneficiários do grupo.

Aos poucos fui entendendo que o assistencialismo do UNP funcionava como uma colcha de retalhos, costurada por memórias, experiências de sofrimento e práticas de cuidado. Cada gesto — um café, um pedaço de bolo, uma visita ao lar ou a cela do encarcerado — passava a integrar a história daqueles que circulavam pelo grupo. Em síntese, a colcha de retalhos costurada pelo UNP não é formada apenas por memórias, mas também por relações de cuidado que produzem reconhecimento, pertencimento e formas de vínculo social entre sujeitos frequentemente atravessados pela experiência do abandono estatal.

#### **4.7 As contradições assistencialistas do grupo UNP**

##### **4.7.1 Entre o luto político e o medo: a construção da disputa política *iurdiana***

Era o período pós-eleições de 2022. O resultado já havia sido consolidado: Luiz Inácio Lula da Silva havia vencido Jair Bolsonaro na corrida presidencial. Na IURD, especialmente entre meus colegas do UNP, havia um sentimento de tristeza e, em alguns casos, de desolamento, como se aquelas pessoas estivessem vivenciando um luto político. A atmosfera que pairava sobre os evangelistas era uma combinação de medo e incerteza, como se o resultado eleitoral anunciasse não apenas uma mudança política, mas também possíveis transformações no modo como a fé poderia ser vivida e expressada. Antes mesmo das eleições,

circulavam notícias falsas<sup>50</sup>, entre os voluntários de que se Lula vencesse as eleições, restrições à prática religiosa poderiam ser impostas, especialmente sobre grupos evangélicos: “não poderíamos mais falar de Jesus, pois nossas igrejas corriam o risco de serem fechadas e a nossa fé seria criminalizada”, diziam alguns colegas do UNP. Após o resultado, tal sentimento de temor não desapareceu; ao contrário, parecia ganhar novos contornos, sendo reatualizado à luz do cenário político que se consolidava. A incerteza em relação ao futuro tomava conta dos fiéis, e a paz parecia frágil, constantemente ameaçada por uma sensação de perseguição. No entanto, esse temor não era fruto de uma formulação política deliberada entre os inúmeros fiéis que compunham a igreja, mas sim de uma visão de mundo que vinha sendo continuamente formulada durante os cultos que antecederam às eleições. Nesses momentos, os pastores, orientados pela cúpula da igreja, disseminavam, entre uma pregação e outra, a ideia de que a vitória da esquerda representaria o sofrimento daqueles que eram de Deus. Tal percepção era frequentemente ancorada em referências bíblicas, como o versículo de Mateus 10:22: “e sereis odiados de todos por causa do meu nome”, mobilizado como suposta evidência de que a perseguição aos fiéis seria inevitável e, portanto, estavam fadados a serem odiados e terem o seu direito a fé violado. Assim, o medo da perseguição deixava de ser apenas uma possibilidade política e passava a ser vivido como uma expectativa concreta no cotidiano religioso daquelas pessoas.

Embora esta pesquisa se proponha a analisar as ações sociais do grupo UNP a partir da perspectiva da base da igreja, é necessário ressaltar que a mesma instituição religiosa que promove trabalho assistencialista junto à população encarcerada também compactua com políticas que contribuem para a sua vulnerabilização. Isso ocorre na medida em que tais populações são frequentemente tratadas como inimigas do Estado, responsabilizadas pelo aumento da violência e pela instabilidade da segurança pública. Assim, o caráter político das ações sociais do UNP, já indicado na seção anterior, ancora-se na perspectiva de que esse trabalho social contribui para o fortalecimento da direita no país, impactando diretamente a formulação do Estado de bem-estar social, pois sobretudo auxilia na fragilização da noção de sujeito de direito por meio da redução da esfera social estatal.

Diante do exposto, coloca-se uma questão crítica: de que modo é possível compatibilizar as contradições entre a IURD promover ações sociais em prol da população encarcerada ao mesmo tempo em que apoia governos de extrema direita cujas políticas

---

<sup>50</sup> Esses rumores dialogam com conteúdos amplamente classificados como fake news por agências de checagem no período eleitoral, especialmente no que se refere a alegações sobre restrições à liberdade religiosa em um eventual governo Lula.

favorecem o aumento do encarceramento em massa e da violência do sistema prisional e policial, aspectos que recaem diretamente sobre a população negra? Para a resolução dessa questão, a análise do caráter político do assistencialismo *iurdiano* será dividido a partir de duas lógicas opostas, mas complementares, cuja tensão entre elas ajuda a elucidar a ambiguidade que sustenta a questão: de um lado tem-se a atuação cotidiana da IURD nos contextos de encarceramento; de outro, sua atuação institucional e política em sentido mais amplo.

Essa ambiguidade pode ser melhor compreendida à luz da reflexão de David Lehmann em seu artigo “*A milagrosa economia da religião: um ensaio sobre capital social*” (2007), no qual o autor examina justamente como movimentos religiosos emergem e expandem em contextos de pobreza e vácuo institucional, contribuindo, de diferentes maneiras, para a produção de capital social em países marcados pela desigualdade. Nesse sentido, o seu artigo se orienta pela seguinte pergunta: “por que, com tanta frequência, as únicas instituições que parecem surgir em meio às circunstâncias tão desfavoráveis das populações pobres e excluídas são as instituições religiosas?” (Lehmann, 2007, p. 70). Tal questão surge perante a dois fatos relatados pelo cientista social: “a de que a maior parte dos fiéis das igrejas evangélicas na América Latina provêm das camadas mais pobres da sociedade”<sup>51</sup>(p.70), e as “circunstâncias desfavoráveis referem-se à falta de instituições que operem na base da regras perenes sujeitas – um ambiente no qual o limite entre as esferas privada e pública é muito menos claro que no modelo-padrão da modernidade e da sociedade secular [...]” (p.71).

Para explicar essa simbiose de fatores, Lehmann utiliza o conceito de capital social, ideia formulada inicialmente por Coleman (1988), a qual refere-se “principalmente à explicação das conquistas educacionais (capital humano), em termos do envolvimento dos pais, dos estudantes e da densidade e estabilidade de suas redes familiares e sociais.” (Lehmann, 2007, p.71). Tal ideia foi expandida por Putnam (1993 *apud* Lehmann, 2007), que “estendeu sua abrangência às relações entre o intenso associacionismo cívico (muito além da família) e a transparência institucional e a confiança na sociedade abrangente” (Lehmann, 2007, p.71). Sendo que, segundo Putnam (2000 *apud* Lehmann, 2007), essas participações podem ser reais ou virtuais. A participação real pode ser definida como “formas de participação que implicam um comprometimento de tempo e também um envolvimento pessoal, pois a pessoa é vista em público como um membro ativo.” (Lehmann, 2007, p.71). Já a participação virtual está relacionada com “voluntários que não participam das tomadas de decisões: eles ajudam e sem

---

<sup>51</sup> Já na África, “as igrejas tendem a proliferar entre as camadas sociais um pouco acima daquelas mais pobres” (Garner, 1998, 2000, *apud* Lehmann, 2007, p. 70)

dúvida doam recursos, mas não se envolvem nas tomadas de decisões nem no manejo das atividades; isso fica por conta da política da organização” (Lehmann, 2007, p.72). Em face disso, Putnam questiona o quão significativo é o tipo de participação virtual no fortalecimento do capital social, já que segundo ele, tal participação gera uma diminuição da participação real, afetando o contexto político em lugares onde ela emerge:

Putnam (2000) expressa algumas dúvidas sobre se tal participação contribui significativamente para o capital social, e preocupa-se com o fato de que ela acentua a política partidária: localmente, apenas os “verdadeiros crentes” participam, enquanto em nível nacional grupos de advocacia dominados por profissionais – nas palavras de Theda Skocpol (*apud* Putnam, 2000, p. 344) juntam grandes somas de dinheiro e tendem a ressaltar alguns problemas e aumentar suas diferenças. Putnam (2000, p. 58 e seguintes) oferece amplas evidências do declínio da participação “real” no último terço do século XX nos Estados Unidos, e expressa sua justificada preocupação com a saúde democrática da nação (Lehmann, 2007, p.72).

No caso da IURD, é possível estabelecer um paralelo com essa análise: no contexto local, sua participação acontece através do assistencialismo cotidiano focado em ações sociais voltadas a populações em situação de vulnerabilidade, como no ambiente carcerário. Já a nível nacional, a atuação da denominação assume um caráter político-institucional, norteadas pelo apoio a candidatos e partidos, o que a aproxima das preocupações de Putnam a respeito do fortalecimento da participação virtual. Nas páginas a seguir, abordarei inicialmente o contexto local, para em seguida discorrer a respeito da dimensão nacional.

#### 4.7.2. A lógica da atuação cotidiana: assistencialismo, conversão e capital social no cárcere

O trabalho social da IURD, realizado por intermédio do grupo UNP, configura-se como uma prática local, a qual nomeio de *lógica de atuação cotidiana*. Nessa dinâmica, os fiéis não apenas financiam a ação social, mas também oferecem sua força de trabalho voluntária. No entanto, essa participação, embora ativa no plano da execução, não se estende à esfera decisória, permanecendo a formulação e a gestão das ações sob controle da cúpula iurdiana. Esse tipo de atuação se torna particularmente relevante em contextos locais, porque se apresenta como uma alternativa às ausências políticas estatais de ressocialização, todavia traz consigo importantes problemáticas, principalmente por condicionar a ressocialização à conversão religiosa, no que concerne a contextos carcerários.

A principal vantagem da atuação local em ambientes prisionais, para quem faz uso dela, está ancorada na sua capacidade de humanização dos apenados e de seus familiares (Machado, 2014). Dessa forma, a lógica de atuação cotidiana da denominação ocorre justamente porque

confere visibilidade ao sofrimento daqueles que, em algum momento de suas vidas, estiveram envolvidos com a prática de atos criminosos e se converteram à IURD (Machado, 2014). Nessa lógica, formulada através da conversão, o criminoso passa a ser interpretado como vítima, tanto pelas circunstâncias sociais que o conduziram à criminalidade, quanto pelas violências institucionais sofridas na experiência com o cárcere. Porém, essa condição de vitimização só ocorre porque a posição de criminoso é compreendida a partir da teologia da batalha espiritual (Machado, 2014). Nessa teologia, o sofrimento de uma pessoa é visto como resultado de uma ação demoníaca, e não de fatores estruturais, de maneira que somente a conversão seria capaz de reverter tal influência maligna (Machado, 2014).

Assim, o direito de relatar sobre o sofrimento vivido pelo autor da violência só se torna legítimo de modo social e religioso a partir do momento em que ele se converte, produzindo a humanização desse sujeito (Machado, 2014). No entanto, percebe-se que a conversão é condição *sine qua non* para o reconhecimento e a legitimação do sujeito que comete um crime. A conversão devolve a sua humanidade (Machado, 2014). Com base nisso, a conversão, nesse contexto, é o que torna o sujeito digno de ressocialização e de reinserção na sociedade.

O sofrimento conforma-se assim em uma categoria analiticamente interessante à reflexão sobre o agressor, o autor da violência, e sua condição enquanto sujeito moral. Se representado como um criminoso frio e sem arrependimento pelos seus atos, a ele não caberia a categoria “sofrimento” enquanto aquela que desperta compaixão solidária. Sua dor, não acompanhada por seu arrependimento, é entendida como merecida, inclusive as dores a ele imputadas pela ação violenta estatal, seja pela violência policial, ou no sistema prisional. O sofrimento do agressor seria a confirmação, nessa perspectiva, de seu merecido castigo. Mas, se arrependido, o sofrimento reconhecido configura a passagem do algoz ao mundo dos redimidos. Sua dor é vertida em sofrimento, e devidamente legitimada enquanto via moral privilegiada para sua entrada no mundo da cidadania. A partir desse ponto, todas as suas dores são valorizadas positivamente como tormento de sua via *crucis* pessoal: as torturas que sofreu, as angústias que sentiu acerca das mortes provocadas, as vezes em que quase morto sobreviveu, suas cicatrizes, seus ferimentos, no corpo e na alma (Machado, 2014, p. 157).

De acordo com Carly Machado (2014), a violência estatal, quando incidida sobre a população carcerária, assume um outro caráter: a de que a “violência é necessária para o controle de populações não civilizadas” (Machado, 2014, p. 159). Sob essa perspectiva, o preso é subjugado a um processo de mortificação social, no qual sua dor é naturalizada e sua existência é extirpada de valor, permanecendo alheia ao horizonte da empatia e da dignidade: “destituir a humanidade daqueles referenciados pelo Estado e suas razões como ‘criminosos’ significa abrir um espectro amplo e perigoso de criminalização e desumanização de todos e qualquer um, bastando para isso atribuir-lhes a condição de ‘fora da lei’.” (Machado, 2014, p.

159). Machado (2014) teoriza tais fatos a partir de seu estudo de campo sobre a conversão de ex-criminosos na igreja “Assembleia de Deus dos Últimos Dias”, localizada no Rio de Janeiro.

É por meio de sua teorização que busco analisar a conversão de ex-criminosos a Igreja Universal no contexto de encarceramento. Machado observa que a conversão, nesse contexto, não apaga os crimes da biografia de alguém, mas mantém viva a memória de sua trajetória de transformação de vida, para que também permaneça viva “em seus testemunhos pois a memória desses sofrimentos é o que aumenta seu poder espiritual” (Machado, 2014, p. 162). As igrejas evangélicas se inserem nesses contextos como símbolos de acolhimento, pois articulam como discurso a ideia de que todo pecador, independentemente de sua transgressão à ordem divina, é perdoado quando devidamente arrependido.

De acordo com Machado (2014), a crença pentecostal torna-se um dispositivo para lidar com o “sofrimento dos algozes da violência e ‘convertê-los’ em cidadãos, opera assim a partir de discursos religiosos e seculares, práticas e experiências privadas e públicas” (p. 165), justamente porque o pentecostalismo possibilita a esses sujeitos uma “valorização de seu sofrimento” (Machado, 2014). Assim, suas práticas criminosas são vistas não somente como responsáveis pelo sofrimento do outro, mas também como causadoras do seu próprio sofrimento, o criminoso é visto como um objeto nas mãos do diabo.

No interior do UNP, a trajetória dos ex-reclusos ultrapassa a lógica da mera reinserção social. No grupo, tornam-se parte de um coletivo que reinterpreta e ressignifica suas trajetórias, conferindo novo significado moral e religioso ao passado criminal. Portanto, “tornam-se personagens, no sentido em que suas trajetórias individuais se tornam tipos ideais que representam os sofrimentos de vários em um, e um caminho possível de reestruturação da vida e da subjetividade” (Machado, 2014, p. 169). Portanto, a figura do ex-criminoso é extremamente importante na configuração da identidade de evangelista do grupo, pois é essa rememoração do passado que potencializa os testemunhos dados aos visitantes nos presídios.

A proposta de ressocialização realizada pela IURD, ainda que norteadas pela necessidade de humanização da população reclusa, revela-se marcada por um caráter proselitista, uma vez que associa a reinserção social do apenado à conversão religiosa. Diante disso, parto do pressuposto de que o processo de ressocialização, no contexto do UNP, configura-se como uma experiência de capital social, embora seja de natureza proselitista. É justamente essa natureza que torna o capital social limitado, pois:

As igrejas evangélicas podem criar capital social para seus seguidores, mas o estilo de autoridade e a importância das igrejas na consolidação das barreiras sociais entre seus membros e “o mundo”, ou “o mundo das trevas”, como costumavam dizer meus

entrevistados brasileiros, agem contra suas chances de criar capital social para os outros (Lehmann, 2007, 94).

Logo, o acesso à ressocialização depende da conversão, o que restringe a universalidade desse trabalho social, já que “as igrejas oferecem redes sociais enquanto amarram seus conversos em uma rede de obrigações e submetem-nos à autoridade pessoal dos pastores” (Lehmann, 2007, 94).

A limitação do capital social promovida pela IURD não é apenas um dado sociológico, mas também um espelho de sua atuação institucional, que por vez norteia sua perspectiva política. Em virtude disso, quando apoia políticas de direita, endossa políticas de encarceramento em massa e a violência policial e do sistema prisional, que enxergam o criminoso como um ser “matável”.

Tal fato pode ser exemplificado pela aliança política entre a IURD e Jair Bolsonaro nas eleições de 2018, quando a disputa presidencial se deu entre Fernando Haddad, do Partido dos Trabalhadores, e Jair Bolsonaro, do Partido Liberal Social. No ano seguinte foi exibida uma matéria no programa Domingo Espetacular — Programa da Rede Record —, na qual Edir Macedo afirmou: “Estamos apostando todas as fichas no Presidente Bolsonaro. Tudo! Porque nós cremos que ele foi um escolhido de Deus para fazer o país mudar” (Macedo, 2019 *apud* Paula; Messenberg, 2023, p. 2). Um ano antes, o “escolhido de Deus”, para usar as palavras de Edir Macedo, declarou que “daria carta branca para policiais matarem durante as suas abordagens” (Jornal Gazeta, 2017). Todavia, após repercussão negativa, ele recuou e disse que a carta branca seria apenas para o policial não morrer: “Eu não quero dar carta branca pro policial matar, eu quero dar carta branca pro policial não morrer. E, se para não morrer, tem de matar, que faça o seu serviço” (Jornal Gazeta, 2017). Posteriormente, Bolsonaro afirmou que o *modus operandi* da força policial tinha que ser violenta, ignorando princípios básicos dos direitos humanos: “Não dá pra fazer política de combate à violência, de segurança pública, tendo ao lado direitos humanos. Ou achar que todo mundo deve ser tratado igualmente mesmo quando está fazendo a coisa errada.” (Jornal Gazeta, 2017).

O apoio ao ex-presidente Bolsonaro distancia a IURD do próprio ideal de ressocialização dos reclusos, apesar do esforço para não cair em contradição, uma vez que Bolsonaro era lido como um representante dos valores morais defendidos pela igreja:

Em seus discursos, entrevistas e programa de governo, Bolsonaro instrumentalizou o nome de Deus para reforçar constantemente seu apoio às pautas evangélicas e ao conservadorismo moral do grupo. Seu slogan de campanha não escondeu essa prática: “Deus acima de tudo, Brasil acima de todos” (Paula; Messenberg, 2023, p. 2).

A agenda defendida por Bolsonaro é fruto de um alinhamento político caracterizado por quatro forças: o moralismo regulador, o idealismo punitivo, a intolerância social e o neoliberalismo econômico (Almeida, 2019 *apud* Paula e Messenberg, 2023). Esse conjunto de forças gera uma agenda pública pautada em três pontos centrais: “as crises econômica e política; a disputa pela moralidade pública; e a segurança pública” (Paula; Messenberg, 2023, p. 5). Essa agenda, por sua vez, reflete parcialmente o ideal político da IURD. Digo parcialmente, porque a igreja tem um discurso político de apoio ao encarcerado, distante do punitivismo defendido por Bolsonaro..

No que tange à questão da segurança pública, a IURD estava centralizada na ideia de que “a população vivia em estado constante de insatisfação com a realidade violenta do Brasil” (Paula; Messenberg, 2023, p. 11). Além disso, em seu discurso institucional, a IURD afirmava ser inaceitável a violência que assolava o país, segundo ela era urgentemente necessária uma política de ação que barrasse o avanço da criminalidade (Paula; Messenberg, 2023). No entanto, a denominação se distancia do discurso do Bolsonaro no sentido de que acredita que “o processo punitivo imposto ao criminoso condenado deve ser, acima de tudo, um processo capaz de promover a sua reinserção na sociedade” (Paula; Messenberg, 2023, p. 18), enquanto “Bolsonaro adota um discurso de punição que estigmatiza o bandido ou defende o seu extermínio” (Paula; Messenberg, 2023, p. 18). Essa distância emerge da teologia da IURD, que interpreta as transgressões penais como resultado da influência de forças demoníacas sobre aqueles não convertidos ao evangelho, de modo que a ressocialização, aos olhos da instituição, só pode ocorrer por meio da conversão. Em contraste, Bolsonaro compreende a prática de crimes como “resultado de um desvio de caráter incorrigível” (Paula; Messenberg, 2023, p. 18). Todavia, apesar de existir essa diferença entre o discurso da IURD e de Bolsonaro sobre como o encarcerado deve ser tratado pelo poder estatal, isso não anula o fato de que a denominação apoiou um político que é a favor da violência estatal contra criminosos e encarcerados. Isso gera uma contradição imensa entre o trabalho de base dos voluntários e a orientação político institucional da igreja.

Apesar dessa discussão ser fundamental, esta pesquisa não é sobre a instituição IURD, mas sobre sua base e os sentidos que ela atribui ao trabalho do UNP. Ou seja, esta pesquisa não objetiva entender a visão de mundo da cúpula *iurdiana*, mas compreender como a subjetividade dos voluntários do UNP emerge em seu assistencialismo, tornando-se parte da força estruturante do grupo. Assim, pretende-se mostrar que o assistencialismo *iurdiano* pode ser compreendido de diferentes formas a depender da posição que se ocupa na igreja. De um lado está a cúpula da IURD, que atribui às ações assistencialistas a responsabilidade pelo

crescimento religioso e político da denominação. E de outro lado está a base da igreja que se orienta não somente pela sua fé, mas também pelas dores e memórias do cárcere.

Esse fato chama a atenção para o seguinte ponto: por mais que base e cúpula projetem sentidos diferentes no trabalho assistencialista do UNP, a base continua a se guiar pela orientação política da igreja. Isso ocorre porque, de acordo com Lehmann (2007), a participação política em países marcados pela desigualdade possui altos níveis de influência religiosa nas instituições estatais, seja pelo aumento de evangélicos nos cargos políticos ou no apoio direto de denominações evangélicas a determinados candidatos políticos. Ambos os casos resultam na expansão religiosa na sociedade e na imposição de valores na construção de políticas públicas. Essa influência decorre porque segundo o autor, as igrejas fundamentalistas e pentecostais “têm líderes poderosos, e, aparentemente, os fiéis confiam neles; entretanto, a palavra “confiar” precisa ser analisada: eles confiam em seus líderes enquanto indivíduos” (Lehmann, 2007, p.75).

No contexto do encarceramento, a confiança depositada na liderança religiosa da IURD está diretamente relacionada à sua capacidade de oferecer ao apenado a possibilidade de humanização e de ressocialização. Desse modo, em um cenário no qual a política carcerária se mostra falha e oferece poucas oportunidades de ressocialização, a proposta de conversão da IURD e das demais igrejas evangélicas adquire relevância social. Porém de uma maneira profundamente clientelista e excludente, já que o seu assistencialismo vai buscar reinserir socialmente o recluso que aceitou se converter.

Nesse sentido, essa atuação cotidiana da IURD gera uma confiabilidade por parte dos fiéis na atuação política da denominação. Sendo que “na medida em que a confiabilidade das instituições depende de sua impessoalidade, quanto mais confiáveis elas se tornam, menos participativas e mais burocráticas elas são – levando, nos casos extremos, à participação virtual e a uma ausência de envolvimento pessoal” (Lehmann, 2007, p.75). Em outras palavras, quanto mais a IURD atua no cotidiano e torna-se visível no dia a dia dos fiéis, mais eles tendem a confiar politicamente. Logo, os fiéis tendem a uma participação virtual na construção da agenda política da igreja, já que esses membros não constroem diretamente a agenda política da igreja, embora vote nelas e essas influenciem diretamente as suas vidas, justamente porque confiam na autoridade religiosa da liderança da denominação:

A autoridade tende a estar concentrada em um indivíduo que não está sujeito às decisões tomadas pela participação: ele, ou ocasionalmente ela, é, afinal de contas, um líder carismático no sentido forte, ou ao menos literal, do termo, e se o pastor perde a confiança dos fiéis, estes fecham as carteiras e vão embora. Os fiéis pagam seus dízimos, mas eles não designam o pastor (Lehmann, 2007, p.73).

Todavia, entre evangélicos e fundamentalistas, embora as bases locais da lealdade possam dar uma aparência de democracia, o pastor centraliza a liderança religiosa e administrativa e nele repousa toda a importância da autoridade financeira. Os pastores pentecostais das pequenas igrejas retêm o controle e, freqüentemente, a posse dos estabelecimentos, e as doações são feitas direta ou indiretamente a eles, para pagar seus salários. Até mesmo na vasta Igreja Universal do Reino de Deus, de origem brasileira, com seus milhões de fiéis em todo o mundo e seu gerenciamento altamente centralizado [...] (Lehmann, 2007, p.74).

Em suma, tem-se uma ausência na defesa pública dos Direitos Humanos por parte da IURD, principalmente no que tange às populações encarceradas. Nesse contexto, o assistencialismo evangelístico promovido junto aos presidiários e seus familiares não atenua os efeitos deletérios das políticas de encarceramento, violência policial e do sistema prisional, contraditoriamente apoiadas pela igreja. Tampouco corrige a notória distância entre a atuação político-religiosa da Igreja Universal e a agenda de defesa dos Direitos Humanos.

Ressalto que apontar as contradições da IURD é uma forma de responsabilizá-la por seus atos e discursos na esfera política. Compreender as dimensões que sustentam o crescimento da direita religiosa exige reconhecer as contradições que permeiam esse processo. Sendo assim, é inegável que atualmente a IURD ocupa espaços onde a esquerda, em grande parte, deixou de atuar, principalmente em locais mais populares, caracterizados pelo descaso estatal. Este trabalho não visa romantizar a produção assistencialista da IURD, tampouco dizer que suas ações são capazes de gerar transformações sociais e econômicas na vida das pessoas que foram atendidas pelo UNP. Ademais, este trabalho reconhece que determinadas articulações político-religiosas podem produzir efeitos problemáticos sobre o Estado de direito, especialmente quando a vulnerabilidade das populações carcerárias é incorporada a projetos morais e punitivos.

#### 4.7.3. Entre a fé e o conflito: a produção do inimigo no cotidiano evangélico

Perceba que a disputa política no interior do universo evangélico, descrita na abertura etnográfica da primeira subseção (ver seção 4.7.1, p. 157), não se organiza apenas em termos da divergência ideológica entre esquerda e direita, mas assume contornos morais que reconfiguram o próprio estatuto do adversário (Mariano, 2016; Vianna, 1999). Nesse contexto, o opositor político não é percebido simplesmente como alguém que sustenta uma posição distinta, mas como um sujeito moralmente desviado, cuja conduta e valores são interpretados como incompatíveis com os princípios religiosos considerados legítimos e, por isso, passíveis de rejeição não apenas no plano político, mas também no plano moral (Mariano, 2016; Vianna,

1999).

Diante disso, recordo-me de como a vitória de Lula não produziu apenas um clima de medo e incerteza, mas também mobilizou sentimentos mais intensos, como a raiva e, em alguns casos, o ódio direcionado àqueles que não compartilhavam a mesma visão política. Em uma dessas situações, presenciei a fala de um fiel que afirmou a necessidade de “orar para que Lula morresse”, sob a justificativa de que Deus teria poder para intervir diretamente no curso político do país. Ainda que se trate de uma posição individual, esse episódio evidencia como a disputa política pode ser atravessada por uma gramática religiosa que radicaliza a percepção do outro, deslocando-o da condição de adversário para a de inimigo (Mariano, 2016; Vianna, 1999).

Tal processo de moralização resulta em uma transformação qualitativa da disputa política, pois ela deixa de ocorrer por meio do dissenso e passa a se estruturar a partir de uma lógica de antagonismo moral. Nesse enquadramento, a diferença política é traduzida em termos ético-religiosos, produzindo uma fronteira entre aqueles que são reconhecidos como “de Deus” e aqueles associados ao “mal”. Estes passam a ser vistos como agentes de um plano diabólico, isto é, como sujeitos instrumentalizados por Satanás para promover políticas que ameaçariam o povo cristão e cerceariam o direito à fé. Nessa chave, o conflito político não se limita à arena institucional, mas se inscreve em um discurso religioso que legitima a rejeição do outro não apenas como adversário, mas como inimigo moral.

Para elucidar essa dinâmica de moralização política, Ricardo Mariano (2016) descreve como líderes evangélicos intensificam uma retórica de confronto espiritual, pautando-se em uma transformação de adversários em inimigos demonizados:

diversos líderes evangélicos não medem esforços para demonizar seus adversários. Tal é o caso, por exemplo, da demonização dos LGBTs e de seus aliados políticos, rotulados de “gayzistas”, “heterofóbicos” e “cristofóbicos”, efetuada por pastores e parlamentares evangélicos, que não cansam de acusar e alertar que o país está dominado por uma nefasta “ditadura gay”, insuflada por forças diabólicas que pretendem destruir a “família brasileira” por meio de suas “ideologias de gênero” (Natividade e Oliveira, 2009). Acometidos por pânicos morais de estirpes variadas, vários deles radicalizaram a retórica da demonização nas últimas décadas, engajando-se na produção e difusão de concepções de batalha e guerra espiritual e da teologia do domínio, de origem norte-americana (Birman, 1997; Mariano, 1999; Mariz, 1999; Soares, 1990; Rosas, 2015). Crenças, práticas e ritos demonizadores legitimam sua ação, desqualificam moralmente os oponentes e estigmatizam suas posições, suas preferências e seus modos de vida. Sua retórica bélica e maniqueísta constitui eficiente estratégia política e mobilizadora num meio religioso minoritário dominado pelo constante temor persecutório e conspiratório de perder a liberdade religiosa, por forte e disseminado sentimento de discriminação e pela ânsia de superá-lo. Por isso mesmo, tal retórica bíblica serve para enfrentar as tensas relações de oposição e confronto que estabelecem com outros grupos sociais; isto é, funciona como arma e munição tanto para defender seus modelos de família e de casamento, seu ideário moral, seus direitos e suas posições políticas conservadoras quanto para combater os adversários e as transformações liberalizantes em curso nos arranjos familiares, na sexualidade, nas

relações de gênero, nos valores morais, nos direitos, na legislação (Mariano, 2016, 219-220).

Tal gramática religiosa legitima a percepção do outro como um agente maligno que ameaça o projeto cristão (Mariano, 2016; Vianna, 1999). Nesse sentido, evidencia-se o modo como são mobilizados sentimentos intensos, como a raiva e o ódio, chegando ao ponto de desejar a morte do adversário. Situações como essa atravessam o dissenso político, ao mesmo tempo em que produzem uma intensificação da polarização e reconfiguram os vínculos internos à igreja, projetando como inimigos morais, no interior do próprio corpo denominacional, aqueles fiéis que se colocam em oposição política e rompem com a lógica alinhada à direita (Mariano, 2016; Vianna, 1999).

É justamente nesse ponto que essas formulações deixam de aparecer apenas como um enquadramento discursivo e passam a se manifestar no cotidiano da igreja. Aquilo que, até então, se apresentava como uma lógica mais ampla de moralização da política, ganha nova forma nas relações concretas entre os fiéis, atravessando interações, produzindo tensões, o que conseqüentemente produz uma reconfiguração de vínculos. Desse modo, a construção do inimigo moral não permanece somente no plano da retórica, tampouco restrita a sujeitos externos à igreja, podendo também incidir sobre fiéis que se opõem à orientação política dominante da IURD, os quais passam a ser lidos como inimigos do próprio projeto cristão, os quais, muitas vezes, também contribuem com as ações assistencialistas. Assim, essa lógica ético-moral se insere nas experiências vividas, orientando percepções, afetos e formas de pertencimento no interior da denominação.

A sensação de perseguição descrita no começo da sessão não se restringia somente ao plano externo à IURD. Assim, tensões começaram a emergir dentro da própria igreja. Aqueles fiéis que, porventura, não compartilhavam da mesma orientação política dominante: ou seja, alinhada a Bolsonaro, passavam a ser alvo de desconfiança por outros membros e até mesmo pastores. Em alguns casos, eram objeto de comentários e julgamentos que os colocavam em uma posição de suspeição. Nesse contexto, o medo não era apenas o de uma perseguição externa motivada por questões religiosas, mas também o de se tornar alvo de fofocas internas. Assim, a perseguição política também começou dentro da igreja. Ser alvo de comentários significava, naquele momento, correr o risco de ser interpretado como inimigo político da denominação e de seus membros. Portanto, a igreja, que outrora se constituía como lugar de acolhimento e proteção, tornou-se um espaço de vigilância e regulação, onde posicionamentos políticos de oposição a ela eram tolhidos e vistos como uma ameaça à comunidade religiosa.

Lembro-me de dois casos distintos, mas igualmente centrais para a constituição deste

olhar etnográfico. De um lado, estava uma amiga próxima, fiel e voluntária, pertencente ao grupo UNP, que durante um trajeto cotidiano, compartilhava comigo sua interpretação sobre a vitória de Lula. Para ela, o resultado eleitoral não era apenas político, mas espiritual: representava um sinal de que “Jesus estava voltando”, lendo o resultado eleitoral como um marcador temporal escatológico que anunciava o fim dos tempos. Esse entendimento produzia nela um temor profundo. Em sua narrativa, a igreja seria perseguida e os fiéis sofreriam.

Por outro lado, lembro de uma colega do grupo UNP, encontrada no mercado no dia anterior às eleições, pertencente a uma sede de um bairro de Campinas. Diferentemente da primeira interlocutora, ela se declarava petista e relatava viver, em seu cotidiano religioso, um ambiente de tensão e vigilância, temendo que fofocas pudessem dificultar sua permanência na IURD.

Segundo ela, os poucos fiéis que compartilhavam de sua posição política sentiam a necessidade de resistir. Havia, entre eles, uma consciência clara dos motivos que os levavam a permanecer na igreja, mesmo diante das tensões, assim como das razões que fundamentavam suas escolhas políticas. Para ela, permanecer na igreja e votar no PT não se configurava como uma contradição, mas como uma posição construída a partir de suas próprias trajetórias e interpretações políticas. Já que em sua memória votar no PT era também votar em quem lhe concedeu o direito à moradia, pois segundo ela a sua atual casa própria era fruto de um projeto político petista e da luta popular pelo direito à moradia.

É justamente nesse ponto que o caso de Filomena permite tensionar e aprofundar essa discussão. Se por um lado os exemplos anteriores evidenciam como a disputa política no interior da igreja pode produzir alinhamentos e modos de vigilância entre os fiéis, por outro lado, a trajetória de Filomena revela que essas posições políticas não são fixas, muito menos homogêneas. Ao contrário, elas podem ser reconfiguradas ao longo do tempo, ao passo que novas experiências passam a atravessar a forma como os sujeitos interpretam o mundo político. Dessa maneira, seu posicionamento desloca a análise de um cenário marcado inicialmente pela adoção de uma visão política *iurdiana* para uma concepção política cuja formulação é baseada em sua vivência cotidiana. É a partir desse deslocamento que seu relato se torna particularmente significativo para compreender como memória, experiência e religião se articulam na produção dessas escolhas.

Tem que ter os projetos sociais, porque tem gente que depende dos projetos sociais. Eu vim do chão de fábrica, fui para escritório, estudei, nunca dependi de cesta. Mas conheço os projetos sociais e são bons. Não hasteio bandeira do governo PT e nem do governo do Bolsonaro, eu só hasteio a bandeira do Senhor Jesus, a Bandeira que eu levanto é do senhor Jesus. Se a gente for depender de político, estamos lascados. Eu

observo o presidente [Bolsonaro], tudo que ele faz... O jeito que tá este país, está uma vergonha. Eu gosto do presidente, eu oro para ele, eu pedi voto para ele, eu votei nele. Mas tá deixando a desejar para mim, não sei para os outros. Eu peço: Deus põe juízo na cabeça do presidente que votei [Filomena refere-se as eleições de 2018] que eu pedi voto. Da minha parte, eu não hasteio esta bandeira [do Bolsonaro], Deus me livre. Mas para os nossos políticos da igreja eu voto, que eu conheço que é homem de Deus, estes eu voto, porque tem testemunho. O Bolsonaro, endeusaram ele, eu sabia, porque quem tem olhos espirituais ninguém engana. Eu votei nele, porque fui conversar com um pastor...Eu fiquei 3 meses pedindo voto para ele<sup>52</sup>. Quando eu voltei [no bairro vizinho] as pessoas fechavam a porta, depois que fui entender. Nunca mais faço isto, porque oh ...ele fala palavrão [se referindo ao comportamento do Bolsonaro], este negócio da vacina é a maior furada, teve muita corrupção neste negócio da Covid. Foi uma tristeza, o dia que fui fazer o exame do COVID a médica falou que não tinha remédio para ninguém. Não tinha máscara não tinha luva, e o presidente tirando sarro, dando risada, ele incentiva a pessoa a não tomar a vacina. Eu sou a favor da vacina, as mortes estão caindo por conta da vacina. Gente, eu perdi o meu sobrinho com 30 anos, eles falam que é tudo mentira [a entrevistada se referindo ao fato de o presidente não acreditar na pandemia], mas eu perdi amigas... Perdemos tecladistas [músicos da IURD], morreu gente da igreja, pastor, esposa... A igreja ainda tem o hospital Moriah, um dos melhores hospitais para cuidar dos pastores e esposas. E nós [fiéis e obreiros]? Nós tivemos o senhor Jesus e a água ungida. Este presidente aí não vai se reeleger, ele não se dá com ninguém, eu não voto nele de jeito nenhum. Eu voto no Lula em 2022. O governo Bolsonaro tá favorável para ricos, e os pobres foram para o buracão, e os ricos foram também, porque este vírus não tá de brincadeira, mas quem mais foi, foram os pobres. Deveria ter mais projetos sociais, acho que deve melhorar, porque está muito fraquinho (Filomena, evangelista do grupo EVG, 69 anos, parda, com ensino médio completo, aposentada, é membro da IURD há 32 anos. Entrevista coletada em junho de 2021).

Diferente da primeira interlocutora, que interpretava o cenário político por meio de uma noção escatológica, Filomena reelabora sua posição a partir da experiência vivida. A perda de pessoas próximas, a maneira como vivenciou a pandemia e sua percepção sobre a conduta do até então presidente atravessaram a sua avaliação política, gerando um julgamento moral e religioso expresso na fala de que “não está vendo Jesus em Bolsonaro”. Porém, sua fala não rompe totalmente com a lógica religiosa que organiza o campo político no interior da igreja, já que mantém como critério de escolha a figura do “homem de Deus”.

A política, nesse contexto, não aparece como um campo influenciado por posições de classe, mas como algo constantemente atravessado por memórias, experiências, interpretações morais e religiosas, nas quais o passado vivido, seja ele marcado pela conversão, pela experiência social com os governos ou por situações de sofrimento, torna-se central na definição de posicionamentos políticos no presente. Como já apontado por autores que analisam a relação

---

<sup>52</sup>Durante o período eleitoral de 2022, a IURD da região de Campinas, mobilizou seus voluntários em torno do apoio a determinados candidatos, por meio de estratégias que incluíam a solicitação de votos, a partir de conversas com populares que visavam apresentar as propostas políticas da igreja e sua importância, de acordo com o olhar da instituição, bem como a distribuição de material de campanha (santinhos). Tal mobilização, ainda que não formalmente coercitiva, configurava-se de modo a dificultar a manifestação de posições divergentes no interior da instituição. Ressalta-se, contudo, que houve fiéis que optaram por não aderir a essas práticas. Nesse sentido, quando a interlocutora afirma que “pediu voto” ou que “votou” em Jair Bolsonaro, sua fala deve ser compreendida à luz desse contexto específico de engajamento político-religioso.

entre religião e política no Brasil, o avanço evangélico tem se articulado não apenas no plano institucional, mas também no cotidiano das práticas e experiências dos fiéis (Lehmann, 2007; Machado, 2014). Afinal, é na prática cotidiana, e não apenas na ideologia, que os posicionamentos políticos ganham sentido.

Em síntese, a participação da base no trabalho do UNP revela-se parte de uma engrenagem complexa que articula fé, política e assistencialismo religioso. Os voluntários não estão apenas realizando ações sociais isoladas; eles integram um mecanismo que sustenta a cúpula da IURD, contribuindo tanto para o crescimento religioso quanto para a expansão da influência política da instituição. Ao mesmo tempo, vivenciam e produzem fé, memória do cárcere e conversão religiosa, em um contexto no qual a conversão garante pertencimento social e religioso, enquanto sua ausência mantém a exclusão do ciclo de inserção social promovido pelo UNP. Por fim, a análise desta engrenagem permite compreender como o assistencialismo iurdiano, embora pautado por discursos de humanização e ressocialização, também está imbricado em um projeto político mais amplo, que fortalece a direita no país e consolida a influência da cúpula *iurdiana*. Nesse contexto, o grupo UNP não é apenas uma expressão de cuidado e conversão, mas também um instrumento de estratégia política que reflete as tensões entre religiosidade, política e controle social, revelando as contradições que atravessam a atuação da base da IURD.

#### **4.8 A memória coletiva do UNP**

A memória do cárcere constitui um elemento central na formação coletiva do UNP, sobretudo porque grande parte de seus voluntários experienciou direta ou indiretamente a realidade prisional. Em face disso, a memória individual se estabelece por meio da memória coletiva, produzindo um elo entre sujeitos que compartilham trajetórias semelhantes (Halbwachs, 1990). Sob essa perspectiva, a memória do grupo pode ser compreendida como uma espécie de autobiografia coletiva do UNP. Em razão da:

Memória, história: longe de serem sinônimos, tomamos consciência que tudo opõe uma à outra. A memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta a dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos usos e manipulações, susceptível de longas latências e de repentinas revitalizações. A história é a reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais. A memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente; a história, uma representação do passado [...]. A memória se enraíza no concreto, no espaço, no gesto, na imagem, no objeto. A história só se liga às continuidades temporais, às evoluções e às relações das coisas. A memória é o absoluto e a história só conhece o relativo (Nora, 1984, p. 9).

Indo mais além, para o antropólogo Candau (2023), existem dois tipos de memória: a protomemória e metamemória. A primeira trata-se de uma memória despida da própria consciência, são recordações vazias de sentidos, que apenas são incorporadas na vida das pessoas por intermédio do hábito. Já a metamemória representa a memória reivindicada, aquela que tende a não ser esquecida e é constantemente rememorada de maneira consciente, pois as lembranças do passado são utilizadas para dar sentido às ações do presente. Portanto, a memória do UNP aproxima-se da metamemória, pois organiza coletivamente narrativas sobre cárcere, sofrimento e conversão, vivência que seria comum a muitos membros do grupo.

Esse processo encontra respaldo no pensamento de Halbwachs (1990), que se orienta pela perspectiva durkheimiana, entendendo a memória como resultado da interação social. Justamente porque o pertencimento a um grupo certifica a formação de uma reminiscência comum, produzindo um enquadramento social da memória, o que faz com que ela seja constantemente alimentada pelas recordações e pela mobilização em sua atualidade (Halbwachs, 1990). Podendo ser compreendida por meio de dois processos complementares (Halbwachs, 1990): o reconhecimento e a reconstrução. O processo de reconhecimento se origina do sentimento de identificação com a experiência do outro (Halbwachs, 1990). Já a reconstrução está associada à rememoração do acontecimento passado em um cenário no qual se propõe situá-la através das necessidades e interesses do presente (Halbwachs, 1990).

As ações sociais desenvolvidas pelo UNP se assemelham a ritos, pois têm por objetivo mobilizar recordações entre seus beneficiários e, conseqüentemente, produzir um sentimento de reconhecimento nos assistidos, fazendo com que o grupo passe a integrar suas trajetórias de vida. Essa dinâmica é fundamental para a manutenção e o crescimento do UNP, uma vez que à natureza da memória depende da produção de processos ritualísticos que garantem a concretude da assimilação de “quem é o grupo” e, concomitantemente, “quem é a denominação que gerencia o grupo”. Isso ocorre porque, de acordo com Nora (1993, p.13): “os lugares de memória nascem e vivem do sentimento que não há memória espontânea, que é preciso criar arquivos, organizar celebrações, manter aniversários, pronunciar elogios fúnebres, notariar atas, porque estas operações não são naturais”.

Para Candau (2023), a memória está relacionada à historicização dos acontecimentos, que atuam como marcos fundadores da identidade coletiva. Contudo, a constituição dessa identidade depende também da existência de acontecimentos capazes de estabelecer uma separação entre o antes e o depois da experiência vivida, pois “um tempo vazio de acontecimentos (...) é também um tempo vazio de lembranças” (Candau, 2023, p. 98). No UNP,

esse marcador temporal pode ser observado no processo de conversão dos que foram evangelizados.

Em consonância com Halbwachs (1990), Candau entende a memória como produto da elaboração de uma narrativa comum, organizada por uma perspectiva temporal compartilhada. Nessa ótica, a trajetória *iurdiana* é marcada tanto pela experiência prisional, quanto pelo encontro entre o sujeito evangelizado e o UNP, momento em que se estabelece o vínculo entre voluntário e assistido e se viabiliza o processo de conversão. Quando a conversão se consolida, passa a ser interpretada pelo grupo como momento de êxito do trabalho social. Desse modo, a possibilidade de que esse sujeito se torne evangelista do grupo torna-se, então, significativa, pois seu retorno representa uma retomada das origens e por consequência uma materialização do milagre.

A partir deste desdobramento, tal indivíduo torna-se espelho da atuação do grupo, usando o seu testemunho de mudança moral e de transformação de vida como estratégia de aproximação e identificação dos visitantes do Complexo Penitenciário Campinas Hortolândia, como maneira de demonstrar a eficiência da conversão em sua vida. Nesse contexto, a memória coletiva do cárcere não apenas reconstrói o passado do UNP, mas renova continuamente sua existência no presente, transformando a lembrança em uma forma de projetar a si mesmo diante do outro.

## Considerações Finais

Esta dissertação debruçou-se sobre o assistencialismo promovido pela IURD através da análise do grupo UNP a partir dos olhos do seu voluntariado. Pois parte-se da ideia de que a base *iurdiana* possui compreensões religiosas diferentes de sua cúpula. Diante disso, procurou demonstrar que a IURD é um organismo formado por diferentes sujeitos religiosos, cujas interpretações cosmológicas são atravessadas pelos contextos sociais em que estão inseridos. Porque, embora base e cúpula compartilhem de uma mesma estrutura institucional e discursiva, cada uma dessas camadas gera a sua própria interpretação religiosa em função de suas vivências. No entanto, esses sujeitos se aproximam por partilharem uma cosmovisão: a de que o mundo está em uma guerra espiritual na qual Deus e o Diabo disputam almas humanas. Dessa forma, cabe à humanidade decidir qual lado deve escolher. Tal perspectiva legitima a ideia de que é necessário expandir a evangelização e isso, conseqüentemente, justifica o trabalho realizado pelo UNP.

A exemplo dessa diferença de cosmovisão entre base e cúpula, tem-se a própria teologia da prosperidade, interpretada de maneiras muito distintas dentro da igreja. Este trabalho procurou demonstrar que quando a visão da base é desconsiderada, tende-se a produzir uma visão distorcida sobre esta teologia, produzindo uma noção de pessoa moral cujos membros nem sempre se reconhecem.

Essa distância entre a vivência religiosa dos fiéis e a maneira como ela é representada na esfera acadêmica, no que tange à teologia da prosperidade, se formula, em alguma medida, como uma questão epistemológica. Isso porque alguns trabalhos acadêmicos se ancoram em metodologias que interpretam a IURD como um bloco homogêneo, sem considerar a diversidade de sujeitos que integram a denominação e, por sua vez, as diferentes interpretações teológicas existentes nela. Assim, ao desconsiderar essas diferenças, constrói-se uma representação única e generalizante, que tende a negligenciar os contextos sociais nos quais os fiéis estão inseridos, borrando as fronteiras cosmológicas da base e da cúpula.

O neopentecostalismo foi entendido pela academia como um movimento responsável por atrelar a prosperidade econômica com o *ethos* religioso, gerando uma transformação cosmológica, a qual inverteria o papel do divino e do fiel. Logo, segundo a representação acadêmica, o fiel neopentecostal demanda os seus desejos ao divino e esse, por sua vez, fica incumbido de realizá-los por intermédio do pagamento de dízimos e ofertas. A descrição dessa teologia a partir desta lógica projetou na imagem dos fiéis a ideia de que eles eram moralmente

distantes dos demais evangélicos, pois fazem da sua relação com Deus uma forma de ascender socialmente, portanto a fé seria uma performance para alcançar a ascensão social.

No entanto, essa representação da teologia da prosperidade mostra-se exacerbada, porque negligência a própria noção de prosperidade para a base *iurdiana*, que é marcada pela pobreza e o desamparo social. Ou seja, ao se compreender a partir da perspectiva da cúpula *iurdiana*, tal representação teológica não visou entender como a teologia da prosperidade vai se moldando conforme a realidade dos seus adeptos. Ao contrário, apenas projetou nesses fiéis uma ideia padrão de prosperidade, tendo como reflexo a concepção de sua cúpula. Dessa forma, algumas definições da teologia da prosperidade cunhadas pela academia tendem a ver a teologia sob a lógica da mercantilização do divino.

Partindo da perspectiva da existência de diferentes interpretações entre base e cúpula, esta pesquisa dedicou-se à análise das ações sociais realizadas pela IURD por meio do grupo Universal nos Presídios, da região de Campinas e seus arredores, buscando compreender seu funcionamento estrutural a partir da ótica do voluntariado, que por sua vez integra a base *iurdiana*. Porque, ao se entender as motivações e os significados atribuídos pelos evangelistas à sua atuação, é possível identificar como essa prática assistencialista está diretamente relacionada e subjetivamente incorporada às vivências dessas pessoas, possibilitando, assim, entender como a religião se faz presente em seu cotidiano.

O trabalho social da IURD conferiu à denominação não apenas a possibilidade de utilizá-lo como marketing social, mas também de adentrar territórios empobrecidos e, a partir desse trabalho, atrair mais fiéis. Nesse sentido, tal ação social é de natureza proselitista, isto é, emerge com a finalidade de promover a conversão de pessoas. Ademais, embora esse assistencialismo seja voltado principalmente para não membros da IURD, ainda existem voluntários que ocupam uma posição dual: ao mesmo tempo em que integram os grupos, também são assistidos por eles.

A prática assistencialista da IURD, ao ser organizada por grupos, favorece a delimitação de perfis sociais que cada agrupamento deseja alcançar. Essa organização viabiliza a produção de estratégias voltadas ao público-alvo, com o objetivo de promover sua conversão. Além disso, possibilita uma redistribuição territorial das práticas assistencialistas, privilegiando regiões com maior concentração de pessoas em estado de vulnerabilidade social, devido a esses locais serem mais propensos à conversão. Outro aspecto importante é o caráter emergencial dessa assistência: os recursos destinados aos assistidos visam principalmente suprir as necessidades imediatas, como alimentação, higiene e vestuário. Em síntese, a ação social *iurdiana* se sustenta em dois pilares fundamentais: doações e evangelização, sendo que ambas se entrelaçam na

dinâmica social promovida pela denominação. Logo, não existe doação sem evangelização, porque o ato de doar torna-se um chamariz para a evangelização.

Ao compreender o assistencialismo *iurdiano*, deparei-me com a importância da base da igreja na constituição dos grupos, não somente pelas contribuições financeiras — uma vez que, sem elas, as ações sociais da IURD não existiriam —, mas sobretudo pela dedicação ao voluntariado, que se revela essencial para a efetivação dessas práticas. Ainda que a base não possua autonomia para gerir diretamente as práticas assistencialistas, já que essa função permanece restrita aos responsáveis de cada grupo, sua dedicação constitui o principal eixo de funcionamento dos grupos. Ao empregar sua mão de obra de maneira voluntária, a igreja consegue adentrar as camadas mais baixas da sociedade, o que auxilia na expansão da denominação. Nota-se, assim, o quanto a condição de precariedade nos contextos em que a IURD atua torna-se central para seu crescimento religioso.

No que concerne especificamente ao grupo Universal nos Presídios do Bloco de Campinas, analisar os sentidos e significados atribuídos ao voluntariado do grupo é sobretudo identificar as justificativas para o ingresso ao UNP, para além da narrativa institucional da denominação. Nesse sentido, foi necessário se atentar às trajetórias pessoais relatadas evangelistas, pois elas revelavam mais do que perspectivas religiosas.

Muitas vezes, os relatos dos voluntários se orientavam por memórias evocadas ao deparar-se com situações vividas pelos beneficiários, experiências que, em grande parte, também haviam marcado suas próprias trajetórias antes do período de conversão. Era como se fosse o encontro com seu antigo eu, um retorno ao passado, ao período de antes da conversão. Para muitos evangelistas, as lembranças do passado legitimam o seu pertencimento ao grupo, além de disso, a conversão é entendida pelos próprios como uma forma de ressignificar o passado, à medida em que a comparação entre o “antes” e o “depois” da conversão produz uma marcação temporal que sustenta e reforça essa reminiscência.

Tal memória não é apenas individual, ela é construída de maneira coletiva por meio do compartilhamento de experiências prisionais, que são continuamente reiteradas no cotidiano do UNP, formulando, por sua vez, a identidade do grupo. Portanto, a vinculação ao UNP não se dá simplesmente pela ideia de guerra espiritual, por mais que tal pensamento exista e faça parte do dia a dia do grupo. Como vimos, as razões que mobilizam os voluntários também se ancoram em suas próprias experiências com o cárcere. Em face disso, a memória do assistencialismo do UNP atua como força motriz da dedicação voluntária.

Dessa forma, a performance assistencialista do grupo não se limita apenas a doações e visitas. Ela também objetiva criar memória nos seus beneficiários, de modo que eles vejam o

grupo como parte de sua história. Portanto, essas ações sociais visam a sua inscrição nas biografias dos reclusos ou de seus familiares. Esse tipo de produção da memória gera um processo de retroalimentação, uma vez que o grupo necessita construir memórias para marcar os seus beneficiários, todavia, é por meio dessas lembranças que o UNP angaria pessoas para o seu voluntariado.

Ademais, ao mobilizar a memória como abordagem explicativa do assistencialismo *iurdiano*, busco demonstrar que o crescimento da direita religiosa no país não pode ser interpretado apenas como resultado de uma estratégia política ancorada à retórica da guerra espiritual, especialmente da teologia do domínio. Dado que ao articular a memória como recurso analítico, torna-se possível compreender como a dinâmica cotidiana da IURD, em contextos marcados por vácuos estatais e intenso abandono social, também moldam concepções políticas e geram formas específicas de ação coletiva e engajamento público.

Em razão de que nesse cenário, o assistencialismo se configura também como uma forma de ação política, a qual visa marcar a presença da denominação, em territórios marcados pelo esquecimento estatal. Portanto, a IURD constrói ação política no cotidiano ao oferecer um café ou um pedaço de bolo, realizar visitas em casas ou celas, distribuir cestas básicas ou estabelecer redes de apoio material e emocional por meio da evangelização. Ainda que essas ações sejam escassas e incapazes de produzir mudanças sociais e estruturais, elas criam memórias de cuidado em contextos de desamparo social. Nessa perspectiva, memória e política se constroem no cotidiano, onde práticas de cuidado geram confiança e legitimidade. Assim, as igrejas evangélicas, ao se aproximarem da população por meio de trabalho social e cuidado cotidiano, também operam como canais de aproximação da direita política, cuja presença se torna cada vez mais visível e influente junto à população.

Trata-se de uma construção coletiva e silenciosa de legitimidade política e social, cujos efeitos tendem a se manifestar no campo eleitoral. Já que essas práticas sociais produzem confiança não somente entre fiéis, mas também entre os que foram assistidos de alguma forma pela denominação. É nesse terreno previamente constituído que determinados atores políticos, como Jair Bolsonaro, encontram e se apoiam em redes de confiança já existentes, uma vez que a construção dessa memória do cuidado fortalece a denominação religiosa, que passa a funcionar como mediadora da legitimação política entre os seus fiéis e os possíveis candidatos eleitorais apoiados pela Igreja. Assim, quando o Estado se ausenta, a presença da igreja não apenas assiste: ela orienta, legitima e produz política ao construir, de forma discreta, porém cuidadosa, uma imagem pública de compromisso com as necessidades reais da população, ainda que ela defenda projetos políticos contrários a este compromisso. Em suma, é nesse

terreno de ambiguidades e tensões que se conforma a performance política da IURD.

Por fim, cabe ressaltar que, embora esta pesquisa realize uma análise crítica da IURD enquanto instituição religiosa, a centralidade da crítica foi direcionada à Antropologia, em função de uma escolha metodológica e epistemológica. Essa opção não se deu pela ausência de problematização da instituição, mas se inscreve no esforço de tensionar os regimes de inteligibilidade por meio dos quais o campo disciplinar tem produzido e estabilizado determinadas leituras acerca desse fenômeno religioso, algumas vezes ancoradas em categorias generalizantes. Estas abordagens tendem, por vezes, a representar os fiéis não como sujeitos capazes de produzir e ressignificar a cosmovisão mobilizada pela IURD, mas como indivíduos passivos e vulneráveis. Nesse enquadramento, a adesão religiosa é frequentemente retratada de forma reducionista, sendo associada a processos de alienação que contribuiriam para a conformação não apenas de fiéis, mas também de uma massa política alinhada ao conservadorismo. Isso se torna evidente na medida em que certas pesquisas privilegiam a compreensão das dinâmicas religiosas a partir de uma suposta homogeneidade do corpo religioso *iurdiano*, apagando distinções entre a base e a cúpula. Com isso, reforça-se a ideia de que a base compreenderia o mundo e produziria sua fé da mesma maneira que a cúpula, desconsiderando as mediações, negociações e diferenças sociais que atravessam essas duas posições.

Ao mesmo tempo, essa escolha está diretamente relacionada às condições de realização da pesquisa, uma vez que o acesso ao campo se deu a partir da minha própria condição religiosa como membro da IURD, o que viabilizou a constituição desta investigação. No entanto, essa mesma condição também impôs, por vezes de maneira silenciosa e, em outras, de forma explícita, limites à condução da pesquisa, sobretudo no que se refere à possibilidade de elaboração de uma crítica direta à instituição *iurdiana*, a qual não seria socialmente bem recebida. Tal cenário poderia implicar não apenas na perda de acesso ao campo, mas também o fechamento de possibilidades para futuros pesquisadores interessados nesse universo empírico. Este fato decorre, pois em campos marcados por contextos sensíveis como o prisional e o religioso, o acesso, a permanência e a construção de vínculos implicam negociações constantes, particularmente no meu caso, em que a inserção se dá na condição de pesquisadora nativa. Nesse sentido, a adoção de uma crítica não direta à igreja configura-se também como parte de uma estratégia metodológica, ao passo que possibilita a continuidade da pesquisa e a manutenção do diálogo com os interlocutores, evitando o fechamento do campo, não somente para esta investigação, mas também para outras. Assim, este trabalho emerge de um movimento

que mobiliza análise crítica e reflexividade, reconhecendo os limites e as implicações do meu lugar de enunciação enquanto pesquisadora.

Ao descrever as ações assistencialistas do UNP, busco evidenciar as tensões entre as justificativas mobilizadas pela cúpula e pela base da IURD para a realização das ações sociais do grupo. Tal diferenciação põe em paralelo as discussões desenvolvidas na introdução e no primeiro capítulo da dissertação, demonstrando que a IURD não é um bloco homogêneo, mas um organismo multifacetado, que embora compartilhe perspectivas religiosas comuns, atribuem sentidos diferentes baseados em suas experiências individuais e de classe

Os resultados desta pesquisa problematizam as perspectivas que se orientam pela ideia de homogeneidade das igrejas neopentecostais, especialmente da IURD. Dessa forma, abrindo espaço para uma abordagem mais focada nas microdinâmicas que estruturam a prática religiosa dos fiéis. Já que entender essas microdinâmicas possibilita identificar as narrativas religiosas que estão em jogo e, por sua vez, demonstrar como estão conectadas com os diferentes contextos sociais. Isso porque a fé está longe de ser estática ou estritamente teológica, ela se reformula continuamente através das experiências concretas dos fiéis, sendo atravessada por trajetórias pessoais, emoções, desigualdades e vínculos afetivos.

Portanto, para entender o assistencialismo do grupo UNP, não podemos focar nas estruturas e discursos oficiais. Mas principalmente escutar as vozes da base *iurdiana*, já que elas revelam uma maneira própria de agir e de pertencer ao mundo cosmológico. Porque, no fim das contas, é no chão onde pisam os voluntários do UNP que o assistencialismo e as teologias ganham força, memória e sentido. Pois é um território onde a fé não cabe nas caixinhas esquemáticas da razão e onde a vida, em sua forma mais desnuda e bruta, desafia o conforto das teorias. Por isso, foi sob a perspectiva da base que escolhi construir este trabalho, muito antes mesmo dele nascer. Porque embora a interpretação êmica seja vista como alheia à razão, sempre acreditei que nela havia a sua própria lógica, por mais que se afastasse da racionalidade acadêmica.

Assumir minha posição simultânea de pesquisadora e nativa implica reconhecer um compromisso ético com meus interlocutores de campo, uma vez que a vivência cotidiana da fé também produz formas próprias de conhecimento e interpretação do mundo, que nem sempre se enquadram plenamente nas categorias acadêmicas. Contudo, isso não torna esses saberes menos complexos, menos coerentes ou menos legítimos. Nesse sentido, ao ressaltar o caráter nativo desse trabalho, não abduco da crítica, apenas recuso determinadas representações caricatas sobre os evangélicos. Mais do que isso, objetivo também a recusa da pretensão de neutralidade que tantas vezes é utilizada para silenciar as vozes que ecoam do chão da IURD,

sob a justificativa de que são pessoas meramente alienadas, devido ao pouco ou ausente nível de escolaridade desses.

Isso não significa não reconhecer as problemáticas presentes nas relações evangélicas, principalmente nas dinâmicas entre os fiéis e suas lideranças. Mas pontuar que para além dessas narrativas, existem outras histórias e outras dinâmicas que também são dignas de serem ouvidas e pensadas. Ou seja, esta pesquisa não é alheia ao debate sobre a exploração financeira dos fiéis, do avanço evangélico no cenário político, de sua responsabilidade no fortalecimento da direita religiosa, da perseguição aos direitos das minorias e das tentativas colonizadoras dos povos originários.

A escolha pelo título desta dissertação: “*Quando o meu é uma extensão do outro: uma etnografia sobre o assistencialismo prisional da Igreja Universal*” reflete a principal ideia epistemológica dessa produção acadêmica: a de que é impossível entender o assistencialismo *iurdiano* sem analisar a complexidade dos laços afetivos que conectam os voluntários do grupo UNP e aqueles que são assistidos. Tais relações traduzem a noção de voluntariado que emerge por meio de uma ética coletiva, e que espelha um modo também coletivo de existência, onde o “eu” ainda se vê ligado ao “outro”, pois já ocupou essa posição algum dia na vida. Isto é, a versão atual desse “eu” ainda se reconhece na figura do assistido, no momento de antes da conversão. Contudo, rememorar esse momento faz parte do seu testemunho religioso, demonstrando como a conversão é capaz de alterar todo um regime moral.

No entanto, esse título também traduz o meu lugar enquanto pesquisadora nativa, que não observa de fora, mas escreve de dentro, através de uma posição de escuta dos que partilham de uma mesma coexistência cosmológica. Diante disso, falar do outro, nesse caso, é também falar de mim. E entender as experiências do chão onde piso é admitir que as fronteiras entre sujeito e objeto, fé e razão, não são fixas e muito menos intransponíveis, pelo contrário, são extensões umas das outras e, muitas vezes, interdependentes.

Finalmente, esta pesquisa emerge da base *iurdiana*, não apenas por eu integrá-la, mas por reconhecê-la como parte constitutiva de minha formação e do meu modo de ver o mundo. Não sou menos crente por ser antropóloga, tampouco menos antropóloga por ser *iurdiana*, aliás é por meio dessa ambivalência que me torno antropóloga da religião. Justamente porque faço dessa suposta fronteira existencial a força motriz do meu conhecimento. Assim, falar de dentro não é rendição à fé, é uma insurgência epistemológica, pois a fronteira trafegada não é negada. Ela é caminho vivo, método pulsante e lugar de existência.

## Referências bibliográficas

ABU-LUGHOD, Lila; REGO, Francisco Cleiton Vieira Silva do; DURAZZO, Leandro. A Escrita contra a cultura. *Equatorial – Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social*, [S. l.], v. 5, n. 8, p. 193–226, 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/equatorial/article/view/15615>.

ALMEIDA, Ronaldo de. *A Igreja Universal e seus demônios: um estudo etnográfico*. 2009. Terceiro Nome, 2009.

ALMEIDA, Ronaldo de. A onda quebrada - evangélicos e conservadorismo. *Cadernos Pagu*, Campinas, SP, n. 50, 2017. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8650718>.

ALMEIDA, Ronaldo de. RELIGIÃO NA METRÓPOLE PAULISTA. *Revista Brasileira DE Ciências* - vol. 19, nº. 56, 2004. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/mC8NHF43DJSf8KkHwnWVXLH/abstract/?lang=pt>.

ASAD, Talal. *Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz*. *Man* vol. 18, n.2, p. 237–259, 1983.

ASAD, Talal. *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford, California: Stanford University Press, 2003.

Bancada evangélica de esquerda? *Universal*, 2020. Disponível em: <https://www.universal.org/noticias/post/bancada-evangelica-de-esquerda/>.

BIALECKI, Jon; HAYNES, Naomi; ROBBIN, Joel. *The Anthropology of Christianity*. *Religion Compass* 2/6, p.1139–1158, 2008.

BIELO, James. *The Mind of Christ: Financial Success, Born-Again Personhood, and the Anthropology of Christianity*. *Ethnos*, vol. 72:3, p. 315–338, 2007.

BIONDI, Karina. *Junto e misturado: imanência e transcendência no PCC*. Dissertação

(Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de São Carlos, São Carlos: UFSCar, 2009.

CANDAU, Joel. Memória e identidade. São Paulo: Contexto, 2019.

CARRANZA, Brenda. *Modus operandi* político de evangélicos e católicos: consolidações e inflexões. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 18, n. 32, p. 87–116, 2017.

CARRITHERS, Michael. Anthropology as a Moral Science of Possibilities. *Current Anthropology* Volume 46, Number 3, junho 2005.

CARSON, Donald Arthur. A intolerância da tolerância. Traduzido por Erika Campos. São Paulo: Cultura Cristã, 2013.

CLIFFORD, James. Introdução: verdades parciais. CLIFFORD, James; MARCUS, George. In: *A escritura da cultura: poética e política da etnografia*. Tradução de Maria Claudia Coelho. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2016. Disponível em: <[https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/8517508/mod\\_resource/content/1/George%20Marcus%20James%20Clifford%20-%20A%20escrita%20da%20cultura%20%E2%80%93%20Poe%CC%81tica%20e%20poli%CC%81tica%20da%20etnografia%20%282016%29.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/8517508/mod_resource/content/1/George%20Marcus%20James%20Clifford%20-%20A%20escrita%20da%20cultura%20%E2%80%93%20Poe%CC%81tica%20e%20poli%CC%81tica%20da%20etnografia%20%282016%29.pdf)>.

COELHO, Lilian Nascimento Bernardino. Ética protestante e o espírito do capitalismo: um estudo comparativo entre o calvinismo e o neopentecostalismo. *Revista pesquisa & educação a distância*, no 8, 2021. Disponível em: <<http://www.revista.universo.edu.br/index.php?journal=2013EAD1&page=article&op=viewArticle&path%5B%5D=9289>>.

COLEMAN, Simon. ZONAS FRONTEIRIÇAS: ÉTICA, ETNOGRAFIA E O CRISTIANISMO “REPUGNANTE”. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 19, n. 33, p. 271-312, 2018.

Conheça o grupo Arimateia. Igreja Universal, 2024. Disponível em: <<https://www.universal.org/noticias/post/conheca-o-grupo-arimateia/>>.

CORRÊA, Diogo Silva. ENTRE O QUERER E O NÃO QUERER: DILEMAS EXISTENCIAIS DE UM EX-TRAFICANTE NA PERSPECTIVA DE UMA SOCIOLOGIA DOS PROBLEMAS ÍNTIMOS. *Tempo Social*, São Paulo, Brasil, v. 32, n. 2, p. 175–204, 2020. Disponível em: <https://revistas.usp.br/ts/article/view/159750>.

CRUZ, Caique de Oliveira Sobreira. Max Weber: a “ética” calvinista e o espírito do “novo” capitalismo: Especialização, Idealismo e Ocidentalismo - O Frankenstein Sociológico. *REBELA - Revista Brasileira de Estudos Latino-Americanos*, v. 11 n. 3, 2021. Disponível em: <<https://ojs.sites.ufsc.br/index.php/rebela/article/view/5008>>.

CRUZ, Paulo. O cristianismo (também) é preto. In: OLDEN, Thomas C. *Quão Africano é o Cristianismo*. São Paulo: Quitanda, 2022.

CSSH Notes. Joel Robbins. *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*. Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press, 2004.

CUNHA, Christina Vital da. Significado do Termo "Neopentecostalismo". *Observatório Evangélico*, 2023. Disponível em: DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1993.

DURKHEIM, Émile. *As Regras do Método Sociológico*. Tradução de Walter Solon. São Paulo: Edipro, 2012. ECCO, Clóvis; MARINHO, Thais Alves. Religião, cultura e sistema simbólico. *Revista Caminho, Goiânia*, v. 18, p. 62-86, maio, 2020.

ELIADE, Mircea. ELIADE, Mircea. In: *O sagrado e o profano*. Tradução de Rogério Fernandes. – São Paulo: Martins Fontes, 1992.

EVANS-PRITCHARD, E.E. *Os Nuer*. Rio de Janeiro, Perspectiva, 1978.

ELDRIDGE, Aaron. *Redeeming anthropology: a theological critique of a modern science*, *Political Theology*, 21:8, 756-758, 2020.

FAVRET-SAADA, Jeanne. “Ser afetado”, de Jeanne Favret-Saada. Cadernos de Campo (São Paulo - 1991), São Paulo, Brasil, v. 13, n. 13, p. 155–161, 2005. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50263..>

FOUCAULT, Michel. Nascimento da Biopolítica. Eduardo Brandão. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FRESTON, Paul. Teologia da Prosperidade: uma avaliação (em boa parte) sociológica. Lausanne Movement, 2015. Disponível em: <<https://lausanne.org/pt-br/recursos-multimedia-pt-br/teologia-da-prosperidade-uma-avaliacao-em-boa-parte-sociologica>>.

FURTADO, Cássia Madeireiros. Ativismo evangélico: a experiência das mulheres negras evangélicas em diálogo com a Teologia Feminista Negra. Tese (Doutorado em Ciência Política) Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência Política.

GELL, Alfred. A antropologia do tempo: construções culturais de mapas e imagens temporais. Tradução de Vera Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2014. 327 p.

GEERTZ, Clifford. “Do ponto de vista dos nativos”: natureza do entendimento antropológico. GEERTZ, Clifford. In: O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa. Tradução de Vera Mello Joscelyne. Rio de Janeiro: Vozes, 1997. Disponível em: <[https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/7900973/mod\\_resource/content/1/C%20GEERTZ%20Do%20ponto%20de%20vista%20do%20nativo-Saber%20Local.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/7900973/mod_resource/content/1/C%20GEERTZ%20Do%20ponto%20de%20vista%20do%20nativo-Saber%20Local.pdf)>.

GEERTZ, Clifford. A Religião como Sistema Cultural. GEERTZ, Clifford In: A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GOFFMAN, Erving. Estigma – notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Quarta edição, 1981.

GOLDMAN, Marcio. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, Brasil, v. 46, n. 2, p. 423–444, 2003. Disponível em: <https://revistas.usp.br/ra/article/view/27171..>

GOMES, Edlaine Campos. A Era das catedrais da IURD: a autenticidade em exibição. 2004. Tese (Doutorado). Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2004.

GOMES, Marcus Alan Melo; SANTOS, Renan Daniel Trindade dos. A construção histórica do negro como alvo do encarceramento em massa no Brasil. *Revista Quaestio Iuris.*, Rio de Janeiro, Vol. 15, N.03., 2022, p. 1225-1255.

GONÇALVES, Claudio Cesar. O uso social da riqueza em João Calvino. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) -Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2006.

GRAEFF, Lucas. GELL, Alfred. A antropologia do tempo: construções culturais de mapas e imagens temporais. Tradução de Vera Joscelyne. Petrópolis: Vozes, 2014. 327 p. *Horizontes Antropológicos* (online), v. 22, p. 469-472, 2016.

HALBWACHS, M. A Memória Coletiva. São Paulo: Editora Centauro, 1990.

HARDING, Susan. Representing Fundamentalism: The Problem of the Repugnant Cultural Other. *Social Research*, Vol. 58, No. 2, pp. 373-393, 1991.

HOLLAND, Tom. Dominion: How the Christian Revolution Remade the World. New York: Basic Books, p. 248-254, 2019.

JORNAL GAZETA. Bolsonaro diz que PM terá carta branca para matar, mas recua. *Gazeta do Povo*, 15 dez. 2017. Disponível em: <https://www.gazetadopovo.com.br/politica/republica/eleicoes-2018/bolsonaro-diz-que-pm-tera-carta-branca-para-matar-mas-depois-recua-12rzxk9x819a5ccxlg9eit3kc/>.

JUNIOR, Lincoln Etchebéhère; LEPINSKI, Thiago Pereira de Sousa. *Cristandade Oriental: a Igreja Etíope na Idade Média Oriental Christianity: the Ethiopian Church in the Middle Ages*. Mirabilia, 2009.

KYMLICKA, Will. The essentialist critique of multiculturalism: theories, policies, ethos. In: UBEROI, Varun. *Multiculturalism and the welfare state*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014, p. 209–249.

KRÁLOVÁ, J. What is social death? *Contemporary Social Science*, vol 10, n 3, p. 235-248, 2015.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu. Palavras de um xamã Yanomami*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LANNA, Marcos Aurélio. Nota sobre Marcel Mauss e o ensaio sobre a dádiva. *Revista de Sociologia e Política, [S. l.]*, n. 14, 2000.

LEACH, Edmund. “Dois ensaios a respeito da representação simbólica do tempo”. In: *Repensando a antropologia*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

LEMOS, Christina; TAVOLARO Douglas. *O bispo a história revelada de Edir Macedo*. Editora Larousse do Brasil, 2007. Disponível em: <<https://hermesgama.wordpress.com/wp-content/uploads/2008/09/o-bispo-a-histc3b3ria-r evelada-de-edir-macedo-christina-lemos-douglas-tavolaro.pdf>>.

LEMOS, Carolyne Santos. Teologia da prosperidade e sua expansão pelo mundo. *Revista Eletrônica Espaço Teológico* ISSN 2177-952X. Vol. 11, n. 20, p. 80-96, 2017.

LEHMANN, David. *Religião e globalização: rivalidade e reconstrução*. Blog David Lehmann, 2022. Disponível em: <https://www.davidlehmann.org/lehmann/wp-content/uploads/2022/03/Religiao-e-global-2009.pdf>.

LEHMANN, David. A milagrosa economia da religião: um ensaio sobre capital social. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 153-180, jul./dez. 2014.

LEHMANN, David, IQTIDAR, Humeira. Fundamentalism and Charismatic Movements. Routledge, 2011.

LEMONS, J. Derrick. Introduction: Theologically Engaged Anthropology. In: Theologically Engaged Anthropology. Oxford University Press, 2018.

LEMONS, J. Derrick. New Insights from an Old Dialogue Partner. In: Theologically Engaged Anthropology. Oxford University Press, 2018.

LEON, James. The Land of Open Graves: Living and Dying on the Migrant Trail. University of California Press, 2015.

LIMA, Diana. Trabalho”, “mudança de vida” e “prosperidade” entre fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, vol 27, n 1, p. 132-155, 2007.

LUGONES, María. Towards a decolonial feminism. *Hypatia*, v. 25, n. 4, 2010.

MACHADO, Carly. Pentecostalismo e o sofrimento do (ex-)bandido: testemunhos, mediações, modos de subjetivação e projetos de cidadania nas periferias. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 153-180, jul./dez. 2014.

MACHADO, Igor José de Renó Machado. Ethnographic Life: Method for an Ex Post Facto Anthropology. *Anthropologica*, Vol. 61, No. 2 pp. 345-351, 2019.

MACHADO, Igor José de Renó Machado. A memória como um campo etnográfico. *Antropologia ex post facto*. Papel Selvagens, 1 ed., Rio de Janeiro, 2023

MACHADO, Maria das Dores Campos. Igreja Universal: uma organização providencia. ORO, Ari Pedro, CORTEN, André, DOZON, Jean-Pierre. In: *Igreja Universal do Reino de Deus: os novos conquistadores da fé*.

MACEDO, Edir. Onde está o Reino de Deus? Igreja Universal, 2017. Disponível em:<<https://www.universal.org/noticias/post/onde-esta-o-reino-de-deus/>>.

MARIANO, Ricardo. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. Estudos Avançados, São Paulo, Brasil, v. 18, n. 52, p. 121–138, 2004. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/10028>.. Instituto

MARIANO, Ricardo. Igreja Universal faz 40 anos e realiza sonho de alcançar classe média alta. Humanitas Unisinos, 2017. Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/categorias/186-noticias-2017/569517-igreja-universal-faz-40-anos-e-realiz>>.

MARIANO, Ricardo. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. Estudos Avançados, São Paulo, Brasil, v. 18, n. 52, p. 121–138, 2004. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/10028>.

MARIANO, Ricardo. Guerra espiritual: O protagonismo do diabo nos cultos neopentecostais. Debates do NER, Porto Alegre, 2003.

MARIANO, Ricardo. Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 1 ed., 1999.

MARIANO, Ricardo. Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005. MARIANO, Ricardo. Neopentecostais: Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Loyola, 3 ed., 2010.

MARIANO, Ricardo. Os neopentecostais e a teologia da prosperidade. Novos estudos N.º 44, 1996. Disponível em:< <https://laboratorio1historiadaarte.wordpress.com/wp-content/uploads/2017/09/neopentecostais-e-teologia-da-prosperidade-mariano.pdf>>.

MAUSS, Marcel. Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de "eu". In: Sociologia e Antropologia. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: COSACNAIFY, 2003.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, Marcel. Sociologia e Antropologia. v. II. São Paulo: Edusp, 1974.

MORAES, Gerson Leite de. Neopentecostalismo - um conceito-obstáculo na compreensão do subcampo religioso pentecostal brasileiro. Revista de Estudos da Religião, 2010, pp. 1-19.

MEDEIROS, Cassia. Ativismo evangélico: a experiência das mulheres negras evangélicas em diálogo com a Teologia Feminista Negra. Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2025.

MENDONÇA, Maria Helena., & da SILVA, Marcos Antonio Monteiro da. Vida, dignidade e morte: cidadania e mistanásia. Ius gentium, vol 9, n 5, 151-190, 2014.

MISSE, Michel. Crime, sujeito e sujeição criminal: aspectos de uma contribuição analítica sobre a categoria “bandido”. Lua Nova, São Paulo, n. 79, p. 15-38, 2010.

Na lata: Por que você precisa conhecer o grupo Força Jovem Universal. Igreja Universal, 2020. Disponível em: <<https://www.universal.org/noticias/post/na-lata-por-que-voce-precisa-conhecer-o-forca-j-ovem-universal/>>.

NERY, Delidio Pereira. A ÉTICA PROTESTANTE E O ESPÍRITO DO CAPITALISMO. Jus, 2021. Disponível em: <[https://jus.com.br/artigos/91047/a-etica-protestante-e-o-espírito-do-capitalismo-resenha#google\\_vignette](https://jus.com.br/artigos/91047/a-etica-protestante-e-o-espírito-do-capitalismo-resenha#google_vignette)>.

NETO, João Leite Ferreira. A Analítica da Subjetivação em Michel Foucault. Revista Polis e Psique, p. 7 – 25, 2017. NETO, João Ramos. Henrique VIII e a reforma anglicana. Revista Tempo de Conquista: História Medieval e Moderna, Rio de Janeiro, 2010.

NORA, Pierre. Entre memória e história: A problemática dos lugares. Projeto história, São Paulo, 1993.

O dia em que o Vale Anhangabaú se transformou no “Vale das Bênçãos de Deus”. Igreja Universal. Igreja Universal, 2017. Disponível em: <<https://www.universal.org/noticias/post/o-dia-em-que-o-vale-do-anhangabau-se-transformou-no-vale-das-bencoes-de>>



ROSAS, Nina. As ações sociais da Igreja Universal: recrutamento e empreendedorismo no A Gente da Comunidade de Belo Horizonte. *Ciencias Sociales y Religión*, Campinas, SP, v. 14, n. 17, p. 27–51, 2012. Disponível: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/csr/article/view/8669665>>.

ROSAS, Nina. Representações e desdobramentos da caridade da Igreja Universal do Reino de Deus. Dissertação (Mestrado em Sociologia), Universidade Federal de Minas Gerais, 2011.

SANTOS, Boaventura de Souza. *Democratizar a Democracia: os caminhos da democracia participativa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 3ª edição, 2002.

SAVIOLO, Ana Carolina. Antropologia em missão? Notas sobre a produção e a disputa no campo antropológico por atores religiosos. *RAM, GT 038: Antropologia Hoje: Desafios éticos, acadêmicos e profissionais no ofício antropológico*, Salvador, 2025. Disponível em:

<[https://www.ram2025.sinteseeventos.com.br/atividade/view?q=eyJwYXJhbXMiOiJ7XCJRRF9BVEIWSURBREVcIjpcIjZXCj9IiwiaCI6ImIzYTYxM2VmMzNmMzU2ZGFhMGE5OTQyNjU2ODIxYjZmIn0%3D&ID\\_ATIVIDADE=93](https://www.ram2025.sinteseeventos.com.br/atividade/view?q=eyJwYXJhbXMiOiJ7XCJRRF9BVEIWSURBREVcIjpcIjZXCj9IiwiaCI6ImIzYTYxM2VmMzNmMzU2ZGFhMGE5OTQyNjU2ODIxYjZmIn0%3D&ID_ATIVIDADE=93)>.

SCHELIGA, Eva. Educando sentidos, orientando uma práxis? Etnografia das práticas assistenciais entre evangélicos brasileiros. Série: Produção Acadêmica Premiada. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, USP, São Paulo, 2013.

SCHEPER-HUGHES, Nancy. The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology. *Current Anthropology*, Vol. 36, No. 3, p.409-440, 1995.

SCHIELKE, Samuli. The power of God: four proposals for an anthropological engagement. *PROGRAMMATIC texts*, no 13, 2019.

SEGATO, Rita. “Um Paradoxo do Relativismo. O Discurso Racional da Antropologia frente ao Sagrado”. *Religião e Sociedade*, vol. 16, n. 1/2, p. 114-135, 1992.

SIEPIERSKI, Paulo. PÓS-PENTECOSTALISMO E POLÍTICA NO BRASIL. Estudos Teológicos, 1.], v. 37, n. 1, 47–61, 2022. Disponível em: <https://revistas.est.edu.br/ET/article/view/1659>. p.

SILVA, Gabriel Barth da. A vida da memória e a morte social: Uma proposta de olhar fenomenológico para análise e intervenção sobre a morte social. *Psicopatologia Fenomenológica Contemporânea*, 2023; vol 12, n 1, p. 01-19

SPYER, Juliano. O povo de Deus: Quem são os evangélicos e por que eles importam. Geração Editorial; 1ª edição, São Paulo, 2020.

TEIXEIRA, Jacqueline Moraes. A conduta universal: governo de si e políticas de gênero na Igreja Universal do Reino de Deus. 2018. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

TONIOL, Rodrigo. Raramente um fiel se declara “neopentecostal”. *Observatório Evangélico*, 2023. Disponível em: <<https://www.observatorioevangelico.org/raramente-um-fiel-se-declara-neopentecostal/>>.

Universal completa 43 anos com 10 milhões de fiéis pelo mundo. Igreja Universal, 2020. Disponível em:<<https://www.universal.org/noticias/post/universal-completa-43-anos-com-10-milhoes-defieis-pelo-mundo/>>.

Universal completa 47 anos transformando vidas por meio da fé. Igreja Universal, 2024. Disponível em:<<https://www.universal.org/noticias/post/universal-completa-47-anos-transformando-vidas-por-meio-da-fe/>>.

VANDENBERGHE, Frederic. *Misticismo sem Deus* (Prefácio). In: SIMMEL, Georg. *Religião: ensaios volume 1/2*. São Paulo: Olho d’Água, p. V-XXXVI, 2009. VAN GENNEP, Arnold. *The Classification of Rites*.

VAN GENNEP, Arnold. In: *The Rites of Passage*. Chicago: Chicago University Press, 1909.

VELHO, Otávio. O que a religião pode fazer pelas Ciências Sociais? VELHO, Otávio. In: Mais realista do que o rei/Ocidentalismo, Religião e Modernidades Alternativas. Rio de Janeiro: Topbook, 2007.

VIANA, Bruna Carla Leite e JUNIOR, Carlos José. *Entre a fé e a riqueza – A Teologia da Prosperidade em debate: um guia visual e multidisciplinar*. Disponível em: <<https://downloads.editoracientifica.com.br/articles/240717099.pdf/>>.

VIANA, Eduardo de Santis. Atividade Política da Igreja Universal. 1999. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharel em Ciências Sociais). Universidade Estadual do Rio de Janeiro.

VITAL, Christina. Oração de traficante: uma Etnografia. Editora Garamond, Rio Janeiro, 2015.

WEBER, Max. A ética protestante e o espírito do capitalismo. São Paulo: Pioneira. 1983.

WEBER, Max. Ensaio de Sociologia. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: LTC, 1982.

WILLERSLEV, Rane; SUHR, Christian. Is there a place for faith in anthropology? Religion, reason, and the ethnographer's divine revelation. HAU: Journal of Ethnographic Theory vol 8, p. 65–78.

## Apêndice

As imagens apresentadas neste apêndice fazem parte do acervo pessoal da autora e é incluída apenas para fins ilustrativos, como referência visual ao tema abordado na dissertação. Ressalta-se que tais fotos têm caráter público, já que são registros de folhetos distribuídos publicamente pela IURD. Dessa forma, são utilizados nessa pesquisa apenas para complementar a compreensão do leitor sobre os elementos analisados.

Figura 8 - Folheto distribuído pela igreja<sup>53</sup> com uma ilustração dos itens que podem ser doados para o Grupo de Evangelização (EVG)



Fonte: acervo pessoal da autora.

---

<sup>53</sup>O folheto, distribuído pela sede da IURD, foi obtido no contexto de minha participação como membro da igreja e integrante do grupo UNP.

Figura 9 - Folheto distribuído pela igreja<sup>54</sup> com uma ilustração dos itens que podem ser doados para o grupo Universal nos Presídios (UNP)



Fonte: acervo pessoal da autora.

Figura 10 - Folheto de convite ofertado pelo grupo Força Jovem Universal (FJU)



<sup>54</sup> O folheto, distribuído pela sede da IURD, foi obtido no contexto de minha participação como membro da igreja e integrante do grupo UNP.

Fonte: acervo pessoal da autora.

Figura 11- Folheto de convite apresentando as atividades recreativas oferecidas pelo grupo Força Jovem Universal (FJU)



Fonte: acervo pessoal da autora.

Figura 12 - Uniforme masculino usado pelos voluntários do grupo UNP durante as atividades de assistência social



Fonte: Imagem retirada da internet.

Figura 13- Uniforme feminino usado pelas voluntárias do grupo UNP durante as atividades de assistência social



Fonte: Imagem retirada da internet.

Figura 14 - Editorial da Folha Universal publicado em 6 de fevereiro de 2022



Fonte: Imagem retirada da internet (Folha de S. Paulo, 2022).

Figura 15 - Capa e reportagem da Folha Universal sobre Luiz Inácio Lula da Silva



Fonte: Imagem retirada da internet (O globo, 2022).