

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO**  
**CENTRO DE ARTES**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM COMUNICAÇÃO E**  
**TERRITORIALIDADES**

**RAQUEL SILVA ROCHA**

**O JORNALISMO RELIGIOSO COMO DISPOSITIVO DE PODER E A**  
**CONSTRUÇÃO DISCURSIVA DA MULHER NA FOLHA UNIVERSAL**

**VITÓRIA**  
**2025**

RAQUEL SILVA ROCHA

**O JORNALISMO RELIGIOSO COMO DISPOSITIVO DE PODER E A  
CONSTRUÇÃO DISCURSIVA DA MULHER NA FOLHA UNIVERSAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Territorialidades do Centro de Artes da Universidade Federal do Espírito Santo, linha de pesquisa Comunicação e Poder, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre.

Orientadora: Profa. Dra. Ruth de Cássia dos Reis

VITÓRIA

2025

Ficha catalográfica disponibilizada pelo Sistema Integrado de Bibliotecas - SIBI/UFES e elaborada pelo autor

---

R672j Rocha, Raquel, 1999-  
O Jornalismo Religioso como dispositivo de poder e a construção discursiva da mulher na Folha Universal / Raquel Rocha. - 2025.  
213 p. : il.

Orientadora: Ruth Reis.  
Dissertação (Mestrado em Comunicação e Territorialidades) - Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Artes.

1. Jornalismo religioso. 2. Análise do Discurso. 3. Mulheres pentecostais. 4. Imprensa protestante. 5. Comunicação. I. Reis, Ruth. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Artes. III. Título.

CDU: 316.77


---

# Raquel Silva Rocha

## O JORNALISMO RELIGIOSO COMO DISPOSITIVO DE PODER E A CONSTRUÇÃO DISCURSIVA DA MULHER NA FOLHA UNIVERSAL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Territorialidades da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Comunicação e Territorialidades, na linha de pesquisa Comunicação e Poder.

Vitória/ES, 29 de outubro de 2025.


Documento assinado digitalmente  
 RUTH DE CASSIA DOS REIS  
Data: 12/03/2026 18:00:36-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Comissão Examinadora

---

Profa. Dra. Ruth Reis  
(Orientadora – PÓSCOM/UFES)


Documento assinado digitalmente

 FLAVIA MAYER DOS SANTOS SOUZA  
Data: 11/03/2026 14:27:20-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

---

Profa. Dra. Flávia Mayer dos Santos Souza  
(Examinadora Interna – PÓSCOM/UFES)

Documento assinado digitalmente

 ELEN CRISTINA GERALDES  
Data: 12/03/2026 16:34:29-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

---

Profa. Dra. Elen Cristina Geraldes  
(Examinadora Externa - PPG Direitos Humanos/UNB)

## AGRADECIMENTOS

O caminho do mestrado foi uma travessia feita de encontros com ideias, com pessoas e comigo mesma. O rigor da pesquisa e o espanto diante do novo – novo estado, nova casa, nova vida –, me levaram à compreensão de que a vida acadêmica é também uma possibilidade de exercitar a fé. Mais uma experiência que me marca e me transforma, e eu espero que esse registro consiga traduzir a minha gratidão a:

Universidade Federal do Espírito Santo, que me acolheu com a força de uma instituição pública que resiste, mesmo quando o país parece esquecer o valor da ciência, da cultura e da educação. Ser parte dessa universidade me faz ter um compromisso com o futuro, com a possibilidade de um conhecimento que se constrói de forma coletiva e emancipadora.

Ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Territorialidades, por ter sido o espaço onde esta pesquisa encontrou ressonância. Agradeço especialmente à secretária Liana, cuja dedicação fez com que a burocracia da vida acadêmica se tornasse descomplicada.

A Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Espírito Santo (Fapes), que me concedeu a bolsa de estudos que sustentou este percurso, reconhecendo a importância da pesquisa acadêmica e o incentivo necessário para ela continuar resistindo.

À professora Dra. Ruth Reis, minha orientadora, que com tanta generosidade me ensinou que a pesquisa também é feita de cuidado; que pensar é, antes de tudo, um gesto de sensibilidade com o outro e com o mundo. Ao professor Dr. Sérgio Rodrigo, por sua contribuição nos primeiros semestres, quando me ajudou a delinear caminhos possíveis para este trabalho. E ao professor Dr. Guillermo Mastrini pelas aulas sempre cheias de provocações, boas risadas e aprendizados que me lembram todo dia que eu não deveria assinar tanta plataforma de streaming (uma boa piada interna).

A mainha, Maria Sandra Lemos da Silva Rocha, a mulher que me ensinou a ler o mundo antes mesmo de conhecer as letras. Dela herdei a coragem, a determinação e o senso de justiça que atravessam tudo o que sou. É a ela que devo minha educação, minha alfabetização, meu caráter e a certeza de que o estudo é o caminho mais bonito de transformação.

Agradeço à minha família, que inclui os meus amigos, por me impulsionarem a viver acreditando e regando as sementes que planto. A Mateus, meu companheiro, que divide comigo as dores e as delícias da vida, com quem em muitos momentos debati esta pesquisa. Aos amigos Ismael, Cris, William e Manuela, pela presença, ainda que separada pela extensa quilometragem que conecta o ES à Bahia.

Agradeço a este estado lindo por ter me acolhido. Sobretudo porque encontrei pessoas que me ajudaram a construir um lar aqui. Max e Nelson com bons almoços, ceias de natal e viagens de ano novo. Cecília, Carol e Newton por viverem comigo a intensidade desses dois anos de pesquisas com boas conversas pelo corredor, conquistas e peripécias compartilhadas, e sorvetes no Chiquinho.

Encerro este ciclo com a consciência e o corpo presentes, ciente de que esta pesquisa é parte de quem eu sou, das perguntas que me habitam e dos territórios que me formam. Levo comigo não apenas o resultado escrito, mas os gestos, os encontros, os silêncios e as escutas que me transformaram ao longo desse ciclo. Que este texto, nascido de tantos encontros, siga encontrando outras vidas e produzindo novas perguntas, porque acredito que é assim que o conhecimento continua vivo.

Honrar a nós mesmas, amar nossos corpos [...]

- bell hooks

## RESUMO

A expansão da presença dos evangélicos nos debates político-sociais do Brasil e o papel central da mídia religiosa na produção de subjetividades e práticas cotidianas conduzem a uma problemática contemporânea: como o jornalismo religioso, enquanto dispositivo de poder, constitui a mulher neopentecostal por meio do discurso na Folha Universal? Inserida no campo da Comunicação e Territorialidades, esta dissertação busca compreender como as performatividades da mulher neopentecostal são constituídas no discurso do jornalismo produzido pela Folha Universal (FU) – jornal oficial da Igreja Universal do Reino de Deus (Iurd), de circulação semanal e versão digital em site homônimo, que aborda temas diversos a partir de uma perspectiva evangelística alinhada à doutrina da instituição. Para alcançar esse objetivo, propõe-se delimitar as especificidades do jornalismo religioso em meio às transformações históricas na relação entre mídia e neopentecostalismo, identificar os elementos que compõem a figura da mulher neopentecostal nas matérias analisadas e examinar as articulações entre o discurso religioso e o discurso jornalístico na produção de sentidos sobre gênero e poder. A partir da Análise do Discurso foucaultiana, articulada aos estudos sobre comunicação, religião e gênero, a pesquisa analisa as performatividades da mulher neopentecostal como modos reiterados de enunciação e comportamento. O percurso analítico permite compreender que o jornalismo produzido pela Folha Universal organiza condutas, fabrica modos de ser e constitui performatividades femininas por meio do discurso. Ao observar as estratégias de enunciação do jornal, evidenciam-se os mecanismos pelos quais a mulher é interpelada a governar-se a partir de uma racionalidade que, sob o signo do sagrado, reatualiza formas de poder e subjetivação características da modernidade. O discurso da Folha Universal constrói a mulher como um projeto de si, convocada à autogestão e à disciplina em todas as esferas da vida – emocional, conjugal e profissional. Os relacionamentos conjugais aparecem como eixo estruturante, posicionando a mulher como gestora da salvação familiar. Assim, compreende-se que a Folha Universal, veículo da Igreja Universal do Reino de Deus (Iurd), atua como um dispositivo que define modos de conduta e estabelece regimes de verdade sobre o ser mulher neopentecostal.

**Palavras-chave:** Mídia neopentecostal; Jornalismo religioso; Performatividades femininas; Folha Universal; Análise do Discurso.

## ABSTRACT

The expansion of the evangelical presence in Brazil's political and social debates and the central role of religious media in producing subjectivities and everyday practices lead to a contemporary problem: how does religious journalism, as a dispositif of power, constitute the neopentecostal woman through discourse in *Folha Universal*? Situated within the field of Communication and Territorialities, this dissertation seeks to understand how the performativities of neopentecostal women are constituted in the discourse of journalism produced by *Folha Universal* – official newspaper of the Igreja Universal do Reino de Deus (Iurd), published weekly and also available in a digital version on its eponymous website, covering a wide range of topics from an evangelistic perspective aligned with the institution's doctrine. To achieve this goal, it aims to delineate the specificities of religious journalism amid the historical transformations in the relationship between media and neopentecostalism, to identify the elements that compose the figure of the neopentecostal woman in the analyzed articles, and to examine the articulations between religious and journalistic discourse in the production of meanings about gender and power. Based on Foucauldian Discourse Analysis, articulated with studies on communication, religion, and gender, the research analyzes the performativities of neopentecostal women as reiterated modes of enunciation and behavior. The analytical process makes it possible to understand that the journalism produced by *Folha Universal* organizes conduct, fabricates ways of being, and constitutes feminine performativities through discourse. By observing the newspaper's enunciative strategies, the study highlights the mechanisms by which women are interpellated to govern themselves through a rationality that, under the sign of the sacred, reactivates forms of power and subjectivation characteristic of modernity. The discourse of *Folha Universal* constructs the woman as a project of the self, called to self-management and discipline in all spheres of life—emotional, marital, and professional. Marital relationships appear as a structuring axis, positioning the woman as the manager of family salvation. Thus, it is understood that *Folha Universal*, a publication of the Igreja Universal do Reino de Deus (Iurd), operates as a dispositif that defines modes of conduct and establishes regimes of truth about what it means to be a neopentecostal woman.

**Keywords:** Neopentecostal media; Religious journalism; Feminine performativity; *Folha Universal*; Discourse Analysis.

## LISTA DE SIGLAS

ABI - Associação Brasileira de Imprensa

AD - Análise do Discurso

AIE - Aparelhos Ideológicos do Estado

CBN - Christian Broadcasting Network

FPE - Frente Parlamentar Evangélica

FU - Folha Universal

IA - Inteligência Artificial

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

Iser - Instituto de Estudos da Religião

Iurd - Igreja Universal do Reino de Deus

LGBTQUIAPN + - Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais, Queer, Intersexuais, Assexuais, Pansexuais, Não-Binários, etc.

LM - Modelagem de Linguagem (utilizado na referência ao NotebookLM)

MMFDH - Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos

ONU - Organização das Nações Unidas

PL - Projeto de Lei

TP - Teologia da Prosperidade

TSE - Tribunal Superior Eleitoral

TV - Televisão

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Home do website da Folha Universal.....	57
Figura 2: Agrupamento de tópicos por temas.....	127
Figura 3: Resultado da delimitação de temas no NotebookLM.....	128
Figura 4: Nuvem de palavras a partir dos títulos e subtítulos.....	131
Figura 5: Coocorrência.....	134
Figura 6: Contexto a partir da palavra-chave “mulher”.....	135
Figura 7: Matéria “Você é uma mulher descontrolada?”.....	143
Figura 8: Depoimento de uma “ex-descontrolada”.....	144
Figura 9: Matéria “Mulheres precisam de disciplina?”.....	147
Figura 10: Matéria “Mulheres no topo: como se preparar para ocupar a liderança”.....	151
Figura 11: Matéria “Como as mulheres podem começar um negócio”.....	151
Figura 12: Capa da matéria “A força da mulher na política”.....	154
Figura 13: Capa da matéria “Como ser uma mulher sábia na prática?”.....	161
Figura 14: Capa da matéria “Você conhece o seu papel como mulher?”.....	165
Figura 15: Capa da matéria “Uma mulher é agredida a cada 4 minutos no Brasil”.....	166
Figura 16: Capa da matéria “Meu namorado marcou um encontro com outra mulher. O que eu faço?”.....	176
Figura 17: Capa da matéria “Descobri que meu marido tem outra mulher, mas ele nega”...178	

## LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 - Matérias coletadas a partir da busca pelo termo “mulher” no site.....	124
Gráfico 2 - Matérias com o termo “mulher” ou “mulheres” no título.....	125
Gráfico 3 - Entidades mencionadas nas matérias.....	139

## LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Etapas de análise.....	123
Tabela 2 - Categorias temáticas por matérias .....	137

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>12</b>
<b>Capítulo I - A dinâmica religião/mídia no Brasil: da censura às igrejas midiáticas.....</b>	<b>18</b>
1.1 O neopentecostalismo e os meios de comunicação de massa.....	23
1.1.2 As instituições neopentecostais e seus conglomerados midiáticos.....	34
1.1.3 A Igreja Universal do Reino de Deus e seu conglomerado midiático.....	36
1.2 O jornalismo não é homogêneo: o campo do jornalismo e o discurso religioso.....	43
1.2.1 A mídia neopentecostal e o jornalismo religioso na especificidade comunicacional.....	48
1.2.2 O jornalismo como dispositivo de produção da realidade: poder, saber e subjetivação..	52
1.2.3 A Folha Universal e seus aspectos relevantes.....	57
<b>Capítulo II - Neopentecostais e gênero.....</b>	<b>59</b>
2.1 Uma perspectiva performativa de gênero.....	62
2.1.1 Gênero, poder e interseccionalidade.....	67
2.2 O gênero no campo pentecostal.....	71
2.2.1 A mulher pentecostal.....	81
2.2.2 A salvação familiar e a prosperidade plena.....	88
2.3 A IURD nos debates sobre gênero no Brasil.....	96
<b>Capítulo III - A mulher neopentecostal no discurso da Folha Universal.....</b>	<b>103</b>
3.1 Análise do discurso: fundamentos teórico-metodológicos.....	104
3.1.1 O sujeito na Análise do Discurso.....	108
3.1.2 Conceitos operacionais.....	111
3.2 A AD como caminho para compreender a mulher neopentecostal no discurso da Folha Universal.....	119
3.3 Procedimentos metodológicos.....	122
3.3.1 Etapa 1 - Tecnologias de governamentalidade.....	123
3.3.1.1 A mulher na Folha Universal: uma análise lexicométrica.....	127
3.3.2 Etapa 2 - Práticas discursivas e produção de subjetividades femininas.....	140
3.3.3 A mulher como projeto de si: fé, disciplina e autovalorização.....	141
3.3.3.1 Vozes moldadas: confissão, testemunho e a produção da mulher exemplar.....	158
3.3.4 Relacionamentos e a mulher neopentecostal nas dinâmicas conjugais.....	163
3.3.4.1 A Escola do Amor e a Terapia do Amor: aconselhamento e governo dos relacionamentos.....	172
3.3.4.2 Prosperidade, cuidado e sacrifício: a mulher como gestora da salvação familiar	179
3.4 Considerações finais.....	185
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>189</b>
<b>ANEXOS.....</b>	<b>198</b>

## INTRODUÇÃO

Nas últimas décadas, a presença evangélica no espaço público brasileiro se intensificou de maneira expressiva, tornando-se um dos fenômenos socioculturais e midiáticos mais relevantes da contemporaneidade. Essa expansão não se limita ao crescimento numérico das igrejas, mas se manifesta também na ocupação simbólica e discursiva de diversos campos, tais como político, econômico e comunicacional.

De acordo com levantamento do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea-2023), entre os anos de 2000 e 2021, o Brasil alcançou a marca de 124.529 estabelecimentos religiosos, dos quais 52% correspondem a igrejas evangélicas pentecostais ou neopentecostais. Esses dados revelam não apenas a expansão institucional das igrejas, mas também a consolidação de um campo religioso plural.

Nesse cenário, a mídia religiosa assume papel central na constituição de modos de ver, sentir e agir, ao mesmo tempo, em que projeta e reproduz valores que moldam subjetividades e práticas cotidianas (Foucault, 1999). É nesse entrecruzamento entre fé, mídia e poder que se evidencia a relevância da Folha Universal, veículo da Igreja Universal do Reino de Deus (Iurd), sendo um espaço privilegiado para observar a circulação e a atualização de discursos religiosos no campo jornalístico.

Mais do que um veículo de informação, a Folha Universal pode ser caracterizada como um dispositivo (Foucault, 2025) que enuncia valores, define modos de conduta e produz regimes de verdade sobre a vida neopentecostal e, de modo particular, sobre o ser mulher neopentecostal. A relevância de observar esse discurso reside no fato de que o jornalismo religioso da Iurd não apenas reflete uma doutrina, mas atua como instrumento de formação e subjetivação, moldando as performatividades (Butler, 2018; 2024) das mulheres neopentecostais, produzindo modelos de feminilidade compatíveis com o ideal de fé proposto pela instituição.

É nesse contexto que se insere o problema de pesquisa, que orienta toda a reflexão desenvolvida ao longo deste trabalho: como o jornalismo religioso, enquanto dispositivo de poder, constitui a mulher neopentecostal por meio do discurso na Folha Universal? A partir dessa indagação, a pesquisa busca compreender como as performatividades da mulher neopentecostal são constituídas no discurso do jornalismo produzido pela Folha Universal.

Para alcançar tal propósito, propõe-se delimitar as especificidades do jornalismo religioso em meio às transformações históricas na relação entre mídia e neopentecostalismo, identificar os elementos que compõem a figura da mulher neopentecostal nas matérias

analisadas e examinar as articulações entre o discurso religioso e o discurso jornalístico na produção de sentidos sobre gênero e poder.

O termo evangélicos é aqui utilizado em sentido abrangente, para designar o conjunto de grupos religiosos de matriz protestante que se expandiram na América Latina a partir do século XIX, marcados por forte diversidade doutrinária, institucional e cultural. Essa categoria, ainda que generalizante, permite circunscrever um campo de tensões e distinções – especialmente em relação ao catolicismo –, sem desconsiderar a heterogeneidade interna que caracteriza o campo evangélico brasileiro. Dentro desse universo plural, o neopentecostalismo emerge como um dos movimentos mais influentes e controversos, responsável por redefinir o lugar da religião na vida cotidiana, na política e nos meios de comunicação.

Embora a literatura recente discuta novas classificações, como o transpentecostalismo (Barbosa; Moraes; Santiago Filho, 2017), que busca descrever o hibridismo e a fluidez contemporânea das igrejas, opta-se aqui por empregar o termo neopentecostalismo conforme a tipologia clássica de Ricardo Mariano (2014).

Essa escolha se justifica por sua relevância histórica e classificatória, uma vez que o conceito designa a chamada terceira onda do pentecostalismo – marcada pela ênfase na teologia da prosperidade, na guerra espiritual, na liberalização dos costumes e na intensa midiaticização da fé. Como observa Mariano (2014), o neopentecostalismo representa uma inflexão discursiva no protestantismo brasileiro, na medida em que alia práticas de cura e exorcismo à lógica do empreendedorismo religioso e da gestão de si, inserindo-se de modo estratégico nas indústrias da comunicação e do entretenimento.

Além de manter coerência com a tradição bibliográfica consolidada, o uso da categoria neopentecostalismo conserva sua funcionalidade analítica ao permitir delimitar um campo discursivo em que a relação entre fé, poder e mídia se torna central. Mesmo reconhecendo as transformações recentes que conduzem ao que Barbosa, Moraes e Santiago Filho (2017) chamam de transpentecostalismo – fenômeno religioso que ultrapassa fronteiras denominacionais do pentecostalismo, caracterizando-se pela fluidez identitária, adoção de linguagens culturais contemporâneas, pelo hibridismo simbólico, pela estética da experiência e pelo uso intensivo da mídia como forma de evangelização e mobilização – entende-se que o termo neopentecostalismo ainda oferece a precisão histórica necessária para situar a análise de um veículo como a Folha Universal, cuja gênese e estrutura permanecem fortemente ancoradas nas racionalidades da terceira onda.

A IURD é, nesse sentido, o exemplo mais bem-sucedido do neopentecostalismo brasileiro. Fundada em 1977 por Edir Macedo, a igreja rapidamente construiu um império religioso, econômico e midiático de proporções globais. Com templos em mais de 140 países, mais de 7 mil unidades no Brasil e um conglomerado de comunicação que inclui a Rede Record, a Rede Aleluia e a Folha Universal, a instituição consolidou uma teia de poder que ultrapassa o campo estritamente religioso. Como destaca Faccio (2006, p. 8), “a extensão dos negócios de Edir Macedo talvez faça dele o mais poderoso empresário de comunicação social do Brasil”.

Entre os diversos produtos midiáticos da Iurd, a Folha Universal ocupa lugar privilegiado por se apresentar simultaneamente como jornal e instrumento de evangelização. Fundado em 1992, o jornal alcança hoje a maior tiragem impressa semanal do país, com distribuição gratuita e ampla presença digital. Mais do que informar, suas matérias constroem pedagogias de fé, moldando comportamentos e definindo papéis sociais. Observa-se, por exemplo, que o jornal dedica seções específicas à vida conjugal, à maternidade, à carreira e à espiritualidade, compondo um mosaico discursivo sobre o que é “ser mulher de Deus” no mundo contemporâneo.

A relevância desta pesquisa emerge da necessidade de ampliar o olhar sobre o jornalismo produzido pela mídia neopentecostal, campo ainda pouco explorado nas pesquisas em Comunicação. A maioria das produções acadêmicas tem se voltado à análise da atuação política das igrejas ou das dinâmicas de midiaticização da fé, mas raramente se detém sobre as especificidades jornalísticas desses veículos e os modos como articulam discurso religioso e prática noticiosa.

Além disso, ao considerar que a Folha Universal se dirige a um público extenso em todo o território brasileiro, com circulação ampla e gratuita, além de linguagem voltada à vida cotidiana, torna-se pertinente compreender como esse jornalismo participa da construção das subjetividades da mulher e seus papéis na sociedade contemporânea, contribuindo para a naturalização de determinados modos de ser e de agir no mundo.

Para tal, esta pesquisa fundamenta-se em um referencial teórico que articula a Análise do Discurso (AD), de base foucaultiana, os estudos sobre comunicação e religião e as discussões contemporâneas sobre gênero. Para compreender a constituição das chamadas igrejas midiáticas, observa-se, conforme Martino (2016), que os processos de midiaticização da religião e da sociedade se desenvolvem de forma simultânea e interdependente, consolidando um campo de pesquisa no qual mídia e religião passam a compartilhar estratégias e lógicas de funcionamento.

Nesse mesmo contexto histórico, o neopentecostalismo emerge como movimento religioso fortemente marcado pela apropriação dos meios de comunicação. Ricardo Mariano (2014) analisa esse fenômeno como parte de uma transformação interna do pentecostalismo brasileiro, enquanto Magali Cunha (2002; 2016) destaca o papel central que a mídia assume na expansão e na atuação política dessas igrejas.

No âmbito da Comunicação, o estudo toma como referência as contribuições de Traquina (2005), Bourdieu (1997) e Franciscato (2003) para situar o jornalismo como campo social que constrói a realidade e atua sobre o tempo presente. Tais noções ajudam a compreender o jornalismo religioso desenvolvido pela Folha Universal como uma forma de produção de atualidade que traduz, em linguagem noticiosa, o discurso teológico e moral da instituição.

Ao adotar a perspectiva foucaultiana, o trabalho entende o discurso como prática produtora de verdades e subjetividades (Foucault, 2014), e o jornalismo como dispositivo de poder que participa da gestão das condutas. As noções de governamentalidade e poder pastoral (Foucault, 1999; 2008; 2025) permitem compreender como a Iurd exerce, por meio de seus veículos, uma condução das condutas espirituais e morais, orientando comportamentos a partir da lógica da salvação e da obediência.

Nos estudos de gênero, esta pesquisa dialoga com autoras como bell hooks (2020) e (Gonzalez, 2020), cuja reflexão sobre a intersecção entre sexismo, racismo e capitalismo contribui para tensionar as condições de subalternização das mulheres no interior das instituições religiosas. Ivone Gebara (2017) também é referência central, ao problematizar o uso da teologia para justificar a hierarquia entre homens e mulheres, revelando as contradições entre fé e subordinação.

A Teologia da Prosperidade, conforme analisam Machado (1999) e Cunha (2016), aparece como uma chave discursiva que reconfigura essas relações reafirmando o patriarcado a partir de uma lógica neoliberal, amplia a participação das mulheres na esfera pública sob o ideal da autossuperação e da performance espiritual, sem promover necessariamente uma emancipação efetiva.

O conceito de territorialidade, em diálogo com Haesbaert (2023), amplia o escopo da análise ao compreender o território não apenas como espaço físico, mas como trama simbólica e relacional. Essa abordagem permite refletir sobre como a mulher neopentecostal é territorializada pelo discurso da Folha Universal, isto é, situada em lugares de poder e submissão que articulam fé, corpo, trabalho e afetos. Assim, a fundamentação teórica oferece

o arcabouço necessário para compreender como as performatividades da mulher neopentecostal são constituídas nas enunciações do jornalismo religioso.

A análise desenvolvida nesta pesquisa fundamenta-se em um corpus empírico inicialmente composto 84 matérias publicadas entre 2016 e 2024 na Folha Universal, reduzido a 20 matérias, reunidas em duas etapas complementares de investigação. O primeiro conjunto de textos permitiu a identificação das recorrências temáticas e das estratégias discursivas mais frequentes nas matérias sobre mulheres, a partir de uma análise lexicométrica, enquanto o segundo possibilitou o aprofundamento interpretativo a partir de conceitos operacionais da Análise do Discurso (AD), de tradição francesa.

As matérias que compõem o corpus foram reunidas por meio de um processo de coleta automatizada (*webscraping*) realizado diretamente no website da Folha Universal, a partir da busca por matérias com o termo “mulher” no título. Após a coleta, procedeu-se à leitura exploratória e categorização temática das publicações, etapa que permitiu agrupar os textos conforme os eixos de sentido mais recorrentes. Desse mapeamento emergiram sete grandes categorias temáticas: 1) Relacionamento; 2) Violência; 3) Autovalorização; 4) Carreiras; 5) Saúde; 6) Espiritualidade; 7) Comportamento, que guiaram a estruturação da análise discursiva.

Aqui, partimos da compreensão de que o jornalismo religioso, ao mobilizar o vocabulário da fé e da salvação, atua como dispositivo que operacionaliza a produção das performatividades da mulher neopentecostal, pautadas pela autogestão, pela obediência e pela busca de aperfeiçoamento espiritual. Nesse processo, a mulher é constantemente interpelada a transformar-se em projeto de si, incorporando práticas de controle e disciplina que, sob o discurso da fé e da prosperidade, atualizam racionalidades neoliberais e patriarcais.

Do ponto de vista metodológico, o estudo se inscreve no campo da Análise do Discurso foucaultiana, compreendendo o discurso como prática que produz realidades, regimes de verdade e formas de subjetivação (Foucault, 1999; 2008; 2025). A escolha por essa abordagem decorre da necessidade de analisar não apenas o conteúdo das matérias, mas o funcionamento discursivo que as sustenta, seus modos de enunciação, regularidades, exclusões e estratégias de poder.

O corpus foi examinado a partir de noções e conceitos importantes da literatura foucaultiana, tais como governamentalidade e poder pastoral, considerando o jornalismo como uma prática de enunciação que participa da gestão das condutas. Trata-se, portanto, de um estudo qualitativo, que articula a leitura empírica às discussões teóricas desenvolvidas ao longo da dissertação.

O trabalho está estruturado em três capítulos. O primeiro capítulo apresenta o percurso histórico do pentecostalismo e do neopentecostalismo, situando a Igreja Universal do Reino de Deus no contexto da midiaticização da fé. Nele, são mobilizadas as noções de governamentalidade e poder pastoral para compreender de que modo a Iurd utiliza os meios de comunicação como instrumentos de difusão de seu discurso teológico e de consolidação de sua influência social. Busca-se, assim, examinar a complexa dinâmica entre religião e mídia no Brasil e delimitar o jornalismo religioso como um dispositivo que possibilita a circulação de discursos sobre a mulher neopentecostal, articulando fé, moral e subjetivação.

O segundo capítulo aprofunda a relação entre gênero e religião no contexto do neopentecostalismo brasileiro, com ênfase na Igreja Universal do Reino de Deus. Parte-se de um panorama sobre a inserção dos evangélicos na sociedade contemporânea e das disputas simbólicas que atravessam as representações de gênero nesse campo, situando o debate dentro da realidade brasileira. Em seguida, a reflexão se concentra nos modos como o discurso neopentecostal produz e regula papéis de gênero, destacando a influência da teologia da prosperidade e das racionalidades neoliberais na formação de condutas femininas.

Nesse movimento, o capítulo explora as performatividades da mulher neopentecostal – entendidas como modos reiterados de enunciação e comportamento (Butler, 2024) que, sob o discurso da fé, atualizam práticas de obediência, disciplina e autogoverno. Assim, a figura da mulher neopentecostal é examinada como resultado de uma trama discursiva que atravessa o espaço religioso e midiático, produzindo subjetividades e delimitando os territórios que lhe são reservados dentro e fora da igreja.

O terceiro capítulo dedica-se à análise do discurso sobre a mulher neopentecostal na Folha Universal, buscando compreender como ela é constituída discursivamente. A partir da leitura das matérias, a investigação examina de que modo o jornal mobiliza as categorias mencionadas para produzir determinados modos de ser mulher no interior do discurso religioso na mídia. O objetivo central do capítulo é evidenciar como essas performatividades são constituídas por meio de práticas de subjetivação e como, por meio delas, o jornal constrói modelos de feminilidade compatíveis com os valores da fé e da moral neopentecostal.

Ao final, é possível compreender que o jornalismo produzido pela Folha Universal não se posiciona apenas como mediador entre fé e sociedade, mas como prática discursiva que organiza condutas, fabrica modos de ser e constitui performatividades. Ao observar as estratégias de enunciação da Folha Universal, evidenciamos os mecanismos pelos quais a mulher é chamada a governar-se pela fé, pela disciplina e pelo autoconhecimento, a partir de

uma racionalidade que, sob o signo do sagrado, reatualiza formas de poder e subjetivação características da modernidade.

## **Capítulo I - A dinâmica religião/mídia no Brasil: da censura às igrejas midiáticas**

A relação religião/mídia possui uma raiz histórica importante para delimitar o jornalismo produzido pela mídia neopentecostal no Brasil. No entanto, esse processo também compreende relações de poder cotidianas estabelecidas de forma sutil a partir de tecnologias de poder caracterizadas como estratégias empregadas para governar o comportamento de indivíduos (Foucault, 1999; 2025), inclusive a partir da religião.

É importante reconhecer que, em Foucault (2008), a noção de governo está intrinsecamente relacionada à governamentalidade, entendido como o conjunto de práticas e racionalidades que visam organizar a conduta dos homens a partir de uma economia de poder voltada para os corpos. Essas tecnologias de poder, portanto, não se reduzem à coerção visível, mas operam através de uma variedade de mecanismos: normas, vigilância, disciplina, estímulo, persuasão, recompensa, moralização e autocontrole. Elas atravessam instituições - a escola, o hospital, a prisão, a família, a igreja, a mídia - e produzem subjetividades ajustadas às racionalidades de cada época (Foucault, 1987).

Nesse sentido, a partir do poder pastoral, esse modelo introduz uma lógica de cuidado e vigilância contínua, na qual governar é também conhecer, examinar e salvar. “O funcionamento da prática confessional, embora insular no período entre a Escolástica e os primórdios da modernidade, é por Foucault revestido como acontecimento discursivo que penetra as práticas laicas ulteriores, a exemplo dos discursos médico e jurídico” (Weizenmann, 2013, p. 161).

Assim, as tecnologias de governo tornam-se tecnologias de poder e de subjetivação que controlam o outro e, ao mesmo tempo, instauram o controle de si. Essas estratégias são empregadas para gerir a vida e otimizar a existência coletiva por meio de estratégias de normatização. Para Foucault (1999), essa racionalidade se concretiza em pedagogias públicas e tecnologias de visibilidade que deslocam a intimidade para o espaço público, instaurando uma moral de transparência e correção de si.

No entanto, é importante destacar que Foucault (2025) insiste num entendimento em que o poder não é uma substância ou uma propriedade, mas uma relação estratégica. E essa dimensão relacional implica reconhecer que toda ação política, institucional ou discursiva implica uma forma de governo, uma tentativa de orientar comportamentos.

O poder funciona e se exerce em rede. Nas suas malhas os indivíduos não só circulam, mas estão sempre em posição de exercer este poder e de sofrer sua ação; nunca são o alvo inerte ou consentido do poder, são sempre centros de transmissão. Em outros termos, o poder não se aplica aos indivíduos, passa por eles. (Foucault, 2025, p. 284)

Assim, podemos reconhecer que as tecnologias de poder não se limitam à força bruta ou coerção, mas operam por meio mecanismos como jogos estratégicos entre liberdades – que como destaca (Lemke, 2017), está presente em todas as interações humanas, e envolve a estruturação do campo de ação de outros indivíduos manifestados na persuasão, manipulação ideológica, argumentação racional ou exploração econômica.

No interior dessas tecnologias, Foucault (1999; 2025) identifica três grandes modalidades de poder: 1) a soberania, que governa por meio da lei e do direito de vida e morte; 2) a disciplina, que age sobre o corpo e os comportamentos individuais; e 3) a biopolítica, que opera sobre a população enquanto corpo coletivo, administrando a vida. A governamentalidade emerge, então, da articulação entre essas modalidades, não substituindo a soberania e a disciplina, mas as integrando em um novo tipo de racionalidade política.

De modo geral, essas tecnologias de poder se relacionam de forma complexa com a subjetividade. Uma vez que práticas disciplinares, por exemplo, podem criar corpos dóceis habituados à vigilância, normalização e autocontrole. Ao mesmo tempo, a resistência e a contestação às tecnologias são elementos cruciais na formação da subjetividade. É crucial lembrar que as tecnologias de poder estão sempre em fluxo, sujeitas a mudanças históricas e lutas sociais. Essas tecnologias são as ferramentas pelas quais a governamentalidade é exercida, que se distingue de formas de poder mais diretas, por operar por meio de uma lógica de condução e gestão (Foucault, 2025).

As raízes da governamentalidade encontram-se no poder pastoral (Foucault, 1977-1978) – um modelo de condução espiritual que buscava a salvação individual através do conhecimento profundo das ovelhas e da aplicação de técnicas de controle da alma (Costa, 2007). Essa dinâmica, presente no cristianismo, encontra um eco nas igrejas neopentecostais, que por meio da mídia, assumem o papel que outrora era desempenhado pelo pastor de conduzir e moldar a vida dos fiéis.

As técnicas de controle da alma, como a confissão pública e a busca por uma vida irrepreensível, encontram na mídia um poderoso amplificador. Ao compartilhar suas experiências e testemunhos, os fiéis reforçam os valores e dogmas da igreja, contribuindo para a construção de uma identidade coletiva e para a manutenção do controle social. Além

disso, a promessa de prosperidade material, frequentemente associada à fidelidade religiosa, é uma estratégia poderosa para atrair e reter fiéis. Ao mesmo tempo, ela serve como um mecanismo de controle (Costa, 2007), pois vincula o sucesso material à obediência às normas da igreja.

A mídia, nesse contexto, desempenha um papel de destaque ao divulgar histórias de sucesso e ao criar um senso de comunidade entre os fiéis. E nesse sentido, a trajetória das igrejas pentecostais no Brasil revela com nitidez essa passagem: do medo da exposição midiática à apropriação dos meios como espaços legítimos de pregação, moralização e condução espiritual.

“Assistir televisão é pecado?” Essa era uma pergunta frequente nas casas de famílias pentecostais até a primeira década dos anos 2000. Enquanto a mídia passava por transformações com o advento da internet e a digitalização da informação se ampliava, membros de centenas de igrejas evangélicas brasileiras, sobretudo pentecostais clássicas e deuteropentecostais (Mariano, 2014), ainda procuravam resposta para tal questão. Campos (2004), destaca que naquele período, a Igreja Pentecostal Deus É Amor ainda criticava constantemente a TV e proibia seus membros de possuírem o aparelho televisivo em suas residências, diferentemente do rádio que era utilizado em grande escala para difundir os sermões do seu líder David Miranda.

Nesse mesmo período, as igrejas evangélicas já enfrentavam transformações em sua relação com a mídia e a cultura. Já que a primeira década dos anos 2000 também foi marcada pelo crescimento de websites institucionais e outras páginas de web de grupos religiosos (Cunha, 2014). A relação entre a mídia e os evangélicos nesse momento não era uniforme, diferentes instituições lidavam de modos diversos com as múltiplas possibilidades de ser e/ou estar na mídia, e essa articulação ainda se apresenta de forma complexa na atualidade.

A compreensão de como se desenvolveu o processo de midiaticização do cristianismo no Brasil torna-se necessária para avaliarmos pontos específicos da realidade atual da mídia evangélica: 1) entender como o neopentecostalismo se relaciona com os meios de comunicação de massa e como a Igreja Universal se destaca nesse aspecto; 2) delimitar as bases que sustentam o discurso religioso na mídia e o jornalismo desenvolvido pelas mídias religiosas.

Nesta pesquisa, nos debruçamos sobre alguns conceitos já trabalhados no campo da comunicação, a fim de construir uma categoria analítica para compreender o processo de midiaticização da religião e seu papel na construção social da realidade. Esse processo engloba a produção, circulação e consumo de informações e imagens, influenciando a percepção do

mundo e as relações sociais. Abordaremos o aspecto da midiatização para caracterizar o movimento que conecta as igrejas evangélicas brasileiras com os meios de comunicação, desde a sua relação inicial tímida – igrejas midiáticas – até o surgimento das religiões digitais (Cunha, 2016).

Destacamos que muitas noções são utilizadas para compreender a relação religião/mídia. Assmann (1986), apresenta algumas como: a religião digital, marketing da fé, religião comercial e igreja eletrônica, sendo a última caracterizada pela fusão estratégica entre igrejas pentecostais e os meios de comunicação, especialmente a televisão. Ou seja, por meio de cultos cuidadosamente coreografados, mensagens persuasivas e exploração da fé como mercadoria, essas igrejas buscam alcançar um público amplo e construir uma imagem pública positiva.

No entanto, não pretendemos assumir nenhuma dessas noções no desenvolvimento desta pesquisa, visto que para além das limitações que apresentam, como, por exemplo, a falta de uma reflexão sobre as especificidades das relações comerciais presentes nessa conexão, bem como a imagem dos líderes religiosos fortemente presente meios de comunicação, compreendemos que, de modo geral, é de midiatização que se trata.

Para isso, propomos um resgate histórico e conceitual deste processo de midiatização do cristianismo, a fim de compreender como a igreja evangélica brasileira constitui e evolui sua construção na mídia até o momento em que, não apenas ocupa lugar nesses espaços, como também se torna proprietária de conglomerados midiáticos. Também se pretende compreender quais fatores internos e externos influenciam a construção dessa relação, sejam eles relacionados às questões socioculturais, econômicas, teológicas e/ou políticas.

Neste capítulo, trataremos essas questões com foco na especificidade do neopentecostalismo, fenômeno que surge num contexto norte-americano, e que marca a terceira onda do movimento pentecostal no Brasil. Tratar as especificidades da relação entre o neopentecostalismo brasileiro e a mídia, nos ajuda a pensar não apenas em como esse processo impacta o quadro geral de midiatização do cristianismo no Brasil, como também nos ajuda a entender como os neopentecostais e a mídia se relacionam.

O panorama dessa relação entre neopentecostais e a mídia, bem como a construção dos seus conglomerados no Brasil, pode ser analisado pelas seguintes etapas: o papel do rádio na difusão da mensagem dessas instituições, principalmente com a programas em emissoras tradicionais como a Rádio Tupi e Rádio Bandeirantes; o crescimento do número de emissoras de rádio entre as décadas de 60, 70 e 80, que possibilitou, como destaca Campos (2004), a

produção e a distribuição de programas e sermões gravados em fitas que permitiram que essas igrejas alcançassem um público mais amplo mesmo com recursos limitados.

Nosso interesse nesse foco se dá: 1) pela qualidade do nosso objeto empírico, a Folha Universal, jornal religioso da Igreja Universal do Reino de Deus (Iurd), uma das igrejas pioneiras no neopentecostalismo brasileiro; 2) pelo fato de o neopentecostalismo surgir e se ampliar justamente devido à sua relação com os meios de comunicação, tendo-os como recursos estratégicos centrais da difusão de sua perspectiva teológica.

A partir do resgate histórico da relação entre os neopentecostais e a mídia, é possível definir uma linha conceitual para delimitar o que chamaremos nessa pesquisa de jornalismo religioso. Para tal, analisaremos como se revelam, nesse processo, o surgimento das igrejas midiáticas e seus conglomerados, e a constituição do discurso religioso no jornalismo.

Nesse sentido, esta pesquisa se insere no debate sobre a natureza do jornalismo, abordando questões cruciais como a delimitação do seu objeto de estudo, o papel social do jornalista e o jornalismo como instituição. Destacamos, no entanto, que não temos a pretensão de estabelecer uma discussão essencialista do jornalismo, nos interessar construir uma linha teórica, a partir de conceitos já trabalhados, para pensar as questões acima. Nesse contexto, propomos uma análise da temporalidade como elemento constitutivo da narrativa jornalística, a qual é moldada por critérios de noticiabilidade que definem os marcos narrativos da notícia. Essa discussão tem o objetivo de nos conduzir ao entendimento de jornalismo como dispositivo de poder.

Nesta pesquisa, assumimos o conceito de dispositivo em Foucault (2025; 1999), pois este nos permite compreender como se articulam os saberes e poderes que estruturam a experiência moderna. Trata-se de um conjunto heterogêneo de elementos discursivos e não discursivos - discursos, instituições, práticas, leis, arquiteturas, formas de visibilidade e de enunciação - que se organizam de modo estratégico para responder.

Nesse sentido, é por meio dele que se torna possível a produção da verdade, a regulação das condutas e a constituição dos sujeitos. Ao observarmos a mídia neopentecostal, podemos compreendê-la como um dispositivo que opera a partir da articulação entre discursos religiosos, estruturas institucionais e práticas comunicacionais, constituindo uma rede que define o que pode ser visto, dito e acreditado no espaço da fé.

Através da seleção e da circulação de determinados enunciados - sobre família, moralidade, gênero e prosperidade -, o jornalismo religioso estabelece fronteiras entre o verdadeiro e o falso, o aceitável e o condenável, moldando a experiência dos fiéis e sua percepção do mundo. Assim, o dispositivo midiático atua como uma tecnologia de governo

que produz saberes sobre a vida espiritual e cotidiana, organizando comportamentos e orientando modos de subjetivação. Foucault (1997) ressalta que o poder, longe de ser apenas repressivo, é produtivo: ele fabrica verdades, suscita desejos e cria realidades.

Uma vez que compreendemos a relação de poder e o desenvolvimento de saberes e de um saber sobre si que a mídia evangélica neopentecostal, a partir do jornalismo religioso, estabelece socialmente, entendemos a mídia evangélica neopentecostal ao difundir discursos, participa ativamente desse processo de produção de sujeitos, ao mesmo tempo em que consolida um regime de verdade próprio do campo neopentecostal.

Dessa forma, a perspectiva foucaultiana nos permite examinar o jornalismo religioso como um dispositivo crucial na construção e perpetuação de estruturas de poder dentro da esfera religiosa, focando em como as organizações religiosas operam como mecanismos de controle social, moldando crenças, valores e comportamentos dos fiéis numa perspectiva de engajamento e adesão aos processos de subjetivação desenvolvidos.

### **1.1 O neopentecostalismo e os meios de comunicação de massa**

A história protestante já nasce conectada com o que viria a ser a parte da história da mídia, afinal, foi a invenção da prensa de Gutenberg, por Johannes Gutenberg, em meados do século XV, e a Reforma Protestante iniciada por Martinho Lutero no início do século XVI, que impulsionaram mudanças profundas no cristianismo. Antes da prensa, a produção de livros era manual e lenta, limitando o acesso à informação principalmente à elite. A prensa possibilitou a produção em massa de textos a baixo custo, permitindo que ideias e questionamentos se disseminassem rapidamente por toda a Europa.

Lutero a utilizou como ferramenta central para divulgar suas 95 Teses contra as indulgências, em 1517, desafiando a autoridade da Igreja Católica. A rápida proliferação de seus escritos, traduzidos para diversas línguas, mobilizou outros monges e membros da igreja católica, e deu início à Reforma Protestante. A prensa também possibilitou a tradução da bíblia para o alemão comum, um ato que colocou as escrituras, antes restritas ao latim e interpretadas pela Igreja, nas mãos do povo. Essa democratização do acesso à fé alimentou o movimento reformista e desafiou o monopólio religioso da Igreja Católica.

Regiani e Borelli (2016) enfatizam a interação da religião com os dispositivos midiáticos, que surgem ainda nessa cultura literária. O cristianismo, por exemplo, é marcado pela centralidade da fé guiada a partir do livro sagrado, a bíblia, que foi, inclusive, o primeiro livro reproduzido pela prensa, e que ainda é hoje o livro mais vendido do mundo.

Desse modo, podemos compreender que essa relação protestantismo/mídia, nasce na Europa com a popularização dos livros, e se desenvolve ao longo dos séculos, a partir das transformações ocasionadas por uma cultura da oralidade – com o surgimento do rádio e da televisão nos Estados Unidos – e também com o surgimento dos computadores e da internet (Campos, 2004).

No Brasil, a conjuntura evangélica sofreu influência e se constituiu a partir das experiências e especificidades do evangelicalismo norte-americano, que tem a centralidade de sua expansão nas estratégias comunicacionais e missionárias (Campos, 2004). E nesse ponto, se estamos tratando o evangelicalismo brasileiro como fruto das expansões dos movimentos protestantes dos Estados Unidos, faz-se necessário, portanto, pensar suas características.

As transformações religiosas no Brasil começam em 1855, com a chegada dos missionários protestantes, e esta é marcada por agregar as religiões não-católicas (Campos, 2004). A partir do século XX, com a chegada do pentecostalismo clássico, do deuteropentecostalismo e do neopentecostalismo – categorias sociológicas que mais a frente serão explicadas - esse campo se torna ainda mais plural.

Para Martino (2016), esse pluralismo religioso também começa a se articular com outros setores da sociedade, tendo a política e a cultura como destaques. Algumas organizações religiosas – sobretudo as denominações protestantes oriundas do neopentecostalismo – encontram nesse pluralismo a oportunidade de evocar sua participação na política, que pode ser vista, por exemplo, a partir da entrada de novos temas nos debates sociopolíticos, tudo isso, graças à incorporação das estratégias midiáticas de visibilidade.

As igrejas brasileiras começaram progressivamente a construir uma relação com os meios de comunicação, operando na mesma lógica do protestantismo norte-americano, primeiro com a imprensa, depois pelo rádio e a TV. Cunha (2016) aponta o rádio como “veículo privilegiado para a comunicação religiosa, além da facilidade de aquisição de concessões ou de compra de espaços na grade das programações” (Cunha, 2016, p. 6). E essa relação começa tímida apenas com as transmissões dos rituais e de programas de meditação.

No entanto, o mercado gospel (Cunha, 2016), sob principal influência do neopentecostalismo, alavancou uma atuação nas indústrias culturais, se fortalecendo, sobretudo, no mercado da música, ou por meio de programas de entretenimento. Nesse aspecto, as igrejas começaram a estreitar suas relações com os veículos de comunicação e a crescerem dentro do mercado informacional, além de se projetarem na cultura, na política e em outros setores da sociedade.

E é por isso que podemos pensar uma origem comunicacional nos movimentos pentecostais, principalmente no neopentecostalismo que se projeta estrategicamente a partir da mídia. Essa articulação nos leva a conjecturar, como afirma Campos (2004), sobre a necessidade de refletir a respeito do cenário global, da origem desses movimentos, de suas transformações e ascensão, antes de estudar mais intrinsecamente a relação neopentecostais/mídia.

O século XIX foi um período em que floresceram empreendimentos missionários evangélico-protestantes na América Latina, África e Ásia. [...] Não é, portanto, mera coincidência que a América, então hegemonicamente protestante e capitalista, tenha se tornado a pátria das novas tecnologias comunicacionais aplicadas ao esforço missionário, cujo lema era “pregar o evangelho de Cristo no mundo todo ainda nesta geração”. Seria, por isso mesmo, natural que ali se desenvolvesse um amplo uso da imprensa, rádio e televisão como forma preferencial de pregação religiosa. (Campos, 2004, p. 150)

Cientes das capacidades das novas tecnologias comunicacionais, os movimentos pentecostais abraçaram com entusiasmo a imprensa, o rádio e, posteriormente, a televisão. Viram nesses meios a oportunidade ideal para alcançar um público amplo e diverso, transcendendo as barreiras geográficas e sociais que antes limitavam seu alcance. Por meio dos sermões inflamados, músicas contagiantes e testemunhos sensacionalistas, os pentecostais conquistaram a atenção do público e propagaram sua mensagem.

Essa relação estratégica com a mídia se tornou um elemento crucial para o crescimento exponencial do pentecostalismo. A aproximação com a mídia tradicional não - marcada pela transmissão de eventos evangelísticos ou de programas de meditação -, contribuiu para a desmistificação da imagem pentecostal, antes vista com desdém por parte de setores da sociedade, e para a construção de uma identidade pública e influente.

Primeiro, a mídia forneceu aos pentecostais a plataforma necessária para alcançar um público amplo e diversificado, contribuindo para a formação de um novo panorama religioso e cultural na América Latina. E depois, as igrejas pentecostais investiram na produção de conteúdo midiático, criando suas próprias emissoras de rádio e televisão e adotando linguagens e formatos que dialogavam com a cultura popular da época.

Martino (2016) enxerga a religião como marcador de identidade importante para indivíduos, grupos e comunidades. E destaca os estudos que surgem a partir da década de 1980, interessados em investigar a relação mídia/religião, seus efeitos, seu papel na construção de realidades, e sua participação na constituição de novas práticas e ambientes religiosos. Novamente, destaca-se aqui um modelo norte-americano que começa incorporar

aspectos midiáticos em certas práticas religiosas, exportadas para a América Latina, e que ainda hoje são incorporadas pelas igrejas neopentecostais, ainda que, de forma menos delimitada, já que envolvem múltiplos atores sociais, como a música “worship”, a estética descolada de igrejas popularmente conhecidas como “paredes pretas”, a comercialização de elementos milagrosos como “água do mar morto” e objetos ungidos.

Campos (2004) apresenta, de forma breve, as principais fases e nomes que marcam essa conexão entre evangélicos e os meios de comunicação de massa nos Estados Unidos. No final do século XIX e início do XX, a ascensão dos evangélicos nesses meios de comunicação representou um divisor de águas para a forma como a mensagem religiosa era propagada. Pioneiros como Dwight L. Moody, nos Estados Unidos, e missionários presbiterianos e metodistas no Brasil, reconheceram o potencial dos novos meios de comunicação para alcançar seu público.

É possível destacar a utilização de cartazes, folhetos informativos e a publicação em periódicos religiosos, a distribuição em massa de livros religiosos ou as mensagens religiosas transmitidas pelo rádio nos EUA, que logo se consolidaram como um instrumento de evangelização, além da expansão para TV e a aquisição de emissoras próprias. Esse cenário nos conduz a uma breve compreensão de que a rápida adoção dos meios de comunicação pelas igrejas pentecostais no final do século XIX e início do XX representou um marco na história da comunicação religiosa.

A cultura televangelista estadunidense se destaca nesse processo, quando deixa de apenas transmitir suas mensagens por emissoras de rádio e TV tradicionais, e passa a comprar ou fundar suas próprias emissoras. Nos EUA, como aponta Campos (2004, p. 151), “[em] 1925, das 600 emissoras [de rádio] em operação, 10% delas pertenciam ou estavam ligadas a movimentos religiosos”. Na televisão, alguns nomes se destacam como Oral Roberts, que fundou a Oral Roberts Evangelistic Association e a CBN (Christian Broadcasting Network), pioneira na transmissão de programas religiosos. Pat Robertson, também fundador da CBN, que projetou seu nome, não apenas no cenário televangelístico, como também na política norte-americana. Além de Jimmy Swaggart que teve nome envolvido em um escândalo sexual que chegou a abalar sua carreira, mas conseguiu retorno com uma influência significativa.

A atuação desses movimentos televangelistas alterou cenários importantes e trouxe consequências para campo religioso protestante na América Latina, principalmente incorporando práticas norte-americanas na religião (Martino, 2016). Nesse aspecto, o movimento que mais se torna evidente e funda novas práticas religiosas, além de estabelecer

um mercado religioso a partir de uma relação mais estruturada estrategicamente com a mídia, é o neopentecostalismo.

O pentecostalismo surgiu entre 1901 e 1906<sup>1</sup>, nos Estados Unidos, e ganhou projeção mundial, tendo como um dos principais marcos do seu surgimento, o Avivamento da Rua Azusa, liderado por William Joseph Seymour, um pregador afro-americano. Este movimento chegou ao Brasil em 1910, através das expedições de missionários batistas, e marcou o surgimento de igrejas evangélicas como a Assembleia de Deus, que atuou com hegemonia até a década de 1950 - momento classificado como a primeira onda do movimento<sup>2</sup>. A partir de então, surge o deuteropentecostalismo - a segunda onda - responsável pelo surgimento de novas igrejas pentecostais até 1970.

As duas primeiras ondas do movimento pentecostal possuem algumas especificidades, mas, de certo modo, são semelhantes. São marcadas por uma mensagem de superação dos problemas existenciais, uma expectativa de esperança diante de situações difíceis como a pobreza. E, portanto, alcançou de forma avassaladora um público marcado pela desigualdade social e a população marginalizada que não se encaixavam no catolicismo, não se relacionavam com os sindicatos e estavam abandonados pelo poder público, encontrando um “alívio” emocional e espiritual nessas instituições (Mariano, 2014). As principais características que distinguem os pentecostais clássicos dos deuteropentecostais é que, o primeiro centrou sua teologia no dom de línguas, e a segunda no dom da cura.

Foi o pentecostalismo que deu os primeiros passos para romper a hegemonia católica dentro do cristianismo brasileiro, e coube aos neopentecostais expandir esses horizontes por meio do mercado religioso, empreendimentos diversos e atuação na política. O neopentecostalismo marca a terceira onda no movimento pentecostal no Brasil a partir da década de 1970, e marca não apenas um novo momento para esta vertente do protestantismo que já se consolidava, mas também rompe teologicamente de forma radical com as duas ondas anteriores.

Nesse cenário, o neopentecostalismo se consolidou como uma resposta religiosa às inquietações da modernidade, apresentando-se como uma alternativa vibrante à religiosidade

---

<sup>1</sup>Em uma entrevista publicada pela Revista do Instituto Humanitas Unisinos (2010), o historiador e doutor em História da Igreja, Alderi Matos, destaca que houveram outras manifestações pentecostais em vários séculos da igreja, mas esta que se perpetuou como uma corrente do protestantismo, surgiu no século XX. A primeira manifestação ocorreu na cidade de Topeka, Kansas, em 1901, mas foi o Avivamento da Rua Azusa em Los Angeles, na Califórnia, em 1906, que marcou o início do movimento.

<sup>2</sup>Essas ondas que marcam o movimento pentecostal no Brasil, referem-se à classificação tipológica proposta por Mariano (2014), acionada aqui por motivos outrora justificados. Convém destacar, no entanto, como mencionado anteriormente, que esta pesquisa reconhece os debates e as controvérsias em torno da classificação dos evangélicos no Brasil, especialmente no que se refere ao uso da categoria neopentecostalismo.

tradicional. Com ênfase na cura divina, na prosperidade material e na superação pessoal pela fé, o movimento ofereceu aos fiéis não apenas conforto espiritual, mas também a promessa de transformação concreta da vida cotidiana tornando-se, assim, uma das vertentes mais dinâmicas e adaptáveis do cristianismo contemporâneo.

A ideia de prosperidade desempenha papel central no desenvolvimento do movimento carismático norte-americano, pois foi ela que impulsionou o resgate da Teologia da Prosperidade (TP), formulada originalmente na década de 1940, tendo como eixo a noção de vida abundante e de bênção material como um direito legítimo do crente fiel.

Inicialmente difundido por televangelistas norte-americanos, esse discurso rapidamente se expandiu por meio de outros atores religiosos que utilizaram os programas de televisão e demais veículos midiáticos para propagar a associação entre fé, riqueza e sucesso. “Não por acaso a Teologia da Prosperidade entrou no Brasil por obra dos pastores neopentecostais, que são os mais ativos difusores do televangelismo aqui” (Rocha Júnior (2017, p. 827).

Essa mensagem de fé associada ao sucesso financeiro encontrou eco em um público que almejava ascensão social e melhores condições de vida. Paralelamente, o neopentecostalismo introduziu o conceito de guerra espiritual, que propõe o combate a forças demoníacas identificadas como responsáveis por problemas pessoais e sociais. O movimento é marcado por líderes carismáticos, capazes de atrair multidões por meio de mensagens inspiradoras, relatos de milagres e experiências sobrenaturais. Figuras como Benny Hinn, T.D. Jakes e Edir Macedo tornaram-se expoentes globais dessa vertente, impulsionando sua expansão para diferentes regiões do mundo.

O surgimento do neopentecostalismo no Brasil provocou mudanças estruturais, teológicas e econômicas na conjuntura evangélica do país, uma vez que essas instituições incorporaram em sua gênese elementos da lógica neoliberal. Além de romperem com antigos estigmas ligados ao protestantismo tradicional, essas igrejas implementaram uma nova forma de compreender a fé, transformando-a em caminho para a prosperidade material e moral. Para Félix e Santi (2018), a apropriação dos meios de comunicação de massa constitui uma das características centrais do movimento.

Para avançarmos, no entanto, é preciso destacar que não há uma homogeneidade neopentecostal. As denominações que compõem essa terceira onda diferem em organização institucional, ênfases doutrinárias (prosperidade, cura, batalha espiritual), estratégias comunicacionais (da compra de horários à propriedade de redes) e inserção política (dos alinhamentos discretos às frentes partidárias explícitas). Em comum, compartilham uma

gramática carismática e uma cultura de circulação midiática; mas, na prática, produzem arranjos variados de liturgia, gestão, mercado religioso e intervenção na esfera pública (Campos, 2004; Cunha, 2016; Mariano, 2014).

É igualmente importante sublinhar que, no Brasil, a articulação religião/mídia não é novidade. A novidade não está no “uso dos meios” – presente desde a imprensa religiosa, o rádio e a TV (Campos, 2004) –, mas no aparecimento e rápida expansão de atores neopentecostais em um país historicamente católico, capazes de reordenar o ecossistema midiático-religioso com linguagens, formatos e modelos de negócio próprios. Ou seja: o que emerge como novo não é a midiaticização em si, e sim o lugar social e a escala com que esses grupos operam em um contexto de longa hegemonia católica.

Esse ponto ajuda a mirar as contradições internas do neopentecostalismo. De um lado, a teologia da prosperidade promete ascensão material e mobilidade simbólica; de outro, a mesma promessa normatiza condutas e subordina a bênção a regimes estritos de obediência e contribuição financeira (Rocha Júnior, 2017).

Ao mesmo tempo em que denuncia a mídia secular, investe pesadamente em meios próprios e disputa audiência no mercado publicitário. Proclama a autonomia empreendedora do crente, mas ancora essa autonomia em autoridades neopentecostais fortes e em cadeias de interdependência institucional. Afirma a separação entre coisas espirituais e política, enquanto atua de modo organizado na arena eleitoral e na produção de agendas morais (Cunha, 2016).

A reflexão acerca das diferentes fases do pentecostalismo permite compreender que as igrejas evangélicas estabeleceram uma relação progressiva com a mídia: primeiro de aceitação, depois de uso instrumental para evangelização, e, por fim, de apropriação plena dos meios de comunicação. Muitas dessas instituições se tornaram proprietárias de veículos midiáticos, com o objetivo de expandir o discurso religioso para além dos templos, difundindo discursos ideológicos e influenciando debates importantes que acontecem na sociedade.

A estrutura corporativa incorporada às igrejas neopentecostais reflete essa lógica empresarial e também se manifesta em sua aproximação com a política partidária. É nesse contexto que a fé assume corpo de negócio, orientada pela Teologia da Prosperidade (TP), cuja principal representante no Brasil é a Igreja Universal do Reino de Deus (Iurd) - instituição sobre a qual nos debruçaremos mais detalhadamente nos próximos subtópicos deste capítulo.

A inserção dos evangélicos na política, por sua vez, incorpora elementos da relação histórica protestantismo/política nos Estados Unidos. Como observa Cunha (2016), essa conexão, já complexa em sua origem, se complexifica ainda mais a partir dos anos 2000, sob a influência direta de igrejas e lideranças neopentecostais, que passam a exercer papel decisivo na configuração do cenário político brasileiro.

Os evangélicos brasileiros são identificados, nos estudos de religião, por: (1) uma predominante leitura fundamentalista (literalista) do texto sagrado cristão, a Bíblia (2) ênfase na piedade pessoal na busca da salvação da alma (influência do puritanismo e do pietismo dos pioneiros missionários que vieram do sul dos EUA do século XIX ao Brasil); (3) frequentes posturas de rejeição das manifestações culturais não cristãs do país (fruto da mesma ação de missionários); (4) um isolamento das demandas sociais (resultante da espiritualização das questões da existência individual e social), entre elas a participação política. Transformações na cultura evangélica, na passagem do século XX para o XXI, têm provocado alterações deste quadro, mas essa configuração identitária, conservadora e fundamentalista deixou suas marcas na dinâmica que dá forma a esse segmento religioso. (CUNHA, 2016, p. 148-149)

Nesse sentido, compreendemos que atuação majoritária dos evangélicos na política brasileira é marcada por um neoconservadorismo<sup>3</sup> e/ou fundamentalismo religioso importado e moldado a partir das missões norte-americanas que enfatizavam a literalidade bíblica, a rejeição da teologia liberal e a importância da conversão individual. Bem como a articulação das três ondas do pentecostalismo, com sua ênfase na experiência individual, os sermões dos televangelistas populares e o intercâmbio religioso de lideranças brasileiras em seminários de igrejas norte-americanas.

No Brasil, a participação dos evangélicos na política se intensificou na primeira década dos anos 2000, com a criação da Frente Parlamentar Evangélica (FPE)<sup>4</sup>. A partir desse momento, o grupo passou a atuar de forma articulada com parlamentares conservadores não evangélicos, consolidando um bloco político dedicado à defesa de pautas morais e à ampliação da influência religiosa nos debates públicos (Cunha, 2016). Esse processo de fortalecimento do discurso conservador, especialmente em temas como políticas de gênero, direitos humanos e diversidade, foi impulsionado pela atuação estratégica das empresas

---

<sup>3</sup>Segundo Teixeira (2010), o neoconservadorismo surgiu em meados dos anos 1970, caracterizava-se como oposição ativa contra o comunismo. No entanto, não é possível afirmar com precisão a data de surgimento da filosofia neoconservadora.

<sup>4</sup>Conforme Cunha, Owsiany e Pestana (2024), a Frente Parlamentar Evangélica é uma estrutura formal reconhecida pelo Congresso Nacional - como quaisquer outra Frente Parlamentar -, que reúne parlamentares de diferentes partidos em torno de pautas religiosas. Já a Bancada Evangélica é uma designação informal que abrange um grupo mais amplo de parlamentares evangélicos articulados por afinidades ideológicas e valores comuns.

midiáticas, que difundiram narrativas que visavam legitimar posições políticas ligadas a valores religiosos.

Além disso, líderes evangélicos com grande influência passaram a ocupar de maneira sistemática esses espaços midiáticos, ampliando seu alcance e poder de mobilização. A intersecção entre religião, mídia e política consolidou, assim, uma presença expressiva dos evangélicos na esfera pública, resultando na crescente visibilidade e protagonismo da bancada evangélica no Congresso Nacional.

Além disso, como aponta Cunha (2016), a expressiva representatividade dos evangélicos no Brasil, juntamente com o declínio do catolicismo, levou a um aumento de sua presença nas mídias e na política. Isso transformou os evangélicos em um segmento de mercado com produtos e serviços adaptados às suas necessidades religiosas, seja em termos de consumo de bens, lazer ou entretenimento.

Desde então, a participação dos evangélicos na política cresceu exponencialmente e ganhou novos desdobramentos e especificidades com as mídias sociais digitais e o fortalecimento da extrema-direita no mundo. Mais atualmente, a partir das campanhas pró-impeachment da ex-presidenta Dilma Rousseff (2015-2016), da eleição de Jair Bolsonaro (2018), e da forte presença do ativismo digital evangélico nas mídias sociais digitais.

Côrtes (2021), argumenta que a ascensão da direita evangélica no Brasil é um fenômeno complexo impulsionado por uma interação de fatores sociais, econômicos e políticos. A autora destaca que o pentecostalismo se tornou uma força social e religiosa significativa no Brasil durante as últimas três décadas da Nova República, particularmente nas periferias das grandes cidades, onde o neoliberalismo causou precarização do trabalho e erosão das redes de segurança social. Em meio a essas condições socioeconômicas desafiadoras, as igrejas pentecostais ofereceram soluções e uma nova estrutura ética, atraindo aqueles que se sentiam marginalizados e privados de seus direitos.

O pentecostalismo, com ênfase na sua terceira onda, o neopentecostalismo, como destaca Côrtes (2021), não deve ser visto simplesmente como uma vertente que apresenta soluções mágicas do religioso, mas como uma tecnologia social que molda a conduta individual. No Brasil, a ascensão do bolsonarismo e sua força entre os evangélicos, é um exemplo recente de como os dispositivos-chave dentro do pentecostalismo ressoam com elementos da política da extrema-direita brasileira.

De acordo com Côrtes (2021), dispositivos como o diagrama da guerra, a recusa da humilhação, a autoridade e o empreendedorismo periférico integram o conjunto de práticas e discursos que orientam a atuação dos evangélicos e que também contribuíram para a ascensão

do bolsonarismo no Brasil. Esses dispositivos, articulados à retórica pentecostal, dialogam com as ansiedades, ressentimentos e frustrações da classe média, oferecendo respostas simbólicas e morais a um contexto de insegurança social e política.

Nesse sentido, o sucesso eleitoral de Jair Bolsonaro deve-se, em parte, à sua capacidade de mobilizar essas emoções coletivas, explorando sentimentos de humilhação e o desejo de retribuição presentes em amplos setores da sociedade (Côrtes, 2021). A autora ressalta, contudo, que o bolsonarismo constitui um fenômeno multifacetado, moldado por uma combinação complexa de fatores sociais, econômicos e políticos que extrapolam a dimensão religiosa, embora nela encontrem um de seus pilares de sustentação discursiva e moral.

Nesse contexto, a midiáticação das religiões desempenha um papel decisivo no surgimento e fortalecimento do ativismo político digital evangélico. Os processos de midiáticação vivenciados pelo segmento evangélico no Brasil, como aponta Cunha (2018), têm ampliado significativamente as formas de interação entre fiéis, lideranças e outros grupos sociais, criando novos espaços para o debate político, a mobilização de campanhas e a organização de ações coletivas (Cunha, 2018).

Para a autora, essa intermediação midiática possibilita uma amplificação sem precedentes da visibilidade pública dos evangélicos, ao mesmo tempo, em que ressignifica identidades e pertencimentos religiosos. A presença constante desse grupo na esfera pública midiática não apenas consolida sua legitimidade como ator social e político, mas também reforça um sentimento de pertencimento e de agência coletiva, evidenciando o papel central das mídias na constituição contemporânea da presença evangélica na vida pública brasileira.

“O processo de midiáticação das religiões, particularmente do cristianismo no Brasil, pode ser caracterizado por quatro aspectos [...] (1) A emergência das igrejas midiáticas; (2) O acesso ao sagrado pelo mercado das mídias; (3) A consolidação da religião do espetáculo; (4) O advento da religião digital” (CUNHA, 2016, p. 9).

Nessa perspectiva, Martino (2016) destaca aspectos fundamentais do processo de midiáticação da religião no Brasil, especialmente no contexto do cristianismo, apontando a midiáticação como uma das principais características das igrejas que atuam numa sociedade profundamente mediada pela comunicação. O autor ressalta que esse processo não ocorre de forma isolada, mas está intrinsecamente ligado às dinâmicas políticas e econômicas que atravessam a sociedade contemporânea.

Assim, a midiaticização da religião é compreendida como parte de um movimento mais amplo em que fé, política e economia se entrelaçam, permitindo que as denominações religiosas pautem os meios de comunicação segundo uma lógica operacional ideológica. Essa lógica é marcada por interesses políticos e econômicos que orientam a mensagem midiática, de modo a “chamar a atenção do receptor junto com as mensagens laicas, sendo compreendida por ele a partir de suas próprias mediações – inclusive em sua dimensão religiosa” (Martino, 2012, p. 235).

Em outras palavras, as religiões midiaticizadas reconhecem que o receptor não é apenas um espectador, mas também um fiel inserido em um universo simbólico repleto de referências espirituais e culturais que moldam sua interpretação da mensagem. Desse modo, a comunicação religiosa midiaticizada se estrutura de maneira a dialogar simultaneamente com o campo da fé e com as linguagens e estratégias do mercado midiático, articulando sentidos entre o sagrado e o profano.

Cunha (2016) também analisa o processo de midiaticização da religião, refletindo sobre a maneira como as práticas e instituições religiosas são moldadas pela mídia e, ao mesmo tempo, como essas instituições se apropriam dos meios de comunicação para difundir seus discursos junto aos fiéis e à sociedade em geral. Essa relação envolve não apenas a transmissão de mensagens religiosas, mas também a comercialização de produtos e símbolos da fé, revelando a integração entre o campo religioso e a lógica do mercado midiático. A autora reforça, assim, uma perspectiva que dialoga diretamente com as observações de Martino (2016), ao ilustrar como a mídia se torna um elemento estruturante das práticas religiosas contemporâneas, funcionando como mediadora entre o sagrado e o social.

A midiaticização do cristianismo no Brasil é particularmente marcada pelo surgimento de igrejas que incorporam os meios de comunicação em suas próprias estruturas organizacionais, transformando os processos midiáticos em parte constitutiva de suas práticas religiosas. Como observa Borelli (*apud* Cunha, 2016), essa característica não se limita ao aspecto técnico da comunicação:

“Pelo contrário, a partir do momento em que o campo religioso reestrutura a sua prática e o seu discurso são gerados distintos sentidos. Portanto, estamos diante de uma nova religião que carrega simbólicas e marcas das lógicas da mídia e de seu processo de produção de sentidos” (Borelli *apud* Cunha, 2016, p.10).

Essas igrejas midiaticizadas incorporam de maneira sistemática os recursos e linguagens midiáticas em suas práticas religiosas, utilizando aparatos tecnológicos para ampliar sua visibilidade e engajamento. Seus cultos são transmitidos e publicizados em

múltiplas plataformas, e há um investimento contínuo na produção de conteúdo audiovisual e digital – como fotografias, artigos, vídeos e publicações em redes sociais –, compondo uma presença constante nos ambientes de comunicação contemporâneos.

Um exemplo expressivo é o da Igreja Lagoinha de Orlando (EUA), liderada pelo pastor e cantor André Valadão, que frequentemente incorpora discursos políticos de cunho fundamentalista em seus sermões, sobretudo em temas relacionados a gênero e sexualidade. Em 2022, a instituição inaugurou o “Lagoverso”, um templo virtual no metaverso – ambiente de realidade virtual desenvolvido pela Meta (empresa proprietária do Facebook) –, no qual realiza cultos, interage com os membros, realiza orações e reproduz práticas típicas do templo físico, agora mediadas por avatares e interfaces digitais.

Mais do que a simples adoção de novas tecnologias nos rituais religiosos, esse fenômeno representa uma reconfiguração simbólica do espaço sagrado, marcada pela ocupação ativa dos ambientes midiáticos e tecnológicos e pela criação de novas possibilidades de mercado religioso, nas quais o discurso da fé é constantemente amplificado e adaptado às dinâmicas do consumo cultural.

A partir dessa reflexão, torna-se possível compreender que o processo de midiatização da religião exerce influência direta sobre a presença dos evangélicos na política, ao favorecer tanto o aumento da visibilidade e do alcance de suas mensagens quanto a adoção da lógica produtiva e espetacularizada da mídia. Como observa Cunha (2016), essa política midiatizada fornece aos atores religiosos mecanismos de legitimação e influência, permitindo que líderes e representantes evangélicos façam com que suas ações políticas sejam amplamente percebidas, interpretadas e apoiadas pelo público que desejam mobilizar.

Embora complexa, essa reflexão é essencial para compreender o percurso que estrutura a relação entre religião e mídia no Brasil. No âmbito desta pesquisa, ela evidencia as particularidades da relação dos neopentecostais com os meios de comunicação, marcada pela influência do protestantismo norte-americano e pelas transformações decorrentes da midiatização das religiões. Nesse contexto, o neopentecostalismo brasileiro encontra na mídia não apenas um canal de evangelização, mas também um espaço de exercício do poder e visibilidade pública.

### **1.1.2 As instituições neopentecostais e seus conglomerados midiáticos**

Até este ponto, refletimos sobre as dinâmicas e conjunturas que ajudam a compreender como as instituições neopentecostais se consolidaram como proprietárias de

conglomerados midiáticos e como expressões de uma estrutura alinhada à lógica neoliberal. Conforme já mencionado, a cultura da oralidade teve papel central na aproximação dos pentecostais com o rádio no Brasil. Contudo, Campos (2004) ressalta que essa relação se expandiu com sucesso também para a televisão, especialmente quando esse meio passou a ocupar o lugar de principal formador de opinião no Ocidente.

A partir do final da década de 1970, a mídia comercial brasileira iniciou a prática de vender espaço televisivo a televangelistas, em sua maioria norte-americanos naquele momento. Ainda assim, os evangélicos brasileiros enfrentavam um obstáculo significativo: o alto custo dos minutos nas emissoras nacionais, o que dificultava a inserção mais ampla de suas programações religiosas.

Campos (2004) destaca a concessão do Canal 13, no Rio de Janeiro, ao pastor batista Nelson Fanini, que obteve o direito de exploração da emissora graças à sua relação com o então presidente da ditadura militar, general João Figueiredo. Em 1997, o canal seria adquirido por Edir Macedo, fundador da Igreja Universal do Reino de Deus, em um movimento que simboliza a transição dos evangélicos de usuários para proprietários de meios de comunicação. A partir desse momento, a aquisição de emissoras e veículos próprios tornou-se uma estratégia de expansão e autonomia midiática, permitindo às igrejas contornar os altos custos das redes comerciais e estabelecer canais diretos de comunicação com a sociedade.

Os conglomerados midiáticos neopentecostais operam sob uma lógica neoliberal, atuando como empresas religiosas voltadas à prosperidade e ampliação de influência, onde fé, mercado e comunicação se entrelaçam. Essa lógica se manifesta em diversos aspectos: 1) a teologia da prosperidade e a prosperidade do negócio como pilares fundamentais; 2) o mercado midiático como principal segmento, empregando técnicas de marketing e branding para atrair e fidelizar fiéis; 3) atuação e influência política através do apoio a candidatos às eleições, visando garantir seus interesses e influenciar políticas públicas que beneficiem seus negócios.

Essas empresas midiáticas funcionam como extensões das igrejas neopentecostais, o que explica o modelo de gestão empresarial e a lógica neoliberal que estruturam essas instituições. Segundo Rocha Júnior (2017), a administração dessas igrejas segue um padrão corporativo, caracterizado pela divisão social do trabalho, pelo uso estratégico dos aparatos midiáticos e pela diversificação das fontes de receita, integrando fé, mídia e mercado em um mesmo sistema de gestão.

A integração da instituição neopentecostal com os meios de comunicação a que pertence se efetiva na comercialização de "bens de salvação" (Rocha Júnior, 2017, p. 821). Esses bens são concebidos de forma diversificada, a exemplo da água ungida do mar morto, a chave do terreno no céu, e mistificados sob a interpretação neopentecostal para aumentar o consumo desses bens que resulta no acúmulo de capital simbólico e material. É o que aponta Mariano (2014) ao discorrer sobre a defesa constante da prosperidade como pilar importante para uma vida plena dos indivíduos.

Também é tensionante a combinação de uma retórica universalista e um repertório de batalha espiritual que particulariza inimigos ao mesmo tempo que promete soluções totalizantes (Mariano, 2014). Essas ambiguidades não são resíduos, mas motores de expansão, pois permitem ao campo neopentecostal alternar entre promessa de integração social e produção de fronteiras morais, entre inclusão midiática e exclusivismos doutrinários.

A Igreja Universal do Reino de Deus (Iurd) constitui o exemplo mais expressivo desse modelo no Brasil, sendo descrita por Rocha Júnior (2017, p. 822) como uma "*holding da fé*". Ao instituir a igreja como empresa, criando bens simbólicos de salvação e desenvolvendo estratégias que estimulam o consumo, o resultado é uma significativa fonte de lucro e de enriquecimento. Diante desse cenário, faz-se necessário aprofundar a análise da Iurd, examinando seu surgimento e sua inserção no contexto socioeconômico e midiático discutido até aqui – especialmente no que se refere à formação de seu conglomerado de comunicação e à amplitude de sua atuação em escala mundial.

### **1.1.3 A Igreja Universal do Reino de Deus e seu conglomerado midiático**

Como mencionado na introdução do tópico anterior, por muitos anos os membros das igrejas evangélicas foram orientados por suas lideranças a se manterem afastados dos meios de comunicação. Com o tempo, à medida que as igrejas passaram a utilizar o rádio como instrumento de evangelização, essa restrição concentrou-se principalmente na televisão. No início da década de 1950, duas das principais denominações pentecostais do país – a Assembleia de Deus e a Congregação Cristã do Brasil – recomendavam que seus fiéis não possuíssem aparelhos de rádio ou televisão em casa. Conforme observa Campos (2004), essa postura de resistência aos meios de comunicação ainda era perceptível no início dos anos 2000.

Foi Edir Macedo o grande responsável por romper esse ciclo (Campos, 2004), com investimentos na instrumentalização da televisão, que culminou na construção do seu império

midiático. O bispo parecia já visualizar a potência econômica da Universal logo na sua fundação, quando ainda era chamada de Cruzada do Caminho Eterno e Casa da Benção. Isso se evidencia no processo em que Romildo Soares, cofundador da igreja, decide romper com Macedo justamente por discordar das perspectivas futuras que o mesmo projetava para a instituição.

Félix e Santi (2018) destacam a visão de expansão transnacional que Edir Macedo buscava implementar na instituição, ao projetar a Casa da Benção para além das fronteiras brasileiras, iniciando sua atuação nos Estados Unidos e estruturando negócios midiáticos como suporte a esse projeto. Em contrapartida, Romildo Ribeiro Soares vislumbrava apenas a expansão nacional da igreja, contando com o apoio de pastores de outras denominações. Nesse contexto, o crescimento da Igreja Universal do Reino de Deus (Iurd) está diretamente vinculado à visão estratégica de Edir Macedo, bem como à sua eficiência no uso dos meios de comunicação, especialmente do rádio e da televisão, como observa Rocha Júnior (2017).

O neopentecostalismo apresenta uma característica singular em relação ao uso das mídias na consolidação de suas instituições: a produção e distribuição dos bens de salvação, já mencionados anteriormente, como parte de uma lógica religiosa e mercadológica integrada. Essa dinâmica, originada nos Estados Unidos, foi importada para o contexto brasileiro, reproduzindo estratégias de evangelização e gestão midiática. A principal evidência dessa influência está no próprio processo de formação da Igreja Cristã Nova Vida – instituição da qual Edir Macedo surgiu –, fundada e liderada pelo pastor canadense Robert McAlister, cuja atuação exemplifica a incorporação sistemática dos meios de comunicação como instrumentos centrais de expansão e legitimação da fé.

[...] McAlister iniciou seu ministério através da Rádio Copacabana com o programa *A Voz da Nova Vida*, no Rio de Janeiro, após romper com a Assembléia de Deus, em 1960, “para elaborar um pentecostalismo menos legalista e com um estilo calcado na incipiente renovação carismática norte-americana”. Seu primeiro culto foi realizado na sede da Associação Brasileira de Imprensa (ABI), em 1961, com ênfase na cura física e na libertação espiritual [...] (Pereira, 2020, p. 550)

Ou seja, a primeira instituição neopentecostal do Brasil realizou seu primeiro culto de forma simbólica, inaugurando uma relação com a mídia que, ao longo do tempo, se tornaria cada vez mais estreita e estruturante, até alcançar a complexidade observada na atualidade. Ao escolher a Associação Brasileira de Imprensa (ABI) como espaço para esse ritual inaugural, os neopentecostais reafirmaram sua vocação comunicacional, evidenciando desde

o início a centralidade dos meios de comunicação em sua estratégia de expansão e no próprio modo de organizar e legitimar sua presença pública.

A Igreja Universal do Reino de Deus, que nasce da articulação de ex-membros da Igreja Cristã Nova Vida, torna-se então a principal precursora do neopentecostalismo brasileiro, se colocando também entre as grandes instituições mundiais desse movimento. E em sua particularidade, a mídia eletrônica se torna elemento indispensável e instrumento essencial para seu desenvolvimento organizacional e econômico.

Isso porque é por meio da mídia que a Igreja Universal do Reino de Deus (Iurd) consolida sua estrutura empresarial, o que se evidencia na amplitude de seus veículos e empresas de produção cultural. O grupo é composto por redes de televisão, emissoras de rádio AM e FM, editoras, revistas, jornais, sites e pela maior gravadora gospel do país, configurando um vasto conglomerado midiático. A construção desse império comunicacional permitiu à instituição alcançar cifras expressivas e consolidar-se como uma das principais forças econômicas e religiosas do Brasil.

O *The Intercept Brasil* revelou, em uma matéria publicada em julho de 2022, que a Universal investe grandes volumes de recursos em seus veículos midiáticos. Entre 2013 e 2016, foram repassados à TV Record, valores que chegaram a R\$ 575 milhões, que como segunda maior emissora do Brasil, acumula um patrimônio de cerca de 2 bilhões de dólares.

O grande poder do conglomerado midiático da Igreja Universal está diretamente relacionado à lógica capitalista que emprega em seu sistema operacional. A instituição utiliza seu poder econômico para adquirir e controlar meios de comunicação, como emissoras de televisão, rádio e jornais. Essa aquisição permite à igreja disseminar sua mensagem religiosa para um público amplo e diversificado, além de promover seus produtos e serviços culturais através de seus meios de comunicação.

Foram as estratégias inovadoras e o uso eficiente de recursos que impulsionaram a Iurd como um modelo de sucesso na área de comunicação social, e consolidaram sua posição como líder nesse segmento. Campos (2004) articula esses fatores: a importância da centralização das ofertas em um único caixa e do aperfeiçoamento da gestão dos recursos financeiros como pilares do sucesso da Iurd. Essa centralização permitiu maior controle sobre os recursos e possibilitou investimentos em infraestrutura e tecnologia de comunicação, impulsionando a qualidade dos programas e a expansão da presença da igreja na mídia.

Outro fator importante dessa consolidação, foi a aquisição da TV Record, em 1989, por 45 milhões de dólares, e sua modernização em 1995, o que representou um marco na estratégia midiática da Igreja Universal. A TV Record se tornou um dos principais canais de

comunicação da igreja, permitindo a difusão da mensagem neopentecostal para um público mais amplo e diversificado.

Barros (2020), destaca que as indústrias de informação sustentam a lógica neoliberal não apenas em seus discursos, mas no seu sistema produtivo, estruturando o avanço capitalista de forma simbólica.

Nessa medida, há disputa entre conglomerados em diferentes áreas de produção que, por meio da circulação de materiais comunicativos, concorrem entre si na conquista de mercado e da preferência da opinião pública. A produção decorrente dessa disputa implica um modo de vida sustentado no processo de produção industrial capitalista, baseado no trabalho como mercadoria, a qual é trocada por dinheiro, que, por sua vez, é trocada por outra mercadoria, produzida pelo trabalho que não aparece mais na mercadoria (Marx, 2013). (Barros, 2020, p. 270).

Um exemplo claro dessa concorrência pode ser visto entre a Rede Record e a Rede Globo, ambas disputam no mercado a busca pela audiência e preferência do público, por meio da distribuição de seus produtos culturais nacionalizados e regionalizados. Como resultado dessa competição, temos “a articulação entre o modo de produção capitalista e as tecnologias de comunicação e informação” (Barros, 2020, p. 273), instrumentalizadas por esses conglomerados midiáticos. Essas empresas legitimam, de maneira estratégica, a lógica capitalista, da qual a Iurd se beneficia não apenas do ponto de vista econômico, como também pela perspectiva ideológica, já que amplia o número de fiéis e fortalece seu discurso religioso.

O processo produtivo empregado pelo conglomerado midiático da Universal também produz material simbólico relevante para consolidá-la no mercado religioso. A igreja busca produzir conteúdo que seja atraente para o público e que gere lucro. Esse conteúdo é geralmente voltado para temas populares, como a fé cristã, entretenimento e política. E é a partir do uso de estratégias de marketing e publicidade que promove seu conteúdo.

Para Campos (2004), a Iurd se destaca pelo uso eficiente de símbolos e rituais para construir sua autoridade e fidelizar seus membros. O "endereço da bênção" – os templos – são apresentados como locais de milagres e transformação de vida. A exibição de rituais na mídia e a autoproclamada eficiência simbólica da igreja reforçam essa imagem de poder e legitimidade.

Nesse sentido, podemos considerar o que afirma Barros (2020), quando destaca o papel central dos processos comunicativos e das organizações midiáticas no arranjo produtivo, cumprindo dois papéis importantes: o primeiro de agentes discursivos – difusores da ideia de acumulação do capital, e o segundo de agentes econômicos.

Quando falamos desses papéis de agentes discursivos e econômicos que o conglomerado midiático da Igreja Universal cumpre no mercado religioso, também estamos falando do papel que cumpre o seu fundador e líder, Edir Macedo. Para muitos fiéis e cristãos de modo geral, a figura é de bispo; para o mercado, a figura é de um empresário bem-sucedido no ramo da comunicação, que construiu um império poderoso graças à “diversificação do mercado dos bens de salvação” (Pereira, 2020, p. 556).

Edir Macedo personifica um dos temas mais recorrentes e estratégicos explorados pela IURD em seus meios de comunicação: a economia, especialmente sob a ótica da prosperidade financeira. Essa temática atravessa tanto os sermões e rituais religiosos, dirigidos aos fiéis, quanto os programas e conteúdos produzidos pelos veículos institucionais da igreja, nos quais a prosperidade é apresentada como sinal de fé, disciplina espiritual e obediência às doutrinas pregadas pela instituição.

Ainda na primeira década dos anos 2000, Edir Macedo já articulava sua participação na mídia por meio da Igreja Universal, tanto pelos veículos pertencentes à igreja, como por meio de outros veículos de informação, revistas e jornais. É através da Folha Universal imprensa que o bispo semanalmente difunde suas ideias (Faccio, 2006), nas edições de 2024, aparecendo na página dois, com um grande destaque “Mensagem Bispo Edir Macedo”.

Em seu livro “Plano de poder – Deus, os cristãos e a política” (2008), se coloca como uma autoridade para analisar a conjuntura política brasileira, cujo foco está centralizado em desvendar as estratégias para estabelecer o plano que Deus tem para a política brasileira. Mas precisamente afirmando que Deus deseja que os evangélicos (o bem), detenham o poder e dominem essa articulação vencendo o mal (ativistas, movimentos sociais, a esquerda política). Nesse sentido, podemos concluir, portanto, que a atuação de Edir Macedo transcende o campo religioso, alcançando esferas políticas e econômicas, o que lhe confere um poder de influência considerável

A projeção da Igreja Universal do Reino de Deus não visava apenas ocupar lugar no mercado religioso, informacional e neopentecostal. Essa articulação também compreendia sua atuação e influência na política. Freston (2006), previa em seus textos escritos pouco antes das eleições de 2002, que a bancada evangélica que se formaria no Congresso a partir desse pleito, seria a maior da história, até então. Seus cálculos previam ao menos 36 deputados federais, sendo estes 70% pentecostais, já que naquele momento os pentecostais já representavam 70% dos evangélicos brasileiros. “Mas a novidade é o surgimento da Igreja Universal do Reino de Deus como força hegemônica. Catorze deputados federais são

membros da Iurd, e mais dois filiados a outras igrejas devem sua eleição à Universal” (Freston, 2006, p. 113).

Para Freston (2006) a predominância da Iurd entre os evangélicos se deu, principalmente, devido aos seus recursos midiáticos e econômicos, que possibilitaram uma mobilização eleitoral dos membros que superou outras igrejas. E sobre a atuação desses políticos, Borges (2016) descreve uma atuação pouco ou nada evangélica, referindo-se a teologia e ideais que os guiam, marcada principalmente pelo corporativismo cujo objetivo centra-se em manter, obter e lucrar com o poder.

A relação entre o neopentecostalismo e o capitalismo está intrinsecamente ligada à lógica do consumo e à prosperidade legitimada pela fé, o que explica o surgimento das chamadas igrejas-empresas ou “holdings da fé” (Rocha Jr., 2017). No caso da Igreja Universal do Reino de Deus, essa dinâmica se manifesta de forma ainda mais evidente, já que a instituição opera como uma empresa religiosa voltada para a mídia, utilizando-a como principal instrumento de expansão e consolidação de seu poder.

É importante observar, contudo, que o incentivo ao acúmulo de capital não é exclusivo das neopentecostais – ele remonta às origens do próprio protestantismo, em que o trabalho e a prosperidade material já eram vistos como expressões da graça divina.

[...] Weber (1991) já havia identificado que no espírito do protestantismo a riqueza, quando adquirida no trabalho cotidiano, constituía um dos sintomas do estado de graça do fiel. A acumulação primitiva do capital resultara, entre outros fatores, da ética puritana, que vedava ao fiel o consumo supérfluo. Há de se reconhecer que a relação entre protestantismo e neopentecostalismo têm configurações distintas. O neopentecostal não procura a riqueza para comprovar o seu estado de graça; ele quer enriquecer para consumir mais (Rocha Jr, 2017, p. 829).

A estrutura da Iurd se dá a partir da apropriação da religião como mercadoria e da comercialização de produtos simbólicos concebidos por um trabalho que estabelece seus bens de salvação de forma criativa, e destina-os aos consumidores – fiéis ou não –, com o objetivo de disseminar e fazer reproduzir seu discurso ideológico fortalecido pela Teologia da Prosperidade (TP), que relaciona a progressão da fé com a ideia de prosperidade da TP, sobretudo financeira.

Quando compreendemos, portanto, que os meios de comunicação também são, em certa medida, instrumentos ideológicos afetados pela sujeição da produção e reprodução cultural à lógica capitalista de reprodução de mercadorias, que relaciona não apenas a economia, como também a ideologia e a política. Podemos pensar o caso da Folha Universal, objeto sobre o qual discorreremos mais adiante, que é um jornal impresso com uma versão

digital em *website* a serviço dos interesses das organizações que compõem o império da Iurd, sendo um dos principais veículos de comunicação do sistema empresarial da instituição (Faccio, 2006).

Foi a partir da década de 1990 que a Iurd incorporou o modelo de produção e reprodução capitalista na comercialização de seus bens de salvação, e assim inspirou outras organizações neopentecostais a seguirem pelo mesmo caminho, o marco desse momento, como já mencionado, foi a compra da Rede Record. Para Oro (1992 *apud* Rocha Jr, 2017), uma das particularidades da Universal está justamente no modelo de gestão empresarial para a organização, baseada na divisão social do trabalho, na instrumentalização dos veículos midiáticos e prestação de serviços religiosos.

Nesse sentido, podemos compreender de forma clara como a Universal implementa o modelo capitalista de produção e reprodução de mercadorias para comercializar seus produtos midiáticos, disseminar seu discurso, e conseqüentemente, aumentar seu capital financeiro e simbólico. Quando a Iurd investe em seus conglomerados midiáticos, fortalece-os do ponto de vista ideológico, mas, sobretudo, do ponto de vista econômico, se tornando ainda mais poderosa e influente nas indústrias que opera, diante do seu patrimônio acumulado.

A Iurd – como qualquer outra organização neopentecostal –, implementa uma operacionalização religiosa inspirada e guiada pelo capitalismo, criando e fortalecendo um mercado religioso. As estratégias de marketing, apropriação dos meios de comunicação, comercialização de produtos culturais estão presentes em suas estratégias de desenvolvimento e expansão. E nesse cenário, a Igreja Universal se destaca - não apenas por utilizar bem essa estrutura a seu favor, como também por sua transnacionalização decorrente da globalização religiosa (Alves e Oro, 2012).

Para Teixeira (2015), a lógica da prosperidade é ensinada a partir de uma pedagogia difundida por meio de tecnologias educacionais, entre elas, a produção midiática, como os programas de televisão. E essas tecnologias são parte de um circuito de atividades que visa a gerenciar a vida e os corpos dos fiéis.

Essas mediações comunicacionais na religião fornecem um estilo de vida, uma estrutura familiar, e uma cultura a serem incorporados pelos fiéis. É por meio das mediações<sup>5</sup> que as igrejas neopentecostais brasileiras instrumentalizam os meios de comunicação, não

---

<sup>5</sup> (BARBERO, 1997, p. 287) destaca este processo como “produtor de significações e não de mera circulação de informações, no qual o receptor, portanto, não é um simples decodificador daquilo que o emissor depositou na mensagem, mas também um produtor.”

apenas para penetrar debates públicos e outras esferas sociais, mas também para configurar um *modus operandi* que reforça a ideia de prosperidade, abundância e bem viver.

O sucesso da Iurd na área de comunicação social serviu como modelo para outros conglomerados midiáticos neopentecostais no Brasil. A utilização de estratégias semelhantes, como a centralização de recursos, a aquisição de meios de comunicação e a integração multimídia, impulsionou o crescimento desses conglomerados e consolidou a presença do neopentecostalismo na mídia brasileira (Campos, 2004).

## **1.2 O jornalismo não é homogêneo: o campo do jornalismo e o discurso religioso**

Refletir sobre o campo do jornalismo implica revisitar um conjunto de questões amplamente debatidas e ainda persistentes nas discussões teóricas e epistemológicas da área. Entre elas, talvez a mais recorrente – e, ao mesmo tempo, a mais desafiadora – seja: o que é jornalismo? Uma indagação que, apesar de décadas de reflexão e pesquisa, ainda carece de uma resposta consensual entre estudiosos, profissionais e instituições jornalísticas.

Para Genro Filho (1996), jornalismo é uma forma social de conhecimento, e, portanto, tem um papel de provocar a transformação social da realidade. Essa perspectiva, que surge a partir das teorias marxistas da Escola de Frankfurt, concebe o conhecimento como categoria simbólica do processo de apropriação coletiva da realidade. E desse modo, nos direciona para uma práxis jornalística onde somente a teoria é capaz de fornecer um conhecimento profundo que direcione a prática para que, na prática, a teoria comprove a sua efetividade e realidade.

A teoria funcionalista da comunicação (LASSWELL, 1987; WRIGHT, 1968), por outro lado, se concentra nos estudos sobre as funções da mídia dentro da sociedade, sobretudo o papel que os veículos de comunicação de massa exercem na esfera pública. Nesse sentido, podemos pensar o jornalismo como um serviço público, atribuindo à mídia uma responsabilidade social, e considerando o jornalismo um instrumento para a democratização da informação e mediação do debate público. Em linhas gerais, é possível estabelecer distintas perspectivas teóricas e epistemológicas para o debate que se apresenta a partir desta questão.

O jornalismo surge como produto da sociedade burguesa, utilizado para impulsionar os ideais capitalistas – sistema econômico em ascensão –, e reproduzir a dominação de classe, que emergia no mundo por meio da materialidade da produção e das grandes demandas de informações que influenciavam fundamentalmente as decisões dos indivíduos. E é nesse

contexto que uma indústria da informação começa a ser estruturada para produzir e disseminar fatos imediatos.

No entanto, a discussão que se pretende construir nesta pesquisa, está um pouco mais adiante. Aqui propomos pensar o campo do jornalismo, a partir da noção de campo como um espaço social estruturado de relações de poder, concorrência e cooperação, no qual os agentes lutam por recursos e reconhecimento (Bourdieu, 1997). A partir do contexto da televisão, Bourdieu (1997), pensa o campo jornalístico como exemplo dessas dinâmicas, definindo-o como parte seletiva da realidade.

Refletir sobre o campo jornalístico implica compreender as relações de poder que estruturam a prática jornalística e definem seus limites. Para Bourdieu (1997), essa delimitação se manifesta tanto na posição que os meios de comunicação ocupam dentro do campo quanto na posição dos jornalistas no interior dessas instituições. Trata-se de uma estrutura de forças que, embora muitas vezes imperceptível ao público e aos próprios profissionais, orienta de forma profunda suas ações e interações.

Os jornalistas, por sua vez, competem por recursos simbólicos e materiais, como exclusividade de informações, prestígio e reconhecimento profissional, em meio a uma concorrência que é também econômica entre os veículos de imprensa. Essa disputa não se restringe aos ganhos financeiros: está condicionada às relações de força econômicas e simbólicas que configuram o campo. Ademais, fatores como as garantias estatutárias, o nível salarial e a autonomia na produção da informação determinam o grau de poder ou vulnerabilidade dos jornalistas diante de pressões externas – vindas de fontes oficiais, interesses políticos ou patrocinadores (Bourdieu, 1997).

Ao retomarmos a questão inicial proposta neste tópico, é possível tensionar o jornalismo como produtor de realidade, uma vez que “o principal produto do jornalismo contemporâneo, a notícia, não é ficção, isto é, os acontecimentos ou personagens das notícias não são invenções dos jornalistas” (Traquina, 2005, p. 20). No entanto, reduzir o jornalismo a uma simples tradução da realidade seria ignorar sua dimensão simbólica e interpretativa. Ele não se limita a uma técnica ou a um conjunto de procedimentos para fabricar notícias, mas deve ser compreendido como uma atividade intelectual e criativa (Traquina, 2005).

Esse caráter criativo, longe de ser acessório, é fundamental para entender como o jornalismo atua na construção de sentidos e subjetividades. A hierarquização dos fatos, as pressões institucionais e econômicas e as forças externas que moldam a prática jornalística não apenas organizam a informação, mas também produzem modos de ver e compreender o mundo, revelando o papel do jornalismo na constituição das formas de experiência social.

A criatividade é acionada na construção narrativa dos fatos, visando atrair e conectar quem ler/ouve. Para Motta (2004), a verdadeira força da narrativa jornalística não reside apenas na estrutura da história, mas na capacidade do público de se conectar com ela, completando as lacunas e tecendo a trama completa. Ou seja, é nessa interação entre a narrativa apresentada e a interpretação individual que o jornalismo transcende o relato factual e se torna uma forma de experienciar e compreender a realidade.

Dessa forma, o jornalismo é um campo intelectual que opera a partir da construção de notícias, sendo uma parte seletiva da realidade (Bourdieu, 1997). Pensar o jornalismo sob essa perspectiva implica reconhecer como essa realidade se concretiza na notícia – seu principal produto – e de que forma certos critérios e valores orientam a hierarquização dos fatos no processo de construção jornalística.

A história do jornalismo revela aspectos fundamentais para compreender um de seus dilemas persistentes: a tensão entre a temporalidade própria da prática jornalística e a busca por uma definição estável e abrangente do que ela é. Franciscato (2003) observa que o jornalismo, ao longo do tempo, tem se moldado às transformações tecnológicas, às pressões sociais e às expectativas do público, o que torna impossível fixar uma definição única e atemporal. Essa capacidade de adaptação, ainda que necessária, desafia qualquer tentativa de estabelecer o jornalismo em um conceito rígido.

Dessa forma, é possível afirmar que o jornalismo produz realidades tanto quanto as representa, operando, portanto, na mesma dimensão dos discursos sociais. A impossibilidade de uma definição única decorre justamente de sua natureza dinâmica e relacional – mesmo quando se recorre a noções como os valores-notícia, propostos pelas teorias do *newsmaking* e da cultura profissional, que buscam compreender como se constrói a relevância e a atualidade dos fatos dentro do campo jornalístico.

A forma como o jornalismo define e apresenta a atualidade, incluindo a transformação dos valores-notícia ao longo do tempo, é um processo intrincado moldado por uma teia complexa de fatores históricos, sociais e tecnológicos. Os autores aqui estudados exploram essa evolução, lançando luz sobre como esses valores se cristalizaram e como podem ser compreendidos no contexto da prática jornalística.

Os valores-notícia podem ser entendidos como um conjunto de critérios utilizados pelos jornalistas para selecionar e hierarquizar eventos, determinando quais deles se tornam notícia e qual destaque recebem (Franciscato, 2003). Eles funcionam como filtros pelos quais a realidade é peneirada, moldando a percepção pública da atualidade.

A história do jornalismo revela uma evolução gradual desses valores. Inicialmente, o "novo" e o "inédito" dominavam a noção de notícia (Franciscato, 2003; Dalmonte, 2010). Com a emergência da imprensa comercial no século XIX, a busca por leitores e lucros impulsionou a procura por notícias "quentes", privilegiando a relevância para um público amplo e a capacidade de gerar interesse (Franciscato, 2003; Traquina, 2005).

A profissionalização do jornalismo no século XIX introduziu valores como a busca pela verdade, a objetividade e o serviço público (Traquina, 2005). Os jornalistas passaram a ter um papel mais ativo na definição da notícia, buscando critérios além da mera novidade. A tecnologia sempre teve um papel crucial na configuração dos valores-notícia. Cada avanço, da prensa móvel à internet, transformou a produção, distribuição e consumo de notícias, impactando os critérios de relevância e atualidade (Franciscato, 2003). O telégrafo, por exemplo, inaugurou a era da instantaneidade, enquanto a fotografia influenciou a busca por uma representação fidedigna da realidade. A internet e a convergência digital amplificaram ainda mais esses aspectos, adicionando novos valores como a hipertextualidade, a interatividade e a personalização de conteúdo.

Os valores-notícia também refletem as mudanças sociais e culturais. A urbanização no século XIX, por exemplo, aumentou a demanda por notícias sobre a vida urbana e os eventos nacionais. A consolidação de um público leitor de massa levou à busca por temas de interesse geral e ao desenvolvimento de gêneros jornalísticos específicos (Franciscato, 2003). Nesse aspecto, podemos compreender como os valores sociais e culturais moldam a definição do que é considerado relevante e digno de notícia, influenciando a seleção e a apresentação dos fatos (Traquina, 2005). A cultura profissional jornalística, por sua vez, internaliza e perpetua esses valores, orientando a prática jornalística.

É necessário destacar, portanto, que os valores-notícia não são estáticos. Eles variam de acordo com o contexto histórico, o modelo de jornalismo e a cultura de cada sociedade. O desenvolvimento de novas formas de produção e circulação dos produtos jornalísticos, como o jornalismo online, exige uma reavaliação constante desses valores, adaptando-os às características do novo ambiente midiático. A compreensão da complexa interação entre história, tecnologia e sociedade é fundamental para analisar criticamente a forma como o jornalismo define e apresenta a atualidade (Franciscato, 2003).

Ao pensarmos sobre a atuação jornalística, é possível compreendermos que foram os fatores históricos, tecnológicos e sociais que moldaram significativamente a forma como o jornalismo define e apresenta a atualidade, influenciando desde a seleção de fatos até a maneira como são reportados e consumidos pelo público. Traquina (2005), se debruça sobre

essa construção histórica, classificando-a da seguinte forma: 1) surgimento e evolução da imprensa, que inaugurou o jornalismo de massa e a busca pela informação em detrimento da propaganda; 2) a emergência do jornalismo comercial, marcada pela busca por lucros e o crescimento da publicidade no século XIX, que levaram à consolidação do jornalismo como um negócio; 3) e a profissionalização do jornalismo que trouxe consigo valores como a busca pela verdade, a objetividade e o serviço público. Além de ter atribuído papel ativo aos jornalistas na definição do que é notícia.

Em suma, a forma como o jornalismo define e apresenta a atualidade é resultado de uma complexa interação entre fatores históricos, tecnológicos e sociais (Franciscato, 2003). A história, o desenvolvimento tecnológico e os valores sociais moldaram a estrutura e os valores do jornalismo, bem como forneceram as ferramentas e aceleram o ritmo da produção, influenciando a escolha de temas e a construção da narrativa jornalística. Atualmente, vivemos em um cenário de constante transformação, impulsionado pelas tecnologias de comunicação digitais, que continuam a moldar o jornalismo e a nossa percepção da atualidade.

Pensando essa interação, os valores-notícia, conforme Franciscato (2003), desempenham um papel crucial no jornalismo, atuando como guias para determinar quais eventos são considerados relevantes e como serão apresentados ao público. Essa relevância é moldada pela aplicação de critérios como a atualidade, a proximidade, o impacto e o interesse público, que atuam como filtros na seleção e hierarquização das notícias (Motta, 2004).

Portanto, pensar a atualidade jornalística nesta dimensão mais ampla implica em visualizar suas interações com elementos normativos do jornalismo e da sociedade, bem como entender as relações de poder que transitam pelas organizações jornalísticas, nascidas nestas ou na sociedade. O jornalismo acaba por se tornar um ponto privilegiado de encontro de conteúdos e práticas visando tanto definir o horizonte de questões atuais quanto em criar compreensões, valores e ações para intervir na condução da sociedade. (FRANCISCATO, 2003, p. 301)

Nesse sentido, é fundamental reconhecer a importância dos valores-notícia para a construção da atualidade no jornalismo, entendendo que a aplicação desses valores-notícia não é um processo puramente objetivo, mas sim permeado pela subjetividade inerente à interpretação humana (Motta, 2004; Franciscato, 2003). A subjetividade se manifesta em diversos níveis do processo jornalístico. A escolha de quais eventos cobrir, por exemplo, já carrega em si um viés, moldada pela percepção do jornalista sobre a importância do fato. Definir o ângulo da notícia, selecionar fontes e dar ênfase a determinados aspectos da história também refletem a subjetividade na aplicação dos valores-notícia.

### **1.2.1 A mídia neopentecostal e o jornalismo religioso na especificidade comunicacional**

Para conectar o debate do tópico anterior ao jornalismo produzido pela Folha Universal, é preciso compreender como o tema e o objeto se articulam nas pesquisas que abordam a mídia neopentecostal a partir da especificidade do campo da comunicação. Isso implica também reconhecer o modo como o jornalismo religioso opera discursivamente, construindo efeitos de verdade e legitimidade que atravessam tanto a fé quanto a informação.

O jornalismo religioso, como categoria híbrida, situa-se entre a retórica da fé e a retórica jornalística. Sua função não é apenas informar, mas produzir e validar determinadas verdades – sejam elas espirituais ou morais – por meio dos mesmos dispositivos discursivos que conferem autoridade ao jornalismo secular: a verdade como pressuposto, estrutura da notícia e o testemunho/depoimento. Nesse sentido, a Folha Universal exemplifica uma forma particular de jornalismo que se apropria dos códigos de credibilidade da imprensa moderna para veicular valores teológicos e doutrinas de conduta, operando uma tradução entre o campo religioso e o midiático.

O jornalismo, em seu sentido moderno, se consolidou durante o processo de secularização, marcado pela redução da influência religiosa na vida pública e pela crescente racionalização das práticas sociais (Christensen, 2021). Esse movimento foi impulsionado pelo projeto iluminista, que defendeu a construção de uma esfera pública fundada em princípios terrenos – como a razão, a ciência e a política –, em oposição à autoridade transcendental da Igreja. Ainda assim, o jornalismo manteve traços de sua herança religiosa, herdando da tradição cristã europeia uma função moral e pedagógica, voltada para orientar o comportamento coletivo.

Essa herança, conforme aponta Christensen (2021), ajuda a compreender por que o jornalismo continua exercendo, mesmo em contextos laicos, uma função de orientação moral e social. As instituições religiosas contemporâneas reconhecem esse potencial e o utilizam para reafirmar sua autoridade simbólica, transformando o discurso jornalístico em instrumento de evangelização.

Nesse contexto, o jornalismo religioso pode ser entendido como um tipo de prática jornalística realizada por organizações de fé, que utiliza a linguagem e as técnicas do jornalismo para difundir suas doutrinas e valores. No caso da Folha Universal, essa prática assume a forma de uma tecnologia de visibilidade e de poder pastoral, que combina a

credibilidade do formato jornalístico com a autoridade espiritual da mensagem religiosa, produzindo um discurso que simultaneamente informa, orienta e conduz os fiéis.

A mídia religiosa pode assumir várias formas, desde boletins evangélicos, livros, fitas cassete e programas de televisão e convenções de massa até objetos de poder como amuletos, estátuas usadas em rituais mágicos e orações eletrônicas e conversas com curandeiros. A mídia religiosa de notícias tem como objetivo principal transmitir informações consideradas dignas de notícia para a própria comunidade religiosa. (Pype, 2021, p. 153 - Tradução própria)

Dessa forma, compreender o jornalismo religioso e as diversas expressões da mídia religiosa – que podem ir desde publicações impressas e transmissões audiovisuais até objetos simbólicos e conteúdos digitais (Pype, 2021) – é fundamental para situar o lugar que a mídia neopentecostal ocupa no campo comunicacional contemporâneo.

No caso brasileiro, essa presença se manifesta de modo particular por meio da Folha Universal, veículo que exemplifica a articulação entre práticas jornalísticas e estratégias pastorais de comunicação. É a partir dessa compreensão conceitual, que se torna possível observar como a produção acadêmica recente tem se dedicado a investigar as formas pelas quais as igrejas neopentecostais, especialmente a Igreja Universal do Reino de Deus, utilizam a mídia e o jornalismo para consolidar sua influência social e política.

A busca no catálogo de teses e portal de periódicos da Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), a partir das palavras-chave que compõem esta pesquisa, “mídia neopentecostal”, “jornalismo religioso” e “folha universal”, apresenta um cenário significativo dos últimos cinco anos em produções de teses, dissertações e artigos sobre o tema.

As 15 pesquisas resultantes dessa busca indicam como a produção, que têm as igrejas neopentecostais e a Igreja Universal do Reino de Deus como objeto de estudo, examinam a relação dessas instituições com a política, a mídia e o discurso social. Elas investigam como a Iurd utiliza seus veículos de comunicação, especialmente o jornal Folha Universal, para expressar posições políticas, influenciar eleições e moldar o debate público em temas como segurança pública, direitos humanos e moralidade.

Um ponto central é a análise da participação política da Igreja Universal, sobretudo em relação às eleições presidenciais. Alguns desses estudos, concentrados principalmente nas ciências das religiões, sociologia e história política, examinam como a igreja usa seus meios de comunicação para apoiar candidatos e disseminar propaganda negativa sobre opositores.

As pesquisas também investigam o discurso da instituição sobre temas como a pandemia de COVID-19, utilizando a análise do discurso para compreender como a instituição (re)produz informações e exerce controle sobre a narrativa. Bem como, a relação da instituição com a mídia, com foco em como a mesma utiliza seus próprios veículos de comunicação e se relaciona com a imprensa em geral.

Os dados apresentados através das fontes documentais supracitadas confirmam que as denominações evangélicas aqui investigadas buscam investir nas estratégias comunicativas, adaptando suas práticas com o uso de fontes não necessariamente religiosas. Assim, o discurso confessional presente nas mídias, que busca apoio em relações intertextuais, constituindo um híbrido de enunciados adquiridos de outros campos discursivos, demonstra seu alcance em diferentes contextos comunicativos que trazem informação ou desinformação. A religião fornece muitas explicações sobre os acontecimentos que ocorrem no cotidiano. Não poderia ser diferente diante de uma situação pandêmica com sua gravidade. (GONÇALVES, 2021, p. 36-37)

A teologia da prosperidade e as práticas de exorcismo e cura constituem características marcantes da Iued, sendo abordadas pela literatura a partir do esforço de compreender como essas doutrinas são difundidas por meio de seus produtos midiáticos. De modo geral, a produção acadêmica sobre a Igreja Universal e as demais neopentecostais evidencia a crescente influência dessas instituições na sociedade brasileira, analisando como se inserem no cenário político, moldam o discurso público e utilizam a mídia para propagar suas mensagens e valores.

Grande parte dos estudos concentra-se na análise do conteúdo produzido pela Igreja Universal – especialmente no jornal Folha Universal – e em sua relação com a política e o discurso social. Embora tratem da presença midiática e do uso comunicacional da fé, essas pesquisas raramente se detêm nas especificidades do fazer jornalístico e de suas práticas. Assim, o veículo costuma ser tomado como objeto para examinar a atuação política e religiosa da instituição à qual pertence, mais do que como um produto jornalístico em si.

Há uma abordagem que compreende a relação mídia/religião, concentrando-se principalmente em compreender a mídia evangélica/neopentecostal como ferramenta para que as instituições religiosas alcancem seus objetivos políticos (De Paula, 2021). A Iurd e a Folha Universal são os objetos que se repetem na maior parte dos trabalhos, e há uma compreensão de que a narrativa religiosa da instituição, disseminada através de seu jornal, molda o discurso político e social. Bem como promove uma moralização da política, simplificando questões complexas e culpando grupos específicos por problemas sociais. Esse

discurso, influenciado pela Teologia da Prosperidade, oferece soluções simplistas para crises existenciais e financeiras, sem abordar as raízes socioeconômicas.

Um dos destaques que contribuem para compreender o discurso religioso na mídia evangélica, está na capacidade a Universal em reconhecer o poder da mídia e a utilizá-la para construir sua identidade e ampliar seu alcance (Bernadino, 2023). A Folha Universal, mesmo após a concessão de uma emissora de TV à Iurd, continuou sendo um veículo crucial para a expansão da igreja (Bernadino, 2023). A comparação com a imprensa secular demonstra como a Folha Universal constrói uma narrativa que associa consumo e empreendedorismo à salvação, reforçando a Teologia da Prosperidade.

Portanto, essas observações apontam notadamente que a influência da Igreja Universal no jornalismo e na sociedade exige uma análise crítica e aprofundada. Os trabalhos sugerem a necessidade de pesquisas adicionais sobre a cobertura da imprensa não-religiosa em relação à Folha Universal e seu enquadramento dentro do jornalismo profissional. É fundamental questionar a possível influência de vieses ideológicos e a adesão aos princípios jornalísticos tradicionais na cobertura da Iurd.

É esperado que essa estratégia seja mantida nos pleitos presidenciais subsequentes, visto que faz parte de um projeto amplo da igreja de fazer com que sua mídia da fonte alcance a mesma legitimidade das mídias tradicionais frente à coletividade. Em contrapartida, os artigos e reportagens publicadas no site oficial da instituição se caracterizaram por apresentar a posição da igreja no pleito de forma aberta. Mesmo antes dos atritos provocados pelas declarações de Fernando Haddad, já era possível notar nas publicações feitas pela instituição a predileção da igreja pelo então candidato do PSL. Diante disso, é fundamental que as futuras investigações estejam atentas ao que é publicado na plataforma. (DE PAULA, 2021, p. 166)

No entanto, nenhuma das pesquisas se propõe a analisar diretamente o jornalismo produzido pela Folha Universal, como o veículo se relaciona com a imprensa não-religiosa e sua incidência na indústria da informação e no ecossistema midiático. E, nesse aspecto, este trabalho pretende construir essa perspectiva argumentativa e contribuir com as pesquisas já realizadas, para pensar o discurso religioso presente no jornalismo produzido pela mídia neopentecostal e sua atuação na construção de realidades.

Para Cunha (2016), estudar a relação mídia/religião no Brasil implica assimilar necessariamente o processo de midiaticização da religião e da política. Isso porque é a midiaticização dessa relação que impacta a atual conjuntura política brasileira com a articulação dos evangélicos cada vez mais acentuada.

Os evangélicos não são mais “os crentes” ou os grupos fechados de outrora. A separação social, “do mundo”, deixa de ser um valor evangélico da tradição fundamentalista-puritana: são hoje um grupo que desenvolve a cultura “da vida normal” combinada com a religião com presença nas mídias, moda própria, artistas e celebridades, inserção no mundo do mercado e do entretenimento. (Cunha, 2016, p. 157)

Compreender o jornalismo religioso da Folha Universal implica traçar justamente o debate com os conceitos abordados anteriormente, a fim de entender os elementos discursivos presentes no discurso da mídia evangélica sobre a mulher neopentecostal e na construção de subjetividades.

Franciscato (2003) destaca os valores-notícia como ferramentas que os jornalistas usam para selecionar e hierarquizar eventos, moldando a percepção pública da realidade. Mas também são definidos a partir contextos externos, adotando elementos da atualidade, por exemplo, e pelos interesses dos donos de instituições jornalísticas, assumidos na linha editorial. Logo, não podem ser considerados reflexos neutros do mundo, uma vez que eles atuam como filtros que determinam quais eventos ganham destaque e como são apresentados. Portanto, refletir sobre o jornalismo produzido na Folha Universal envolve identificar a partir de que valores-notícia os fatos são noticiados no veículo.

Se a Igreja Universal do Reino de Deus encontra em seus veículos midiáticos os dispositivos por meio dos quais alcança objetivos econômicos e políticos, como aponta a literatura analisada, logo, entende-se que há uma prática jornalística que influencia a agenda pública. Bem como destaca Franciscato (2003), quando discorre sobre como esses valores ditam quais temas são considerados importantes e merecem atenção, e nesse aspecto, ao destacar certos eventos e questões, a mídia direciona o debate público e influencia a ação política e social.

Compreender o jornalismo religioso da Folha Universal implica, portanto, situá-lo no cruzamento entre mídia, religião e poder, reconhecendo que o jornalismo é, ele próprio, um dispositivo de governo da verdade. A FU mobiliza a retórica jornalística para reforçar seus regimes de verdade teológicos e morais. Assim, o jornalismo religioso não apenas representa o mundo, mas o ordena discursivamente, orientando condutas e construindo subjetividades em torno de valores de fé, prosperidade e obediência.

### **1.2.2 O jornalismo como dispositivo de produção da realidade: poder, saber e subjetivação**

Historicamente entendido como um transmissor de informações, o jornalismo tem sido cada vez mais reconhecido como um dispositivo de produção da realidade. Por meio da seleção, hierarquização e organização dos fatos e discursos, a mídia não apenas informa, mas também influencia a maneira como o mundo é percebido, moldando visões, valores e comportamentos sociais.

A seleção e hierarquização de eventos considerados noticiosos ilustram o poder do jornalismo de determinar quais temas ganham relevância pública. Para Franciscato (2003), essa escolha não é neutra, já que reflete relações de poder. O autor destaca que essa seleção faz parte do caráter histórico do jornalismo enquanto instituição social, de “produzir uma reconstrução discursiva do mundo com base em um sentido de fidelidade entre o relato jornalístico e um conjunto de eventos temas e situações ocorridos numa dimensão temporal do presente” (Franciscato, 2003, p. 16)

Nesse sentido, os dispositivos midiáticos, incluindo o jornalismo, atuam na legitimação e reprodução de relações de poder, influenciando a forma como os indivíduos percebem e se relacionam com o mundo. A capacidade de construir agendas públicas, orientar debates e impactar decisões evidencia o papel do jornalismo na formação do debate público e na influência sobre as ações sociais (Franciscato, 2003).

Entendendo que o jornalismo seleciona os fatos e para tal utiliza uma estrutura de hierarquização, podemos refletir sobre o aspecto definido como objetividade. Dalmonte (2010) e Franciscato (2003), questionam como a objetividade jornalística é frequentemente utilizada como estratégia de legitimação, visto que todo relato jornalístico constitui uma versão dos fatos, refletindo as posições de poder que influenciam sua produção.

A valorização dos acontecimentos e sua seleção estão situados entre os elementos que aferem o sentido de veracidade aos fatos reportados pela mídia. A apresentação do real é a condição necessária que justifica a existência do jornalismo. É importante ressaltar que tem havido divergência quanto a essa capacidade, ora vista como absoluta, ora com parcimônia, uma vez que todo relato constitui uma versão dos fatos. Mediante tais questionamentos, cumpre ressaltar que os objetivos do presente artigo dizem respeito à relevância das noções de temporalidade para a construção do relato jornalístico. (DALMONTE, 2010, p. 330)

Buscando fidelidade aos eventos, o jornalismo assume um papel de produtor de conhecimento sobre o mundo (Genro Filho, 1996). E apesar de surgir como um produto capitalista, a partir de suas transformações históricas, também supre necessidades histórico-sociais de comunicação, que conduz a uma forma social de conhecimento, atendendo a demanda por notícia (Souza, 2015).

Nesse sentido, o jornalismo, por meio de suas narrativas, constrói um mundo possível, moldando a compreensão da realidade social. A partir desse aspecto, a atividade jornalística é operada por meio dos princípios que especificam o fato na prática jornalística, e singularizam essa atividade. Franciscato (2003) aponta três desses princípios: o pressuposto de uma ideia de verdade, evidenciada na notícia a partir das técnicas jornalísticas; o compromisso com essa verdade; e a produção dos conteúdos para a coletividade no tempo presente.

A vontade de verdade, conforme definida por Foucault (1999; 2014), é um dos mecanismos mais sutis e eficazes de exclusão, pois estabelece os limites do que pode ser dito e reconhecido como verdadeiro. Trata-se de um conjunto de procedimentos regulados que determinam a produção, a circulação e o funcionamento dos enunciados em uma sociedade. Essa vontade se sustenta em regimes de poder e saber, nos quais a verdade não existe fora do poder, mas é produzida por ele – gerando efeitos de verdade a partir de discursos que não são, em si, nem verdadeiros, nem falsos.

No discurso jornalístico, essa vontade de verdade se manifesta na forma como o jornalismo reivindica para si o estatuto de neutralidade e objetividade, apagando as condições históricas e políticas que constituem sua própria autoridade. Ao se apresentar como mediador legítimo dos fatos, o jornalismo se insere em um regime de verdade moderno, baseado na racionalidade científica e sustentado por instituições como a mídia, a academia e o Estado. Assim, ao definir o que deve ser reconhecido como verdadeiro e digno de atenção pública, o jornalismo exerce poder, orientando percepções, moldando a opinião pública e consolidando determinadas formas de compreender o mundo.

Aqui, precisamos destacar que o discurso é, ao mesmo tempo, um veículo e um produtor de poder, pois o reforça, mas também o desafia, expõe suas fragilidades e cria possibilidades de resistência. De modo semelhante, o silêncio e o segredo podem servir como instrumentos de sustentação do poder, mantendo suas interdições e limites; contudo, também podem abrir brechas, permitindo zonas de tolerância e espaços de questionamento dentro das próprias estruturas de dominação (Foucault, 1999).

Nesse sentido, compreender o discurso jornalístico como prática de poder implica reconhecer que ele não apenas transmite informações, mas participa ativamente da produção e da circulação do poder na sociedade. Cada notícia, escolha de pauta ou forma de narrar um acontecimento carrega em si um efeito de verdade, que pode tanto reforçar quanto tensionar as estruturas de dominação existentes.

A recorrência a dispositivos como a memória (passado) e a projeção do futuro demonstra como o jornalismo articula diferentes temporalidades para produzir sentido e conhecimento sobre o presente. Dalmonte (2010) salienta sobre como o evento noticiado pode antecipar certas realidades, mesmo não sabendo se serão concretizadas, mas que gera expectativa em quem recebe esse conteúdo. O tempo presente é então o elemento que coloca no agora, fatos passados que fundamentam a atualidade.

A noção de acontecimento jornalístico, moldada por critérios de noticiabilidade, evidencia como o jornalismo seleciona e enquadra eventos, transformando-os em objetos de conhecimento público (Franciscato, 2003). Nesse aspecto, é possível enxergar uma conexão intrínseca entre saber e poder no jornalismo, que ao produzir e disseminar conhecimento, exerce poder, influenciando a compreensão do mundo e a tomada de decisões. A busca por verdade e objetividade no jornalismo, frequentemente, mascara as relações de poder que permeiam a produção da notícia.

Foucault (2008) define saber como um sistema complexo moldado por práticas discursivas, relações de poder e as condições específicas de produção de conhecimento em um determinado contexto histórico, e destaca suas quatro principais características: 1) domínio de objetos, pois define os objetos sobre os quais se pode falar em um discurso específico; 2) posição do sujeito, delimitando o espaço de onde o sujeito pode falar sobre os objetos do seu discurso; 3) coordenação de enunciados, visto que organiza e hierarquiza enunciados, definindo como os conceitos se conectam, se aplicam e se transformam; 4) possibilidades de utilização, já que saber se manifesta nas possibilidades de uso e apropriação oferecidas pelo discurso.

Nesse sentido, podemos inferir que o jornalismo, como dispositivo de poder, atua na complexa relação entre a produção discursiva e as estruturas de poder. Uma vez que o poder se manifesta no controle do discurso (Foucault, 2008). No contexto jornalístico, a governamentalidade se manifesta na seleção de notícias, na escolha de fontes e na construção de narrativas que refletem, consciente ou inconscientemente, essas relações de poder existentes.

A governamentalidade pode ser percebida nas decisões editoriais, por exemplo, na ênfase em determinados aspectos da notícia, revelando como o jornalismo participa da construção de consensos e da conformação da opinião pública. Bem como no contexto social em que se apresenta, já que as pressões políticas, econômicas e sociais influenciam as rotinas produtivas e as escolhas editoriais, moldando a forma como a realidade é apresentada.

A construção da experiência social do tempo presente, moldada pelo jornalismo, contribui para a produção de subjetividades, influenciando a forma como os indivíduos se percebem e se relacionam com o mundo (Dalmonte, 2010). O jornalismo, ao colocar no mesmo plano temporal o fato, a narrativa e o leitor, busca criar um sentido de presentificação que, por sua vez, influencia a maneira como o leitor se sente em relação aos eventos narrados. Por conseguinte, é fundamental analisar como a subjetividade inerente ao processo de produção da notícia – influenciada por valores-notícia, rotinas produtivas e relações de poder –, molda a realidade apresentada.

A subjetivação, no contexto do jornalismo, conecta-se com a prática em diversos níveis, atuando como um prisma pelo qual a realidade é filtrada e apresentada ao público. Assim, tanto a subjetividade do jornalista, quanto os mecanismos inerentes ao jornalismo se entrelaçam na construção da realidade.

Refletir essas práticas é essencial para compreender a diferença entre a subjetividade como assujeitamento e como prática de si. As práticas de sujeição, em Foucault (2004), referem-se aos mecanismos e estratégias de poder que moldam os indivíduos e os sujeitam a determinadas normas e comportamentos. As práticas de si, em contraste, implicam uma resistência aos mecanismos de poder através da construção consciente da própria identidade. Enquanto as práticas de sujeição visam a moldar o indivíduo de fora para dentro, as práticas de si representam um movimento inverso, de dentro para fora.

A subjetividade do jornalista, moldada por suas experiências, crenças e valores, influencia diretamente a produção da notícia (Ferreira Neto, 2017). No entanto, é importante apontar que a subjetivação não atua isoladamente na prática jornalística. Para Ferreira Neto (2017), a política da subjetivação se dá em um contexto social e institucional, onde elementos como relações de poder, pressões políticas, cultura profissional e os mecanismos de controle do discurso influenciam a produção da notícia.

No jornalismo, a subjetividade se manifesta na escolha do que é novo e digno de nota, um processo imbricado com valores sociais, culturais e a subjetividade dos atores envolvidos (Ferreira Neto, 2017). O trabalho de pesquisa, que para Foucault (2008) é um procedimento de subjetivação na modernidade, exemplifica como a subjetividade e a busca por conhecimento se entrelaçam. No jornalismo, a pesquisa aprofundada, pautada pela ética e criticismo, permite que o jornalista se posicione de forma mais autônoma diante da governamentalidade (Foucault, 2008).

Esse viés inerente à figura do jornalista impacta a seleção e hierarquização dos eventos considerados relevantes, a escolha de ângulos e a construção de narrativas. Ferreira

Neto (2017), ao tensionar essa subjetivação, compreende que mesmo com o declínio da autonomia na modernidade, há uma coexistência das práticas de sujeição e práticas de si. A conexão entre subjetivação e prática jornalística reside, portanto, na interação complexa entre a percepção individual do jornalista e os mecanismos inerentes ao jornalismo. E nesse sentido, a subjetivação se apresenta como um elemento intrínseco à prática jornalística, que molda a realidade apresentada e influencia a construção de sentidos na sociedade.

### **1.2.3 A Folha Universal e seus aspectos relevantes**

A Folha Universal, fundada em 1992 pela Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), consolidou-se como um dos maiores jornais semanais do Brasil e como um dos principais instrumentos de visibilidade da instituição. Mais do que um simples periódico informativo, o jornal se tornou um pilar estratégico da comunicação da igreja, funcionando como espaço de difusão doutrinária e de legitimação pública de seus valores. Seu surgimento no início da década de 1990 coincide com o período de expansão exponencial da IURD, que buscava novas formas de alcançar o público para além dos templos e das transmissões de rádio e televisão. Nesse contexto, o jornal aparece como um canal complementar de evangelização, utilizando uma linguagem acessível e popular, alinhada à teologia da prosperidade e à doutrina da fé prática que caracteriza a IURD.

#### **Figura 1 - Home do website da Folha Universal**

Fonte: Folha Universal (Disponível em: <<https://www.universal.org/folha-universal/>>).

O periódico distingue-se por apresentar uma variedade de conteúdos que ultrapassa o âmbito estritamente religioso: além de artigos de fé, traz notícias nacionais e internacionais, colunas sobre saúde, família, comportamento e finanças, além de testemunhos e conselhos espirituais. Essa combinação de gêneros e temas reflete uma estratégia discursiva de ampliação do público, buscando atingir também leitores não pertencentes à igreja. Em matéria comemorativa dos 25 anos do veículo, a Folha destacou seu caráter abrangente ao afirmar que, além de noticiar fatos cotidianos, “também traz a mensagem de fé do bispo Macedo, reflexões, notícias sobre comportamento, relacionamento, testemunhos e informações sobre acontecimentos no Brasil e no mundo” (Vidal, 2017, online).

Segundo Faccio (2006), tanto a Folha Universal quanto o conjunto de veículos pertencentes à IURD compõem uma estrutura integrada de mídia, voltada para a expansão da igreja e a conquista de fiéis. O jornal é distribuído gratuitamente em templos, semáforos, terminais de transporte e presídios, alcançando um público diversificado, inclusive pessoas

que não frequentam a instituição. Os investimentos expressivos realizados pela igreja transformaram a Folha em um ator relevante no mercado informacional brasileiro, ao mesmo tempo em que consolidaram a imagem da IURD como empresa midiática e religiosa.

A Igreja Universal do Reino de Deus sempre teve como principal fator de atração de fiéis à comunicação. Desde os anos 80, a igreja do Bispo Macedo investe pesado nos meios de comunicação e tem como ponto marcante nessa estratégia a aquisição da Rede Record. Além da televisão, a IURD já tinha cerca de 40 emissoras de rádio e um jornal — a Folha Universal —, que tratavam do cotidiano dos cultos e de seus fiéis e consolidava os ideais da Igreja. Nos anos 90, o investimento continuou e a nova aposta da IURD foi a Internet. Os primeiros sites surgiram de maneira amadora, quando obreiros, pastores e fiéis criavam as páginas em nome da igreja para interagir e discutir o Evangelho. O próximo passo foi pôr na rede, de modo online, todo o conteúdo do jornal Folha Universal: matérias, orações, pedidos e fotos dos cultos e templos. (FACCIO, 2006, p. 14)

Ao longo de mais de três décadas, a Folha Universal se reconfigurou com as transformações tecnológicas, assumindo hoje a forma de um jornal on-line, que constitui o objeto empírico desta pesquisa. Seu papel fundamental para a difusão do discurso neopentecostal, consiste nas estratégias de produção de conteúdo diversificado, linguagem acessível e distribuição estratégica. O veículo também é um meio pelo qual Edir Macedo aumenta sua participação midiática, bem como expressa suas ideias e aumenta sua influência (Pereira, 2004). A análise proposta incidirá sobre o conteúdo textual e visual do site — especialmente as fotografias, que funcionam como elementos discursivos na produção de sentidos sobre o feminino neopentecostal.

Folha Universal desempenha papel decisivo na difusão do discurso político e moral da IURD, especialmente em períodos eleitorais. Freston (2006) observa que, em 2002, o jornal teve papel ativo na mobilização eleitoral da igreja, ao reforçar narrativas de perseguição e de missão divina dos candidatos vinculados à instituição. Dessa forma, o veículo se consolida não apenas como espaço de informação religiosa, mas como dispositivo de poder e visibilidade, no qual se articulam fé, política e mídia.

## **Capítulo II - Neopentecostais e gênero**

Diante dos diferentes contextos teóricos e epistemológicos, pensar e definir gênero revela-se uma tarefa complexa. Isso porque, não existe uma definição única e consensual do que é gênero. Pelo contrário, nos estudos de gênero, nos deparamos com diversas abordagens que se complementam e, por vezes, se contradizem. Por isso, inicialmente, é importante contextualizar o surgimento do conceito de gênero, destacando a perspectiva adotada para a

compreensão desta categoria na interlocução com o neopentecostalismo.

A reflexão sobre gênero antecede em muito os debates acadêmicos dos anos 1980, marcada por vozes como a de Sojourner Truth, que em 1851 questionava: “E não sou eu uma mulher?” (Truth, 1851). Já em um contexto acadêmico, a contribuição de Simone de Beauvoir, em 1949, ao afirmar que “ninguém nasce mulher, torna-se mulher” (2019, p. 11, v. 2), traz novos contornos para o debate. Esses marcos mostram que o tema atravessa diferentes épocas e contextos, consolidando-se como categoria analítica nas ciências sociais.

Para Gebara (2000), a categoria gênero ganhou destaque especialmente a partir da reflexão das feministas americanas nos anos 1980, difundindo-se posteriormente em outras partes do mundo. Esse desenvolvimento ocorreu em um contexto de ruptura epistemológica, em que se passou a reconhecer que a desigualdade social não se restringe à dimensão econômica, mas inclui também o corpo em sua dimensão simbólica, como locus de poder, e em sua dimensão material, como parte do processo produtivo – uma vez que ele é o meio pelo qual se reproduz a força de trabalho e se garante a continuidade do sistema capitalista e patriarcal.

Nesse sentido, a maternidade, o cuidado e o trabalho doméstico, tradicionalmente invisibilizados, aparecem como formas de reprodução social fundamentais para a própria dinâmica econômica. É nesse entrelaçamento entre corpo, economia e simbolismo que se abrem caminhos para compreender como perspectivas religiosas, como a Teologia da Prosperidade, dialogam e disputam sentidos sobre gênero no interior do neopentecostalismo.

Barbieri (1993) apresenta a maternidade, entendida como a capacidade do corpo feminino de gerar vida, como exemplo de como o corpo integra o processo de produção. Segundo a autora, o valor socialmente atribuído ao corpo da mulher está diretamente relacionado ao seu papel na continuidade da espécie, ou seja, à possibilidade de gerar filhos. Contudo, esse poder não decorre de uma condição biológica em si, mas do significado que as sociedades lhe conferem: “não é que o corpo feminino, como entidade biológica, tenha poder; são as sociedades que lhe atribuem esse poder” (Barbieri, 1993, p. 153).

Logo, pensar o corpo como território simbólico implica reconhecê-lo como espaço atravessado pelas dinâmicas do processo produtivo, nas quais se entrelaçam trabalho, reprodução social e relações de poder. Isto é, conceber o corpo não apenas como uma entidade física ou biológica, mas também como um território vivido, histórico e simbólico (Haesbaert, 2021). Afinal, sua dimensão simbólica decorre justamente do fato de ser uma superfície marcada e transformada pela cultura, funcionando como base material da nossa conexão e experiência com o mundo.

Neste capítulo, o caminho que propomos, portanto, consiste em estabelecer as bases conceituais de gênero a partir das perspectivas teóricas apresentadas por Butler, em sua genealogia crítica sobre gênero/sexo/desejo. A partir do método Foucaultiano, a autora nos permite compreender o gênero não como uma categoria fixa e biológica, mas como uma construção social, cultural e discursiva, moldada por normas, práticas e relações de poder (Butler, 2024; Oliveira Filho, 2012).

Aqui, se torna indispensável estabelecer a distinção fundamental entre sexo e gênero, mesmo reconhecendo as críticas que apontam para a construção discursiva da própria categoria de sexo<sup>6</sup>. Por fim, nos debruçaremos sobre o fenômeno do neopentecostalismo enquanto categoria sociológica, buscando identificar suas características distintivas, seus estilos eclesiais e suas noções específicas sobre os papéis de homens e mulheres.

Este panorama inicial permitirá situar a discussão na intersecção desses dois campos, preparando o terreno para analisar como as dinâmicas de gênero se manifestam e são negociadas dentro do contexto particular do neopentecostalismo. O percurso subsequente se aprofundará na análise das especificidades da relação entre neopentecostalismo e gênero, investigando como as crenças, práticas e estruturas dessas igrejas influenciam e são influenciadas pelas construções de gênero.

Consideraremos, portanto, a possível tensão entre as noções de gênero mais tradicionais, frequentemente presentes em contextos religiosos conservadores (Mafra, 1996), e as perspectivas mais fluidas e questionadoras sobre gênero trazidas por teorias feministas e pós-estruturalistas (Butler, 2024; 2024; Oliveira Filho, 2012).

Assumimos, portanto, o papel da performatividade na constituição das identidades de gênero dentro dessas comunidades religiosas, e como os indivíduos performam seus gêneros em consonância ou em dissonância com as normas estabelecidas, a fim de explorarmos a existência de mediação feminina e as formas diferenciadas de pertencimento e atuação das mulheres no campo neopentecostal (Birman, 1996b). Ao longo desta articulação, o objetivo é não apenas descrever as relações de gênero no neopentecostalismo, mas compreender as epistemologias subjacentes e as implicações envolvidas na constituição da mulher neopentecostal nessas dinâmicas.

---

<sup>6</sup>Butler (2024) questiona a distinção entre sexo e gênero ao mostrar que o próprio sexo biológico é uma construção discursiva. O que se apresenta como dado natural é, na verdade, efeito performativo de normas que produzem a aparência de um corpo fixo e binário, legitimando a heterossexualidade como regime dominante.

## 2.1 Uma perspectiva performativa de gênero

O primeiro aspecto a ser considerado diz respeito às distinções entre sexo e gênero. Em Butler (2024) encontramos o uso da genealogia crítica – método Foucaultiano –, das categorias de gênero em campos discursivos. Inicialmente, a distinção entre sexo e gênero surge no feminismo para questionar a formulação de que a biologia é o destino (Butler, 2024). Mais precisamente, sexo era compreendido como a dimensão biológica, referente a características anatômicas, cromossômicas, hormonais e fisiológicas que distinguem machos e fêmeas (Butler, 2024). Já o gênero era entendido como a construção social e cultural das diferenças percebidas entre os sexos (Melo, 2019).

Nesse sentido, ao propor uma descontinuidade entre corpos sexuados e gêneros culturalmente construídos, a autora argumenta que, mesmo supondo a estabilidade do sexo binário (o que ela também questiona), não se segue que a “construção de ‘homens’ se aplique exclusivamente a corpos masculinos, ou que o termo ‘mulheres’ interprete somente corpos femininos” (Butler, 2024, p. 26).

Judith Butler vai além da ideia de que o gênero é apenas uma construção cultural sobre um sexo biológico dado. Para ela, o próprio sexo – que costumamos ver como algo natural e prévio à cultura – é também produzido por normas discursivas e sociais. Ou seja, o gênero, como um regime discursivo, organiza como enxergamos o corpo e faz com que ele seja reconhecido como masculino ou feminino. Assim, o gênero é “o meio discursivo/cultural pelo qual a ‘natureza sexuada’ ou um ‘sexo natural’ é produzido e estabelecido como pré-discursivo” (Butler, 2024, p. 27). Isto é, tanto o sexo quanto o gênero são efeitos de normas culturais e sociais que criam a aparência de naturalidade, quando, na verdade, estão inscritos em um regime de poder e discurso.

Essa concepção nos ajuda a compreender como esses efeitos aparecem no discurso religioso, postulado a partir de uma perspectiva teológica neoliberal. Mas voltemos à tentativa de compreender a genealogia crítica descrita pela autora. Dadas as constatações acima, logo, é possível concluir que, tornar-se homem ou mulher seria, portanto, um aprendizado social e discursivo, e não uma consequência direta da biologia (Gebara, 2000).

Primeiro, empregamos aqui, a noção de gênero como uma construção social, pois compreendemos que, conforme Barbieri (1993), os sistemas de gênero/sexo não se limitam a uma leitura biológica da diferença sexual, mas abrangem um complexo conjunto de práticas, normas e representações construídas socialmente. Nesse sentido, ao considerarmos o gênero como uma construção social, reconhecemos que as identidades e papéis atribuídos a mulheres

e homens são historicamente determinados e culturalmente moldados. Essa abordagem nos permite analisar como determinadas instituições – como a Igreja Universal do Reino de Deus – contribuem para a produção e manutenção de discursos que naturalizam comportamentos, funções e expectativas relacionadas ao feminino e ao masculino.

Nessa perspectiva, as diferenças de gênero não são inatas, mas aprendidas e internalizadas através de processos de socialização (Oliveira Filho, 2012). De maneira mais específica, o gênero seria um elemento constitutivo das relações sociais, baseado nas diferenças percebidas entre os sexos, e uma forma primordial de dar significado às relações de poder, manifestadas no cotidiano por meio de elementos e práticas simbólicas disciplinares, tais como o modo como devemos nos comportar, nos vestir, e outros.

Segundo, após entendermos gênero como construção social, precisamos compreender de que aspectos falamos quando o entendemos também como construção discursiva. Uma vez que, assumimos a genealogia crítica formulada por Butler (2024), em que gênero é algo produzido e mantido através da linguagem, das práticas sociais, das normas culturais e dos discursos que circulam em uma determinada sociedade, enfatiza-se o papel ativo da linguagem e das interações sociais na constituição e performatividade do gênero<sup>7</sup>.

Ao problematizar a relação entre corpo, sexualidade e poder, Foucault (1999) oferece uma crítica contundente às formas tradicionais de se compreender a sexualidade na modernidade. Longe de aceitar a hipótese repressiva – segundo a qual a era moderna teria imposto silêncio e censura ao sexo –, o autor argumenta que, a partir do século XVII, assistimos a uma intensificação da presença do sexo no discurso, marcada por um processo sistemático de incitação à fala sobre o tema. Tal movimento não significou a supressão do sexo, mas, ao contrário, sua multiplicação discursiva: o sexo tornou-se objeto de saber, de análise e de regulação.

“Censura sobre o sexo? Pelo contrário, constituiu-se uma aparelhagem para produzir discursos sobre o sexo, cada vez mais discursos, susceptíveis de funcionar e de serem efeito de sua própria economia. Essa técnica talvez tivesse ficado ligada ao destino da espiritualidade cristã ou à economia dos prazeres individuais, se não tivesse sido apoiada e relançada por outros mecanismos. Essencialmente, por um "interesse público" (Foucault, Michel. 1999, p. 25)

---

<sup>7</sup> Embora recuse a perspectiva dualística (corpo/consciência) de Beauvoir, Judith Butler reconhece a potência de sua formulação ao afirmar que "ninguém nasce mulher: torna-se mulher". “Decorre que mulher é um termo em processo, um devir, um construir de que não se pode dizer com acerto que tenha uma origem ou um fim. Como uma prática discursiva contínua, o termo está aberto a intervenções e ressignificações. Mesmo quando o gênero parece cristalizar-se em suas formas mais reificadas, a própria ‘cristalização’ é uma prática insistente e insidiosa, sustentada e regulada por vários meios sociais”. (Butler, 2024, p. 69)

Nesse sentido, o poder moderno não opera, prioritariamente, por meio da proibição, mas sim por meio da gestão e organização dos corpos e dos prazeres. Para a perspectiva foucaultiana formulada em *História da Sexualidade I - A vontade de saber*, o silêncio em torno do sexo, quando existente, não representa a ausência de discurso, mas antes um elemento estratégico numa lógica mais ampla de produção discursiva. Assim sendo, o poder, então, se manifesta de forma produtiva – ele produz saberes, identidades e modos de subjetivação – e, nesse processo, o corpo adquire significado dentro das relações de poder que se materializam discursivamente (Foucault, 1999).

Para Foucault (1999) sexualidade não é uma entidade natural preexistente ao poder, mas sim uma organização historicamente específica do poder, do discurso, dos corpos e da afetividade. Ele introduz o conceito de dispositivo de sexualidade, que descreve como uma rede complexa de discursos, práticas, saberes e instituições, desde o século XVIII, moldaram a maneira como entendemos e vivenciamos o sexo e a sexualidade. Esse dispositivo “funciona de acordo com técnicas móveis, polimorfos e conjunturais de poder, [...] tem, como razão de ser [...] o proliferar, inovar, anexar, inventar, penetrar nos corpos de maneira cada vez mais detalhada e controlar as populações de modo cada vez mais global” (Foucault, 1999, p. 100).

A ideia de dispositivo de sexualidade descrita acima, é a mesma que empregamos no primeiro capítulo, para compreender o jornalismo religioso como dispositivo de poder, que conduz, por meio da governamentalidade, um entendimento discursivo sobre os objetos – neste caso, a mulher neopentecostal –, da produção jornalística da Folha Universal.

No que diz respeito ao dispositivo de sexualidade, o autor nos mostra que este se desenvolveu em torno de diferentes estratégias, como a histerização do corpo da mulher, a pedagogização do sexo infantil, a socialização das condutas procriadoras e a psiquiatrização do prazer perverso (Foucault, 1999). Nessas estratégias, o corpo não é mero objeto passivo; ele é investido pelo poder e torna-se um lugar privilegiado de produção e circulação da sexualidade. A experiência sensível, os prazeres, as impressões e os afetos passam a ser regulados e normalizados a partir dessas práticas discursivas.

Um aspecto central da análise foucaultiana é a compreensão de que a própria noção de sexo é uma construção histórica, e não uma verdade biológica atemporal. É desta análise, inclusive, que Butler (2024) formula seu entendimento de sexo, como abordado inicialmente. O sexo, segundo o autor, funciona como um operador de unificação de elementos múltiplos – anatômicos, fisiológicos, afetivos, morais – sob uma categoria aparentemente natural (Butler, 2024). Essa unificação opera como um significante universal que mascara sua constituição

histórica e política, permitindo ao dispositivo de sexualidade integrar e controlar condutas de modo ainda mais eficaz.

Diante desse entendimento, torna-se evidente que o gênero se manifesta por meio do que Butler (2024) chama de repetição estilizada de atos. Esses atos, que incluem gestos, vestimentas, maneiras de falar e se comportar, são compelidos por sanções sociais e tabus, e a performatividade do gênero reside precisamente no fato de que a própria identidade de gênero que esses atos parecem expressar é, na verdade, fabricada e sustentada por esses meios discursivos e corporais.

Assim, não existe uma "essência" de gênero a ser expressa, mas sim a própria repetição e estilização dos atos que criam a ideia de gênero. Nesse sentido, compreendemos que a linguagem, portanto, não apenas descreve o gênero, mas ativamente o constrói e regula, estabelecendo categorias, normas e expectativas sobre o que significa ser homem ou mulher em uma dada cultura.

O fato de o corpo gênero ser marcado pelo performativo sugere que ele não tem status ontológico separado dos vários atos que constituem sua realidade. Isso também sugere que, se a realidade é fabricada como uma essência interna, essa própria interioridade é efeito e função de um discurso decididamente social e público, da regulação pública da fantasia pela política de superfície do corpo, do controle da fronteira do gênero que diferencia interno de externo e, assim, institui a "integridade" do sujeito. (Butler, Judith. 2024, p. 235)

O argumento que pontua a categoria "sexo" como uma construção discursiva, produzida por aparelhos culturais e discursos científicos e médicos, nos leva a interpretar que o gênero também como construção discursiva. Em outras palavras, que o gênero não se limita a interpretação cultural de um sexo preexistente, sendo ele próprio o aparato de produção através do qual os sexos são estabelecidos como categorias claras.

Logo, "ele também é o meio discursivo/cultural pelo qual 'a natureza sexuada' ou 'um sexo natural' é produzido e estabelecido como 'pré-discursivo', anterior à cultura, uma superfície politicamente neutra sobre a qual age a cultura" (Butler, 2024, p. 27). A insistência em um sexo pré-discursivo serve, portanto, para assegurar a estabilidade interna e a estrutura binária do sexo, ocultando o processo de sua própria construção discursiva.

A partir da lógica argumentativa exposta, é possível inferir que, para Butler (2024), o gênero é compreendido como um ato no sentido amplo da palavra, tanto intencional quanto performativo. Fazer o gênero não é apenas uma manifestação externa, mas o que a autora nomeia de corporificação, um modo de ser que resulta da repetição de práticas e gestos socialmente reconhecíveis. Dessa forma, o gênero se constitui como uma performance

pública e ritualizada, cuja função é manter a coerência da matriz binária que sustenta o sistema de gênero.

A maneira como cada indivíduo corporifica o gênero é singular, mas sempre ocorre dentro dos limites e possibilidades oferecidos pelo contexto histórico e cultural. Essa compreensão é fundamental para analisar a performance de gênero da mulher neopentecostal a partir dos discursos sobre gênero orquestrados pela teologia da prosperidade numa perspectiva neoliberal a partir da qual o neopentecostalismo pode ser localizado. Afinal, esse movimento nos permite reconhecer tanto a agência individual quanto as estruturas normativas que moldam essa performance.

Dentro do contexto do neopentecostalismo – a saber, exemplificado pelo nosso objetivo empírico, a Igreja Universal do Reino de Deus – existem discursos de gênero específicos que oferecem um conjunto de expectativas e normas sobre como homens e mulheres devem se comportar e quais papéis devem desempenhar (Oliveira, 2012). Mais à frente, a partir das análises das matérias jornalísticas coletadas, observaremos qual e como esse conjunto de normas – que disciplinam e conduzem a performance das mulheres neopentecostais – aparece na Folha Universal. Assim, será possível entender como o discurso estabelece limites e diretrizes para a performance de gênero feminina a partir do jornalismo que produzem.

No entanto, antes mesmo de nos aprofundarmos neste ponto, é possível compreender que a performance de gênero da mulher neopentecostal não é uma mera reprodução passiva desses discursos. Dada a singularidade da corporificação do gênero por cada indivíduo dentro dos limites culturais (Butler, 2024), a mulher neopentecostal pode internalizar, negociar e performar esses discursos de maneira única. Isso pode envolver:

1) Apropriação e personalização das normas: embora o discurso neopentecostal possa enfatizar a submissão, a maneira como uma mulher individualmente vivencia e expressa essa submissão pode variar significativamente. Ela pode incorporar essa norma dentro de seu próprio estilo de ser, influenciado por sua história pessoal, experiências sociais e outros aspectos de sua identidade e do contexto em que se insere.

(2) Utilização de outros discursos e papéis: as mulheres neopentecostais também atuam como figuras centrais de mediação religiosa (Birman, 1996b). Esse papel lhes confere uma posição de relativa agência e poder dentro da igreja e em relação às suas famílias, especialmente no que diz respeito à resolução de problemas e à esfera espiritual (Machado, 1999). Sua performance de gênero, portanto, pode incorporar elementos de cuidado, força espiritual e capacidade de interceder, que coexistem com as expectativas de submissão.

(3) Navegação entre o tradicional e o moderno: apesar de a mídia da IURD apresentar um modelo familiar tradicional, a própria igreja, como observado por Oliveira Filho (2012), reforça certos valores modernos como o individualismo e coloca responsabilidade sobre a própria vida nos ombros da mulher. A performance de gênero da mulher neopentecostal pode, portanto, refletir essa tensão, buscando conciliar as expectativas tradicionais com uma crescente autonomia individual. Isso diz respeito ao próprio contexto de surgimento do movimento neopentecostal, dado o contexto de modernização, com a experiência religiosa centrada no indivíduo.

(4) Estratégias de sobrevivência e pertencimento: a performance de gênero dentro da comunidade neopentecostal pode também ser entendida como uma estratégia de sobrevivência e de busca por pertencimento. Logo, ao performar o gênero de maneiras consideradas adequadas dentro desse contexto religioso, as mulheres podem obter reconhecimento, apoio social e benefícios ritualísticos (Birman, 1996b). A singularidade de sua performance reside em como elas utilizam essas normas para alcançar seus próprios objetivos dentro da estrutura oferecida.

Portanto, para entender a performance de gênero da mulher neopentecostal, é crucial considerar como os discursos dos neopentecostais sobre gênero ou sobre um ideal performático do feminino, fornecem um conjunto de normas e expectativas, mas também como cada mulher, de maneira singular, corporifica e performa esses discursos dentro dos limites e possibilidades de seu contexto histórico, cultural e religioso. Nesta pesquisa, nos limitamos a entender apenas a primeira parte, dado os recursos e objetivos propostos.

É importante destacar, no entanto, que essa análise deve levar em conta a complexidade e as possíveis contradições entre os diferentes discursos aos quais essas mulheres estão expostas e as diversas maneiras pelas quais elas negociam e atuam seus papéis de gênero. A mediação feminina emerge como um aspecto chave dessa performance, demonstrando a agência das mulheres dentro do sistema de crenças neopentecostal.

### **2.1.1 Gênero, poder e interseccionalidade**

Mas antes de nos aprofundarmos neste ponto, é necessário entendermos como o poder é uma questão central para a compreensão de gênero. Isso porque, neste trabalho, também nos propomos a entender o jornalismo religioso como dispositivo de poder. Logo, poder diz respeito tanto às estruturas sob as quais a IURD conduz seus fiéis, quanto ao sistema que rege as relações de gênero.

Butler (2024) ressalta que a performatividade de gênero é continuamente regulada por sanções sociais, de modo que performar o gênero de forma considerada inadequada pode resultar em punições. Assim, para autora, o gênero é uma performance que ocorre sob coerção e envolve consequências punitivas claras, e essas práticas reguladoras da coerência de gênero impõem o caráter performativo da identidade de gênero por meio de sanções e tabus sociais. A própria realidade de gênero só é real na medida em que é performada.s

Assim entendemos que gênero não apenas diferencia, mas também estabelece hierarquias e relações de dominação, com o masculino sendo frequentemente tomado como normativo (Melo, 2019). Logo, as diferenças de gênero se cruzam com outras formas de desigualdade, como renda, etnia, raça, idade e religião, compondo uma ordem hierárquica abrangente (Oliveira Filho, 2012).

Gebara (2000) também destaca que essas diferenças de gênero, cruzam-se com outras formas de desigualdade, atuando para manter uma ordem hierárquica que abrange todos os aspectos da existência, sendo a religião um desses aspectos. E aqui, quando falamos do neopentecostalismo brasileiro, torna-se necessário destacar que essa categoria formulada pelas ciências sociais, caracteriza a terceira onda do movimento pentecostal brasileiro, que, como discorremos ao longo do primeiro capítulo, abraça, majoritariamente, uma camada social marcada pelas desigualdades sócio-econômica e étnico-raciais. O que nos leva a concluir que as construções de gênero no Brasil são inseparáveis das dinâmicas de raça, classe e religião.

Nesse sentido, precisamos pensar como a colonialidade estabeleceu um sistema de poder onde essas categorias se articulam para produzir desigualdades persistentes, afetando de maneira específica as mulheres não brancas e de classes populares. Considerando, posteriormente, sobre como as instituições religiosas, por sua vez, tanto reproduzem quanto, em certos contextos, negociam e desafiam essas construções e hierarquias de gênero, raça e classe. Afinal, compreender essas intrincadas relações é essencial para analisar as complexas dinâmicas sociais, que nesta pesquisa foca na mulher neopentecostal.

A partir do conceito de colonialidade como “um fenômeno mais amplo [do que apenas classificação das raças], um dos eixos do sistema de poder e [que] atravessa o controle do acesso ao sexo, a autoridade coletiva, o trabalho e a subjetividade/intersubjetividade” (Lugones, 2020, p. 57), podemos chegar à compreensão de que a colonialidade impôs um sistema de gênero dicotômico (homem/mulher) e hierárquico que se imbricou com a classificação racial da população.

Logo, mulheres não brancas foram subjugadas e destituídas de poder nesse processo. Lugones (2020) destaca que a categoria "mulher" frequentemente toma como norma a mulher branca, burguesa e heterossexual, invisibilizando as experiências de mulheres não brancas que sofrem opressões específicas na interseção de raça e gênero. Um problema de categorização no movimento feminista também questionado por Butler (2024, p. 20), ao sinalizar que “a categoria das ‘mulheres’, o sujeito do feminismo, é produzida e reprimida pelas mesmas estruturas de poder por intermédio das quais se busca emancipação”.

O racismo e o sexismo compartilham a característica de se basearem em diferenças biológicas para estabelecerem ideologias de dominação, afetando particularmente as mulheres negras com uma tripla discriminação (raça, classe e sexo). Gonzalez (2020) argumenta que a mulher negra é o segmento mais oprimido e explorado da sociedade brasileira, uma vez que a ideologia do branqueamento, difundida na sociedade brasileira, perpetua a crença na superioridade branca e contribui para a fragmentação da identidade racial, internalizando o desejo de embranquecer. Essa ideologia também se manifesta no "esquecimento" da questão racial por parte de certos feminismos.

Nesse sentido, é preciso considerar a influência eurocentrista e neocolonialista sobre o feminismo latino-americano. Quando esse deixa de considerar o debate multirracial dos países pertencentes ao continente, milhares de mulheres deixam de ser incluídas no movimento, uma vez que não se veem representadas e não ocupam lugar nas discussões. Melo (2019), destaca que as representações midiáticas, especialmente na publicidade, frequentemente reforçam estereótipos de gênero e excluem ou estereotipam a figura feminina negra, causando problemas de autoestima e doenças sociais. Em termos históricos, a figura da mulata e da doméstica foram engendradas a partir da mucama, revelando a intrínseca ligação entre gênero, raça e trabalho no Brasil (Gonzalez, 2020).

A análise de classe se articula com a de gênero e raça para compreender as desigualdades sociais no Brasil. A coexistência de diferentes processos de acumulação capitalista (comercial, industrial, competitivo e monopolista) mantém grande parte da população negra em uma massa marginalizada em relação ao mercado de trabalho hegemônico (Gonzalez, 2020). Isso porque, a formação social brasileira, estruturada em termos dessa acumulação, exacerba desigualdades extremas, onde raça e gênero são fatores cruciais na determinação da posição social.

Collins (1998) conceitua a interseccionalidade como a atuação simultânea e interligada de diferentes sistemas de opressão na produção das desigualdades. Trata-se de uma perspectiva que busca compreender as consequências estruturais e dinâmicas desse

cruzamento, evidenciando como as experiências sociais são moldadas por múltiplos eixos de subordinação.

Para Gebara (2000), o conceito de gênero possibilita compreender que a distinção entre homens e mulheres serve como pretexto para estabelecer uma hierarquia na qual o homem se apropria da maior parte do campo social, cultural e religioso. Essa cultura patriarcal se estabeleceu por meio de símbolos, sobretudo, linguísticos.

Os homens detentores do poder político, social e intelectual esforçaram-se para construir uma imagem simbólica de um Deus que não cabe na interpretação feminina (Gebara, 2017). Ao longo do tempo, as mulheres foram educadas a partir de uma lógica que prioriza a história sob a ótica masculina, relegando a visão feminina a um papel secundário. Essa socialização patriarcal, conforme explica Gebara (2017), recorre a diferentes mecanismos para reforçar a superioridade atribuída ao masculino e às atividades desempenhadas pelos homens.

Esses mecanismos contribuíram para a supervalorização do divino masculino, provocando dominação e submissão, sobretudo para as mulheres, cujos efeitos persistem até hoje. A teologia feminista surge como uma resposta crítica a essa hegemonia simbólica e busca romper com o dogmatismo da tradição religiosa patriarcal (Gebara, 2017).

A produção teológica tradicional sempre foi predominantemente masculina, utilizando uma linguagem regrada sobre Deus que o expressa linguisticamente como "ele" e com uma face histórica simbólica masculina. Gebara (2017), destaca que nas culturas monoteístas, a linguagem sobre Deus é prioritariamente masculina, descrevendo ações divinas como criação, ternura, misericórdia, justiça e castigo como se tivessem íntima relação com a humanidade feminina e masculina, mas expressando Deus a partir do gênero masculino. Essa figura divina é expressa em linguagem gramatical e simbólico-histórica masculina, prescindindo do feminino nesse nível.

Essa exclusão do feminino na expressão religiosa pública, marcada historicamente pela falta de inclusão da experiência religiosa das mulheres nos entendimentos teológicos sobre Deus, conduziu as mulheres a se expressarem religiosamente através dos caminhos e da linguagem impostos pelos homens. Nesse sentido, a cultura patriarcal encontrou na figura masculina celeste de Deus um justificador absoluto para a dominação masculina sobre as mulheres e para a manutenção da ordem social hierárquica (Gebara, 2017).

No que diz respeito ao entendimento de sexo e gênero como produções discursivas, Gebara (2017) aponta que, embora teologicamente Deus seja considerado assexuado, socialmente e imaginativamente ele é experimentado como masculino. Jesus, o salvador,

também é masculino, reforçando a centralidade do masculino na lógica religiosa patriarcal e reafirmando sua primazia ontológica e histórica em relação ao feminino.

Portanto, a compreensão e a experiência de gênero variam significativamente em diferentes contextos sociais, culturais, históricos e religioso, interseccionado com outras categorias de identidade. Nesse sentido, podemos concluir que a definição de gênero é um campo de debate contínuo, refletindo as complexidades das relações sociais e as diversas maneiras pelas quais os seres humanos se entendem e se relacionam em um mundo generificado.

## **2.2 O gênero no campo pentecostal**

A relação dos evangélicos com as questões de gênero é dinâmica, marcada por tradições reinterpretadas, influências da modernidade e tensões internas entre diferentes visões teológicas e práticas denominacionais. O pentecostalismo, em particular, demonstra uma capacidade de adaptação e ressignificação, resultando em complexas e, por vezes, ambivalentes configurações de papéis de gênero.

O primeiro capítulo nos dá uma base para compreender como o movimento pentecostal, por meio da sua terceira onda denominada neopentecostalismo, aponta para uma experiência religiosa centrada no indivíduo, renunciando ao modelo mais comunitário adotado pelas primeiras ondas pentecostais. A partir do que foi postulado, é importante notar que o campo evangélico na América Latina, embora abrangente, não é homogêneo, ou seja, é marcado pelas diferentes interpretações teológicas e práticas em relação ao sagrado, à religiosidade, e claro, ao gênero.

Historicamente, muitas denominações evangélicas, incluindo as pentecostais, tenderam a adotar papéis de gênero distintos e hierarquizados, influenciados por uma leitura específica da Bíblia e por concepções tradicionais herdadas, em grande medida, da tradição ibero-americana e do código de honra. Este último se refere a um sistema cultural que associava a honra masculina à autoridade e ao controle da família, enquanto a honra feminina era vinculada à castidade, ao recato e à submissão, servindo como princípio organizador das relações de gênero na esfera doméstica e social (Mafra, 1996). Mas para entendermos de forma mais completa como esses modelos são estruturados no discurso religioso pentecostal, é necessário darmos um passo atrás e retomarmos a discussão sobre o movimento, feita no capítulo inicial.

Todo o debate em torno do seu surgimento e da relação com a mídia, bem como o aspecto político que o neopentecostalismo traz para o movimento pentecostal, foi construído para entendermos – entre outras coisas – que “o lugar social do crente mudou” (Birman, 1996b, p. 204). Essa transformação é marcada por uma busca por compatibilização em vez de contraste, isto é, pela busca por continuidades e mecanismos de compatibilização entre a identidade do crente e as outras identidades, e entre os valores religiosos e os valores considerados mundanos (Birman, 1996b).

Logo, as fronteiras que antes distinguiam claramente crentes de não crentes tornaram-se mais porosas. Birman (1996b) observa, por exemplo, que fiéis da IURD falam sobre seus antigos santos, discutem feitiçaria, e alguns se declaram evangélicos mesmo não frequentando assiduamente a igreja por preferirem beber socialmente. Além disso, há também uma aceitação mais aberta de jovens, com a organização de festas evangélicas com músicas de estilos antes considerados mudamos, como o funk, só que com letras convertidas.

O marco dessas transformações que mais interessa para a discussão proposta nesta pesquisa, se dá na relação com as temáticas que constituem a noção da feminilidade pentecostal, e articulações com as evoluções nos papéis sociais de gênero, marcadas pelos avanços dos movimentos feministas da época. Para além dos discursos sobre mercado de trabalho e educação para as mulheres, ao lado do crescimento da IURD, houve uma presença maciça de mulheres, que desempenham um papel crucial como mediadoras entre o mundo religioso e o cotidiano familiar (Birman, 1996b). Mas antes de nos aprofundarmos sobre essa presença feminina no neopentecostalismo, é necessário compreendermos como o campo pentecostal articula as performatividades de gênero, apoiadas numa perspectiva binária e nuclear de família.

Mafrá (1996), observou a partir de um mapeamento da opinião dos evangélicos sobre gênero, desenvolvido pelo Instituto de Estudos da Religião (ISER), que de modo geral, no Brasil, as igrejas evangélicas tendem a valorizar fortemente esse modelo de família (esposo/esposa/filhos), o que influencia a construção de gênero dentro de suas comunidades. Isso se desdobra no movimento pentecostal, onde homens e mulheres cumprem papéis distintos, com o feminino frequentemente associado à exploração das possibilidades dos espaços interiores, como a família e a igreja, e os homens como chefes de família, responsáveis por explorar os espaços externos, como a política.

Nas últimas décadas, contudo, esse arranjo foi tensionado por mudanças sociais e comunicacionais que reconfiguraram as práticas e representações das mulheres evangélicas. Segundo Teixeira e Reis (2022), embora a categoria “família” continue sendo o eixo moral e

político estruturante da experiência religiosa feminina, o modo como essas mulheres a vivenciam tornou-se mais complexo. As fiéis seguem responsáveis pela coesão moral do lar e pela educação espiritual dos filhos, mas ampliaram sua circulação simbólica e prática entre a igreja, o trabalho e o espaço público.

Essa expansão se expressa, por exemplo, nas redes de sociabilidade mediadas pelas tecnologias digitais, nas quais orações, aconselhamentos e evangelização são realizados à distância, configurando novas formas de presença e liderança espiritual. Ou seja, ainda que mantenham a moral da submissão e o ideal de esposa intercessora, muitas mulheres passaram a ocupar funções de mediação social e política, especialmente quando associadas à defesa da família e da moral cristã. Logo, as transformações observadas por Mafra (1996) e as atuais dinâmicas mapeadas por Teixeira e Reis (2022) revelam que a lógica de gênero nas igrejas evangélicas brasileiras não desapareceu, mas foi reconfigurada.

O que permanece é o discurso que enfatiza o ideal de feminilidade centrado em um comportamento modesto em sociedade, valorizando a mulher como mãe e esposa e destacando atributos como afetividade, sensibilidade e cuidado (Oliveira, 2012). No entanto, a adesão ao pentecostalismo pode alterar as fronteiras entre o público e o privado e favorecer uma redefinição das relações de gênero, especialmente entre mulheres pobres.

Isso porque, como observa Machado (2005), o movimento não apenas reafirma valores associados à subjetividade feminina – docilidade, tolerância, carinho e cuidado –, mas os estende também aos homens convertidos. Ao deslocar tais qualidades do espaço privado, atribuído às mulheres, para o âmbito público da vida comunitária e religiosa, esperado também dos homens, o pentecostalismo relativiza distinções rígidas entre papéis masculinos e femininos e abre espaço para novas formas de reconhecimento feminino.

Uma vez que essa postura combate a identidade masculina hegemônica, estimulando nos homens qualidades tradicionalmente femininas e uma maior dedicação ao bem-estar familiar e à educação dos filhos, conduzindo a arranjos familiares mais igualitários. No entanto, essa articulação é forjada a partir de linhas de pensamento como a Teologia da Prosperidade, e, portanto, deverá ser destrinchada posteriormente para pensar essas noções “igualitárias”.

Assim, o pentecostalismo articula as performatividades de gênero, por meio de uma série de discursos e práticas que, embora possam apresentar variações entre as diferentes denominações, ao longo do tempo, compartilham elementos centrais. Ou seja, a perspectiva binária de gênero, baseada na ideia de homem (macho) e mulher (fêmea) como criações distintas de Deus, que é constantemente reforçada por interpretações bíblicas que estabelecem

papéis complementares, mas hierarquizados, para homens e mulheres dentro da família e da igreja (Mafra, 1996; Machado, 2005).

Logo, a adesão ao pentecostalismo pode favorecer certa reconfiguração da posição feminina no interior da família e da comunidade religiosa. Se, por um lado, a ênfase em valores como cuidado, docilidade e dedicação ao lar continua a reforçar a centralidade da mulher na esfera doméstica, por outro, esses mesmos valores se convertem em formas de reconhecimento que ampliam sua participação nas práticas coletivas da igreja e na construção de redes de sociabilidade<sup>8</sup>. Esse movimento, embora não represente uma consciência feminista ou uma busca pela superação da desigualdade de gênero em termos amplos, contribui para fortalecer a autoestima das mulheres e legitimar sua atuação em espaços para além do estritamente doméstico.

“Na concepção pentecostal, um percurso de vida percorrido a partir da referência bíblica constituirá um corpo e uma subjetividade de gênero que acolhe a alteridade amorosa” (Mafra, 2012, p. 126). Ou seja, a vivência da fé pentecostal, marcada pela experiência do Espírito Santo, está intrinsecamente ligada ao desenvolvimento de uma identidade de gênero específica. Contudo, essa alteridade, ainda que apresentada no registro do amor, se estrutura a partir de papéis de gênero rigidamente definidos. A acolhida amorosa, que se anuncia como encontro com o outro, acaba atravessada por hierarquias, de modo que a diferença de gênero não é superada, mas reatualizada sob a forma de linguagem religiosa.

Em vez de buscarem um modelo de gênero estático ou essencializado, como Mafra (2012) observa em relação a algumas perspectivas católicas, os pentecostais projetam o sentido dos ensinamentos bíblicos para um futuro de transformação e aprendizado na relação entre homens e mulheres. Nesse horizonte, o gênero não aparece como dado fixo, mas como algo que se constrói no devir da fé: “para os crentes, o que seduz é o devir, a abertura para um caminho de vida onde homens e mulheres aprendem a desenvolver a promessa divina de dois seres em um. No reverso: sem percurso de vida, não há gênero” (Mafra, 2012, p. 136).

Essa formulação evidencia a centralidade do percurso religioso como matriz de constituição da subjetividade de gênero. No entanto, é preciso notar que o pentecostalismo não cria identidades do zero. O que ocorre é a reinscrição de papéis de gênero já disponíveis socialmente, que são reorientados e ressignificados à luz da experiência de fé. Assim, o gênero não é anulado nem surge exclusivamente da adesão religiosa, mas passa por um

---

<sup>8</sup> Neste trabalho, redes de sociabilidade são mencionadas para descrever a dialética entre a sociedade contemporânea e as relações impessoais que suscitam a transformação da natureza humana, sendo demarcadas por relações de confiança e reciprocidade consolidadas a partir de uma experiência mútua.

processo contínuo de redefinição, no qual a fé reordena e disciplina posições de gênero previamente constituídas.

Logo, para os pentecostais, alcançar uma identidade feminina e masculina plenas é considerado um dos primeiros frutos do Espírito Santo (Mafra, 2012). Isso indica que a vivência da fé pentecostal não se restringe a crenças ou rituais, mas envolve também a conformação a uma identidade de gênero binária, entendida como realização espiritual. O devir descrito por Mafra, portanto, não abre para múltiplas possibilidades, mas orienta homens e mulheres a se ajustarem a papéis complementares, apresentados como parte do plano divino. Esse entendimento contrasta diretamente com a teoria da performatividade de gênero proposta por Butler (2024), para quem não existe uma identidade de gênero anterior às expressões, pois a própria identidade é performativamente produzida, e não a culminação de uma conformação pré-estabelecida.

No entanto, a constituição de gênero no pentecostalismo, embora envolva uma forma de performance na medida em que se manifesta em práticas e comportamentos, diferencia-se da noção de paródia ou imitação sem originalidade de Butler (2024). Para os pentecostais, a performatização do gênero se realiza em relação a uma "fonte original" (Mafra, 2012): a palavra bíblica e o exemplo de Cristo. Nesse sentido:

Católicos e pentecostais, como vimos anteriormente, não pretendem se colocar como "autores" originais do gênero que vierem a constituir, e preferem se reconhecer como "testemunhas" da palavra bíblica e "imitadores" de Cristo. Em especial, o dualismo processual pentecostal e carismático se realiza em relação a uma promessa futura. (Mafra, Clara. 2012, p. 145)

Assim, o percurso de vida guiado pela fé é uma busca por performar o gênero de acordo com esses referenciais, buscando uma conformidade com um ideal religioso. A experiência do Espírito Santo, nesse contexto, não apenas guia essa performatização, mas também é vista como a força capacitadora para alcançar uma identidade de gênero plena. Isso implica um processo dinâmico e contínuo, onde a identidade de gênero se configura ao longo da vida à medida que o indivíduo se relaciona com a fé e busca viver de acordo com os princípios bíblicos, sendo transformado pela ação do Espírito Santo (Grisales, 2011).

As várias versões de gênero dos pentecostais serão produzidas para serem "testadas" em relação a "fontes de controle": tais pessoas serão "imitadores de Cristo" ou "testemunhas do Deus Amoroso" (Mafra, 2012). É por isso que, embora uma leitura moderna possa inicialmente focar na ideia de submissão feminina, Mafra (2012) pontua que os pentecostais

muitas vezes celebram o pressuposto de complementaridade entre os gêneros, onde a hierarquia é vista como subordinada ao valor da união e da ajuda mútua.

É importante diferenciar as possíveis nuances na articulação dessas performatividades ao longo das três ondas do pentecostalismo, embora não seja possível observar uma divisão tripartida explícita nesse sentido: a primeira e a segunda onda são caracterizadas por uma forte ênfase na rigidez moral, no apoliticismo e, conforme Machado (2005), na opressão feminina. Já o neopentecostalismo, materializado na IURD, “moderniza” o movimento, com uma maioria significativa de mulheres, – e, paradoxalmente, sem pastoras –, estimula a participação feminina no mercado de trabalho e na política eleitoral, mantendo um controle na hierarquia religiosa.

Machado (2005) já apontava que “desde os anos 1990, os líderes dessa igreja [Universal] vêm apoiando candidaturas femininas nas disputas pelo poder legislativo em vários estados e municípios brasileiros” (p. 392). E nesse caminho, Aragão Filho (2011), nos mostra que as igrejas neopentecostais, ao incorporar práticas inspiradas na lógica empresarial, essas igrejas incentivam que seus membros invistam na formação escolar e ingressem no mercado de trabalho.

Para Gabatz, se trata de uma conciliação entre o olhar moderno e arcaico para as relações de gênero. Isso porque:

Ao promover modelos de conduta para as mulheres, elas facilitam uma inserção em repertórios interpretativos que mesclam habilmente o respeito e a valorização das conquistas femininas das últimas décadas com uma defesa do posicionamento mais tradicional da mulher como mãe e esposa. (Gabatz, 2016, p. 101)

Assim, é possível compreender que o pentecostalismo – mas especificamente a partir da sua vertente neopentecostal –, enquanto fenômeno religioso dinâmico e em crescente relevância no espaço público da América Latina, reflete e interage ativamente com as características da modernidade. Isto é, pode ser compreendido como um movimento moderno em sua capacidade de adaptação e ressignificação cultural.

Demonstrando uma invejável capacidade de selecionar, ressignificar e incorporar elementos de outras tradições confessionais e da cultura política dos movimentos sociais, o pentecostalismo adquiriu uma plasticidade e um caráter dinâmico que parecem paradoxais ao tradicionalismo que marcou a maior parte da história desse ramo do evangelismo. (Machado, 2005, p. 388)

A expansão do pentecostalismo é, sob certas perspectivas, vista como uma expressão da tendência de interiorização ou subjetivização das escolhas religiosas que caracteriza as

sociedades modernas e pós-modernas. Para Machado (2005) a decisão de um indivíduo de se tornar pentecostal em um contexto social com forte presença católica expressa não apenas uma opção consciente e deliberada, mas também uma tensão entre o indivíduo e o mundo social mais amplo, representando, em muitos casos, uma ruptura com expectativas sociais preexistentes e com a própria biografia do sujeito.

Nesse cenário de transformações sociais e culturais, a religião, incluindo o pentecostalismo, desempenha um papel na "constituição do campo simbólico na sociedade" (Gonçalves, 2021, p.200) em diversos domínios, como o jornalismo, a política e a educação. A própria pluralização religiosa na América Latina, conforme destaca Gonçalves (2021), é marcada pela hibridação de sincretismos e pela emergência de novas formas de culto, reflete a fragmentação das identidades e a transformação da relação entre o sagrado e o profano na modernidade.

Diante desses aspectos, apesar de sua plasticidade e capacidade de adaptação, o pentecostalismo, em diálogo com a herança cultural e religiosa da América Latina, frequentemente reforça categorias de gênero tradicionais, embora essas categorias possam ser negociadas e ressignificadas no cotidiano dos fiéis. Como mencionamos em parágrafos anteriores, historicamente, no pentecostalismo, a família nuclear com papéis de gênero bem definidos tendia a ser um pilar central, com a subordinação da mulher sendo mais explicitamente defendida em algumas denominações, sobretudo entre os pentecostais clássicos e deuteropentecostais (Machado, 2005; Mariano, 2014).

Gonçalves (2021) ainda destaca que a influência do catolicismo romano, com sua ênfase na Sagrada Família como modelo legítimo e dispositivo de controle social na delimitação de papéis hierárquicos e de gênero, também permeia o contexto em que o pentecostalismo se desenvolve. Afinal, a cultura do marianismo, herdada do catolicismo, historicamente interpretou as mulheres como "modelos de submissão, pureza e sofrimento", o que reproduz outra face do machismo, reduzindo as mulheres à figura de esposa e mãe.

Historicamente, o cristianismo exerceu significativa influência na definição e sanção dos usos do corpo, com implicações diretas para as construções de gênero e sexualidade, além disso, as teologias cristãs tradicionalmente apresentaram uma estrutura hierárquica e dualista em relação ao gênero, influenciada por ideologias, questões históricas e jogos de poder (Oliveira, 2012).

Mas essa influência não se limitou ao campo teológico ou moral, também atravessou instituições sociais, jurídicas e culturais, definindo o que seria aceitável ou desviante em termos de conduta e identidade. Sobre isso, destaca-se como as ideias cristãs de pureza,

pecado e submissão feminina sustentaram normas que delimitavam os espaços públicos e privados, conferindo à mulher papéis restritos e condicionados à obediência masculina e à função reprodutiva.

Logo, a corporeidade feminina foi submetida a um constante processo de vigilância simbólica e material, moldando padrões de comportamento e aparência, e limitando as possibilidades de agência feminina, especialmente no que diz respeito à sexualidade e ao exercício de autoridade sobre o próprio corpo. Enquanto a figura masculina frequentemente foi central na formulação dos dogmas e na representação da imagem de Deus, a mulher era relegada a um papel secundário, muitas vezes enfatizando sua função maternal (Oliveira, 2012; Gebara, 2017).

Para Rohden (1997), a própria negação do acesso da mulher ao sagrado, em grande parte da história cristã oficial, contribuiu para as desigualdades de gênero e o limitado poder de decisão das mulheres dentro das estruturas eclesiais. No entanto, a autora pontua que é crucial reconhecer que ao longo da história e nas diferentes tradições cristãs, houve e continua havendo diversas interpretações e práticas em relação ao corpo e ao gênero, com movimentos buscando uma releitura e transformação dessas tradições, caracterizados por novas perspectivas teológicas.

As teologias estão intrinsecamente envolvidas no processo de definição, sanção e contestação das categorias de gênero dentro do cristianismo e, especificamente, no pentecostalismo. Sobre isso, nos próximos tópicos nos aprofundaremos para entender essa relação, sobretudo a partir da Teologia da Prosperidade (TP). As teologias cristãs tradicionais e construídas por e a partir do corpo e experiência de fé masculina, como apontado, historicamente tendeu a reforçar estruturas patriarcais e a hierarquização de gênero (Oliveira, 2012).

Contudo, como destaca Rohden (1997), o surgimento da teologia feminista representa uma crítica a essas estruturas e uma busca por releituras e novas interpretações das escrituras e da tradição a partir da perspectiva das mulheres. A teologia feminista, com suas diversas vertentes, questiona a centralidade da figura masculina na teologia e denuncia a opressão de gênero presente nas instituições religiosas e nos discursos teológicos.

A teologia feminista tenta, com base nessa revolução antropológica, reafirmar a complexidade da vida humana e mudar a geografia histórica e mental que herdamos do mundo patriarcal. [...] Propomos atualmente um outro ponto de partida para ensaiar outra compreensão de nós mesmas, um ponto de partida que tome em consideração nossa existência cotidiana sempre em relação com todos os seres viventes. (Gebara, Ivone. 2017, p. 24)

A compreensão de uma transcendência dentro do cotidiano e do que é material e humano é um legado das teólogas feministas do século XX, que contrapuseram a perspectiva da teologia masculina de uma transcendência superior à materialidade humana que se tornou um instrumento potente para a manutenção das ideologias opressoras que foram responsáveis pela submissão das classes minoritárias. Para Gebara (2017), as teólogas feministas estão resgatando conceitos que foram roubados da própria vida cotidiana e foram utilizados para manter a dominação social e sexual dos homens.

Essa articulação das mulheres cristãs na elaboração de uma teologia que considera o cotidiano e o lugar onde as mulheres estão inseridas, – que é capaz de revelar a face feminina de Deus –, é uma forte evidência de que a luta das mulheres, a partir das mobilizações feministas, reivindica um novo lugar para as mulheres na história, sobretudo, na história do cristianismo (Rocha, 2021).

No contexto pentecostal, a teologia, embora frequentemente menos sistematizada do que em outras tradições cristãs (Tarducci, 1994), desempenha um papel crucial na construção das identidades de gênero. Como mencionado, a ênfase na experiência direta com o Espírito Santo e na leitura literal da Bíblia oferece um arcabouço para a compreensão dos papéis de gênero e das relações familiares. No entanto, mesmo dentro do pentecostalismo, observa-se uma diversidade de interpretações teológicas e práticas relacionadas ao gênero, com algumas denominações apresentando maior flexibilidade e outras mantendo visões mais conservadoras (Machado, 2000; 2005).

A própria disputa em torno da "ideologia de gênero" demonstra como as teologias cristãs estão ativamente engajadas no debate sobre gênero e sexualidade na sociedade contemporânea, buscando afirmar visões específicas sobre a ordem social e familiar (Gonçalves, 2021). Esta distorção retórica de combate político, que ganhou proeminência nos últimos anos, reflete um embate cultural e político complexo, permeado por diferentes interesses e discursos.

Machado (2018), ao realizar uma genealogia sobre o discurso cristão em torno desse tema, aponta que o interesse acerca da "ideologia de gênero" cresceu significativamente como uma reação de segmentos cristãos, especialmente católicos e pentecostais, à ascensão dos movimentos feministas e LGBTQI+ e à incorporação da categoria "gênero" em documentos de conferências sociais da ONU na década de 1990. Intelectuais católicos iniciaram a formulação desse discurso como uma resposta às iniciativas feministas que buscavam inserir a perspectiva de gênero nas políticas públicas. A autora observa que a preocupação central

residia na interpretação construcionista de gênero defendida por feministas, que contrastava com a visão cristã fundamentada na identidade sexual biológica de homens e mulheres criados por desígnio divino.

Ou seja, embora as teorias de gênero já formuladas, em especial a partir da década de 1980 a partir das teóricas feministas, tenham conseguido avançar com os questionamentos acerca do gênero biológico, essa ainda era a interpretação aceita socialmente influenciada pelo discurso religioso, inclusive na construção de políticas públicas. Para Machado (2018), a leitura de estudos que apontavam para um espectro biológico mais amplo na diferenciação sexual foi interpretada por muitos no campo religioso como uma defesa da homossexualidade, intensificando a necessidade de combater a linguagem feminista de gênero.

Os discursos mobilizados pelas lideranças cristãs contra a “ideologia de gênero” são multifacetados. Inicialmente, houve uma associação dos pressupostos da perspectiva de gênero com ideologias seculares como o marxismo, buscando desqualificar a diversidade sexual e obstruir leis progressistas em prol da igualdade de gênero e dos direitos da comunidade não cisgênero-heterossexual (Gonçalves, 2021; Machado, 2018).

A "ideologia de gênero" é frequentemente apresentada, nesse discurso, como um projeto político-marxista-esquerdista que visaria destruir a família tradicional e, conseqüentemente, aniquilar a sociedade. Nesse contexto, feministas e homossexuais são retratados como principais responsáveis por essa suposta ameaça, estigmatizados com termos como "feminazi" e acusados de promover uma “ditadura gay”.

Gonçalves (2021) e Machado (2018) destacam um ponto importante nesse debate, os grupos cristãos conservadores, especialmente lideranças católicas e evangélicas, vêm buscando legitimar seus discursos sobre gênero e sexualidade ao adotarem linguagens e argumentos associados à ciência, à medicina e aos direitos humanos. Essa estratégia visa ampliar sua visibilidade na mídia e conquistar maior credibilidade no cenário informativo global. Essa dinâmica dialoga com o que foi discutido no primeiro capítulo, ao evidenciar como as igrejas evangélicas, por meio de seus recursos midiáticos e articulações políticas, se apropriam das retóricas de verdade atribuídas tanto ao jornalismo quanto à ciência, para reforçar e disseminar seus discursos sobre questões de gênero na sociedade.

No entanto, o uso de argumentos seculares não necessariamente substitui os argumentos teológicos e morais, sendo comum a combinação de ambos, logo, essa estratégia reflete a complexidade da fronteira entre o religioso e o secular no debate público. É importante lembrar, contudo, que a presença de interesses políticos nas mobilizações

religiosas não é novidade. O que se observa no contexto latino-americano recente é a intensificação e ampliação desses interesses, visível na participação de grupos religiosos conservadores na política institucional e na mídia, inclusive com a posse de seus próprios meios de comunicação, configurando um novo cenário político-religioso.

Esses grupos atuam organizadamente para influenciar políticas públicas e legislação, buscando reverter avanços em termos de igualdade de gênero, direitos sexuais e reprodutivos (Machado, 2018). A mobilização de fiéis, muitas vezes incentivada por líderes religiosos por meio de púlpitos, mídias impressas, televisivas e redes sociais, exerce pressão sobre parlamentares e governantes para rejeitarem a perspectiva de gênero em planos de educação e outras políticas (Gonçalves, 2021). Assim, divergências entre católicos e evangélicos encontram um lugar-comum na defesa da família tradicional, modelada à imagem de um pai, mãe e filhos.

Durante os anos em que este projeto [PL 8035/10 - Plano Nacional de Educação 2011/2020] tramitava nas duas casas do Congresso Nacional, uma série de eventos foi realizada naquele espaço com o intuito de difundir o discurso da “ideologia de gênero” entre os parlamentares e fornecer subsídios para Projetos de leis que pudessem impedir a adoção da perspectiva de gênero nas políticas educacionais. O fortalecimento político dos pentecostais na Câmara de Deputados, primeiro com a indicação do deputado e pastor Marco Feliciano para a presidência da Comissão de Direitos Humanos e Minorias e, depois, com a eleição de Eduardo Cunha para o cargo mais importante daquela casa, favoreceu também os grupos católicos comprometidos com a cruzada à ideologia de gênero no Brasil que passaram a ser convidados a expor suas ideias em diferentes situações. (Machado, Maria. 2018, p. 7)

Assim, compreendemos que a disputa em torno da "ideologia de gênero" é um reflexo das tensões entre a modernidade, a religião e as transformações nas concepções de gênero e sexualidade na América Latina. As teologias cristãs, ao se engajarem ativamente nesse debate, utilizando tanto argumentos religiosos quanto secularizados, demonstram sua preocupação em preservar e afirmar suas visões sobre a ordem social e familiar em face de novos atores sociais e de demandas por maior igualdade e reconhecimento da diversidade. Este embate complexo continua a moldar o cenário político, social e cultural da região, evidenciando a centralidade das questões de gênero e sexualidade no mundo contemporâneo.

### **2.2.1 A mulher pentecostal**

A presença majoritária de mulheres no pentecostalismo é um fenômeno constante e marcante na sua história enquanto movimento religioso, especialmente no Brasil (Teixeira;

Reis, 2022). No censo demográfico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de 2022, elas representam 55,4% dos evangélicos brasileiros. Em 2023, uma nota técnica do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada já havia divulgado que 52% dos evangélicos são pentecostais, dados que corroboram a afirmação de que mulheres pentecostais compõem a maioria dos evangélicos no Brasil.

Mais do que números, essas mulheres ocupam papéis centrais na construção de continuidades e rupturas dentro e fora das igrejas. Logo, para compreender quem é essa mulher e o espaço que ela ocupa no interior desse movimento religioso multifacetado exige uma análise que considere tanto as continuidades quanto as transformações ao longo de suas diferentes ondas.

Já nas primeiras ondas do pentecostalismo, a adesão feminina era notável, e em muitos casos, as mulheres foram pioneiras na aceitação e propagação da fé (Mafrá, 2007). Em um contexto social onde as mulheres frequentemente estavam relegadas à esfera doméstica, o pentecostalismo oferecia um espaço de participação religiosa ativa, mesmo que essa participação estivesse frequentemente circunscrita a papéis específicos. Machado (1999) destaca que a mulher pentecostal das primeiras décadas era, em grande parte, definida por seu papel no âmbito familiar.

Nesse sentido, podemos compreender que suas motivações para a conversão estavam frequentemente ligadas a questões domésticas, problemas familiares e a busca por soluções para as necessidades materiais e espirituais do seu lar. Uma vez convertidas, a igreja se tornava um ponto de apoio e uma comunidade onde podiam compartilhar experiências e buscar ajuda mútua (Tarducci, 1994). Embora houvesse exemplos de mulheres com certo protagonismo, Mafrá (2007) pontua que a hierarquia formal e as posições de liderança eram predominantemente masculinas. Para as mulheres, eram designadas atuações em áreas que envolviam um trabalho de cuidado familiar, como o ensino infantil.

Nesse sentido, a conversão vinha, sobretudo, a partir de situações que ameaçavam a estabilidade familiar, ou seja, quando essas mulheres se colocavam como "guardiãs das almas" (Machado, 2005, p. 369) da família, buscando nos grupos confessionais apoio e soluções para suas dificuldades. Logo, as histórias de conversão feminina são importantes e servem para dar um sentido de vida, mesmo sendo consideradas estereotipadas e dogmáticas, revelando estratégias de sobrevivência em ambientes agressivos e com dificuldades para cumprir as prescrições sociais de gênero (Tarducci, 1994).

Até os dias atuais, embora, de modo geral, o discurso oficial mantenha uma estrutura de autoridade masculina – especialmente nos púlpitos – são as mulheres que organizam,

sustentam e multiplicam as práticas religiosas no cotidiano. Elas constroem redes de sociabilidade e cuidado, atuam em ministérios de oração, visitas e aconselhamento, e são responsáveis por mediar as fronteiras entre o mundo religioso e o secular, atualizando o pentecostalismo diante das demandas contemporâneas (Toledo-Francisco, 2002).

Com o desenvolvimento e a diversificação do movimento pentecostal, especialmente com a ascensão do neopentecostalismo, o papel e a identidade da mulher começam a apresentar nuances significativas. A mulher neopentecostal mantém a forte ligação com a família, que continua sendo uma categoria central para a sua religiosidade (Teixeira; Reis, 2022). Contudo, observa-se uma maior abertura para a sua participação em outras esferas, incluindo o mercado de trabalho e, em certa medida, a política.

Neste ponto, antes de traçarmos um perfil relacional entre a mulher pentecostal suas performatividades de gênero a partir do discurso religioso, é importante delinear as diferenças que marcam as mulheres pentecostais clássicas e deuteropentecostais – essas que assumiram os estigmas das “irmãs do coque” ou “irmãs do círculo de oração” –, e as mulheres neopentecostais.

Se o pentecostalismo clássico foi marcado por um apoliticismo, as mulheres que compunham essas igrejas também negavam esse lugar político. E nesse caso, é preciso abrir parenteses aqui: quando mencionamos o apoliticismo pentecostal, não estamos fazendo uma leitura da realidade dessas instituições/movimentos hoje, pelo contrário, mencionamos com característica essencial para delimitar as análises sociológicas dessas categorias, sobretudo porque existem novas configurações entre essas denominações, hoje já tomadas por convicções políticas e participação na política institucional.

Isso está evidente no fato, por exemplo, de a Assembleia de Deus ser a denominação com maioria de representantes entre os deputados federais evangélicos empossados em 2023, conforme monitoramento do Iser (2023). Esses representantes compreendem igrejas como Assembleia de Deus Ministério de Madureira, fundada em 1929, a Assembleia de Deus Ministério Belém, a segunda maior do Brasil, e a Assembleia de Deus Vitória em Cristo, liderada por Silas Malafaia, todos próximos do ex-presidente Bolsonaro (PL). Inclusive, entre 2016 e 2017, a Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil (CGAB), chegou a tentar fundar o próprio partido.

Feito o apontamento, voltemos as diferenciações. Teixeira e Reis (2022) destacam que a mulher pentecostal clássica é central no âmbito familiar, e nesse sentido, a igreja se torna um espaço de acolhimento e apoio mútuo. A comunidade de fé organiza boa parte da vida dessas mulheres e de suas famílias, promovendo interações que ampliam as redes de

sociabilidade, ainda que num raio de circulação delimitado pelo próprio ambiente religioso. Assim, o que se observa é uma reconfiguração interna do privado, em que práticas de partilha e ajuda mútua possibilitam novas formas de reconhecimento e pertencimento sem romper com o controle moral exercido sobre essas mulheres.

Além disso, a partir de Teixeira e Reis (2022) é possível entender que, para essas mulheres, a participação na comunidade de fé funciona como um grupo de autoajuda, onde problemas pessoais são expostos e compartilhados, reinterpretados a partir de uma perspectiva da fé.

As relações de intercâmbio tanto se realizam durante o ofício religioso quanto todo o seu tempo livre é utilizado para a interação grupal. A igreja se transforma no âmbito em redor do qual gira a vida das mulheres e das suas famílias. Esta participação torna menos nítidos os limites sempre problemáticos entre vida privada e pública. Em seu interior, os problemas pessoais têm relevância e as mulheres os expõem. Neste sentido, aberta, acolhedora e participativa, a comunidade de fiéis funciona, de fato, como um grupo de auto-ajuda. (Tarducci, 1994. p. 160)

O pentecostalismo clássico apresenta um discurso que, em certos termos, é contraditório: por um lado, uma igualdade em termos de serem irmãos na fé; por outro, uma forte ênfase na família cristã, onde a mulher é vista primordialmente como esposa e mãe. Ou seja, ao mesmo tempo que há uma hierarquia de gênero, o pentecostalismo também é capaz de afirmar a qualidade humana das mulheres, oferecendo mecanismos de autoafirmação feminina e de atração do homem à família e à igreja (Mafra, 1996).

Já no neopentecostalismo, impulsionado tanto por demandas de suas fiéis quanto pela estratégia de expansão e influência das igrejas, a mulher pode ter uma maior visibilidade em demandas externas, por exemplo, com visibilidade midiática e/ou no mercado de trabalho. Em alguns casos, há também um estímulo à participação política feminina, embora frequentemente sob a égide da defesa de valores conservadores e da família tradicional (Machado, 2005).

Nas expectativas de gênero que as instituições neopentecostais estabelecem para as mulheres, embora a submissão ao marido e a importância da maternidade continuem sendo valores significativos, o neopentecostalismo pode apresentar uma redefinição seletiva dos papéis de gênero, com uma valorização da mulher trabalhadora e empreendedora, ainda que essa valorização possa coexistir com a manutenção de hierarquias de gênero tradicionais no âmbito eclesial (Machado, 1999; 2005).

Apesar dessas diferenças, é crucial notar que a predominância numérica feminina permanece uma constante<sup>9</sup>, e que as mulheres continuam a encontrar no pentecostalismo um espaço de acolhimento, apoio e construção de identidade (Scavone, 2008). No entanto, a ascensão a posições de poder eclesiástico formal para as mulheres ainda enfrenta resistências significativas, mesmo no contexto neopentecostal (Machado, 1999). Ou seja, as leituras sobre a identidade e o lugar da mulher no pentecostalismo, nos conduz a um quadro dinâmico e complexo, marcado por continuidades na centralidade da fé e da comunidade, mas também por adaptações e reconfigurações em resposta às mudanças sociais e às diferentes estratégias das denominações ao longo do tempo.

Nesse contexto, o conceito de "mediação feminina" (Birman, 1996b) é fundamental para compreender como essas mulheres estabelecem pontes entre crentes e não crentes, entre o espaço sacralizado da igreja e o mundo profano. Conforme a autora, essas mediações se realizam principalmente no cotidiano, nas orações, nas conversas com vizinhas, nos gestos de unção e nas intercessões pelos familiares, por meio dos quais as mulheres expandem o alcance do pentecostalismo para os lares, os locais de trabalho e as relações comunitárias.

Assim, ao atuarem como mães, esposas, vizinhas e colegas, tornam-se agentes de difusão da fé e de compatibilização entre o religioso e o mundano, levando o discurso da igreja para ambientes informais e moldando valores e comportamentos. Esse processo revela uma prática religiosa encarnada no cotidiano, onde a fé se expressa tanto nas palavras quanto nas ações.

Essa figura da mulher como mediadora entre o mundo espiritual e a família terrena ganha ainda mais destaque no neopentecostalismo (Birman, 1996b), uma vez que, como mencionado, o movimento busca estabelecer continuidades entre a vida religiosa e secular, o que impacta a forma como essa mulher se relaciona com práticas e discursos seculares. Logo, a mulher neopentecostal é concebida pelo discurso religioso como capaz de interceder pela sua família, controlar a circulação do mal e buscar soluções para os problemas cotidianos através da fé (Teixeira; Reis, 2022).

Essas mediações, que no pentecostalismo clássico se orientavam sobretudo para o cuidado espiritual e moral da família, ganham novos contornos no neopentecostalismo. Passam a se articular também à busca pela prosperidade financeira e familiar, de modo que as mulheres são incentivadas a investir na própria vida material e emocional como sinais da

---

<sup>9</sup> Os dados do censo demográfico do IBGE (2022), já citados anteriormente, refletem outro fator: são as mulheres e os jovens os responsáveis pelo crescimento dos evangélicos no Brasil, na última década. Mesmo diante do declínio desse crescimento, em face do que projetavam os especialistas.

bênção divina. Isso porque, a dinâmica entre as mediações femininas e a Teologia da Prosperidade (TP) configura um aspecto central na performance de gênero dentro do neopentecostalismo, impactando profundamente a identidade da mulher que adere a essas comunidades religiosas (Souza; Louback, 2021).

No lugar de mediadoras, as mulheres neopentecostais são, em muitos casos, vistas como responsáveis por controlar a circulação do mal e solucionar problemas materiais através de sua fé e práticas religiosas. É essa centralidade da mulher como mediadora que confere a ela um papel ativo e de grande importância dentro da dinâmica familiar e religiosa (Teixeira; Reis, 2022; Mafra, 1996). Enquanto isso, a teologia da prosperidade enfatiza a crença de que Deus abençoa os fiéis com prosperidade material e bem-estar em resposta à sua fé e obediência.

Mas essa noção de bênção divina atrelada ao entendimento da TP não se restringe ao âmbito financeiro, abrange também a saúde, a família e o sucesso em diversas áreas da vida, inclusive, legitimando a entrada feminina no mercado de trabalho. Nesse contexto, conforme pontua Teixeira e Reis (2022), a conversão e a adesão aos princípios religiosos são apresentadas como caminhos para alcançar uma vida abundante e livre de sofrimento. O resultado dessas articulações é que, as mulheres, investidas do papel de mediadoras, frequentemente internalizam a responsabilidade de buscar a prosperidade não apenas para si, mas para toda a sua família através de sua fé e práticas religiosas (Machado, 2005).

Teixeira (2018) a partir da análise de produtos midiáticos da IURD, observa o desenvolvimento de uma *Economia Política da Prosperidade*, que envolve cursos, palestras e programas midiáticos voltados para a discussão de identidades de gênero e família, atrelada à ideia de prosperidade. Para a autora, essa perspectiva busca moldar corpos e subjetividades por meio de uma *Pedagogia do cuidado de si*, onde a busca por uma vida sem sofrimento e a conquista da prosperidade se tornam centrais.

A política da prosperidade consiste, portanto, num conjunto de estratégias pedagógicas performatizadas como linguagem teológica voltada para a gestão da vida de uma população, sua economia consiste sempre em discutir, repetir, formular, forjar, engendrar, as mais variadas tecnologias para o controle das condutas mediante a publicização constante de técnicas para o governo de si. A igreja é uma tecnologia, uma linguagem constituidora de espaços de ação, que também existe somente enquanto efeito das interações que legitimam sua função pastoral. (Teixeira, 2018, p. 47)

Nesse sentido, é possível compreender, como argumenta Teixeira (2018), que a TP é parte das estratégias de performatividade de gênero das instituições neopentecostais, sendo

ela própria uma política utilizada para gerenciar os corpos e designar, por meio do discurso, as práticas, comportamentos e condutas a serem cumpridas e performadas pela mulher neopentecostal.

A atuação feminina na esfera econômica – como no mercado de trabalho ou empreendedorismo –, muitas vezes impulsionada pela fé e pela busca por uma vida melhor, redefine as fronteiras e descaracteriza a igreja como um ambiente separado das outras esferas da vida (Machado, 1999; 2005). Assim, as lideranças religiosas e o discurso religioso atribuído a essas mulheres, também passam a atuar em sua construção de identidade social/política e de gênero.

Contudo, essa relação entre mediação feminina e prosperidade também apresenta nuances e possíveis tensões. Se, por um lado, a conversão dos membros da família é vista como uma meta que poderia, em teoria, diminuir a necessidade da mediação feminina, proporcionando uma relação direta de cada indivíduo com Deus, por outro lado, a valorização do papel feminino específico como mediadora do bem-estar familiar perpetua a importância dessa função. Birman (1996b) destaca que, muitas vezes, os familiares consideram a participação religiosa da mulher suficiente para garantir a proteção espiritual e os benefícios desejados, reforçando o papel materno religiosamente, afastando os demais membros da família do ambiente e das práticas religiosas.

Essa permanência da mulher como mediadora espiritual e moral da família é também um aspecto de sua territorialidade, na medida em que a fé, o corpo e o cotidiano se organizam como espaços de poder, pertencimento e controle. Como observa Haesbaert (2007), o território não se limita à sua dimensão física ou geográfica, mas resulta das relações de poder que articulam dominação e apropriação, controle e experiência. Nesse sentido, o território é simultaneamente uma forma de poder e de significação, isto é, um espaço onde se inscrevem normas, memórias, afetos e práticas.

A partir dessa compreensão, ao observar as práticas religiosas das mulheres neopentecostais – orações, intercessões, testemunhos, consagrações domésticas e o próprio cuidado com a família – é possível identificar um processo de territorialização simbólica, em que o espaço vivido é continuamente ressignificado pela fé. A casa, o templo e o corpo constituem territórios onde se articulam a dimensão da dominação, exercida pelas instituições religiosas e suas doutrinas, e a da apropriação, expressa na vivência afetiva, cotidiana e devocional das fiéis.

Nessa perspectiva, a mulher neopentecostal não apenas habita um território religioso, mas o produz e atualiza no espaço vivido, por meio das práticas e significados que atribui à

sua fé. O seu corpo, atravessado por prescrições morais e pela pedagogia da prosperidade, converte-se em território moral e espiritual, constantemente vigiado, disciplinado e, ao mesmo tempo, apropriado como espaço de ação e resistência. Compreender o território como híbrido e relacional (Haesbaert, 2007) permite apreender a ambiguidade constitutiva dessas experiências, nas quais controle e autonomia coexistem e se confundem.

As mulheres neopentecostais habitam múltiplos territórios simultaneamente – o doméstico, o eclesial, o comunitário e o simbólico – movendo-se entre eles sem romper com as fronteiras que os separam. E essa multiterritorialidade se expressa, por exemplo, quando as mulheres levam práticas devocionais para o trabalho, a escola ou as redes sociais, diluindo a separação entre o sagrado e o profano e estendendo o governo religioso sobre novos espaços.

Aqui podemos compreender que a territorialização da fé configura um modo de governamentalidade, sustentado pela internalização da vigilância e pela autogestão moral. O poder pastoral se territorializa na vida das mulheres, orientando condutas, afetos e modos de subjetivação, mas também criando espaços de reconhecimento e pertencimento nos quais elas constroem sentidos de si e do mundo.

Nessa dinâmica, o corpo ocupa papel central, pois é nele que essa governamentalidade se exerce e se inscreve. Se, como propõe Grijalva (2020), o corpo é um território primordial de resistência e memória, no contexto neopentecostal ele também se torna o espaço paradoxal onde o poder e a fé se entrelaçam. Isto é, ao mesmo tempo, em que é disciplinado e controlado, é também o lugar onde se manifesta a devoção, o cuidado e a possibilidade de transformação. Essa dimensão de resistência, contudo, não implica necessariamente subversão, uma vez que a própria fé funciona como tecnologia de sujeição e conformação moral.

### **2.2.2 A salvação familiar e a prosperidade plena**

Ao tratar das mediações estabelecidas pelas mulheres e do conseqüente afastamento de outros membros familiares do ambiente religioso, torna-se necessário refletir sobre aspectos centrais dessas práticas mediadoras, que definem as performatividades femininas no contexto neopentecostal. Dentre esses aspectos, interessa-nos discutir, de modo particular, as práticas que direcionam a mulher para a prosperidade em diferentes dimensões da vida, especialmente naquelas em que lhe é atribuída a responsabilidade de “proteger sua família e seu lar contra as forças do mal”.

Nesse sentido, buscamos compreender de que maneira a luta entre o bem e o mal, juntamente com as noções de cura e libertação, atravessam as vivências e performatividades dessas mulheres, de modo que as permitem construir e perceber, na igreja e nas lideranças religiosas, uma rede comunitária de apoio, capaz de auxiliá-las na condução dessa jornada de batalha espiritual diante das adversidades cotidianas – que incluem crises financeiras, emocionais, psicológicas, problemas de saúde e conflitos no âmbito familiar, envolvendo filhos e marido.

A divisão social do trabalho é significativamente articulada e moldada dentro do contexto neopentecostal, afetando profundamente as performances e as expectativas sociais e religiosas em torno da mulher neopentecostal (Birman, 1996b; Teixeira e Reis, 2022). Isso, porque, as igrejas neopentecostais frequentemente atribuem papéis específicos às mulheres, influenciando seu comportamento e suas vidas de maneira complexa. Nesta busca por soluções para problemas de ordem familiar, essa mediação pode envolver ajudar filhos e maridos a resolvê-los por meio da atividade religiosa que elas exercem, e a partir dessa dinâmica ocorre um reforço religioso do papel materno, com as mulheres atuando como mediadoras exemplares entre as esferas sagradas e a mundanidade.

Barbieri (1993) chama atenção para o aspecto da maternidade social – entendida como o conjunto de práticas e responsabilidades relacionadas ao cuidado, à educação e à socialização de crianças, que vão além da mera gestação e do parto –, o que nos leva a compreender que este é um papel desempenhado pelas mulheres neopentecostais ao longo de toda sua experiência religiosa.

Mesmo quando o neopentecostalismo “inova” ao designar novas práticas religiosas à mulher nessa relação com o sagrado e o secular – a intercessão, a prosperidade financeira, o desenvolvimento profissional – a sua essência continua associada à maternidade, a partir das práticas de mediação que lhe são conferidas, sobretudo com o reforço de que suas características “essenciais” são a sensibilidade e capacidade de doar-se (Rosado-Nunes, 2008). Em outras palavras, a função maternal, tradicionalmente ligada ao cuidado e proteção dos filhos, é expandida no contexto neopentecostal para incluir a mediação com o divino em favor de toda a família.

Nesse sentido, é possível observar que a divisão do trabalho no neopentecostalismo influencia profundamente as mulheres, atribuindo-lhes um papel central na prosperidade familiar, mas sem lhes conferir o direito à chefia da casa, posição reservada ao homem. Assim, a igreja se torna um espaço crucial para a construção de identidade e para a negociação dessas expectativas de gênero. Esse ambiente coletivo de apoio emocional e

espiritual reforça sentimentos de pertencimento, segurança e dignidade, ao mesmo tempo que estabelece os limites do comportamento feminino.

Muitas mulheres encontram ali reconhecimento e valorização, construindo sua autoestima e uma forma de autonomia simbólica a partir de referências religiosas. No entanto, esse mesmo espaço que acolhe e dá sentido também opera como instância de controle e reprodução das hierarquias de gênero, já que o acolhimento e a disciplina caminham juntos no projeto de subjetivação feminina proposto pelo neopentecostalismo.

Quando citamos esse espaço coletivo no neopentecostalismo, estamos falando de práticas modernas de sociabilidade para essas mulheres, uma vez que essa vertente rompeu com a perspectiva clássica da experiência coletiva, e centra-se mais no indivíduo. No entanto, essas práticas se mantêm – entre outros motivos, inclusive já mencionados – também como um aspecto atualizado do que as instituições mais clássicas já haviam internalizado em seu cotidiano. Para estabelecermos tais diferenciações, torna-se importante, portanto, destacar os principais espaços dessas práticas no pentecostalismo clássico, e posteriormente no neopentecostalismo.

Quando falamos de pentecostais clássicos, é o Círculo de Oração que representa esse espaço significativo de sociabilidade e liderança para mulheres pentecostais, especialmente nas denominações mais tradicionais como a Assembleia de Deus. É definido, conforme Silva e Silva (2022), como uma atividade que acontece fora dos horários de culto, liderada exclusivamente por mulheres que pregam, cantam, oram e testemunham dentro dessas igrejas mais tradicionais. Para os autores, este espaço confere às mulheres uma posição de destaque e "poder" dentro da igreja, e destaca-se como o maior espaço de liderança feminina concedido nestas denominações.

No entanto, é necessário evidenciar que este também é um espaço importante do exercício dessas mediações em prol do bem familiar. E por isso, as dirigentes do Círculo de Oração – mulheres às quais é designada a função de gerenciamento desses encontros – são vistas como tendo um chamado divino para a intercessão, liderando um grupo de mulheres que oram pela igreja e pela comunidade em geral. Conseqüentemente, a frequência e a participação ativa nesses círculos demonstram a importância da sociabilidade feminina no contexto pentecostal (Teixeira e Reis, 2022).

Este espaço singular de intensa participação feminina, conforme destaca Tarducci (1994) configura-se como um importante locus de sociabilidade e apoio mútuo para as mulheres crentes. No cerne desta prática comunitária, está a vida social e familiar dessas mulheres, e a igreja, de modo geral, é percebida por elas como um espaço importante de

construção de cidadania e percepção de justiça social, independentemente de seu perfil étnico-racial, de classe, geracional ou regional (Teixeira e Reis, 2022). Logo, esse ambiente de convivência contínua propicia um espaço seguro para a troca de experiências, compartilhamento das dificuldades enfrentadas, com acolhimento e ajuda mútua.

A possibilidade de criar espaços alternativos para a discussão de problemas familiares e femininos, ajudando na recuperação da autoestima e estabelecendo redes de cooperação e proximidade, é um dos fatores que atrai e mantém as mulheres nessas igrejas (Gabatz, 2016). Em algumas denominações pentecostais, é atribuída às mulheres uma importância particular, responsabilizando-as pela conversão masculina. E, embora o pastorado feminino possa ser vetado ou enfrentar resistências em algumas igrejas, com a hierarquia ainda pautada na submissão das mulheres à figura masculina, o Círculo de Oração representa a liderança feminina na igreja.

Esta exclusividade da liderança feminina nos Círculos de Oração, embora possa coexistir com uma sobreposição da liderança masculina em outras esferas da igreja, estabelece um espaço de autonomia relativa para as mulheres. Isso porque, “o pentecostalismo serve aos interesses práticos das mulheres, mesmo quando legitima o poder e a autoridade dos homens” (Tarducci, 1994, p. 160). Logo, essa autoridade feminina, embora seja estabelecida para o gerenciamento das práticas de mediações dessas mulheres que, tem como principal objetivo a salvação familiar, também configura um espaço onde as experiências femininas dentro deste ambiente passam a ser comunitárias.

Contudo, essa interlocução também revela a complexidade das relações de gênero no pentecostalismo, onde espaços de autonomia e liderança feminina coexistem com as marcas persistentes de um sistema patriarcal, mesmo porque a figura da dirigente, como centralizadora do dom divino, no contexto do Círculo de Oração (Silva e Silva, 2022), ilustra a agência feminina no campo religioso pentecostal clássico, mas não mascara a natureza dessa liderança. Neste espaço, as identidades como mãe, esposa, responsável pela salvação da família são reforçadas, há uma disciplina – conduzida pela interpretação teológica patriarcal da bíblia –, de auxiliadoras das figuras de poder dentro dessas instituições: os pastores. Tarducci (1994) esclarece que:

As melhorias nas suas condições materiais e emotivas são percebidas pelas mulheres como um dom divino; elas são meras agentes passivas da vontade de Deus. Ainda que todo fenômeno religioso seja ambíguo em termos de "conservadorismo e progressismo", parece-nos evidente que, como toda religião, o pentecostalismo legitima normas e, no caso que nos diz respeito, sacraliza a subordinação da mulher. Com a sua capacidade de unificar níveis de experiência, o

pentecostalismo ajuda a inserir as mulheres numa comunidade de pares já definida como aberta e solidária, mas também é certo que a solidariedade interna entre os membros se contrapõe a uma participação social mais ampla, uma vez que a oposição entre "mundo" e igreja é muito acentuada, distinta da situação de outras congregações como as comunidades eclesiais de base (católicas), onde, na luta por uma cidadania plena, as mulheres se transformam em sujeitos políticos. No caso do pentecostalismo, a comunidade fechada ofereceria às mulheres uma forma de segurança, um microcosmos substitutivo da hostilidade do mundo. (Tarducci, 1994, p. 161)

Já nas igrejas neopentecostais, a dinâmica da participação feminina e os espaços de sociabilidade apresentam diferenças em relação ao modelo do Círculo de Oração tradicional. O neopentecostalismo tem testemunhado o surgimento de mulheres autoproclamadas pastoras e bispas – embora a IURD, por exemplo, ainda não consagre oficialmente mulheres a esses cargos –, o que revela formas sutis de transgressão das limitações impostas. Mesmo sem o reconhecimento institucional, essas lideranças femininas conquistam visibilidade e autoridade por meio da pregação, da gestão de projetos sociais e da exposição midiática, reconfigurando, na prática, os contornos da liderança religiosa.

É importante destacar, no entanto, que mesmo com esses avanços, ainda é possível observar pastoras que assumem um lugar de assistência, ao pastor principal, que geralmente é o marido. Isso porque, novamente, resgatamos aqueles valores atribuídos às mulheres, que lhes conferem atividades de cuidado com demandas internas e da esfera doméstica.

No entanto, fica evidente que esta ascensão a posições de liderança mais elevadas, como o pastorado feminino, reflete uma nova configuração da identidade feminina, mais liberal e alinhada com as necessidades imediatas das mulheres na família, na igreja e na sociedade. As mulheres neopentecostais conquistam autoridade moral e fortalecem sua autoestima, ampliando suas atividades para além da vida doméstica e participando mais na esfera pública, evangelizando, realizando trabalhos voluntários e engajando-se em programas religiosos e até na militância política (Gabatz, 2016).

A sociabilidade feminina no neopentecostalismo, portanto, se manifesta em novas redes que dialogam com transformações mais amplas da modernidade – como o acesso das mulheres ao trabalho, à educação e à esfera pública –, mas sempre reinterpretadas à luz dos valores religiosos. Essa capacidade de absorver discursos e práticas modernas, sem romper com a estrutura hierárquica e patriarcal, revela uma estratégia de atualização do movimento religioso, que se mantém socialmente relevante ao integrar elementos de autonomia e protagonismo feminino em uma lógica ainda pautada pela submissão e pelo controle moral.

A ideia de uma batalha espiritual, onde o bem se opõe ao mal, é central para compreender as práticas religiosas no neopentecostalismo, já que nesse contexto, essa batalha

não se restringe ao mundo espiritual, mas também estende-se ao mundo material, onde os problemas cotidianos são percebidos como ações do demônio. As mulheres, na condição de esposas e mães, recebem a responsabilidade de articular essa circulação (Teixeira e Reis, 2022), mas também podem ser consideradas a fonte do mal dentro da família, ligada a cultos de possessão do passado (Birman, 1996b).

Essa associação remonta à centralidade do corpo feminino nos antigos cultos de possessão afro-brasileiros, em que as mulheres eram vistas como mediadoras entre o mundo espiritual e o terreno. No discurso neopentecostal, essa capacidade de mediação é ressignificada como perigo, fazendo do corpo feminino um território ambíguo – simultaneamente sagrado e vulnerável à ação demoníaca.

Logo, tanto nos espaços mais específicos como o Círculo de Oração, quanto nas práticas mais amplas de liderança e atuação no neopentecostalismo, a sociabilidade feminina se entrelaça com um papel de mediação, buscando o bem-estar espiritual e, muitas vezes, material de seus entes queridos e da comunidade.

Os benefícios da igreja se espalham sobre a família através do controle, sobretudo materno, da circulação do mal. Aqueles que têm uma mulher/mãe ativa na igreja são vistos como continuamente protegidos dos males por meio dessa mediação, que pode ser aceita como uma forma de resolver problemas, mesmo sem a intenção de conversão por parte dos outros membros da família.

É interessante notar, a partir do que argumenta Birman (1996b) que, dentro dessa cosmologia, os "entes malignos" que circulam no âmbito familiar são frequentemente associados à figura feminina, remetendo tanto à memória de práticas religiosas anteriores à conversão quanto à sexualidade e à sensibilidade tidas como femininas. Nesse cenário, o corpo da mulher é simultaneamente fonte e canal do mal, vulnerável à tentação e à possessão, mas também instrumento privilegiado de purificação e mediação. Assim, o discurso religioso transforma essa ambiguidade em uma tecnologia de poder, pela qual o corpo feminino é constantemente vigiado, disciplinado e reorientado pela fé.

Podemos entender, portanto, que o papel de mediação é central nas práticas de fé e experiências relacionado ao sagrado na performatividade de gênero dessas mulheres. Ora, pois, se controlarem a circulação do mal, proporcionam um ambiente de maior bem-estar espiritual e material para suas famílias, e a ação divina é mensurada a partir de seu exercício de fé. Como evidenciam Teixeira e Reis (2022), a participação em atividades da igreja, incluindo a doação de tempo, é vista não apenas como um indício de prosperidade em sentido amplo, mas também como uma forma de transformar a fé em obras.

O percurso que traçamos até aqui para entender como as práticas de fé associadas ao discurso religioso postulado a partir da Teologia da Prosperidade nos ajudam a chegar a um lugar essencial para entender a construção social e discursiva do gênero no movimento neopentecostal: a vivência religiosa dessas mulheres, atravessada pela luta contra o mal, molda suas performatividades.

Em outras palavras, e de forma ainda mais clara, podemos concluir que a luta entre o bem e o mal é um eixo central na experiência religiosa das mulheres neopentecostais. Elas performam como agentes ativas nesse combate, utilizando sua fé e práticas de mediação para buscar a cura e a libertação de suas famílias das influências malignas. No entanto, esse lugar de guardiãs espirituais não é construído sob a lógica da confiança, mas da desconfiança.

A elas é atribuída a missão de proteger o lar justamente por serem vistas como as mais suscetíveis à ação do mal, o que faz dessa responsabilidade menos um reconhecimento e mais uma forma de vigilância. Assim, o chamado à proteção se converte em uma tecnologia de controle: suas condutas, corpos e afetos são constantemente regulados, de modo que o combate ao mal acaba reforçando a disciplina moral e espiritual sobre as próprias mulheres.

Essa centralidade se dá, sobretudo, porque existe uma busca pelo bem viver, uma prosperidade plena, que acolhe todas as esferas da vida. “A mensagem pentecostal constrói um sistema de significado para dar sentido à vida das pessoas” (Oro, 2013, p.81), ou seja, as lutas cotidianas enfrentadas para vencer o mal, são práticas necessárias de quem deseja alcançar esse lugar de vida plena. E é nesse aspecto que a Teologia da Prosperidade se apresenta como essa política de gerenciamento dessas performatividades.

Ao se distanciar da análise puramente hermenêutica, e adotar um entendimento da TP como “política de prosperidade”, Teixeira (2018) nos ajuda a pensar essa gênese neoliberal do neopentecostalismo de forma mais ampla. Isto é, não apenas como parte de um discurso teológico adotado para interpretar os textos bíblicos, mas também como uma “linguagem gestora dos corpos na qual tanto os sujeitos como as igrejas (enquanto instituições religiosas) seriam um efeito produzido no exercício dessa linguagem” (Teixeira, 2018, p. 39). É a partir disso que a luta contra o mal, o sacrifício e outras batalhas entendidas como práticas das mediações femininas são acionadas por meio do discurso presente tanto nos sermões, quanto nos produtos culturais e no jornalismo produzido nessas instituições.

Trata-se, portanto, de uma linguagem teológica de gestão orientada para a produção de técnicas de controle de conduta, tanto em relação à experiência religiosa dos fiéis quanto em relação às performatividades de gênero. Além disso, há uma legitimação deste lugar de gerenciamento dessas performatividades, que no contexto neopentecostal, circula em todas as

esferas, uma vez que estas mulheres conectam a vida secular (particular, familiar) com o espaço religioso (campanhas de oração, grupos de aconselhamento).

O objetivo é produzir um sujeito da prosperidade que governa a si mesmo, internalizando normas e práticas inspiradas em lógicas gestoras (e por vezes empresariais) (Dardot; Laval, 2016), e manifestando essa construção de si no espaço público por meio de narrativas e performatividades, particularmente em relação ao gênero e à família. Aqui, as tecnologias de poder (Foucault, 1982), operam por meio de mecanismos e processos específicos que visam moldar seus corpos, afetividades e relações de gênero de acordo com um regime de condutas associado à prosperidade. Esse processo de sujeição e subjetivação é marcado pela binaridade de gênero e heteronormatividade, é vista como essencial para alcançar a libertação do mal e a vida prospera.

A gestão dessa performatividade é disciplinadora, visto que é ela própria a constituição pública dos atos performados (Lauretis, 1987). Ou seja, a constituição da mulher próspera ocorre na medida em que cuidados e ritos são vistos, onde a igreja modela as condutas e reforça as normas de gênero desejadas (Teixeira, 2018). Afinal, embora o neopentecostalismo tenha emplacado um olhar mais alinhado às urgências da modernidade para as temáticas de gênero – sobretudo no equilíbrio entre a defesa da família nuclear com a mulher moderna –, isso não é feito sem nenhum objetivo de disciplina ou controle.

Esse conjunto de processos e ferramentas, constituem o que Lauretis (1987) denomina de tecnologia de gênero, que no contexto do neopentecostalismo, direciona corpos, afetividades e narrativas para a construção de uma subjetividade alinhada aos valores institucionais e à promessa de prosperidade e triunfo sobre o mal. De forma prática, essa gestão pode ocorrer por meio de pedagogias que performatizam nos corpos, reforço de um modelo de família nuclear e uso de tecnologias narrativas de si e de visibilidade.

Posto isto, podemos inferir a seguinte compreensão, a gênese neoliberal do neopentecostalismo pode ser entendida, conforme Dardot e Laval (2016), como uma racionalidade política neoliberal que tende a estruturar e organizar não apenas a ação dos governantes, mas também a conduta dos governados. Assim, ao empregar essas tecnologias por meio das quais exercem a governamentalidade – conduzindo e produzindo modos de viver e subjetividades – as instituições neopentecostais disciplinam as mulheres por meio de uma espiritualidade individualizada, que dita o caminho para sua própria prosperidade, bem como daqueles que dependem de suas mediações.

### 2.3 A IURD nos debates sobre gênero no Brasil

Historicamente, as instituições cristãs, especialmente a Igreja Católica, têm exercido um papel central e duradouro na construção, categorização e reforço de papéis de gênero na América Latina. Ao longo dos séculos, essas instituições atuaram não apenas como agentes espirituais, mas também como forças sociais e políticas que moldaram valores, comportamentos e normas culturais. Por meio de uma série de dispositivos, como a doutrina religiosa, os ensinamentos morais, os sacramentos e a organização hierárquica das comunidades, foram sistematicamente consolidadas visões específicas sobre o lugar e as funções atribuídas a homens e mulheres na sociedade.

Esses mecanismos, conforme já destacado anteriormente, continuam sendo utilizados, ainda que de maneiras variadas e, por vezes, sutis, para exercer controle simbólico e prático sobre os corpos e as condutas, reforçando uma estrutura social baseada na diferenciação e subordinação de gênero. Dessa forma, as instituições religiosas não apenas refletiram as dinâmicas sociais existentes, mas também contribuíram ativamente para a manutenção e reprodução das desigualdades de gênero.

De um lado, a Igreja Católica e sua concepção de família como uma igreja doméstica e provedora de evangelização (Gonçalves, 2021), com discurso repressor do prazer e a suspeita sobre o sexo, associado à desvalorização simbólica e social das mulheres. Do outro, o surgimento e expansão do pentecostalismo e neopentecostalismo, complexificando o cenário por meio do equilíbrio entre o discurso conservador em relação à igualdade de gênero, mas também incentivando o envolvimento das mulheres, na prática da espiritualidade, contribuindo para a consolidação de novas identidades femininas.

Ao passo que as instituições religiosas promovem essa regulação, o processo de secularização e a influência do feminismo na sociedade (Grisales, 2011; Gabatz, 2016; Scavone, 2008) impactam as dinâmicas religiosas. Para Rosado (2001), há uma apropriação seletiva de ideias feministas pelas igrejas, absorvendo algumas demandas, mas atenuando seus impactos revolucionários que ameaçam as hierarquias de gênero. Com a expansão neopentecostal expressando a tendência de individuação das sociedades modernas, a adesão a essa vertente religiosa produziu modificações nas relações de gênero.

É fundamental ressaltar, contudo, que a atuação das instituições neopentecostais não se limita ao ambiente eclesial – espaço no qual as performatividades de gênero são constantemente reafirmadas e moldadas por meio de rituais, discursos e práticas mediadoras. A partir da trajetória que percorremos até aqui, ao compreendermos a história de seu

surgimento, suas estruturas de poder e seus mecanismos de influência, torna-se evidente que essas instituições também exercem um papel ativo na esfera pública e na arena política.

Sua presença vai além do púlpito e dos cultos, projetando-se na formulação de discursos normativos sobre moral, família e sexualidade. Assim, os movimentos neopentecostais contribuem de forma significativa para a consolidação de um ideal performático de gênero, fundamentado em uma lógica binária e hierarquizante, que busca legitimar determinadas expressões de masculinidade e feminilidade em detrimento de outras, reforçando padrões conservadores e excludentes nas dinâmicas sociais mais amplas.

Sem a pretensão de traçar uma genealogia da participação ativa do neopentecostalismo nos debates e políticas de gênero, este espaço se dedica a apontar as ações da pioneira e principal representante desse movimento no Brasil, a Igreja Universal do Reino de Deus. O foco recai sobre sua atuação em debates públicos, proposições legislativas e políticas que envolvem as relações de gênero no país, visando entender se há, ou não, um fio condutor (um lugar-comum) que orienta suas práticas de gerenciamento das performatividades femininas, que pode ser um suporte para a análise posterior das matérias coletadas em seu principal veículo e objeto empírico desta pesquisa, a Folha Universal.

Como já demonstrado, a articulação neopentecostal com os meios de comunicação e a política são parte de suas estratégias de expansão, sobretudo da IURD, que construiu um império econômico/político/midiático, por meio de ações articuladas com as transformações sociais. Em 1998, a Igreja Universal elegeu 15 parlamentares e auxiliou outros três, tornando-se uma força importante na bancada evangélica da Câmara (Souza, 2021). Na época, seus parlamentares, bem como toda a bancada, se envolviam prioritariamente em discussões de temas morais e ligados a costumes. Este é o primeiro indício de uma agenda política mobilizada pelo discurso em torno do debate sobre gênero e sexualidade que depois se desdobra e se torna mais organizado.

A força política da IURD se consolida em diversas frentes. Em 2005, por exemplo, a fundação do partido Republicanos como extensão política da igreja, reforçou sua presença na esfera política brasileira. Basta uma leitura prévia no próprio site do Republicanos (<https://republicanos10.org.br/>), para entendermos que a sua estrutura partidária reflete a hierarquia e os princípios da IURD, permitindo que a igreja mantenha controle sobre as decisões políticas do partido. Essa relação simbiótica garante que as pautas defendidas pela instituição sejam representadas no cenário político nacional. Apesar da participação majoritária da IURD na liderança do partido, “afirmar que a IURD possui um partido político

não é a forma mais exata de definir a relação da igreja com o Republicanos e pode soar como uma acusação equivocada” (Graciano Junior, *et al.*, 2024, p. 164)

Através do Republicanos, a igreja consegue eleger representantes que defendem suas posições, impactando diretamente a formulação de políticas públicas. Logo, essa atuação reforça a presença da IURD como um ator político relevante, capaz de moldar debates e decisões legislativas no país. A promoção de pautas conservadoras relacionadas à moral está em destaque na página “Sobre”:

O Republicanos é um movimento político conservador, fundamentado nos valores cristãos, tendo a família como alicerce da sociedade, preservando a soberania nacional, a livre iniciativa e a liberdade econômica, encorajando o progresso tecnológico como caminho inevitável para o desenvolvimento humano. (Republicanos, online)

Desde seu surgimento, o partido cresceu em número e influência, alcançando em 2022 mais de 43 milhões de votos, que elegeram 40 deputados federais, 75 deputados estaduais e 1 distrital, bem como 2 governadores e vice-governadores. “A vitória do governador de São Paulo, Tarcísio de Freitas, no segundo turno, conferiu ao Republicanos o título de partido com a maior fatia da população brasileira sob sua liderança” (Republicanos, online). Após eleger sua maior bancada na Câmara de Deputados, em 2025 o partido chega à presidência da casa, recém-assumida pelo paraibano Hugo Motta.

As similaridades entre o discurso da igreja e do partido são cada vez mais percebidas em seus posicionamentos. No manifesto do Republicanos, por exemplo, é enfatizado o conservadorismo clássico, que definem como uma espécie de posicionamento moderado, equilibrado e sem radicalismos, mas sem abrir mãos dos princípios que defende, baseados no discurso religioso sobre a família e a prosperidade (representada pelo liberalismo econômico). Trata-se da mesma flexibilidade estratégica empregada no surgimento do neopentecostalismo para superar o sectarismo e o apoliticismo característicos do pentecostalismo clássico.

A visão do partido – declaração que expressa o objetivo futuro que ele almeja alcançar – nos ajuda a compreender que o projeto político ou “Plano de poder” (referência ao livro escrito por Edir Macêdo) está necessariamente alinhado com sua presença na política institucional, bem como o uso de seu conglomerado midiático. A visão a curto prazo “Em 2022, aumentar a representatividade no Congresso Nacional e ter uma bancada de visão mais alinhada aos conceitos da direita conservadora” (Republicanos, online), já se concretizou. Isto

é, em 2022 foram eleitos 10 deputados a mais que as eleições de 2018, e o dobro de senadores.

A visão a médio prazo não esconde o projeto político ambicioso, que vem sendo trabalhado a partir da centralização de seus recursos midiáticos e econômicos em figuras políticas como Tarcísio de Freitas, que aparece e notícias de veículos diversos como possível candidato à presidência da República em 2026. “Em 10 anos, eleger o presidente da República e ter uma representação qualificada no Congresso Nacional, sendo um dos 3 maiores partidos políticos do país e referência internacional em Conservadorismo” (Republicanos, online).

É importante destacar que, até o momento, permanece indefinida a candidatura da direita ou extrema-direita para as eleições presidenciais de 2026. No entanto, torna-se necessário rememorar que, embora o Republicanos se apresente como um partido de perfil moderado, sua trajetória recente demonstra apoio a candidaturas de extrema-direita, como ocorreu com Jair Bolsonaro em 2018 e 2022.

A longo prazo, a visão do Republicanos revela a importância do conglomerado midiático e de todo o *know-how* da IURD em comunicação para a consolidação de seus objetivos políticos. O partido almeja se tornar o primeiro partido digital do país, evidenciando sua capacidade de dialogar com os processos e formatos da política contemporânea. Nesse sentido, busca se estabelecer como referência também nas novas arenas de articulação política, especialmente no ambiente digital, cada vez mais central no cenário atual.

Como já evidenciado, as mídias da IURD são parte importante de sua estratégia de expansão e articulação política, inclusive, pautando e alimentando o debate público em torno de pautas sobre moralidade sexual, veiculadas na grande mídia, especialmente em torno da "guerra" entre políticos evangélicos e militantes de movimentos feministas e LGBTQIAPN+ (Cunha, 2018). Esses temas passaram a aparecer como conteúdo de campanha de candidatos e em discursos de lideranças das igrejas, uma vez que esses grupos religiosos percebem os avanços em torno das questões de gênero como ameaças existenciais e acreditam que lutam contra forças malignas sobrenaturais (Mariano, 2022).

Em 2012, quando Celso Russomanno (PRB) disputava as eleições à prefeitura de São Paulo–SP, tendo como principal opositor Fernando Haddad (PT), Edir Macedo publicou um texto em seu blog cujo objetivo era alertar o eleitorado paulistano sobre os riscos da eleição de Haddad, elencando motivos para não votarem no candidato do PT. A jornalista Cristiane Agostine (2012), em uma matéria publicada pelo Valor Econômico no mesmo ano, detalha o texto e destaca que foi divulgado como um tipo de carta escrita por um amigo de Macedo,

onde relatava que Haddad tentou obrigar a distribuição de uma publicação que defendia a homossexualidade a ser distribuída nas escolas como “kit gay”. Na época, Fernando Haddad encerrava um ciclo de oito anos como ministro da Educação do segundo governo Lula, e do primeiro mandato de Dilma Rousseff.

O “kit gay” é amplamente utilizado pelos políticos conservadores, conforme destaca Oliveira *et al.* (2022), como um instrumento de manipulação política. Em 2018, o candidato Jair Bolsonaro (PSL-PL) atacou Fernando Haddad (PT) – seu principal oponente na disputa pela presidência – utilizando uma teoria relacionada a esse suposto kit que teria sido criado durante o período em que foi ministro da educação. O Tribunal Superior Eleitoral (TSE) chegou a determinar a suspensão de links que usavam a expressão “kit gay” na campanha de Bolsonaro, constatando que eram informações falsas.

O material de fato criado pelo MEC foi o “Caderno Escola sem Homofobia”, desenvolvido no contexto de esforços governamentais para promover direitos humanos, incluindo direitos sexuais e reprodutivos, impulsionados pelos avanços importantes em conferências internacionais e planos nacionais de direitos humanos e políticas para a população LGBT. No entanto, sua distribuição foi vetada pela então Presidente Dilma Rousseff devido à forte oposição de setores conservadores no Congresso Nacional, especialmente a bancada evangélica.

Em 2020, quando tentava reeleição à prefeitura da cidade do Rio de Janeiro–RJ, Marcelo Crivella, um dos principais nomes do Republicanos, bispo da IURD e sobrinho de Edir Macedo, utilizou informações falsas para associar seu opositor Eduardo Paes (DEM) ao “kit gay”, apontando-o como promotor da ideologia de gênero, a fim de mobilizar um discurso conservador em torno da defesa da “família tradicional” e da moral, para sair vitorioso na disputa.

A articulação de debates sobre gênero a partir de conceitos como “ideologia de gênero” e “kit gay” por setores evangélicos (especialmente pentecostais e neopentecostais) pode ser compreendida por uma combinação de fatores teológicos, morais, políticos e midiáticos. Isto é, os setores conservadores evangélicos têm uma visão tradicionalista e rigorosa sobre a sexualidade, baseada na binaridade e heteronormatividade, considerando a homossexualidade uma degeneração moral e negando a constituição de uma família por meio da união entre pessoas do mesmo sexo. Nesse sentido, os políticos conservadores, evangélicos e católicos, atuam de forma articulada para impedir o avanço das políticas sobre gênero e diversidade sexual no Brasil.

Tanto que combatem, majoritariamente, a criminalização da homofobia e os programas que visam debelá-la, as políticas públicas de promoção da igualdade de gênero, a união de pessoas de mesmo sexo, a educação sexual nas escolas e a descriminalização do aborto. Julgam que tais proposições e direitos desrespeitam suas crenças, afrontam os valores cristãos, ameaçam sua liberdade religiosa, incentivam a dissolução da família e atentam contra os desígnios divinos. (Sales; Mariano, 2019. p. 16)

Esse ativismo político conservador evangélico é muitas vezes concebido como uma missão religiosa e parte de uma guerra espiritual contra "potestades do mal" que atuam na sociedade e no Estado através de "ímpios" para afrontar Deus e os valores cristãos (Mariano, 2022). Logo, essa visão oferece uma justificativa teológica para a intensa oposição a temas como a diversidade sexual e de gênero, e é por isso que uma performatividade de gênero nesses moldes se torna necessária.

O apoio às candidaturas femininas no contexto da IURD ocorre, em grande medida, de forma indireta, resultante de uma combinação entre as demandas das fiéis – maioria entre os membros da igreja –, o crescente apelo ao engajamento político das mulheres e as disputas eleitorais, além da obrigatoriedade legal das cotas de gênero nos partidos. Nesse contexto, destaca-se o grupo Mulheres Republicanas, braço do partido Republicanos, voltado à mobilização e articulação da participação feminina na política, com base nos valores defendidos pela legenda.

A secretaria nacional do grupo é ocupada por Damares Alves, pastora e senadora pelo Distrito Federal, que ganhou projeção nacional ao assumir o Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos (MMFDH) no governo de Jair Bolsonaro – atualmente rebatizado como Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania. Sua atuação esteve no centro de debates controversos sobre gênero e sexualidade, tornando-se uma das figuras mais visíveis da intersecção entre política institucional e pautas morais de cunho religioso.

A mudança do nome do ministério (MMFDH) feita no governo de Jair Bolsonaro não passa de forma desarticulada, pelo contrário, é carregada de intencionalidade. Isto é, evidencia uma direção ideológica em torno das políticas voltadas para mulheres, pensadas a partir de um foco familiar – que no contexto do conservadorismo evangélico é também heteronormativa, fortalecendo um modo de gestão das demandas e das políticas de gênero e dos direitos humanos a partir de uma agenda moral conservadora cristã. Em 2019, inclusive, o MMFDH extinguiu, por meio da Portaria n.º 2.046 comitês como o de Gênero e o de Diversidade e Inclusão, que atuavam com medidas contra violência de gênero e valorizando a diversidade sexual.

Antes mesmo de implementar qualquer medida prática à frente do ministério, Damares Alves já havia catalisado intensos debates públicos sobre gênero e sexualidade. Em 2 de janeiro de 2019, no dia de sua posse, um vídeo publicado nas redes sociais mostrava o momento em que proferia um discurso simbólico, anunciando o que considerava um "novo tempo" para os debates de gênero no Brasil. O vídeo rapidamente viralizou, tornando-se objeto de polêmica, sátiras e discussões acaloradas.

Nele, a frase “menino veste azul e menina veste rosa” condensava, de forma emblemática, uma visão essencialista e binária da sexualidade humana, ancorada na noção de um determinismo biológico que vincula identidade de gênero ao sexo atribuído no nascimento. A escolha das cores como metáfora para a diferenciação sexual reforça uma concepção normativa de heterossexualidade compulsória, na qual o feminino é restringido à delicadeza do rosa e o masculino à rigidez do azul, configurando um imaginário simbólico que naturaliza papéis sociais hierarquizados entre os gêneros. Perspectiva a partir da qual conduziria as demandas da pasta.

Em 2022, o jornal *Gênero e Número* realizou uma análise de mais de 2.300 compromissos oficiais cumpridos por Damares Alves durante seus três anos à frente do ministério. O levantamento revelou que mais de 70% desses encontros ocorreram com interlocutores homens, ainda que aproximadamente um terço de sua agenda estivesse formalmente dedicada a pautas relacionadas às mulheres. Tal disparidade evidencia uma dissonância entre a retórica da inclusão e a prática institucional. Ainda mais revelador é que, ao longo de todo o seu mandato, a ministra tenha realizado apenas quatro reuniões voltadas às demandas da população LGBTQIAP+.

O retrato da Câmara feito pelo Instituto de Estudos da Religião (ISER), realizado em 2023 sobre os deputados federais eleitos e dos suplentes que tomaram posse Legislativa (2023-2027), revela que dos 14,81% dos deputados declarados evangélicos, 75% se afirmam de direita. Nesse perfil, se destacam as igrejas Assembleia de Deus, Batista e Universal do Reino de Deus (IURD) com maioria de representantes entre os deputados, evidenciando uma predominância pentecostal entre os representantes dos evangélicos nas últimas eleições. Entre os 14 representantes eleitos da IURD, apenas três são mulheres, Rosângela Gomes (Republicanos-RJ) licenciada e secretária estadual de Assistência Social do Rio de Janeiro, Rogéria Santos (Republicanos-BA) e Maria Rosas (Republicanos-SP).

É preciso compreender que esse histórico não apenas assinala a presença pontual da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) ou de sua influência sobre a bancada evangélica em debates sobre gênero e sexualidade, mas revelam uma lógica de atuação que opera

fundamentalmente em três frentes: a moralização da política, o controle simbólico da narrativa e a regulação interna dos corpos. A IURD, mais do que um ator político, atua como um dispositivo ideológico que incide sobre o imaginário coletivo por meio de sua vasta rede de comunicação e de sua presença nas arenas parlamentares.

Sua contribuição para os debates sobre gênero não se expressa majoritariamente na elaboração de marcos legais específicos, mas na sustentação de uma visão de mundo onde a sexualidade e os papéis de gênero são rigidamente normatizados segundo princípios morais religiosos. Nesse sentido, a influência da IURD deve ser compreendida não apenas em termos institucionais, mas como produtora de um regime discursivo que busca ordenar o sensível – aquilo que pode ser dito, visto e vivido – à luz de uma moralidade teológica que se pretende universal. Assim, sua atuação se inscreve menos no campo da política formal do que na disputa pelo sentido das categorias que organizam a vida social.

### **Capítulo III - A mulher neopentecostal no discurso da Folha Universal**

Neste capítulo, abordamos os fundamentos teórico-metodológicos da Análise do Discurso (AD), de tradição francesa, que orienta a construção do percurso investigativo desta pesquisa. O interesse é compreender de que forma a AD se organiza como campo de saber, quais noções de linguagem mobiliza e como essas noções sustentam a interpretação do corpus. Com isso, buscamos oferecer um alicerce conceitual e metodológico que permita avançar de maneira consistente na análise a ser desenvolvida.

A escolha pela Análise do Discurso da Escola Francesa, se justifica pela maneira como ela permite investigar os sentidos que circulam socialmente, considerando que o discurso não é neutro, mas atravessado por ideologias, relações de poder e pelas condições históricas e sociais de sua produção (Brandão, 2004). Aqui, damos ênfase a este entendimento, uma vez que este trabalho pretende analisar como a mulher neopentecostal é construída no discurso jornalístico da Folha Universal.

Ao tratar o discurso como lugar de disputa de sentidos, a AD nos ajuda a perceber como determinados posicionamentos são reforçados ou silenciados, como se constroem imagens sociais e identidades, e de que maneira certos discursos buscam se naturalizar. Essa perspectiva é fundamental para entender as estratégias discursivas que operam na construção da mulher neopentecostal, suas performatividades, e como isso aparece nos textos jornalísticos analisados.

### 3.1 Análise do discurso: fundamentos teórico-metodológicos

Brandão (2004) descreve a Análise do Discurso como um campo complexo que articula o linguístico ao social e ao histórico. A Escola Francesa, cujo principal fundador é Michel Pêcheux, surge como uma linha de investigações que busca compreender como um texto funciona e produz sentidos. Para Orlandi (2001), a proposta da Análise do Discurso está centrada na construção de um dispositivo de interpretação que permite articular tanto o que é dito quanto o que permanece silenciado. Ou seja, o foco é compreender não apenas o significado das palavras expressas, mas os sentidos que se produzem na articulação entre enunciador e enunciatário, a partir de uma série de condicionantes como o lugar de onde o sujeito enuncia, a memória discursiva mobilizada, os contextos e as condições de produção do discurso, aquilo que não é dito, mas que igualmente participa da constituição do discurso. Assim:

Como elemento de mediação necessária entre o homem e sua realidade e como forma de engajá-lo na própria realidade, a linguagem é lugar de conflito, de confronto ideológico, não podendo ser estudada fora da sociedade, uma vez que os processos que a constituem são histórico-sociais. Seu estudo não pode estar desvinculado de suas condições de produção. Esse será o enfoque a ser assumido por uma nova tendência linguística que irrompe na década de 60: a análise do discurso. (Brandão, Helena. 2004, p.11)

Dessa forma, a AD se constitui como um campo interdisciplinar que busca compreender o funcionamento da linguagem em articulação com os processos ideológicos, históricos e sociais. Mais do que um método de leitura textual, trata-se de uma perspectiva teórico-metodológica que entende o discurso como prática social e histórica, atravessada por relações de poder, disputas simbólicas e modos de produção de sentidos (Orlandi, 2001). Isto é, sua constituição está ligada a uma série de deslocamentos teóricos em relação à linguística tradicional, o que torna necessário revisitar alguns marcos fundadores para compreender sua proposta e sua relevância para esta pesquisa.

Pisa; Souza; Vizibeli (2018) destacam que seu grande marco consiste em ser uma resposta crítica à tradição linguística estruturalista, especialmente à separação entre língua e fala proposta por Saussure. Logo, em oposição a essa visão abstrata e homogênea da linguagem, a AD defende a inseparabilidade entre linguagem e contexto social, compreendendo o discurso como prática situada e atravessada por ideologias.

Para Brandão (2004), esse olhar para a linguagem como fenômeno social e ideológico marca um rompimento com a linguística imanente e se fortalece a partir dos anos 1950, com a incorporação de reflexões sobre enunciação feitas por autores como Jakobson e Benveniste. Jakobson (1975) amplia o modelo comunicacional ao introduzir a função emotiva e a conativa da linguagem, destacando o papel do sujeito e do contexto na produção de sentido.

Já Benveniste (1966; 1974) aprofunda a compreensão da linguagem como espaço de inscrição da subjetividade, mostrando que é no ato de enunciar que o sujeito se constitui como “eu” diante de um “tu”. Essas contribuições, ao deslocarem o foco do sistema linguístico para o ato enunciativo, abriram caminho para que a linguagem passasse a ser compreendida em sua dimensão histórica e ideológica, fundamento essencial para o desenvolvimento da Análise do Discurso francesa.

A questão do sujeito enunciador e das condições de produção do discurso se torna central, e é nesse cenário que a AD francesa se consolida como campo interdisciplinar, articulando linguística, materialismo histórico e psicanálise. Essa articulação permite compreender como os discursos produzem sentidos e constituem sujeitos, sempre em contextos marcados por relações de poder.

A influência do materialismo histórico, especialmente por meio da obra de Althusser (1980), é fundamental para pensar a ideologia como algo materializado nas práticas sociais e responsável por interpelar os indivíduos, transformando-os em sujeitos. Nessa perspectiva, o discurso traz em si marcas de diferentes posições ideológicas, organizadas em formações discursivas – categoria sobre a qual retornaremos adiante. A linguística, por sua vez, oferece os instrumentos para entender como os sentidos se produzem, sendo a semântica o ponto de articulação entre linguagem, história e ideologia.

Para Althusser (1980), a ideologia é um sistema de ideias e representações que domina o espírito de um indivíduo ou grupo social, fundamental para a reprodução das relações de produção e, crucialmente, para a sujeição da força de trabalho à ideologia dominante. Isto é, em sua proposta de teoria da ideologia em geral, o autor entende que a ideologia possui uma existência material, não sendo apenas uma ilusão ou distorção da realidade.

Não são as condições de existência reais, o seu mundo real, que os homens se representam na ideologia, mas é a relação dos homens com estas condições de existência que lhes é representada na ideologia. É esta relação que está no centro de toda a representação ideológica, portanto imaginária, do mundo real. (Althusser, 1980, p. 81)

Além disso, o autor destaca que ela se concretiza por meio dos Aparelhos Ideológicos de Estado (AIE), como a escola, a família, a igreja, os sindicatos e os meios de comunicação, que atuam predominantemente por meio da ideologia. Esse funcionamento contrasta com o dos Aparelhos Repressores de Estado, que operam principalmente por meio da coerção e da violência.

Partindo dessa base, a teoria do discurso, por sua vez, enfatiza que os sentidos são historicamente produzidos e que o discurso é um espaço de disputa simbólica, onde saber e poder se entrelaçam – como propõe Foucault. Além disso, a AD também é atravessada por uma teoria da subjetividade, com base na psicanálise lacaniana, que compreende o sujeito como descentrado e atravessado tanto pelo inconsciente quanto pelas ideologias que o constituem.

Na AD, a linguagem enquanto discurso é lugar de disputa de sentidos, marcada por conflitos, silenciamentos e jogos de poder. Sendo este, portanto, entendido como interação social, como produção de sentidos situada, histórica e ideologicamente determinada. Além disso, a partir de uma teoria não-subjetivista da enunciação (Weizenmann, 2013), o sujeito não é o ponto de partida da fala, mas um efeito do discurso, interpelado pela ideologia.

Isto é, ele é concebido não como um centro estável e autônomo, mas como uma instância descentrada, marcada por tensões entre o consciente e o inconsciente e constantemente atravessada pelas formações discursivas. São essas formações que delimitam suas posições de fala e orientam os sentidos que ele pode produzir (Brandão, 2004; Pisa; Souza; Vizibeli, 2018). Dessa forma, o discurso não apenas produz sentidos e sujeitos, mas também opera como um espaço de mediação entre o homem e o mundo, entre o que é dito e o que pode ser dito. É nesse movimento de permanência e transformação que se manifesta a historicidade da linguagem, como observa Orlandi (2001):

A Análise do Discurso concebe a linguagem como mediação necessária entre o homem e a realidade natural e social. Essa mediação, que é o discurso, torna possível tanto a permanência e a continuidade quanto o deslocamento e a transformação do homem e da realidade em que ele vive. (Orlandi, 2001, p. 15).

Essa abordagem também se distingue da Análise de Conteúdo, que adota uma lógica empirista e busca identificar temas recorrentes nos textos para generalizar opiniões ou atitudes. Assim, podemos delimitar que a AD compreende o discurso como uma prática sócio-histórica, que não apenas reflete, mas produz a realidade (Passos, 2019). E nesse sentido, o discurso não é apenas um meio de expressão individual, mas uma forma de

organizar o mundo, de instituir verdades e de delimitar os sentidos possíveis em uma dada conjuntura histórica.

Compreendemos aqui, portanto, que a linguagem, para a AD, é constitutivamente heterogênea e polifônica. Ou seja, carrega em si múltiplas vozes e sentidos em disputa, que não podem ser reduzidos a uma única interpretação. Logo, a palavra é, por excelência, um signo ideológico e seu sentido nunca está dado de forma definitiva, mas é construído a partir das posições ideológicas em jogo. É nesse espaço de conflito – entre o dito e o não dito, entre o que se quer dizer e o que escapa – que se dá a produção do sentido e do sujeito (Brandão, 2004; Orlandi, 2001; Passos, 2019).

“Na análise de discurso, procura-se compreender a língua fazendo sentido, enquanto trabalho simbólico, parte do trabalho social, constitutivo do homem e da sua história” (Orlandi, 2001, p. 15). Para pensar, portanto, esse dispositivo de interpretação, é necessário compreendermos do que falamos quando destacamos o discurso enquanto objeto de sua análise. Isso porque na Escola Francesa, o discurso é um conceito central e complexo, que vai muito além da simples designação de um conjunto de frases ou falas.

Foucault (2008; 2025) é um dos principais autores que redefine o conceito de discurso afastando-se das noções que o veem como mera linguagem ou expressão do pensamento. Para ele, o discurso é, em sua essência, uma prática, caracterizado como um conjunto de enunciados que se apoia em um mesmo sistema de formação de caráter discursivo, ou formação discursiva. Essas formações são regidas por "regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço" (Foucault, 2008, p. 133), que definem as condições de enunciação e a emergência de objetos do discurso.

É importante destacar que Foucault não busca a intenção do sujeito falante, mas sim as condições de existência e os limites do que é dito, focando na exterioridade e positividade do discurso, rejeitando a ideia de um já-dito oculto ou de uma continuidade infinita. Isto é, sua análise visa descrever a dispersão e a descontinuidade dos discursos ao longo da história, recusando a linearidade e a ideia de um progresso teleológico.

Como já mencionado em capítulos anteriores, para Foucault (1999; 2008; 2025) não há saber sem relações de poder, nem exercício de poder sem uma “economia dos discursos de verdade” (2025, p. 219). Logo, o discurso não apenas reflete a realidade, mas a constitui, criando objetos e sujeitos. Assim como os indivíduos e os objetos não são preexistentes, mas são produzidos e posicionados dentro de redes de poder-saber. A arqueologia foucaultiana, como método, busca as regras de formação desses discursos – as condições que governam a

emergência, coexistência, manutenção, modificação e desaparecimento de objetos, modalidades enunciativas, conceitos e escolhas temáticas.

Nesse sentido, uma análise nesses moldes não buscar reconstituir um discurso ideal, “trata-se de revelar as práticas discursivas em sua complexidade e em sua densidade; mostrar que falar é fazer alguma coisa” (Foucault, 2008, p. 234). A linguagem, quando entendida como discurso, não é um instrumento neutro de comunicação ou um mero suporte do pensamento, mas sim um modo de produção social e um lugar privilegiado para a manifestação da ideologia, sendo inerentemente um espaço de conflito e confronto ideológico, cujo estudo não pode ser desvinculado de suas condições de produção (Brandão, 2004).

Podemos inferir, portanto, a partir da articulação introdutória de Brandão (2004) sobre este campo teórico-metodológico, que a Análise do Discurso sustenta a ideia de que todo discurso é circunstancial e que ele cristaliza práticas culturais e sociais, e não apenas as intenções confinadas na mente de alguém. Conseqüentemente, o discurso é o espaço onde os sentidos emergem, e essa visão estabelece uma tríade fundamental na AD, composta pelas condições de produção, a formação discursiva e a ideologia.

Uma vez que o discurso está para a AD francesa como um “objeto histórico-social, cuja especificidade está em sua materialidade, que é linguística” (ORLANDI, 2001, p.17), torna-se possível investigar não apenas as regras linguísticas, mas também as regras sociais e históricas que possibilitam ao discurso significar. A partir do entendimento de que o sentido de uma palavra não existe em si mesmo, mas é determinado pelas posições ideológicas em jogo no processo sócio-histórico em que são produzidas.

### **3.1.1 O sujeito na Análise do Discurso**

Como já mencionado, a Análise do Discurso rompe com concepções tradicionais que veem o sujeito como uma entidade autônoma, coesa e fonte originária do sentido. Esse rompimento com as noções clássicas, também está em abandonar a compreensão de um “eu” estável, consciente e plenamente senhor de seus enunciados. A AD concebe o sujeito como dividido, ou melhor, clivado – uma divisão que se dá, sobretudo, entre o consciente e o inconsciente (Brandão, 2004). A influência da psicanálise lacaniana, permite compreender o inconsciente como uma rede de significantes que se manifesta no discurso do outro e emerge nas brechas do dizer consciente, produzindo sentidos que escapam ao controle do sujeito.

“O discurso não se reduz, portanto, a um dizer explícito, pois ele é permanentemente atravessado pelo seu avesso”, (Brandão, 2004, p. 66), estando assim, longe de ser uma instância monolítica, ele se constitui de forma fragmentada, contraditória, revelando, nas entrelinhas de seu discurso, aquilo que não sabe que está dizendo, mas que ainda assim diz muito sobre si. Esse entendimento do sujeito nos permite lidar com a linguagem em toda a sua complexidade e riqueza, reconhecendo os efeitos de sentido que emergem não apenas do que é dito, mas também daquilo que escapa e silencia e do que se repete.

Contudo, essa repetição não implica o retorno do mesmo. Em Foucault (2008), o que se repete é a regularidade dos enunciados, isto é, a forma como certos dizeres reaparecem e ganham consistência dentro de um campo discursivo. O discurso não se define, portanto, por uma identidade estável de sentidos, mas por um sistema de dispersões e reiterações que produz tanto continuidade quanto diferença. Assim, cada repetição é também uma atualização, na medida em que reinscreve os enunciados em novas condições de possibilidade e poder.

É justamente nessa instabilidade que podemos visualizar uma possibilidade crítica, uma vez que o sujeito não é o dono da verdade de seu discurso, e é nesse não-saber que os sentidos se deslocam, se abrem, se transformam. Além disso, o sujeito discursivo na AD é fundamentalmente descentrado, no sentido de que não ocupa uma posição fixa nem fala a partir de uma essência identitária. Ele é atravessado por formações discursivas que expressam visões de mundo, posições ideológicas e marcas de um tempo histórico, como já abordamos no início deste capítulo.

O sujeito na AD não é um sujeito falante, individualizado; é um sujeito que faz parte de determinada conjuntura social, ocupa um lugar social, está historicamente marcado por ideologias e, por isso mesmo, é heterogêneo, pois se constitui por meio de diversas vozes, está em interação social com outras vozes, com outros discursos, é ativo. (Pisa; Souza; Vizibeli, 2018, p. 38).

A fala do sujeito é sempre situada, é um recorte das representações disponíveis em um dado momento social e político. Como aponta Foucault (2008), o discurso não carrega a unidade de um sujeito único, mas sim sua dispersão – o que revela que diferentes posições podem ser assumidas em diferentes contextos enunciativos. Portanto, “analisar o discurso implica interpretar os sujeitos falando, tendo a produção de sentidos como parte integrante de suas atividades sociais” (Fernandes, 2008, p. 21).

A ideia de sujeito como função vazia (Foucault, 2008), que pode ser ocupada por diferentes indivíduos, nos ajuda a compreender que o que importa na análise não é a

identidade do falante em si, mas o lugar discursivo que ele ocupa e os sentidos que se articulam a partir daí. Essa concepção amplia nossa capacidade de análise, sobretudo quando olhamos para discursos institucionalizados, como os produzidos pela mídia ou pelas religiões. Ela nos permite perceber como sujeitos são moldados por estruturas discursivas que, muitas vezes, passam despercebidas.

Foucault (2008), na sua arqueologia do saber, distancia-se explicitamente da noção de sujeito do inconsciente e da psicanálise, preferindo a concepção de modos de subjetivação ou posição de sujeito. A partir da noção de formação discursiva, Foucault (2008) entende que o discurso não é atravessado pela unidade do sujeito, mas sim pela sua dispersão e descontinuidade em relação a si mesmo, configurando-se como um "campo de regularidade para diversas posições de subjetividade" (p. 61).

Assim, para entender a produção de sentido e a dinâmica do próprio discurso, o autor busca as condições de possibilidade de emergência dos enunciados, se distanciando do conceito de ideologia, por considerá-lo vinculado à distinção entre verdade e encobrimento, e à noção de um sujeito, preferindo a ideia de regimes de verdade e produção de saberes.

Em Foucault (2008), o discurso é compreendido como um fenômeno histórico, social e político, atravessado por relações de poder que definem o que pode ou não ser dito em determinado tempo e contexto. Sua análise se volta às regras de formação e às condições históricas de existência dos enunciados, isto é, aos princípios que organizam a emergência, a circulação e a validade dos discursos em uma dada época.

Nesse sentido, a verdade não é uma entidade universal ou transcendental a ser descoberta, ou desvelada, mas sim produzida e constituída dentro de práticas sócio-históricas específicas. Assim, um regime de verdade refere-se ao conjunto de regras e condições que, em uma determinada época e em um campo discursivo específico, tornam certos enunciados possíveis, válidos e aceitáveis como verdadeiros.

A esse conjunto de elementos, formados de maneira regular por uma prática discursiva e indispensáveis à constituição de uma ciência, apesar de não se destinarem necessariamente a lhe dar lugar, pode-se chamar saber. Um saber é aquilo de que podemos falar em uma prática discursiva que se encontra assim especificada: o domínio constituído pelos diferentes objetos que irão adquirir ou não um status científico [...]; um saber é, também, o espaço em que o sujeito pode tomar posição para falar dos objetos de que se ocupa em seu discurso [...]; um saber é também o campo de coordenação e de subordinação dos enunciados em que os conceitos aparecem, se definem, se aplicam e se transformam [...]; finalmente, um saber se define por possibilidades de utilização e de apropriação oferecidas pelo discurso. (Foucault, 2008, p. 204)

A essa altura, esse entendimento já não é propriamente novo no percurso desta pesquisa. No primeiro capítulo, vimos como poder e saber se articulam no funcionamento dos dispositivos, em especial quando o jornalismo é pensado como um dispositivo de poder. Retomar esse debate permite compreender que os regimes de verdade não são neutros ou naturais, mas efeitos de condições históricas específicas, sempre vinculados a relações de força e à organização do saber em determinada conjuntura.

Ao reconsiderarmos o conceito de dispositivo, já explorado anteriormente, torna-se evidente que ele atua por meio de linhas de força que não apenas sustentam uma ordem discursiva, mas também produzem e reorganizam os modos possíveis de dizer e de ver o mundo. É nesse movimento que se traça o campo das práticas discursivas, delimitando aquilo que pode emergir como saber legítimo e quais verdades tendem a ser aceitas e reproduzidas.

Nessa chave, “as linhas de força são aquelas que mais nos ‘dizem’ sobre a criação e a disposição estratégica de práticas discursivas” (Amorim Marcello, 2004, p. 204), e que nos permite compreender o dispositivo olhando para além do conteúdo explícito do discurso, atentando para os mecanismos que sustentam sua emergência, isto é, aquilo que torna possíveis certos discursos e mantém outros à margem.

A constituição do sujeito discursivo é marcada por uma heterogeneidade decorrente de sua interação social em diferentes segmentos da sociedade. Por conseguinte, o sujeito não é dado a priori, resulta de uma estrutura complexa, tem existência no espaço discursivo, é descentrado, constitui-se entre o “eu” e o “outro”. Nesse contexto epistemológico, os sujeitos resultam de uma ligação da ideologia, inscrita histórico-socialmente, com o inconsciente, que dá vazão à manifestação do desejo. (Fernandes, 2008, p. 29)

A verdade, é, portanto, um efeito dos discursos e das práticas que a produzem, e não uma realidade preexistente ou um fundamento externo ao discurso. E a análise foucaultiana busca, justamente, “capturar os efeitos de verdade que são produzidos pelos discursos” (Amorim Marcello, 2004, p. 207), enfatizando que o saber não é neutro, mas dá organicidade e sistematização à agitação do poder, definindo o que pode ser visto e falado. Trata-se, portanto, de entender os regimes de verdade como arranjos históricos e discursivos que delimitam o campo do verdadeiro, deixando ver a sua dimensão material e histórica.

### **3.1.2 Conceitos operacionais**

Na Análise do Discurso francesa, os conceitos operacionais não funcionam apenas como ferramentas técnicas, mas como chaves teóricas que nos permitem compreender a

linguagem em sua dimensão histórica, social e psicológica. Em outras palavras, para compreender de que maneira a Análise do Discurso se organiza como prática teórico-metodológica, é necessário destacar os conceitos que lhe dão sustentação.

Isso porque esses conceitos também funcionam como instrumentos de leitura que permitem iluminar o funcionamento dos discursos. Afinal, é a partir deles que se constrói o percurso da interpretação, evidenciando tanto o que é enunciado quanto as regras que delimitam sua aparição. O interesse, portanto, não está em revelar uma essência oculta do dizer, mas em descrever os arranjos históricos que definem quais enunciados podem emergir, de que forma e com quais efeitos, ao mesmo tempo em que silenciam ou excluem outros possíveis.

É nesse deslocamento do interior para a exterioridade que a perspectiva foucaultiana ganha sua força analítica, pois considera o discurso não como simples representação da realidade, mas como prática que produz verdades, sujeita indivíduos e regula condutas (Foucault, 2008; 2014).

Nesse cenário, o conceito de enunciado é fundamental, uma vez que não se reduz à frase ou à proposição linguística, mas deve ser entendido como acontecimento histórico singular. Isto é, seu sentido não está na gramática ou na intenção subjetiva de quem fala, mas em um conjunto de regularidades que define quem pode falar, sobre o quê, em quais circunstâncias e com quais efeitos de verdade.

Ao definir o discurso como um conjunto de enunciados sustentados por uma mesma formação discursiva, Foucault (2008), em vez de buscar a essência do discurso ou sua origem, observa sua funcionalidade histórica, seus limites e suas transformações. Assim, o enunciado, portanto, está mais próximo da materialidade do discurso do que de sua forma abstrata, sendo resultado dessa rede de regularidades. O enunciado é:

Fragmento de história, unidade e descontinuidade na própria história, que coloca o problema de seus próprios limites, de seus cortes, de suas transformações, dos modos específicos de sua temporalidade, e não de seu surgimento abrupto em meio às complicitades do tempo. (Foucault, 2008, p. 133)

Este percurso nos leva a compreender que o discurso não é um todo coeso e contínuo, mas um campo marcado por disputas e rupturas. E nesse aspecto, o enunciado adquire densidade justamente por estar atravessado por relações de poder e por mecanismos de exclusão e legitimação que definem o que pode aparecer como válido em determinado momento histórico. Por isso, ao analisar discursos, não basta interpretar o conteúdo do que é

dito, é necessário indagar quais regras e quais jogos de verdade tornaram possível que esse enunciado emergisse daquela forma, naquela época e atribuído àquela posição de sujeito.

Brandão (2004), ao se apoiar nas reflexões de Foucault (2008), destaca quatro aspectos que ajudam a compreender o que caracteriza um enunciado e como ele funciona num discurso: 1) o enunciado não fala de algo externo, mas de objetos construídos dentro do próprio discurso; 2) o sujeito não é o autor individual ou psicológico, mas uma posição determinada por condições sociais e históricas; 3) um enunciado nunca existe sozinho, ele sempre se inscreve em um conjunto, num domínio compartilhado; 4) há a dimensão material do enunciado, que é parte da sua constituição.

No entanto, se o enunciado é um acontecimento, torna-se necessário abordarmos o processo que o produz, a função que faz com que os signos existam de modo singular: a enunciação. Para Foucault (2014), a verdade de um discurso, após o século XVIII, não residia tanto no próprio discurso ou no que ele fazia, mas sim na sua enunciação, ou seja, na forma como era proferido. Enquanto o enunciado pode ser repetido em sua materialidade, a enunciação é um processo único e irreproduzível (Brandão, 2004).

A enunciação é então o processo que atualiza esses enunciados em situações concretas. Mas aqui, é preciso entendermos que este processo não é espontâneo, pelo contrário, é regulado por rituais, posições de sujeito e regras institucionais que atravessam o dizer. Por isso, um mesmo enunciado pode ser repetido inúmeras vezes, mas produzir sentidos distintos conforme as condições de enunciação que o sustentam (Foucault, 2014).

O processo de enunciação envolve a apropriação da língua pelo locutor, introduzindo-o em sua fala e conferindo sentido. Para Foucault (2008), a enunciação não é neutra e implica em posicionamentos ideológicos, deslocamentos e rupturas. Isto é, como já mencionado, um mesmo enunciado pode ter vários significados, e seus sentidos estão intrinsecamente ligados à enunciação.

É importante destacar que, a enunciação está ligada a sistemas ritualísticos que visam à apropriação do discurso, incluindo a constituição do sujeito que fala e a fixação dos papéis para quem pode falar (Pisa; Souza; Vizibeli, 2018), sendo ela, portanto, o ponto para entender os mecanismos de controle e sujeição do discurso. E nesse sentido, Foucault (2014) revela como a disciplina atua como um princípio de controle, impondo limites e restrições sobre o que pode ser enunciado, criando uma raridade e exclusão no acesso e na forma do discurso. Assim, os discursos que se destacam por sua regularidade são aqueles que se mantêm dentro das formas e conteúdos de enunciação permitidos.

Neste ponto, precisamos parar para compreender como as disciplinas atuam como mecanismos de controle e sujeição do discurso ao gerir e regular a sua produção em uma sociedade. Para Foucault (2014), toda sociedade estabelece modos de controlar, selecionar e organizar os discursos, como forma de conter seus efeitos, regular seus sentidos e evitar aquilo que eles podem provocar. A disciplina, nesse sentido, não é apenas o acúmulo do que já se disse sobre determinado tema, mas funciona como um filtro que orienta a produção dos discursos, definindo regras e limites para o que pode ser retomado, repetido ou reformulado ao longo do tempo.

Uma disciplina se define por um domínio de objetos, um conjunto de métodos, um corpus de proposições consideradas verdadeiras, um jogo de regras e de definições, de técnicas e de instrumentos: tudo isso constitui uma espécie de sistema anônimo à disposição de quem quer ou pode servir-se dele, sem que seu sentido ou sua validade estejam ligados a quem sucedeu ser seu inventor. (Foucault, 2014, p. 28)

Ou seja, se consideramos que nem todas as pessoas têm acesso ao discurso da mesma forma, inclusive porque nem todo discurso é legitimado, conseguimos conceber que esse controle aparece por meio de critérios que classificam, organizam e distribuem os discursos, definindo não só o que pode ser dito, mas também quem está autorizado a dizer e em que contextos esse dizer é considerado válido. Logo, a disciplina também atua de forma restritiva, ao impor regras e exigências que limitam quem pode falar e sob quais condições (Fischer, 2017; Foucault, 2008).

Além das disciplinas, Foucault (2014) também chama atenção para o papel das doutrinas – como as religiosas – na regulação dos discursos. Embora, à primeira vista, pareçam favorecer a circulação de ideias ao reunir pessoas em torno de um mesmo conjunto de discursos, as doutrinas também exercem um controle rígido sobre o que pode ser dito. Afinal, elas impõem uma dupla forma de sujeição: por um lado, os indivíduos ficam presos a certos discursos, por outro, esses discursos só ganham validade quando partilhados por um grupo específico (Pisa; Souza; Vizibeli, 2018).

Essa dimensão do controle discursivo é central para o escopo desta pesquisa, uma vez que o jornalismo da Folha Universal opera justamente nesse ponto. Isto é, ao selecionar e disciplinar os modos de enunciação feminina, ele regula o que pode ser dito sobre ser mulher, esposa, mãe ou fiel. Essa dinâmica revela como o discurso que produzem, ao mesmo tempo, em que se ancora na autoridade religiosa para garantir sua legitimidade, também restringe a pluralidade de vozes possíveis, tornando-se um espaço de produção e controle dos sentidos

sobre a mulher, em que a fé funciona como mediadora das normas de conduta, moralidade e subjetivação.

Portanto, a atuação desses mecanismos disciplinares e doutrinários tem uma implicação direta na constituição do sujeito, e é justamente essa compreensão da linguagem como uma prática social e política que nos revela que os enunciados não são meras expressões. “Tudo é prática em Foucault. Enunciados e visibilidades, textos e instituições, falar e ver constituem práticas sociais por definição permanentemente presas, amarradas às relações de poder que as supõem e que as atualizam” (Fischer, 2017, p.20).

A noção de formação discursiva amplia essa compreensão ao indicar o conjunto de regras que, em determinado momento histórico, delimita o dizível. E, portanto, em vez de um molde fixo, a formação discursiva é um campo de possibilidades tensionado por disputas e atravessado por relações de força. Ela estabelece quais objetos podem ser tematizados, quais posições de sujeito são autorizadas, quais conceitos circulam como legítimos e quais estratégias discursivas são possíveis.

Para delimitarmos como a formação discursiva aparecerá em nossas análises, é importante destacar as diferenças entre os períodos da arqueologia e da genealogia no pensamento de Foucault, pois é justamente nesse movimento que o conceito de formação discursiva ganha densidade e complexidade. Na arqueologia, a formação discursiva é descrita como um sistema de dispersão, em que se pode observar uma regularidade entre objetos, modos de enunciação, conceitos e escolhas temáticas.

No caso em que se puder descrever, entre um certo número de enunciados, semelhante sistema de dispersão, e no caso em que entre os objetos, os tipos de enunciação, os conceitos, as escolhas temáticas, se puder definir uma regularidade (uma ordem, correlações, posições e funcionamentos, transformações), diremos, por convenção, que se trata de uma formação discursiva - evitando, assim, palavras demasiado carregadas de condições e consequências, inadequadas, aliás, para designar semelhante dispersão, tais como "ciência", ou "ideologia", ou "teoria", ou "domínio de objetividade". Chamaremos de regras de formação as condições a que estão submetidos os elementos dessa repartição (objetos, modalidade de enunciação, conceitos, escolhas temáticas). As regras de formação são condições de existência (mas também de coexistência, de manutenção, de modificação e de desaparecimento) em uma dada repartição discursiva. (Foucault, 2008, p. 43).

E essa definição faz com que a formação discursiva seja entendida como um bloco de dispersão que abre diferentes pontos de escolha e, portanto, um verdadeiro campo de possibilidades estratégicas. Trata-se de um espaço “lacunar, em virtude do sistema de formação de suas escolhas estratégicas. Daí o fato de que, uma vez retomada, situada e

interpretada em uma nova constelação, uma dada formação discursiva pode fazer aparecer possibilidades novas” (Foucault, 2008, p. 74).

Na genealogia, Foucault introduz de maneira mais explícita as relações de poder como elemento constitutivo do discurso (Weizenmann, 2013). Se a arqueologia estava voltada para a descrição das regularidades, a genealogia se interessa pelas lutas, pelas forças em confronto e pelas práticas que atravessam os enunciados. Ou seja, o poder não é algo que se acumula ou se detém, mas uma relação de força sempre exercida em ato, ligado às práticas sociais.

Nesse sentido, as formações discursivas passam a ser compreendidas como dispositivos estratégicos, articulados não apenas a outros discursos, mas também a práticas não discursivas, a instituições, a processos políticos e econômicos. Por isso, a genealogia busca mostrar o que está em jogo em cada oposição, em cada confronto discursivo, porque isso torna visível como resistências emergem frente a efeitos de verdade e como as relações de poder atravessam tanto os corpos individuais quanto as estruturas sociais.

Assim, em Foucault (2008; 2025), as formações discursivas organizam objetos, conceitos, enunciações e estratégias, ao mesmo tempo em que funcionam como terreno de enfrentamento, onde se manifestam disputas, lutas e resistências. O discurso, portanto, não é lugar de consenso – e já havíamos chegado a esse entendimento –, mas de disputa e uma prática estratégica marcada por correlações de poder que constituem a própria historicidade dos enunciados.

É, inclusive, nessa chave que serão conduzidas as análises desta dissertação. Isso porque na análise das matérias, a atenção não estará apenas nos conteúdos, mas nos modos como esses enunciados se tornam possíveis e se reforçam mutuamente. Essa lente analítica nos permitirá entender como discursos religiosos e jornalísticos constituem campos de disputa sobre as performatividades da mulher neopentecostal, operando como instrumentos de sujeição e de regulação de condutas, nos quais se definem posições de sujeito e se naturalizam certas formas de ser e agir.

No entanto, esse funcionamento só pode ser compreendido quando se considera também a dimensão do não dito e do silêncio. Afinal, para Orlandi (2011), ao contrário de ser ausência de conteúdo ou um simples vazio, o não-dito faz parte do funcionamento do discurso, pois resulta das próprias regras que delimitam o que pode e o que não pode ser formulado. O silêncio, nesse sentido, não é vazio, mas atua de forma produtiva, orientando leituras, estabelecendo limites e dando a aparência de naturalidade a certas ideias. Por isso, olhar para aquilo que é silenciado, deixado de fora ou considerado impensável é tão

importante quanto analisar o que aparece de forma explícita no discurso (Foucault, 2008; Orlandi, 2011).

O dito refere-se àquilo que se manifesta explicitamente na superfície discursiva – as palavras, frases, e proposições formuladas e materializadas em textos ou falas (Foucault, 2008). Contudo, o não-dito, não pode ser visto como um segredo esperando para ser revelado por trás do que se expressa. Ao contrário, ele é aquilo que, em determinado contexto histórico, não podia ser formulado, que foi deixado de fora, excluído ou silenciado pelas regras que organizam o dizer.

Assim, a dimensão do não-dito opera como uma estratégia discursiva fundamental para a manutenção da coerência de um regime de verdade, pois, ao apagar ou rejeitar elementos que remeteriam ao exterior da formação discursiva do sujeito, reforça a ilusão de que o que é dito é a única verdade possível, ocultando a pluralidade de sentidos e as contradições subjacentes (Brandão, 2004; Foucault, 2008). Esse funcionamento se articula diretamente ao que Foucault chama de vontade de verdade, um conceito central, que evidencia que a verdade não é algo a ser simplesmente descoberto, mas um mecanismo de exclusão, historicamente situado, que exerce efeitos de poder e de saber.

O importante, creio, é que a verdade não existe fora do poder ou sem poder [...]. A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua "política geral" de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro. (Foucault, 2025, p. 51-52).

A partir daí, torna-se possível compreender que o dito e o não dito não se organizam apenas em função de regras de formação, mas também em função da vontade de verdade. Ao invés de reprimir, a vontade de verdade incita (Foucault, 2008), pois multiplica discursos sobre determinados objetos - como mencionamos a respeito da sexualidade do segundo capítulo -, ao mesmo tempo em que estabelece fronteiras rígidas para o que pode ser dito sobre eles.

Nesse sentido, a vontade de verdade mostra-se inseparável do funcionamento das formações discursivas, pois age como mecanismo que dá consistência ao dito e organiza os silêncios que o sustentam. Compreendê-la é essencial para perceber como os discursos não apenas transmitem conteúdos, mas produzem regimes de verdade que definem condutas, naturalizam práticas e constituem sujeitos.

Parte desse funcionamento discursivo também envolve mecanismos que buscam organizar os sentidos e oferecer uma aparência de unidade ao que é dito, e é nesse contexto que a função-autor se torna um operador fundamental. Para Foucault (2008), a função-autor não se refere ao indivíduo físico que fala ou escreve, mas sim a um princípio regulador que organiza, controla e limita a proliferação do discurso.

No entanto, é importante reconhecer que, mesmo diante dessa camada de regras e enredamentos, o sujeito que enuncia não é inteiramente dissolvido, afinal ele mobiliza, negocia e reinscreve esses limites em sua prática discursiva. Assim, há uma dimensão ética no modo como o discurso é produzido, pois cada ato de fala implica uma posição e uma responsabilidade frente ao que se diz e ao modo como se diz.

Brandão (2004) entende que é por meio desse princípio - que ela nomeia de acaso do discurso - que o discurso é limitado e controlado, conferindo-lhe uma ordem aparente. Assim, o autor não é quem cria sozinho o sentido do que é dito, mas sim uma função que ajuda a manter uma certa ordem e coerência no discurso, deixando de lado a ideia de um sujeito criador absoluto e central.

Orlandi e Guimarães (1986 apud Brandão, 2004) ampliam a noção de função-autor ao defendê-la como uma condição necessária para que qualquer discurso exista. Para eles, essa função está presente desde a origem do texto, organizando e dando forma àquilo que é dito. Mesmo em meio à diversidade e à multiplicidade de vozes que compõem o discurso, é essa função enunciativa que constrói uma aparência de unidade.

Por isso, a AD entende que o sentido não está simplesmente no que é dito de forma literal, mas se constrói nas relações que o enunciado estabelece com outros elementos em uma formação discursiva específica. É aí que se produz a ilusão de um discurso único, quando, na verdade, ele é atravessado por diferentes vozes, marcas e disputas de sentido (Fischer, 2017).

Esse percurso conceitual não é apenas uma delimitação teórica abstrata, mas a base que orienta o olhar sobre o corpus empírico desta pesquisa. Pois ao aplicar tais operadores aos textos da Folha Universal, será possível observar como a publicação institui determinados objetos de discurso – a mulher virtuosa, a líder disciplinada ou a mulher frágil que precisa ser guiada –, e, simultaneamente, convoca temas e conceitos específicos que sustentam esses discursos como casamento blindado, prosperidade familiar, e conceitos específicos como racionalidade divina, disciplina espiritual, propósito, etc., silenciando outros possíveis modos de existência. Esses elementos funcionam como operadores simbólicos que regulam modos

de ser e de se compreender enquanto mulher de fé, produzindo efeitos de verdade e de poder na configuração das performatividades femininas no interior do jornalismo que produz.

### **3.2 A AD como caminho para compreender a mulher neopentecostal no discurso da Folha Universal**

Neste tópico, destacamos como os conceitos apresentados anteriormente serão utilizados como ferramentas analíticas para compreender como a mulher neopentecostal é construída no discurso jornalístico da Folha Universal. Aqui, esses conceitos funcionam como lentes que nos ajudam a perceber o que está em jogo nos enunciados, ou seja, quais posições de sujeito são atribuídas, o que se silencia, o que se sugere sem dizer, e como determinadas imagens da mulher são construídas e legitimadas ao longo do texto.

Mais do que uma simples descrição do que está escrito, o olhar da AD, especialmente na perspectiva foucaultiana, nos ajuda a perceber como o discurso produz sentidos, organiza saberes e define o que pode ou não ser dito sobre determinados sujeitos. Neste caso, interessa entender como o discurso da Folha Universal, ao falar sobre a mulher neopentecostal, acaba também dizendo algo sobre o lugar social e religioso que ela deve ocupar, os comportamentos que se espera dela e as formas como sua identidade é construída e limitada.

O discurso, nesse sentido, atua na construção de performatividades específicas, por efeito de formas reiteradas de comportamento, aparência e conduta que definem o que é reconhecido como uma mulher neopentecostal. Assim, o que se diz (e o que se silencia) sobre essas mulheres mobiliza e regula práticas cotidianas, produzindo uma identidade discursivamente moldada por exigências morais, afetivas e espirituais.

A escolha pela AD como abordagem teórico-metodológica está diretamente relacionada à proposta deste trabalho: investigar os modos como o discurso religioso no jornalismo participa da produção de sentidos sobre o feminino na FU. Nesse processo, os conceitos operacionais elencados ganham destaque, pois ajudam a perceber como o discurso busca se organizar em torno de uma suposta unidade e coerência, mesmo que essa coerência seja construída a partir de múltiplas vozes e contradições.

Aqui, portanto, não se trata ainda de fazer a análise propriamente dita, mas de traçar o caminho por onde ela será conduzida. Os conceitos discutidos até aqui servirão como guias para a leitura das matérias selecionadas, orientando a descrição dos enunciados, das regras que organizam sua aparição, dos mecanismos de exclusão e silêncio que os atravessam, bem

como dos efeitos de verdade e de poder que sustentam a forma como a mulher neopentecostal é enunciada.

Nesta pesquisa, não buscamos revelar verdades ocultas, mas descrever os jogos de poder e os modos de dizer que atravessam os textos jornalísticos, reconhecendo o enunciado como um acontecimento produzido em meio a relações históricas e atravessado por mecanismos de exclusão e legitimação (Foucault, 2008). Em outras palavras, ao observar como as matérias selecionam eventos, mobilizam valores e constroem efeitos de verdade sobre as mulheres que tematizam, pretende-se evidenciar os mecanismos discursivos que naturalizam lugares sociais, consolidam subjetividades religiosas e desenham territorialidades que articulam fé e gênero.

Para o desenvolvimento da análise que se sucederá, será central compreender que esses textos não são isolados, mas se inscrevem em um campo discursivo, que reúne elementos religiosos, midiáticos e sociais. Isso significa reconhecer que os enunciados da Folha Universal emergem em meio a regras de formação que selecionam o que pode ser dito sobre a mulher, ao mesmo tempo em que silenciam outras possibilidades. Essa dispersão controlada permite observar como posições de sujeito são produzidas, como certos sentidos são estabilizados em nome da verdade bíblica e como outros são descartados, configurando um campo discursivo marcado por coerções, disputas e estratégias de poder (Foucault, 2014; Fischer, 2017).

Além do olhar para os conceitos estruturantes que nos guiarão no entendimento de como se dá essa constituição da mulher neopentecostal no discurso da FU, a mobilização do conceito de dispositivo – que Foucault desenvolve para abranger não apenas discursos, mas também instituições, organizações, leis e práticas não discursivas – é fundamental para esta pesquisa, nos permitindo analisar o jornalismo religioso da Folha Universal como uma rede complexa que articula saber, poder e subjetivação, perspectiva já postulada no primeiro capítulo.

O dispositivo, portanto, está sempre inscrito em um jogo de poder, estando sempre, no entanto, ligado a uma ou a configurações de saber que dele nascem, mas que igualmente o condicionam. É isto, o dispositivo: estratégias de relações de força sustentando tipos de saber e sendo sustentadas por eles. (Foucault, 2025, p. 367)

A AD de base foucaultiana se propõe a descrever o discurso não como uma soma de elementos isolados, mas como uma dispersão formada por elementos que, embora não necessariamente ligados por um princípio de unidade superficial, são regidos por regras de

formação (Foucault, 2008). Essas regras possibilitam a determinação dos objetos que coexistem e se transformam, os tipos de enunciado que permeiam o discurso, os conceitos em suas formas de aparecimento e transformação, e os temas e estratégias que permitem ou excluem certos discursos.

Ao analisar a Folha Universal, a AD nos ajuda a buscar as regularidades presentes na forma como a mulher neopentecostal é enunciada, os objetos que a ela se ligam (família, fé, prosperidade, conduta), as modalidades de enunciação empregadas (como ela fala, como se fala dela) e os conceitos mobilizados (Fernandes, 2008). Por exemplo, as formas recorrentes de narrar testemunhos ou de prescrever condutas para as mulheres, ou a repetição de certos adjetivos e valores, são entendidas como manifestações dessas regularidades discursivas.

Cabe destacar, no entanto, que essa abordagem não se limita a identificar o que é novo ou original, mas a revelar o conjunto de regularidades que constitui uma prática discursiva (Foucault, 2008), isto é, as regras que fazem com que determinados enunciados se repitam, circulem e sejam reconhecidos como válidos em um dado contexto histórico. No caso da Folha Universal, esse olhar permite perceber que os discursos sobre a mulher não são frutos de criações individuais, mas de uma prática coletiva e reiterativa que produz e mantém certos modos de ser e de agir. A análise, portanto, busca evidenciar essas repetições que dão estabilidade ao discurso, sem perder de vista que, em alguns momentos, emergem acontecimentos discursivos – rupturas significativas que reconfiguram o campo do dizível e introduzem novas possibilidades de enunciação sobre o feminino no universo neopentecostal.

Uma vez que já entendemos até aqui que a AD foucaultiana não compreende a linguagem como um instrumento neutro e transparente, mas como uma prática sócio-histórica, nossa análise buscará entender como certos sentidos sobre a mulher neopentecostal são estabilizados e legitimados no jornalismo religioso. Logo a vontade de verdade, já mencionada no primeiro capítulo, será retomada. Afinal, o jornalismo, ao se pretender balizador da verdade, assume um papel privilegiado na sociedade, influenciando percepções.

Ao selecionar notícias, temas e a linguagem utilizada, a Folha Universal exerce influência sobre a forma como seus seguidores interpretam o mundo. A Teologia da Prosperidade, por exemplo, é um discurso que, por meio do jornalismo religioso, moldará corpos e subjetividades (Teixeira, 2018). Nesse sentido, a análise nos ajuda a compreender como a mídia neopentecostal constrói uma realidade e um saber específicos sobre a mulher neopentecostal, apresentando-os como verdadeiros e naturais, legitimando, por exemplo, a subordinação feminina sob uma perspectiva teológica.

A produção do discurso é ao mesmo tempo, controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade. (Foucault, 2014, p. 8-9).

Ou seja, o discurso é um jogo estratégico de ação, reação e outros elementos incorporados que compõem esses tensionamentos. E nesse sentido, alguns mecanismos de controle são acionados, tais como o autor, que centraliza e ordena o discurso, "neutralizando uma concepção de subjetividade marcada pela dispersão" (Brandão, 2004, p. 84) e excluindo elementos desviantes para criar uma ilusão de unidade e coerência.

O jornalismo da Folha Universal será analisado não apenas como um conjunto de signos, mas como uma prática que sistematicamente forma os objetos de que fala (Fischer, 2017; Foucault, 2008). Ou seja, partiremos de um entendimento de que a FU não meramente reflete a mulher neopentecostal, mas a constitui e define em sua realidade discursiva, atuando como um dispositivo de produção da realidade (Oliveira 2012).

Aqui, o que se pretende também é identificar as regras de formação que determinam o que pode e deve ser dito sobre a mulher neopentecostal dentro desse jornalismo. Afinal, essas regras, que são anônimas e históricas, abrangem a constituição dos objetos (quais aspectos da mulher neopentecostal são visibilizados e como), as modalidades de enunciação (quem pode falar sobre ela e como), os conceitos mobilizados (as ideias e valores associados a ela, como fé, família, prosperidade) e as escolhas temáticas/estratégicas - os temas abordados e as linhas argumentativas para constituí-la.

### **3.3 Procedimentos metodológicos**

Para a constituição do corpus da pesquisa, foi realizada uma coleta automatizada de dados (web scraping) no site da *Folha Universal (FU)*, utilizando a ferramenta Listly Web Scraping. O processo resultou na extração de 1.262 títulos e subtítulos (conhecidos como "olhos", no jargão jornalístico) de matérias, bem como o link das matérias, publicadas entre os anos de 2016 e maio de 2024. A busca foi realizada por meio do termo "mulher", inserido diretamente na ferramenta de pesquisa disponível no próprio site - único recurso de filtragem acessível na interface pública da plataforma.

A análise do corpus será conduzida em duas etapas principais: a primeira refere-se à identificação e categorização das tecnologias de governamentalidade, com base nos aportes foucaultianos sobre disciplina, condução e controle dos sujeitos. Nessa fase, os títulos e

subtítulos serão organizados em subcategorias temáticas conforme os assuntos de maior recorrência nas matérias, como casamento, mercado de trabalho, família, saúde, política e violência, etc. A segunda etapa corresponde à investigação das práticas discursivas mobilizadas nas matérias, observando-se o uso de fontes, saberes acionados, elementos visuais, e as articulações com produtos culturais vinculados à Igreja Universal do Reino de Deus (Iurd), entre outros aspectos que contribuam para a constituição de sentidos.

**Tabela 1 - Etapas de análise**

Etapa de análise	Corpus	Objetivo	Recurso
1	84 matérias	Leitura exploratória das matérias; Identificação e categorização das tecnologias de governamentalidade.	Voyant Tools e <i>Notebook LM</i>
2	20 matérias	Práticas discursivas mobilizadas nas matérias.	

Fonte: a autora

Na etapa inicial da análise, será considerado um recorte de 84 títulos e subtítulos das matérias que contêm, explicitamente, o termo “mulher” ou “mulheres” nos títulos, conforme o filtro previamente estabelecido (ver tabela no Anexo A, que apresenta a listagem completa das matérias selecionadas). Como destacado, esta fase preliminar tem como objetivo mapear os temas mais recorrentes e reconhecer os principais eixos de sentido que atravessam o discurso jornalístico sobre a mulher na FU.

A partir desse mapeamento, será realizada uma seleção de 20 matérias considerando um conjunto de critérios que serão descritos mais a frente, para análise aprofundada dos textos completos, visando apreender com maior densidade as estratégias discursivas mobilizadas na construção das subjetividades femininas nesse universo jornalístico da Iurd.

### **3.3.1 Etapa 1 - Tecnologias de governamentalidade**

O Gráfico 1 apresenta a evolução do número de matérias publicadas ao longo dos anos analisados. Vale destacar que os dados de 2024 abrangem apenas os cinco primeiros meses do ano, período em que foi realizada a coleta, o que pode impactar a comparação direta com os anos anteriores.

Observando a curva do gráfico, nota-se que os anos com maior volume de matérias cujo título ou subtítulo contém o termo “mulher” são, principalmente, 2018, 2021 e 2023. Ainda que os dados não permitam afirmar com certeza, é possível sugerir uma relação entre esses picos e os períodos eleitorais, hipótese que será considerada com mais atenção na análise dos discursos presentes nos títulos. É importante lembrar que as eleições nacionais ocorreram em 2018 e 2022, enquanto os pleitos municipais aconteceram em 2020 e 2024.

**Gráfico 1 - Matérias coletadas a partir da busca pelo termo “mulher” no site**

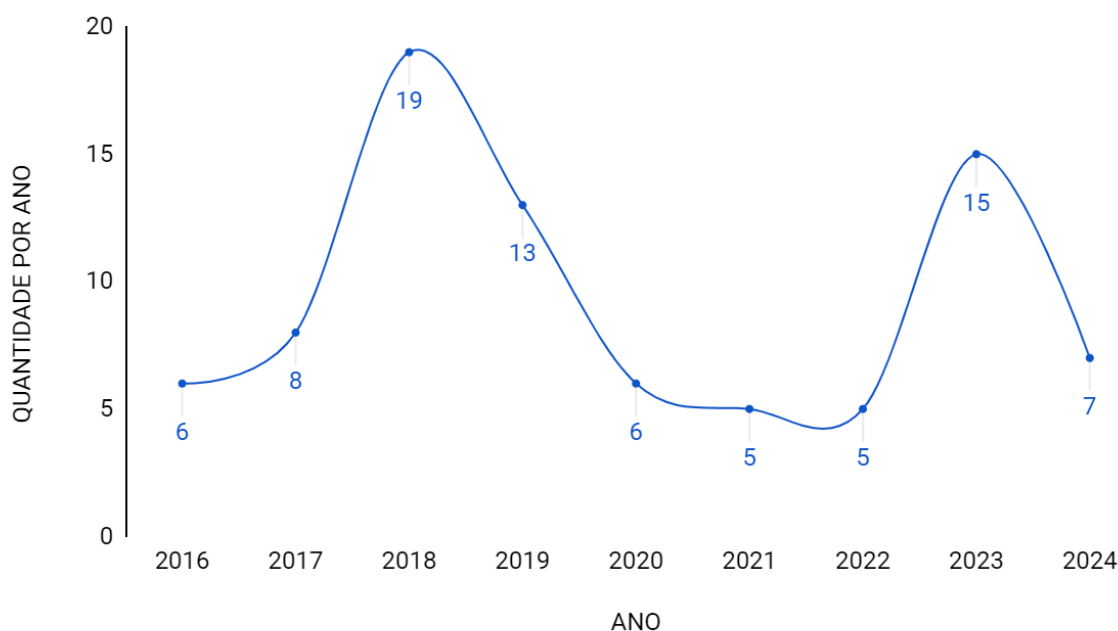


Fonte: a autora

Após o refinamento do material, considerando apenas as matérias com os termos “mulher” ou “mulheres” nos títulos, o corpus foi reduzido para 84 textos, também distribuídos entre 2016 e maio de 2024. Essa filtragem segue o mesmo critério da busca inicial, que identificou 1.262 matérias, pois está alinhada ao objetivo central da pesquisa: investigar como a figura da mulher é construída discursivamente na Folha Universal.

Ao delimitar a análise para matérias que mencionam diretamente esses termos nos títulos, garante-se maior coerência metodológica, o que facilita a identificação de padrões e permite comparações mais consistentes entre os diferentes momentos analisados. No entanto, é importante reconhecer que essa estratégia pode não captar todas as formas de presença feminina no jornal, especialmente naquelas matérias em que essa presença não é anunciada de forma explícita nos títulos. Ainda assim, mesmo no corpus reduzido, o padrão se repete como observado no gráfico 2: os anos de 2018 e 2023 concentram o maior número de publicações com referência direta às mulheres.

**Gráfico 2 - Matérias com o termo “mulher” ou “mulheres” no título**



Fonte: a autora

O *Voyant Tools* foi selecionado como ferramenta de análise lexicométrica devido à sua interface acessível e à capacidade de gerar visualizações detalhadas, como nuvens de palavras e gráficos de frequência. O uso dessa ferramenta justifica-se também pelo volume do corpus, cuja extensão e diversidade de dados demandam o apoio de recursos computacionais para sistematizar padrões lexicais e temáticos. A análise incluiu não apenas a frequência de termos e temas recorrentes, mas também co-ocorrências e indicadores de contextos e tópicos. Cabe destacar que o foco recaiu sobre os títulos e subtítulos das matérias, o que pode restringir a compreensão de aspectos mais amplos dos discursos sobre mulheres presentes na Folha Universal.

Importa sublinhar, contudo, que o emprego do software não substitui o gesto de leitura analítico que sustenta essa pesquisa. Antes, funciona como uma etapa exploratória que auxilia na identificação de regularidades lexicais e campos semânticos recorrentes, servindo de guia para a interpretação. Como observa Reis e Zanetti (2024), os resultados produzidos pelos softwares:

Ainda não têm o valor da significação. Esta só ganha corpo à medida que as informações forem selecionadas e organizadas para posterior análise do pesquisador, que traz a dimensão humana, importante e necessária, para a interpretação dos processos discursivos. O momento do encontro entre o pesquisador e seu corpus de análise é sempre um desafio árduo. Ambos são confrontados por mediações diversas, como o problema de pesquisa, os objetivos, as opções teóricas em que o pesquisador se situa, além de outros de natureza social ou subjetiva. É desse confronto que se dará a interpretação e a compreensão. (Reis; Zanette, 2024, p. 181)

Trata-se, portanto, de uma etapa preliminar, que não busca esgotar o sentido dos textos, mas oferecer pistas relevantes para a análise de discurso que se seguirá. O software permitiu reconhecer padrões textuais e mapear o contexto discursivo em que os termos selecionados aparecem. A partir da análise qualitativa desses dados, busca-se uma leitura mais aprofundada do corpus inicial, visando orientar de forma mais precisa a delimitação do corpus final da pesquisa.

Salem (1986) define a análise lexicométrica como um método de investigação textual que busca quantificar e descrever a distribuição das unidades léxicas em um ou mais textos organizados em um corpus. Trata-se de uma abordagem que parte da materialidade linguística para explorar os usos do vocabulário, permitindo identificar regularidades, padrões de repetição e distinções no uso das palavras. O processo envolve, portanto, a contagem sistemática de formas gráficas e a comparação de sua frequência e distribuição ao longo do corpus.

Além do levantamento quantitativo das palavras isoladas, a análise lexicométrica também permite investigar segmentos compostos, como expressões recorrentes ou agrupamentos de palavras que aparecem com frequência estatisticamente significativa. Para Salem (1986), esses segmentos repetidos e vizinhanças recorrentes funcionam como unidades discursivas que indicam padrões de formulação, revelando formas de construção de sentido que vão além da simples presença de determinadas palavras.

É importante destacar que a análise do discurso não se esgota neste trabalho. O corpus coletado, mesmo ainda reduzido, pode nos conduzir a diversos caminhos analíticos possíveis.

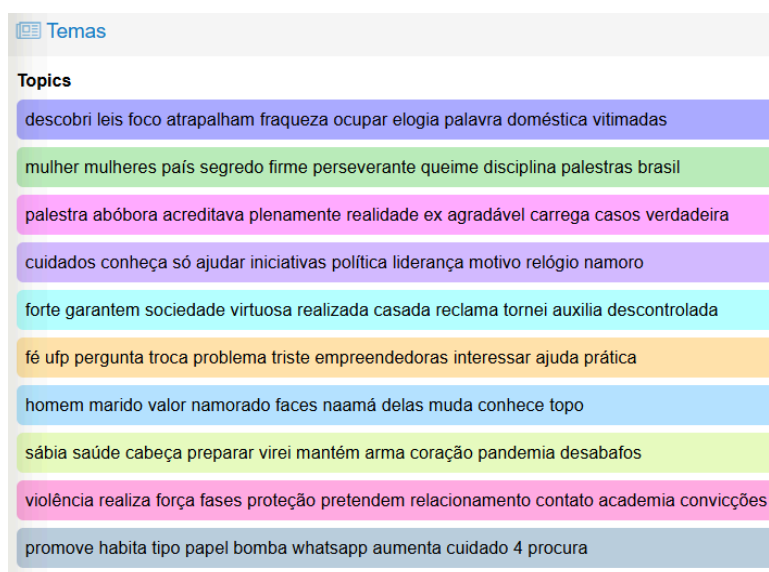
No entanto, nossa investigação se delimita àqueles percursos que nos permitem responder à pergunta de pesquisa e alcançar os objetivos propostos.

### 3.3.1.1 A mulher na Folha Universal: uma análise lexicométrica

A opção pela análise lexicométrica, nesta fase inicial, nos fornece subsídios importantes para análises posteriores, ajudando a evidenciar padrões recorrentes no vocabulário da Folha Universal e de organização temática, funcionando como um procedimento de apoio à identificação das regularidades discursivas. Isto é, a partir dessa etapa, não apenas se possibilita reconhecermos os termos e campos semânticos mais frequentes, mas também revelarmos tendências de enquadramento temático e possíveis assimetrias na construção da mulher neopentecostal ao longo do corpus.

A partir do mapeamento lexical, estruturamos uma categorização preliminar das matérias, com base na análise de frequência de palavras, expressões e construções discursivas presentes nos títulos e subtítulos, considerando também o contexto de cada enunciado e os sentidos atribuídos à figura da mulher. Além disso, esta etapa funciona como uma ferramenta metodológica para a identificação das tecnologias de governamentalidade presentes nos discursos, permitindo reconhecer como diferentes dimensões da vida feminina são tematizadas e disciplinadas pelo jornalismo religioso da Iurd.

**Figura 2: Agrupamento de tópicos por temas**



Disponível em: <<https://voyant-tools.org/?corpus=a7857a315075d121921164a40d23929e&view=Topics>>.

Além desse mapeamento no *Voyant Tools*, submeti o mesmo corpus de títulos e olhos das matérias ao *NotebookLM*, um caderno interativo que utiliza modelos de linguagem treinados em larga escala para processar dados textuais e sugerir agrupamentos semânticos. Essa escolha metodológica se justifica pela compreensão de que as ferramentas de inteligência artificial (IA) também podem atuar como aliadas no trabalho de pesquisa, não substituindo o olhar crítico da pesquisadora, mas oferecendo percursos de leitura que enriquecem a análise.

Os resultados foram semelhantes, pois em ambos os casos, emergiram núcleos temáticos próximos, confirmando a recorrência de certos eixos discursivos no corpus. A principal diferença, contudo, está na forma de apresentação dos dados. Enquanto o *Voyant* agrupa palavras em tópicos que compartilham proximidade lexical, demandando do pesquisador a tarefa de interpretar as associações e nomear os temas a partir de sua observação crítica, o *NotebookLM* já propõe uma classificação inicial, atribuindo rótulos aos grupos de palavras com base em seu próprio cálculo estatístico-linguístico, como mostra a figura abaixo.

### Figura 3: Resultado da delimitação de temas no NotebookLM

- **Relacionamentos Amorosos e Desafios Conjugais:** As fontes dão bastante destaque às dificuldades e questões que surgem nos relacionamentos. Isso inclui lidar com o desejo ou atração por outras pessoas dentro de um relacionamento estabelecido <sup>1</sup>, descobrir mensagens íntimas enviadas pelo parceiro para outra mulher <sup>1</sup>, ou o parceiro marcando encontros <sup>1</sup>. Também abordam como ser vista como "uma mulher para casar" em face da normalização do sexo antes do casamento <sup>1</sup>. Desafios como a falta de caráter e compromisso nos relacionamentos são mencionados <sup>1</sup>. Outros tópicos incluem a dificuldade de homens se entenderem com suas esposas <sup>2</sup>, homens que evitam a esposa <sup>2</sup>, parceiros que elogiam outras mulheres <sup>3</sup>, lidar com um parceiro que mantém contato com um ex <sup>3</sup>, e a dinâmica perigosa de uma mulher insegura casada com um homem violento <sup>3</sup>. A questão de homens que repetem o "tipo" de mulher nos relacionamentos também aparece <sup>4</sup>. O programa "A Escola do Amor Responde" é frequentemente citado respondendo a essas perguntas <sup>1</sup> ...
- **Violência e Abuso Contra a Mulher:** Este é um tema recorrente e tratado com seriedade. As fontes mencionam que as mulheres ainda são frequentemente penalizadas e sofrem com algum tipo de violência <sup>1</sup>. A violência contra a mulher é classificada como uma "pandemia global" <sup>5</sup> e uma "triste realidade" <sup>3</sup>, sendo um problema de toda a sociedade <sup>4</sup>. Dados assustadores sobre estupros por hora no Brasil <sup>7</sup>, mulheres agredidas a cada 4 minutos <sup>2</sup> e 25 mulheres vítimas de violência a cada minuto <sup>3</sup> são apresentados. Aborda-se o abuso emocional em relacionamentos <sup>8</sup>, o aumento dos casos de violência doméstica com o isolamento social <sup>2</sup>, e a violência em atendimentos médicos <sup>9</sup>. Campanhas e iniciativas para ajudar mulheres vítimas de violência doméstica são mencionadas <sup>6</sup>, assim como leis que visam garantir a proteção delas <sup>9</sup>.
- **Autopercepção, Valorização e Segurança Pessoal:** Vários textos focam na forma como as mulheres se veem e no desafio de se valorizarem. Mencionam mulheres que, apesar de bonitas, encontram defeitos em

Fonte: NotebookLM

Apesar das diferenças, as duas ferramentas chegaram a resultados muito próximos, apontando para temas semelhantes. *Voyant Tools* identificou dez agrupamentos principais, enquanto *Notebook LM* apontou oito conjuntos temáticos. A partir da comparação entre esses resultados, foram descartadas repetições e consolidadas categorias sobrepostas, o que tornou a interpretação mais consistente possibilitando definir com mais segurança, os sete principais temas que estruturam a forma como a FU estabelece a mulher enquanto sujeito em seus textos. Apesar das diferenças, as duas ferramentas chegaram a resultados muito próximos, apontando para temas semelhantes.

Os temas são: 1) Relacionamento, que reúne matérias sobre casamento, namoro e vida conjugal; 2) Violência, que inclui conteúdos relacionados a agressões físicas, psicológicas e feminicídio; 3) Autovalorização, que abrange temas como autoestima, superação e transformação pessoal; 4) Carreira, com matérias sobre mercado de trabalho, empreendedorismo e inserção profissional; 5) Saúde, que engloba aspectos físicos, emocionais e de bem-estar; 6) Espiritualidade, com foco em práticas religiosas, experiências de fé e relatos de conversão; e 7) Comportamento, que trata de condutas sociais, padrões morais e estilo de vida considerados adequados ou inadequados segundo os valores da Iurd difundidos a partir do discurso religioso nas matérias.

É importante pontuar, no entanto, que o uso de inteligência artificial nesta pesquisa foi realizado de modo experimental, como um teste que dialoga com a liberdade de explorar novas ferramentas à medida que o mundo acadêmico e tecnológico se atualiza. Nesse sentido, a IA funciona como suporte para ampliar percursos metodológicos e oferecer leituras auxiliares, sem substituir a interpretação crítica e teórica que orienta a análise do discurso neste trabalho.

Seguindo para os temas observados, o primeiro núcleo diz respeito ao campo da superação e da motivação pessoal, definido como “autovalorização”. Nesse núcleo, palavras como: descobri, foco, perseverante, firme e segredo apontam para um discurso que associa a mulher à necessidade de força de vontade, disciplina e autossuperação frente às adversidades. Aqui, a ênfase recai sobre a ideia de que as dificuldades enfrentadas são desafios individuais, a serem vencidos por meio de esforço pessoal e transformação de atitudes, muitas vezes mediadas por uma lógica de responsabilização da própria mulher por sua condição.

O segundo, refere-se à experiência religiosa e à fé, compreendido como tema “espiritualidade”, com destaque para termos como fé, pergunta, troca, motivo, “ex-agradável” e realidade. A escolha desse vocabulário evidencia a centralidade das experiências de

conversão, dos testemunhos e da vivência espiritual como elementos estruturantes do discurso jornalístico da FU sobre a mulher.

Já a temática “relacionamento” se caracteriza a partir da identificação da recorrência de termos que abordam relações afetivas e vida conjugal. Palavras como relacionamento, namoro, homem, marido, casada e namorada indicam uma forte presença de conteúdos relacionados à vida sentimental, ao casamento e ao cumprimento de papéis sociais tradicionalmente atribuídos às mulheres no âmbito doméstico e afetivo. Aqui, o discurso jornalístico reforça, uma construção de gênero pautada em modelos relacionais convencionais, entendendo o núcleo familiar a partir da heteronormatividade, com destaque para a figura da mulher enquanto esposa ou parceira.

O tema da saúde física e emocional também se destaca a partir de termos como saúde, coração, pandemia e desabafos que remetem à preocupação com o bem-estar da mulher, sobretudo em relação a aspectos físicos e emocionais, e marcam uma temporalidade, uma vez que apontam para um período em que todo o mundo enfrentou uma pandemia, e as preocupações com a saúde eram urgentes.

Já a violência surge como outro eixo discursivo importante, evidenciado pela presença de palavras como violência, proteção, força e fases que indicam que as matérias também se dedicam a discursos sobre mulheres em situação de vulnerabilidade, especialmente em contextos de violência doméstica. Contudo, a forma de abordagem sugere que tais experiências são apresentadas numa lógica de superação espiritual, com foco na recuperação da força interior e no fortalecimento da fé como caminho para sair dessas situações. Aqui, é importante destacar como os temas se conectam, visto que ao abordar saúde, relacionamento, violência, espiritualidade, o foco está nesse aspecto da autovalorização, sobretudo pensado a partir de uma redenção por meio do exercício da fé.

É importante destacar que, embora haja alguma menção ou aspecto voltado à participação social e política, ele aparece com menor densidade léxica. Termos como iniciativas, política, liderança e ajudar apontam para tentativas de inserção da mulher em espaços de protagonismo social e mercadológico. No entanto, o vocabulário empregado indica que esse campo aparece diluído e, muitas vezes, atravessado por valores de virtude pessoal e moralidade, reforçando uma ideia de liderança baseada na fé e no exemplo individual.

Os temas estabelecidos a partir da análise desses agrupamentos, evidencia que o discurso sobre as mulheres, na Folha Universal, é predominantemente estruturado em torno de noções de transformação individual, disciplinamento emocional e moral, centralidade da



Teologia da Prosperidade(TP) e do neoconservadorismo cristão. Nessa perspectiva, a sabedoria feminina é interpretada como uma expressão de fé, manifestada por meio da submissão ao homem, reconhecido como o cabeça da família e autoridade máxima dentro do núcleo doméstico.

A análise das co-ocorrências de termos amplia essa compreensão, evidenciando como os significados são articulados na forma como o veículo organiza seus discursos. Expressões como mulher-sábia, mulher-força, mulher-violência, mulher-verdadeira e mulher-descontrolada ilustram os vínculos semânticos estabelecidos entre os termos e os temas predominantes nas matérias. Essas articulações revelam um campo de forças discursivas que contribui para a delimitação de subjetividades femininas dentro do universo simbólico proposto pelo veículo.

Os contextos analisados indicam uma produção de sentido fortemente orientada por normas de conduta, nas quais a mulher é instruída sobre como se portar socialmente e como alcançar determinados objetivos de vida, entre eles a conquista de um marido. O casamento heteronormativo aparece, portanto, como um eixo central de valorização da identidade feminina e como símbolo maior de realização e feminilidade. Tal orientação discursiva pode ser observada em títulos como: “Ela aprendeu a ser uma mulher atraente”, “Os papéis da mulher”, “O que faço para ser vista como uma mulher para casar?” e “A importância de ser uma mulher disciplinada”.

Sob essa ótica, é possível reconhecer que a produção noticiosa voltada às temáticas sobre a mulher inscreve-se em uma agenda mais ampla, atravessada por um contexto global de crescente debate sobre gênero. Nos últimos anos, fatores diversos impulsionaram o surgimento de novas narrativas e representações, incluindo movimentos como o #MeToo, que deram visibilidade às experiências e reivindicações das mulheres, promovendo discussões sobre direitos, igualdade e justiça de gênero. Em resposta a essas transformações, a indústria cultural tem incorporado personagens femininas mais complexas, refletindo as tensões e avanços dessas disputas no campo das representações sociais.

Além disso, as redes sociais passaram a viabilizar uma produção de informação mais circular e descentralizada, tornando-se espaços privilegiados para o compartilhamento de experiências femininas. Esse fluxo ampliado de informações contribuiu para uma maior sensibilização social em relação a temas como assédio, desigualdade de gênero e outras formas de violência simbólica e material.

Nesse contexto, a produção de conteúdos sobre mulheres na Folha Universal pode também ser interpretada como uma tentativa de responder a essa agenda pública, ao mesmo

tempo, em que se configura como uma oportunidade para a constituição de subjetividades femininas à luz do discurso religioso e das premissas da Teologia da Prosperidade. Tal orientação torna-se especialmente evidente em títulos que reforçam determinados papéis sociais e comportamentais para a mulher.

Embora esse conjunto de conteúdos não estabeleça, a princípio, uma conexão direta com os pleitos eleitorais, é preciso reconhecer que ele se inscreve em um campo discursivo mais amplo, vinculado a um projeto político-ideológico conservador. Trata-se de uma retórica compartilhada por atores da direita e da extrema-direita, tanto evangélicos quanto não evangélicos, que mobilizam representações da “família tradicional brasileira” como elemento central de suas plataformas eleitorais e de seus discursos públicos.

Tal concepção implica, entre outras coisas, a defesa da submissão feminina como uma ordem divina inquestionável. Essas narrativas, recorrentes nas campanhas políticas e nas pregações das igrejas neopentecostais, têm sido amplamente acionadas nos debates públicos sobre políticas de gênero no Brasil, como exemplificado nas discussões em torno do PL 1904/2024, que mobilizou toda a sociedade civil, movimentos e ativistas políticos e sociais, quando a Câmara aprovou o regime de urgência do projeto, conferindo celeridade à sua tramitação, que até o momento de finalização desta dissertação, segue em curso.

Apesar desses tencionamentos em torno de políticas de gênero, no corpus analisado, o termo política aparece de forma explícita apenas uma vez, no título: “A força da mulher na política”. Já a orientação voltada para a prosperidade se manifesta em conteúdos que apresentam um percurso de ações e condutas a serem adotadas para alcançá-la em múltiplas dimensões da vida. O enfoque recai, de modo sistemático, sobre o comportamento e sobre o poder disciplinar que o sujeito deve exercer sobre si.

Títulos como “Como ser uma mulher de sucesso em todas as áreas”, “Procura-se uma mulher organizada”, “Qual é o segredo da mulher sábia?”, “A vez das mulheres empreendedoras” e “Mulheres no topo: como se preparar para ocupar a liderança?” ilustram essa lógica. Neles, a construção da subjetividade feminina é diretamente associada à autodisciplina, ao esforço pessoal e à adequação a determinados modelos de conduta valorizados pelo discurso da prosperidade.

**Figura 5: Coocorrência**

<input type="checkbox"/>	muitas	mulheres	7
<input type="checkbox"/>	responder	escola	5
<input type="checkbox"/>	mulher	sábia	4
<input type="checkbox"/>	mulher	saúde	3
<input type="checkbox"/>	mulher	edifica	3
<input type="checkbox"/>	mulher	casa	3
<input type="checkbox"/>	casa	sábia	3
<input type="checkbox"/>	casa	mulher	3
<input type="checkbox"/>	casa	edifica	3
<input type="checkbox"/>	responder	Renato	3
<input type="checkbox"/>	responder	programa	3
<input type="checkbox"/>	responder	aluna	3
<input type="checkbox"/>	TV	novela	3
<input type="checkbox"/>	mulher	violência	2
<input type="checkbox"/>	mulher	imaginar	2
<input type="checkbox"/>	mulher	iluminado	2

Disponível em: <<https://archive.vn/iwfXc>>.

O aspecto distintivo que se apresenta aqui é a reivindicação de um discurso de modernidade, praticamente ausente no pentecostalismo clássico e deuteropentecostal, mas fortemente marcado na produção discursiva sobre a mulher nas igrejas neopentecostais. Esse deslocamento discursivo tem como elemento estruturante a gênese neoliberal do neopentecostalismo, cuja lógica compreende o trabalho da mulher como condição essencial para a prosperidade financeira da família.

A partir da leitura exploratória das 84 matérias que compõem o corpus desta etapa, foi possível identificar regularidades discursivas que revelam como o jornalismo da Folha Universal constitui a mulher. Nesse horizonte teológico, orientado pela Teologia da Prosperidade (TP), a mulher é posicionada não apenas como coadjuvante, mas como agente central na manutenção da prosperidade familiar.

Essa centralidade, no entanto, não se traduz em um convite à emancipação política ou à conquista de autonomia financeira individual. Ao contrário, a mulher é orientada ao mercado de trabalho, à profissionalização – sobretudo de caráter técnico – e, de forma bastante expressiva, ao empreendedorismo, sempre com o objetivo último de garantir o bem-estar e a prosperidade do núcleo familiar, cuja liderança permanece atribuída ao homem/marido.

No que diz respeito à cobertura jornalística sobre violência contra a mulher, observa-se uma prática de recorrer a dados estatísticos, frequentemente provenientes do Anuário de Segurança Pública, além de generalizações pouco contextualizadas. Ainda assim,

há uma tendência perceptível de individualização do problema, que acaba por deslocar a responsabilidade para as próprias mulheres.

Discursos como o de que bastaria “escolher o homem certo” ou “manter a saúde em dia” operam uma simplificação excessiva de uma questão estruturalmente complexa e socialmente enraizada. Essa perspectiva obscurece os determinantes históricos, culturais e institucionais que sustentam o fenômeno da violência de gênero, ao reduzir sua compreensão a escolhas e condutas individuais.

A análise dos contextos imediatos da palavra “mulher” nas matérias da Folha Universal revela pistas importantes sobre as formas de nomeação, qualificação e posicionamento discursivo atribuídos a esse sujeito. O recurso de extração de coocorrências permite observar não apenas a frequência de determinados termos, mas principalmente a forma como a mulher é semanticamente vinculada a certas ações, atributos e condições sociais.

**Figura 6: Contexto a partir da palavra-chave “mulher”**

Esquerda	Termo	Direita
Quando você pensa em uma	mulher	que chama atenção, qual imagem
Você, certamente, deve conhecer alguma	mulher	que sofre ou já sofreu
de aceitar seu papel como	mulher	nesse mundo, até porque a
A ideia ... A saúde da	mulher	requer cuidados em todas as
a orientação de Jurandir ... Uma	mulher	forte e com uma fé
Imagine a seguinte situação: a	mulher	pede ao marido que compre
cada ano para despertar na	mulher	o que ela tem de
Bíblia está escrito que “toda	mulher	sábia edifica a sua casa
classifica a violência contra a	mulher	. Infelizmente os casos espalhados pelo
corpo um grande problema. ... Toda	mulher	sábia é de Deus, haja
Senhor da Sabedoria. E toda	mulher	sábia edifica a sua casa
que fazem parte de ... Uma	mulher	é agredida a cada 4
Luta contra a Violência da	mulher	completou 40 anos recentemente, mas
Provérbios 14.1, que afirma: “A	mulher	sábia edifica a sua casa
gratuitas sobre a saúde da	mulher	. Em São Paulo, a ação
do dia a dia da	mulher	diante de tantos acontecimentos. Porém
O que é ser uma	mulher	iluminada? E como ser essa
iluminada? E como ser essa	mulher	? Perguntas como essas atraíram mulheres
O objetivo da ... Imagine uma	mulher	sem disciplina: ela acorda tarde
homem se interesse por uma	mulher	de forma mais profunda, algo
depende da forma como a	mulher	compreende e usa seus conhecimentos
Aparecido de Souza, de ... Ser	mulher	e empreender não é fácil
faria você se considerar uma	mulher	realizada? Talvez algumas respondam que

Disponível em: <<https://archive.vn/OeXB8>>.

No eixo esquerdo da tabela, destacam-se formas discursivas que introduzem a mulher a partir de uma perspectiva exemplificativa, normativa ou problematizadora. Expressões como “Quando você pensa em uma mulher”, “Você, certamente, deve conhecer alguma mulher”, e “Imagine a seguinte situação: a mulher” sugerem uma abordagem que interpela o leitor diretamente, criando um efeito de generalização e de reconhecimento coletivo sobre o

que é ou como deve ser uma mulher. Ou seja, esse movimento de interpelação antecipa, já na formulação sintática, um enquadramento moral ou social que será explicitado no segmento seguinte da frase.

Os títulos apresentam uma série de expectativas, qualidades e comportamentos para a mulher. Ao nos depararmos as adjetivações como: "Como ser uma mulher atraente", "mulher disciplinada", "mulher organizada", "mulher agradável", "mulher perseverante", "mulher segura" e "mulher de sucesso em todas as áreas", compreendemos que aqui, ser mulher é um aprendizado, um esforço diário, algo a ser construído e aperfeiçoado. Isso se alinha com a performatividade de gênero – um conjunto de atos e práticas que, repetidos, constituem a identidade (Butler, 2018; 2024).

No eixo direito da tabela, a análise evidencia a recorrência de qualificações que reforçam valores morais, virtudes ou condições de vulnerabilidade atribuídas à mulher. As expressões “sábua edifica a sua casa”, “forte e com uma fé”, e “requer cuidados” operam como marcadores de um discurso que associa a mulher a papéis tradicionalmente valorizados pela moral cristã e pelo ideário neopentecostal. Assim, a repetição da expressão de Provérbios 14:1 “A mulher sábua edifica a sua casa”, aparece como um enunciado de forte caráter normativo, funcionando quase como um dispositivo de verdade no discurso, ao definir um ideal de conduta feminina a ser perseguido.

Essas qualificações indicam que o papel feminino não é inato, mas algo a ser definido e compreendido socialmente, ecoando a complexidade e a construção do gênero. O título "Os papéis da mulher" listando múltiplos papéis (filha, esposa, mãe, profissional) reflete explicitamente a dimensão social do gênero. Aqui, visualizamos essas tensões estabelecidas pelo neopentecostalismo, numa tentativa de se apropriar de uma retórica moderna sobre o papel da mulher. Nos títulos, eles se dividem entre papéis tradicionais (família, lar) e modernos (mercado de trabalho, sucesso profissional).

Já a persistência do foco nos relacionamentos heterossexuais "meu namorado", "meu marido" e nos papéis de esposa e mãe "mulher sábua edifica a sua casa", "mulheres que endeusam seus maridos" reforça a centralidade da família nuclear binária na visão promovida pela instituição, conforme destacado no capítulo dois. No entanto, a inclusão de temas como "Como as mulheres podem começar um negócio" e "A vez das mulheres empreendedoras", bem como "Mulheres no topo: como se preparar para ocupar a liderança?", indica uma incorporação (seletiva) das demandas da modernidade e da participação feminina na esfera pública e econômica.

Já o campo semântico da vulnerabilidade é acionado por trechos como “que sofre ou já sofreu”, “requer cuidados em todas as”, e “é agredida a cada 4”, evidenciando que o discurso sobre violência, embora presente, é imediatamente absorvido por uma lógica de superação individual ou espiritual, conforme observado e mencionado na delimitação das categorias temáticas. Assim, a mulher é ao mesmo tempo, apresentada como vítima e como agente moral cuja transformação e segurança dependem de sua adesão a um modelo de conduta orientado pela fé.

Essa materialidade linguística, revelada pela análise de contextos, reforça os indícios de que o jornalismo da Folha Universal opera como uma tecnologia de governamentalidade que articula disciplinamento e subjetivação. Isto é, a forma como o termo “mulher” aparece vinculado a prescrições morais, recomendações comportamentais e quadros de vulnerabilidade encena uma pedagogia discursiva de formação de sujeitos, cujo modelo ideal é a mulher sábia, resiliente e espiritualmente comprometida.

Aqui, podemos compreender e confirmar que os processos de enunciação presentes nos títulos e subtítulos das matérias da FU não são neutros ou descritivos, mas performativos: eles produzem efeitos de verdade sobre o que significa ser mulher dentro do universo simbólico da Iurd, criando um campo de possíveis condutas e identidades legitimadas. Assim, observamos aqui um exercício da governamentalidade, ao entender que essa articulação não apenas informa, mas governa condutas, ao operar como um dispositivo de enunciação que articula mídia, religião e políticas da moralidade (Foucault, 2008; Butler, 2018; 2024).

Após a leitura exploratória integral das 84 matérias e articulação entre a modelagem de tópicos do voyant tools e NotebookLM, foram designados os temas, considerando as recorrências lexicais e os sentidos atribuídos à figura da mulher. Embora cada matéria tenha sido classificada manualmente segundo um ou mais temas centrais, foi possível observar que muitos conteúdos abordam dimensões sobrepostas da experiência feminina, como espiritualidade, relacionamento e autovalorização. A categoria comportamento concentrou o maior número de textos (17), seguida por relacionamento (11), autovalorização (9), violência (9), carreira (6), saúde (4) e espiritualidade (3).

## **Tabela 2 - Categorias temáticas por matérias**

	0
Autovalorização	9
Autovalorização, Espiritualidade	4
Autovalorização, Relacionamento	4
Carreira	6
Carreira, Comportamento	1
Carreira, Espiritualidade	1
Comportamento	17
Comportamento, Relacionamento	3
Comportamento, Relacionamento, Saúde	1
Espiritualidade	3
Espiritualidade, Comportamento	7
Espiritualidade, Relacionamento, Carreira	1
Relacionamento	11
Relacionamento, Espiritualidade	1
Relacionamento, Violência	1
Saúde	4
Violência	9
<b>Total geral</b>	<b>83</b>

Fonte: a autora

No entanto, como se pode observar na tabela acima, um número significativo de matérias articula dois ou mais eixos simultaneamente, como autovalorização e espiritualidade (4), espiritualidade e comportamento (7), comportamento e relacionamento (3), entre outros cruzamentos. Essa sobreposição de temas evidencia como o discurso da Folha Universal constrói a figura da mulher de maneira multifacetada, combinando exigências morais, afetivas, profissionais e espirituais em um mesmo enunciado.

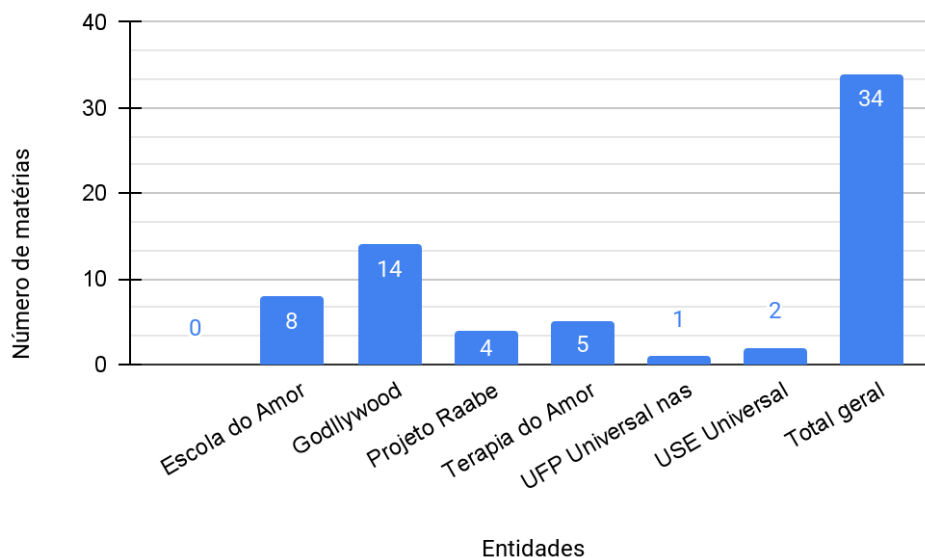
A presença de projetos institucionais da Igreja Universal, mencionados nominalmente nas matérias – que chamaremos aqui de entidades –, chama atenção porque atuam como âncoras discursivas que vinculam os conteúdos jornalísticos às práticas religiosas da instituição. Os mais citados foram *Godllywood* (14 menções), *Escola do Amor* (8), *Terapia do Amor* (5) e *Projeto Raabe* (4). E nesse sentido, outro elemento que merece destaque é a presença recorrente de colunas assinadas por figuras da liderança da Igreja Universal, como Renato Cardoso e Cristiane Cardoso – genro e filha de Edir Macedo.

Os textos da seção *A Escola do Amor Responde* se organizam em torno de perguntas enviadas por leitores e leitoras, quase sempre mulheres, e são respondidos de forma alternada pelo casal. Embora apresentem um tom coloquial e de aconselhamento, essas colunas funcionam como dispositivos de normatização da conduta afetiva e moral, orientando práticas de relacionamento e modos de ser mulher no contexto conjugal.

Nos discursos, observa-se a construção de uma lógica que diferencia impulsos e responsabilidades entre os gêneros. Enquanto o desejo masculino é frequentemente naturalizado como instintivo ou incontrolável, a mulher é chamada a manter a ordem moral, seja pela vigilância sobre sua própria conduta, seja pela influência que deve exercer sobre o parceiro. Em uma das colunas, por exemplo, Cristiane afirma que o homem “vai ter sempre acesso” a estímulos visuais porque “as mulheres estão andando quase nuas”, mas que, ainda assim, ele poderia evitar certos ambientes. Ou seja, a resposta transfere às próprias mulheres parte da culpa pelo desejo masculino, reafirmando padrões de controle e julgamento moral.

Há também aconselhamentos diretos para o rompimento de relações consideradas prejudiciais, como casos de infidelidade contínua ou comportamentos abusivos. Nessas situações, a interrupção do vínculo é apresentada como uma forma de amor-próprio e reorientação espiritual. Embora esses discursos possam ter efeitos positivos de incentivo à autonomia e à autoestima, eles também se articulam a uma estrutura de responsabilização individual que desconsidera, em muitos casos, a complexidade das relações marcadas pela violência e pela desigualdade de gênero.

**Gráfico 3 - Entidades mencionadas nas matérias**



Fonte: autora

Já o Projeto Raabe aparece exclusivamente em matérias sobre violência contra a mulher, reforçando sua identidade institucional como espaço de acolhimento e regeneração. Além disso, é comum que as matérias terminem com chamadas para ação, conhecidas como

*call to actions*, que convidam o leitor a participar de cultos, conhecer projetos, buscar aconselhamento ou se engajar em atividades promovidas pela Iurd. Essa prática reforça a circulação de uma economia simbólica e material que sustenta a autoridade religiosa na orientação da vida cotidiana, além de operarem como dispositivos de mobilização, que transformam a leitura em um gesto de adesão à fé e à comunidade religiosa, articulando o discurso jornalístico com a lógica do engajamento pastoral.

Projetos como o *Godllywood*, por exemplo, são apresentados como caminhos de autodescoberta e fortalecimento espiritual, em contraposição ao que os textos identificam como “ideias erradas” difundidas por filmes ou pelo feminismo secular. Há, portanto, uma reconfiguração do empoderamento feminino, dissociado da crítica estrutural e recodificado como fortalecimento moral, disciplinado e guiado pela fé.

Essa reconfiguração também aparece por meio do incentivo ao empreendedorismo feminino e à superação de dificuldades financeiras por meio da fé e da iniciativa pessoal. Em algumas matérias, essa abordagem está associada a reuniões e encontros presenciais voltados a impulsionar novos projetos e ideias. Aqui, o discurso religioso se entrelaça à racionalidade neoliberal, convocando a mulher a ser protagonista de sua própria ascensão, desde que orientada pelos princípios teológicos da prosperidade.

No que diz respeito ao público masculino, a leitura prévia revela a presença de conteúdos direcionados aos homens/namorados/esposos, sobretudo nos casos em que a violência contra a mulher é tematizada. No entanto, ainda que esses textos tragam informações sobre canais de denúncia e reafirmem a gravidade dos abusos, muitas vezes operam por meio de uma espiritualização da dor, deslocando o enfrentamento da violência para a esfera individual da fé. O sofrimento é, assim, ressignificado como experiência de aprendizado e regeneração, apagando parcialmente as dimensões estruturais do problema.

Essas observações da leitura exploratória não apenas aprofundam a compreensão do corpus como também ampliam o horizonte interpretativo da análise discursiva, evidenciando os modos como a Folha Universal articula linguagem, poder e religião na constituição de sentidos sobre a mulher neopentecostal. A intersecção entre aconselhamento, doutrina e mobilização torna visível a função pastoral do jornalismo religioso e seu papel na produção de uma subjetividade feminina moldada pela obediência, pela fé e pela responsabilidade moral.

### **3.3.2 Etapa 2 - Práticas discursivas e produção de subjetividades femininas**

Como mencionamos no início deste tópico, para permitir uma análise mais aprofundada dos textos, foi feito um recorte do corpus, reduzindo-o a 20 (vinte) matérias. A escolha dessas matérias seguiu critérios que combinaram tanto a atenção ao conteúdo quanto à distribuição dos textos ao longo dos anos. Do ponto de vista do conteúdo, foram priorizadas matérias que abordam mais de um tema, justamente por oferecerem uma visão mais ampla e articulada sobre os modos de construção do feminino no discurso religioso. Também foi considerada a presença de projetos e entidades importantes da Igreja Universal do Reino de Deus (Iurd), que atuam como dispositivos relevantes na formação de sentidos sobre a mulher.

Além disso, a seleção buscou respeitar uma proporção de matérias publicadas a cada ano, de forma que os anos com maior número de publicações tivessem também maior presença na amostra final. Esse cuidado ajuda a observar continuidades e mudanças ao longo do tempo, valorizando a dimensão histórica da produção discursiva. Com isso, o recorte final garante uma amostra representativa e equilibrada, que permite compreender com mais profundidade como o jornalismo da Folha Universal participa da construção de modos de ser mulher no universo neopentecostal. A relação completa das matérias que compõem esse recorte pode ser consultada no Anexo B.

### **3.3.3 A mulher como projeto de si: fé, disciplina e autovalorização**

Ao analisar a forma como a mulher neopentecostal é enunciada nas matérias da Folha Universal, torna-se evidente a presença de uma formação discursiva que articula elementos da fé, da autodisciplina e da responsabilidade individual como pilares de uma identidade feminina idealizada. Isto é, a análise das regularidades discursivas presentes no corpus aponta para a construção de uma subjetividade que se reconhece e se organiza a partir da lógica da performance, da transformação pessoal e da superação constante. Afinal, essa mulher é convocada a ser autora de si mesma, a empreender sobre seu próprio corpo, seus afetos e sua trajetória, como quem administra um projeto contínuo de melhoria espiritual, emocional e material.

Entender essas regularidades discursivas torna-se importante neste contexto, uma vez que, como já mencionado nos primeiros tópicos do capítulo, estão intrinsecamente ligadas ao exercício do poder e à produção do saber, articulando o grau e a forma de permeabilidade de um discurso, definindo os operadores pelos quais os acontecimentos se transcrevem em enunciados e como os interesses podem dispor sua estratégia (Foucault, 2008). Aqui, nos

interessa compreender quais as regras sociais e históricas que condicionam a significação do discurso da Iurd sobre a mulher, no jornalismo que produz.

Nesse sentido, o que observamos é uma subjetividade forjada sob o imperativo da autovalorização e da fé ativa, mobilizada por uma pedagogia da prosperidade que se apresenta como prática de si. Assim, ao mesmo tempo, em que o discurso mobilizado no jornalismo na mídia religiosa propõe a fé como motor da superação das adversidades, ele também desloca para o sujeito a responsabilidade por sua transformação, naturalizando o sofrimento como consequência da falta de disciplina ou de entrega total à doutrina. Para Foucault (2008) e Teixeira (2018), a produção de subjetividades no interior dos dispositivos de poder não opera apenas pela repressão, mas, sobretudo, pela indução de práticas que moldam condutas e definem padrões de vida desejáveis.

Neste jogo de enunciações, a mulher não aparece apenas como objeto de discurso: ela é interpelada como sujeito moralmente responsável por seu sucesso espiritual e material, num movimento que mistura vocabulário da fé com retóricas do empreendedorismo e da motivação. Palavras como foco, determinação, perseverança e mudança acionam um regime de verdade que apresenta a trajetória da mulher neopentecostal como uma jornada de aperfeiçoamento constante, marcada por obstáculos que só podem ser vencidos mediante o esforço pessoal e a obediência aos valores da religião, que no discurso é terceirizado à vontade de Deus.

Diante do conjunto de matérias publicadas pela Folha Universal, destinadas a mulheres e sobre mulheres, é possível perceber a emergência de uma forma muito específica de discurso. Não se trata apenas de textos jornalísticos orientados à informação ou à doutrinação moral, mas de enunciados que operam como tecnologias de poder e de subjetivação, produzindo efeitos sobre o modo como essas mulheres podem ver a si mesmas, narrar suas experiências e projetar seus futuros.

Uma vez que nossa análise foca em compreender esses discursos enquanto práticas que constituem sujeitos (Foucault, 1995; 2008), convém retomarmos o que está em jogo quando falamos em formação discursiva: o conjunto de condições de possibilidade que tornam determinados enunciados possíveis, inteligíveis e aceitáveis em um campo de saber e poder. Assumimos aqui o entendimento de que o discurso não é mera expressão de ideias, mas uma prática que seleciona, organiza e distribui o que pode ou não ser dito – e, sobretudo, quem pode falar, como, e com que efeitos.

Ao adentrar esse universo discursivo, encontramos uma série de materiais que têm como estrutura discursiva principal a exposição de dilemas cotidianos enfrentados por

mulheres, seguidos por uma orientação moral e espiritual, frequentemente enunciada por lideranças da igreja ou por fiéis que já passaram pela transformação esperada. Podemos ver isso na matéria com título “Você é uma mulher descontrolada?”, na qual se constrói a figura da mulher que sofre por não saber dominar suas emoções.

O texto começa enumerando sentimentos como “raiva, felicidade, tristeza, desespero, culpa, ciúme” (Teodoro, 2020, online), e afirma que “o descontrole, por não saber lidar com as emoções, pode causar graves consequências” (Teodoro, 2020, online). Essa introdução não apenas diagnostica um estado emocional, mas estabelece um juízo moral sobre ele. Ou seja, a falta de domínio emocional aparece, ao longo do texto, como falha espiritual e risco social, capaz de comprometer o casamento, a carreira e a relação com Deus.

**Figura 7:** Matéria “Você é uma mulher descontrolada?”



Fonte: Folha Universal. (Disponível em <https://www.universal.org/noticias/post/voce-e-uma-mulher-descontrolada/>).

A partir desse discurso, emerge um enunciado recorrente, que indica que a mulher verdadeira é aquela que sabe dominar suas emoções e subordinar seus sentimentos à razão, sobretudo à razão guiada pela fé. Esse entendimento, no entanto, se ancora numa lógica

teológica específica, que desloca o centro da ação da mulher para a sua submissão à vontade de Deus, mediada pela igreja.

Nesse contexto, a escritora e filha de Edir Macedo, Cristiane Cardoso, frequentemente citada nas matérias, reforça esse ponto ao afirmar que: “quando você age mediante os seus sentimentos, não está usando os critérios de Deus, mas sim do seu inimigo número um, que é o coração” (Cardoso, 2020, online). Diante do exposto, a mulher é convocada a uma vigilância interior constante, a um controle de si que só é possível se ela aceitar abdicar do que sente para obedecer ao que lhe é prescrito.

Essa convocação à autovigilância não opera apenas no plano do conteúdo, pelo contrário, está inscrita na própria forma dos textos e imagens. Isso porque é possível visualizar que os relatos seguem um roteiro discursivo bem delimitado: há uma situação de sofrimento ou inadequação (emocional, conjugal, profissional), seguida de uma crise e, por fim, uma superação que ocorre a partir da obediência à fé e da adesão à inteligência espiritual. A matéria traz o depoimento de Viviane Camila Leam, presente na mesma matéria, exemplifica esse percurso de mulher imatura, sentimental e cheia de complexos, que se torna uma mulher forte, casada, que tem o respeito da família.

No entanto, essa mudança é atribuída não à reflexão política ou à intervenção social, mas ao abandono das emoções em favor da fé racional. Embora a foto em destaque na matéria aparenta ser de banco de imagens, evidenciando uma mulher em estado de sofrimento, com as mãos sobre a cabeça, ela indica que é sobretudo mental, as fotos das fontes, reforçam a transformação com os rostos serenos, os ambientes organizados, a postura elegante, colaborando para instaurar o efeito de verdade de que a fé gera ordem, equilíbrio e reconhecimento social.

**Figura 8:** Depoimento de uma “ex-descontrolada”

### Ex-descontrolada

O descontrole emocional fez parte da vida de Viviane Camila Leam, **(foto abaixo)** de 31 anos, por muito tempo. Ela acreditava que sempre estava certa e que suas escolhas dominadas pelas emoções eram adequadas.



Viviane se recorda de um dia que estava motivada pela raiva e quase agrediu sua mãe, porque ela apoiou sua irmã em uma discussão. Ela também lembra que as emoções a prejudicaram na vida profissional. “Tive problema em um emprego que iria alavancar minha vida profissional, mas que acabei perdendo. Comecei a achar que as pessoas tinham algo contra mim e decidi pedir demissão.”

Ela reconhece que agia daquela forma porque não [ouvira os ensinamentos de Deus](#). Contudo mudou suas atitudes quando passou a usar a Fé inteligente. “Comecei a confiar em Deus e a usar a razão. Entendi que os sentimentos que eu considerava minha força na verdade era o que mais me fazia fraca.”

Depois que mudou de postura, Viviane viu grandes resultados positivos em sua vida. “Antes eu era uma jovem imatura, sentimental e cheia de complexos; agora sou uma mulher forte, casada, que tem o respeito da família e é procurada para ajudar e

aconselhar. [Hoje administro as situações com sabedoria](#), [conclui](#).

Fonte: Folha Universal. (Disponível em

<<https://www.universal.org/noticias/post/voce-e-uma-mulher-descontrolada/>>).

O intertítulo “ex-descontrolada”, em uma matéria dirigida às mulheres, evoca imediatamente a retórica testemunhal característica do discurso religioso pentecostal. Diferente do uso jornalístico do testemunhal, que tem a função de conectar a narrativa a uma dimensão prática da vida cotidiana e de reforçar a veracidade dos fatos, aqui o testemunho atua em seu sentido mais forte, aproximando-se do campo religioso e confessional.

Mais do que relatar uma experiência pessoal, ele performa a própria transformação pela fé, funcionando como um enunciado de verdade e conversão. Essa fórmula é cristalizada e amplamente reconhecível nas narrativas de regeneração espiritual – “ex-viciado”, “ex-trafficante”, “ex-fumante” –, que remetem a situações socialmente marcadas como desvios graves e já superados. Nesses casos, o valor do testemunho não está apenas em ilustrar, mas em provar a ruptura radical com o passado de pecado, vício ou descontrole, instaurando uma nova identidade pela fé.

Desse modo, o testemunho funciona como dispositivo de cura moral e de reinscrição na norma, ao converter o sofrimento e a culpa em sinais de purificação e controle de si. O gesto de confessar e se transformar publicamente reafirma, assim, a autoridade da fé como instância de governo sobre o corpo e as emoções femininas, legitimando o modelo da mulher regenerada e disciplinada que a Folha Universal se empenha em difundir.

A FU, ao aplicar essa lógica ao campo emocional, produz um efeito discursivo específico que equipara a falta de controle emocional a um vício, a uma espécie de doença moral. Nesse caso, o descontrole não é descrito como um aspecto humano, sujeito a contextos sociais ou relacionais, mas como uma condição a ser superada e abandonada de forma

definitiva, como se fosse um desvio. Ser “ex-descontrolada” significa, portanto, ter atravessado uma fronteira moral, em que a fonte deixou de ser uma mulher inadequada e se tornou a mulher regenerada, alinhada com a fé.

O que não se pode deixar passar despercebido, é justamente o uso do prefixo “ex”, que sugere a necessidade de ruptura total. Ou seja, nesse discurso não se pode ser parcialmente controlada ou descontrolada em algumas situações, é preciso assumir essa redenção como definitiva, mas que também exige um exercício contínuo de autovigilância e autorreconhecimento como nova criatura. Assim entendemos que esse testemunho não é apenas sobre uma mudança pontual, mas sobre a produção de um sujeito permanentemente refeito.

Ao conceber essa análise de forma mais ampla, entendemos que esse intertítulo funciona como condensador discursivo e uma unidade de sentido de uma estratégia maior, que se constitui justamente na transformação de experiências emocionais em narrativas de vício e regeneração, aproximando o sofrimento afetivo da lógica da dependência e da criminalidade, para então oferecer a fé como única via de cura – entendida não apenas como superação humana, mas sobretudo como restauração espiritual e moral.

Esse tipo de discurso, comum em diversas tradições religiosas, inclui desde a chamada cura de vícios e doenças até a cura de práticas consideradas desviantes, como a homossexualidade. E nesse caso, esse movimento fortalece a ideia de que o projeto de si da mulher neopentecostal só é legítimo quando ela rompe com seu passado e se reinscreve totalmente na norma da igreja.

Trata-se, portanto, de um discurso que constrói um sujeito a partir de uma posição enunciativa pré-determinada (Fernandes, 2008; Orlandi, 1987): a da mulher que deve reconhecer-se em falta, pecadora, e, portanto, disciplinar-se e reformular-se segundo uma gramática do bem-viver religioso. Logo, essas matérias não são apenas textos, mas práticas que delimitam sentidos e impõem uma forma de inteligibilidade ao ser mulher.

E é aqui que resgatamos as táticas de governamentalidade, como define Foucault (2008), entendendo que se trata, justamente, da arte de conduzir condutas. No caso da Folha Universal, essa condução se realiza por meio de um redobramento de posição de sujeito: o discurso religioso – que se ancora na autoridade espiritual da igreja – se insere em outro campo de enunciação, o jornalístico, apropriando-se de seus recursos estilísticos e de sua pretensão de objetividade.

Assim, o jornalismo religioso opera como um duplo dispositivo de governo, ao mesmo tempo, em que traduz a linguagem pastoral em forma jornalística, também a legitima

como discurso de verdade, agora recoberto por um manto de laicidade. Nesse entrecruzamento, fé e notícia se fundem como tecnologias de condução moral, ampliando o alcance da norma religiosa sobre o cotidiano das fiéis

Ao final, o que se instaura é uma pedagogia voltada para a performance do controle, ou seja, focada em controlar as emoções, o corpo, o desejo, a narrativa. E, mais que isso, transformar esse controle em sinal de sucesso e valorização. O discurso da Folha Universal oferece à mulher um espelho, e nele só se veem como belas, salvas e bem-sucedidas aquelas que aprenderam a calar o coração e seguir a razão divina. Razão esta que é profundamente marcada por estruturas patriarcais, moralizantes e meritocráticas.

Se voltarmos o olhar para outras matérias, percebemos a recorrência de enunciados que insistem na oposição entre emoção e razão, e no elogio à disciplina como virtude espiritual e sinal de inteligência. A matéria “Você é uma mulher descontrolada?”, já mencionada, faz parte de uma série de textos que associam o sofrimento feminino à ausência de autocontrole, mas não se trata de uma construção isolada.

No texto “Mulheres precisam de disciplina?”, por exemplo, a mensagem é reiterada em termos ainda mais normativos, onde a mulher que não é disciplinada pode até ser bem-intencionada, mas viverá os mesmos ciclos de dor e frustração. A noção de disciplina aqui não remete à autodeterminação, mas à conformidade, pois é disciplinada aquela que se adequa aos mandamentos divinos, mediados pela igreja e encarnados nas lideranças religiosas.

Machado (2005) observa que, embora as igrejas ofereçam um espaço de visibilidade e atuação para mulheres, elas o fazem em moldes disciplinadores, onde a feminilidade deve ser constantemente vigiada e ajustada. O discurso da disciplina, nesse caso, funciona como fronteira entre a mulher convertida, valorizada, e a mulher “do mundo”, considerada preguiçosa, descontrolada ou inadequada.

**Figura 9:** Matéria “Mulheres precisam de disciplina?”



Fonte: Folha Universal. (Disponível em <https://www.universal.org/noticias/post/mulheres-precisam-de-disciplina/>).

O trecho central da matéria mencionada acima estabelece uma equivalência direta entre disciplina e equilíbrio de vida, afirmando que “a falta de disciplina desequilibra a vida da mulher de modo geral, assim como a disciplina traz benefícios para todas as áreas” (Lopes, 2021, online). É importante destacar que essa disciplina é imediatamente ligada à constância espiritual, como podemos perceber no trecho: “na comunhão com Deus e nas meditações em Sua Palavra” (Lopes, 2021, online), e também ligada ao cumprimento de papéis familiares e de trabalho, tendo como modelo a mulher virtuosa de Provérbios 31.

E é a partir dessa chave, que o discurso desloca a disciplina de um campo prático ou organizacional para o campo moral e espiritual, transformando-a em critério de valor para definir o que é ser mulher. Assim, a mulher virtuosa que acorda cedo, cuida da família e trabalha com vigor é projetada como norma. Mas, novamente, essa disciplina não é autônoma. No trecho “Muitas vezes a disciplina vem por meio da correção da parte de alguém que mostra algo que você pode não estar enxergando” (Lopes, 2021, online), vemos a ação do poder pastoral (Costa, 2007), traduzida na necessidade de ser guiada, corrigida, submetida a uma instância que enxerga melhor esse comportamento.

Assim, a disciplina feminina só se completa se for mediada por outrem – pastor, marido, liderança, comunidade –, uma vez que a constituição da mulher evangélica ocorre por meio de práticas relacionais e de condução comunitária, e não apenas por escolha

individual (Mafra, 2012). E é assim – conduzida pelo discurso de uma figura de liderança estabelecida por Deus –, que essa mulher deve, não apenas organizar o tempo ou manter hábitos saudáveis, mas transformar sua vida inteira em exercício de disciplina espiritual e moral, submetida à “palavra de Deus” e à correção de suas lideranças.

Essa ênfase no autocontrole como dever espiritual não pode ser dissociada de um projeto mais amplo de formação de sujeitos femininos ajustados à racionalidade da Igreja Universal. Os textos frequentemente citam ou vinculam suas mensagens a entidades específicas da instituição, como o *Godllywood*<sup>10</sup>, o *Projeto Raabe*<sup>11</sup>, a *Terapia do Amor*<sup>12</sup> e a *Escola do Amor*<sup>13</sup>. Tais instituições não são meros apoios sociais ou pedagógicos, mas sim operam como extensões do discurso religioso, como braços do dispositivo de poder que governa o feminino em diferentes esferas – afetiva, estética, moral, corporal, familiar e profissional.

O *Godllywood*, por exemplo, aparece vinculado a matérias que ensinam como ser uma mulher sábia, como se portar no casamento, como cuidar da aparência ou como se tornar respeitada. Esse projeto é liderado por Cristiane Cardoso, que também se coloca como essa mulher exemplar, e foca na reeducação moral da mulher, com forte apelo visual e comportamental, que promove desafios semanais, treinamentos, posturas, modos de fala, modos de vestir, tudo pautado por uma lógica de transformação de si, à luz da fé.

Já o *Projeto Raabe* se insere nas matérias em que o discurso da dor aparece como porta de entrada para o processo de purificação. Como já mencionamos, ele está presente em textos que trazem mulheres que sofreram abuso, violência ou que “se perderam” no mundo, que são convidadas a se redimir por meio da conversão e da disciplina, encontrando nesses projetos um lugar de reconstrução. Contudo, essa reconstrução se dá quase sempre pela via da moralização do corpo e da narrativa, não pela problematização das estruturas de violência que incidem sobre essas mulheres.

---

<sup>10</sup> Movimento feminino da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) criado em 2009 por Cristiane Cardoso, filha de Edir Macedo, com o propósito de resgatar a “essência feminina”. Voltado para diferentes faixas etárias, o movimento se organiza em reuniões presenciais regulares, encontros de mentoria e projetos específicos, como o “Godllywood School”, para meninas de 5 a 15 anos, e o programa de “Godllywood Autoajuda”, exibido na TV Universal e disponível na plataforma de streaming Univer Vídeo.

<sup>11</sup> Iniciativa social criada em 2011, “dar assistência emocional e espiritual às mulheres que carregam algum tipo de trauma e marcas do passado” (Vidal, 2018, online). Conta com advogadas e assistentes sociais como voluntárias, e desenvolvem ações diversas como cursos de autoconhecimento.

<sup>12</sup> É uma palestra conduzida por Cristiane Cardoso e Renato Cardoso, que acontece toda semana presencialmente em templos da Iurd, focada no sucesso da vida amorosa. Nela, os palestrantes conversam, aconselham e dão dicas sobre como o homem e a mulher deve se comportar no relacionamento ou enquanto espera pela pessoa amada.

<sup>13</sup> The Love School - Escola do Amor é um programa de televisão criado em 2011, exibido pela Record, aos sábados, comandado por Cristina Cardoso e Renato Cardoso, que trata de temas relacionados à conjugalidade.

A *Terapia do Amor* e a *Escola do Amor*, por sua vez, funcionam como dispositivos conjugais, onde homens e mulheres aprendem como amar com inteligência, como evitar traições e como salvar seus casamentos. A presença desses programas nas matérias, sinalizam conselhos e interpretações sobre casos de infidelidade, desejo ou insegurança emocional, onde o discurso reafirma padrões heteronormativos de relacionamento, nos quais cabe à mulher evitar conflitos, administrar sua carência e manter o relacionamento funcional, quase sempre se responsabilizando pelas falhas do parceiro, a quem deve ensinar ou suportar com sabedoria e fé.

Nessa dinâmica, o campo discursivo se complexifica, visto que temos não apenas enunciados religiosos e jornalísticos, mas também um conjunto de práticas institucionais que conformam um regime de verdade sobre o que é ser mulher. A mulher ideal, segundo esse discurso, é forte, mas submissa, racional, mas sensível, autônoma, mas obediente, empreendedora, mas recatada. A partir do que aponta Teresa de Lauretis (1987), podemos compreender essa dinâmica como uma tecnologia de gênero que, quando articulada à fé, ganha contornos ainda mais complexos, pois a moral não é apenas social, mas sagrada – e a transgressão, portanto, não é só inadequação, mas pecado.

Além dessas instituições voltadas ao universo feminino, surgem também entidades como a *Universal nas Forças Policiais* e a *Universal Socioeducativa*, que aparecem em matérias relacionadas a reeducação moral e social de jovens, bem como à conversão de agentes públicos. A presença dessas organizações nos textos, ainda que menos frequente, indica a ampliação do alcance do dispositivo religioso, que se insere também nos campos da justiça, da segurança pública e da disciplina juvenil.

Nesses contextos, observa-se o funcionamento de um poder pastoral, entendido como uma forma de governo centrada no cuidado e na salvação dos indivíduos (Costa, 2007; Santos, 2010), mas que também se articula à governamentalidade moderna ao intervir sobre populações específicas e administrar seus comportamentos. Assim, o discurso religioso se desloca para espaços laicos, convertendo a fé em uma tecnologia de gestão moral e emocional, na qual a mulher – especialmente enquanto mãe, esposa ou educadora – permanece como alvo e mediadora privilegiada desse cuidado.

Dessa forma, ao articular textos, imagens, fontes e instituições, a Folha Universal não apenas narra histórias ou oferece conselhos, ela instala um discurso que governa pela fé, orientando condutas, distribuindo valores, produzindo subjetividades. E esse governo se realiza não apenas por proibições ou prescrições explícitas, como faz o pentecostalismo clássico com os usos e costumes, mas por meio de uma estética da salvação, de pedagogias,

de uma promessa de valorização que se realiza na medida em que a mulher renuncia a si mesma para tornar-se conforme ao modelo instituído.

Ao observarmos atentamente o modo como a noção de autovalorização é operada nos textos da FU, percebemos que ela não se apresenta como ruptura com a estrutura normativa de gênero, mas como uma reconfiguração do papel da mulher dentro dos marcos da obediência e da fé. Em matérias como “Mulheres no topo: como se preparar para ocupar a liderança” e “Como as mulheres podem começar um negócio?”, há uma convocação explícita à autonomia e ao sucesso, mas esses valores são recortados por uma lógica moralizante. A mulher é estimulada a crescer, liderar e empreender, desde que se mantenha fiel à doutrina, à família e aos valores da igreja.

**Figura 10:** Matéria “Mulheres no topo: como se preparar para ocupar a liderança”



Fonte: Folha Universal. (Disponível em <https://www.universal.org/noticias/post/mulheres-no-topo-como-se-preparar-para-ocupar-a-lideranca/>).

**Figura 11:** Matéria “Como as mulheres podem começar um negócio”



Fonte: Folha Universal. (Disponível em <https://www.universal.org/noticias/post/como-as-mulheres-podem-comecar-um-negocio/>).

Nesses textos, o empreendedorismo feminino é frequentemente vinculado à ideia de propósito divino. “Além de todo o empenho diário nos estudos e no trabalho, as mulheres que desejam se destacar na vida profissional precisam ter acesso à direção, sabedoria e inspiração vindas do Alto” (Cardoso, 2023, online), diz uma das matérias. Essa combinação de vocabulários – o da dedicação pessoal para prosperar e o do direcionamento divino – sinaliza a presença de uma racionalidade neoliberal que responsabiliza o sujeito pelo seu êxito ou fracasso. Isto é, a mulher que não alcança a prosperidade emocional ou financeira, nesse discurso, não é vítima de desigualdades estruturais, mas de sua própria falta de fé ou disciplina.

Essa racionalidade neoliberal pode ser entendida a partir da definição de Dardot e Laval (2016), que compreendem o neoliberalismo como uma racionalidade que redefine as formas de governar e de conduzir condutas, instaurando o princípio universal da concorrência como critério regulador da vida social. Neste caso, é operacionalizada no jornalismo feito pela FU, ao mobilizar a promessa de prosperidade condicionada à obediência e à disciplina. Assim, a fé é convertida em tecnologia de poder (Foucault, 2004; 2025) que a incita a se perceber como empresa de si, operando sob uma lógica permanente de avaliação e superação, em que a realização pessoal se mede, sobretudo, pela capacidade de transformar a devoção em resultados visíveis e mensuráveis.

Essa forma de subjetivação pode ser compreendida a partir do que Butler (2018) discute sobre o caráter reiterativo da performatividade de gênero. Isto é, as identidades são produzidas e sustentadas pela repetição de normas que definem o que pode ser reconhecido como masculino ou feminino. Nas matérias analisadas, a mulher é incentivada a ser forte, mas essa força é moldada por parâmetros moralmente aceitos no discurso religioso – uma força controlada, organizada e funcional. Nesse contexto, a mulher se torna produtiva, não para questionar a ordem, mas para reafirmá-la, e mais, não para romper hierarquias, mas para legitimar a autoridade eclesial.

A matéria “A força da mulher na política”, por exemplo, parte de um enunciado que reconhece a presença feminina em espaços de poder e liderança, mas imediatamente condiciona essa presença à adesão a um conjunto de normas morais e espirituais. Já no início do texto vemos um panorama histórico da participação feminina na política brasileira, percorrendo desde figuras como a princesa Isabel até lideranças políticas contemporâneas

(nenhuma delas, lideranças femininas alinhadas ao que se entende como campo progressista brasileiro, como, por exemplo, a primeira mulher presidente do Brasil, Dilma Rousseff). Ao narrar esse percurso, há uma ênfase na superação de barreiras e na necessidade de ampliar a representatividade.

Esse movimento inicial, no entanto, é conduzido por um discurso que insere o protagonismo feminino num roteiro de legitimação moral. Que se inscreve da seguinte forma: a mulher que chega à política é a que age com responsabilidade e consciência, voltando-se a causas como saúde, educação e bem-estar social, segundo a fala destacada da deputada Maria Rosas, do Republicanos. Aqui, é importante resgatarmos a relação da Iurd com o partido, mencionada no segundo capítulo, para pensarmos na escolha dessa fonte.

Apesar delas terem feito história como pioneiras e, ao lado de outras, terem alcançado conquistas importantes para as mulheres, ainda há uma longa história a ser escrita, avaliada e melhorada. Por isso, é importante que outras mulheres sigam ocupando cargos políticos com responsabilidade e consciência, com a intenção de garantir a inclusão e fortalecer a democracia com políticas públicas para todos. “As mulheres tendem a priorizar questões fundamentais, como saúde, educação e bem-estar social, que têm impacto significativo na sociedade como um todo”, analisa a deputada federal Maria Rosas (Republicanos-SP), que também atua como primeira procuradora adjunta da mulher na Câmara dos Deputados e como coordenadora do Mulheres Republicanas da região Sudeste. (Klaiber, 2024, online)

Aqui, mulher política é interpelada como guardiã de valores associados ao cuidado e à harmonia social – não como agente de ruptura ou disputa direta de poder. Ou seja, mesmo quando reconhece a capacidade de liderança, o discurso simultaneamente a enquadra, delimitando o campo de ação pela lente de atributos tradicionalmente feminizados. Essa operação se intensifica na parte final, quando o texto desloca a discussão da representatividade política para o plano teológico.

Ao afirmar que Deus quer mulheres no poder, o argumento ganha uma ancoragem religiosa que justifica e legitima a presença feminina na política não pelo direito democrático ou pela luta social, mas por uma suposta vontade divina. Essa passagem reposiciona o protagonismo político como extensão do projeto espiritual, e nesse sentido as mulheres bíblicas citadas – as filhas de Zelfeade, Débora, Jael e Ester – funcionam como arquétipos de liderança feminina vinculada à fé, à coragem moral e à intervenção divina.

Nesse discurso, a mulher política contemporânea é convidada a se modelar a partir dessas personagens bíblicas, atualizando suas virtudes no presente. Trata-se de um processo de subjetivação, na qual o exercício do poder político é incorporado ao projeto pessoal de santificação. Assim, a força feminina não é apresentada como instrumento de contestação da

ordem estabelecida, mas como recurso para protegê-la e reafirmá-la, tanto no campo secular quanto no religioso.

O gesto de citar Débora ou Ester integra os mecanismos disciplinares, e compreende o que Foucault (2008) delimita como técnicas de normalização que faz convergir a atuação pública com as normas de conduta da fé. “A disciplina normaliza [...] a normalização disciplinar consiste em procurar tornar as pessoas, os gestos, os atos, conformes a esse modelo, sendo normal precisamente quem é capaz de conformar essa norma [...]” (Foucault, 2008, p. 74-75). Assim, como em outras matérias, a mulher que se realiza na esfera política só é legitimada se sua performance for compatível com a moral religiosa e se estiver orientada a fins coletivos definidos pela tradição cristã.

O projeto de si que emerge nesse discurso envolve não apenas competência técnica e compromisso social, mas também a conformação do sujeito político ao ideal da mulher de Deus – equilibrada, sábia, moralmente íntegra e, sobretudo, alinhada à missão da igreja. E nesse sentido, as imagens que acompanham essas matérias ajudam a construir essa estética da autovalorização cristã. São fotografias de mulheres em ambientes profissionais, sorridentes, elegantes, quase sempre brancas ou de traços eurocentrados, sugerindo sucesso, serenidade e equilíbrio. Como exceção, a matéria “Mulheres no topo” apresenta uma capa com uma mulher negra.

**Figura 12:** Capa da matéria “A força da mulher na política”



Fonte: Folha Universal. (Disponível em <https://www.universal.org/noticias/post/a-forca-da-mulher-na-politica/>).

No entanto, há um silenciamento discursivo e visual sobre outras experiências femininas – não há frequência de corpos dissidentes, negras em posição de liderança, mulheres trans, pobres ou fora do padrão de feminilidade hegemônica. É possível observar que esses discursos de empoderamento não confrontam a colonialidade do poder (Quijano, 2005) e a matriz heteropatriarcal, apenas reposicionam os sujeitos nos mesmos lugares de subordinação, sob novas linguagens.

Logo, a valorização de si aparece como recompensa espiritual, e por isso, a mulher que ora, que jejua, que perdoa, que segue a orientação dos líderes e se afasta do mundo é aquela que merece prosperar. As matérias usam termos como reconhecimento, sabedoria e respeito para descrever o lugar a que essa mulher pode chegar. Mas o caminho para essa valorização passa invariavelmente pela renúncia, pois é preciso renunciar aos sentimentos, aos prazeres, aos questionamentos, às alianças que não sejam mediadas pela fé.

A matéria “Qual é o segredo da mulher sábia?” explicita esse modelo ao afirmar que “a mulher sábia é aquela que sabe seu valor, que é dado pelo Próprio Criador, e desenvolve a sua fé. Em vez de se deixar vencer pelos sentimentos, por exemplo, a mulher sábia age com base na razão” (Teodoro, 2022, online). Nessa formulação, o amor-próprio é ressignificado, e não está em uma autoafirmação plena, mas sim, em um amor a si mediado pelo olhar divino – e, por consequência, pelo olhar da Iurd.

A valorização, aqui, não é política, mas moral. Não parte do reconhecimento de direitos ou da dignidade humana incondicional, mas do mérito religioso, da performance devocional. Assim, essa espiritualidade que promete liberdade por meio da obediência opera um apagamento da condição histórica da mulher, convertendo sua existência em missão, e não em escolha (Gebara, 2000).

Aqui, é importante destacarmos que o enunciado central da matéria parte de uma oposição entre inteligência e sabedoria. A inteligência é associada a um saber técnico, mensurável, alcançado pelo estudo formal e por título, e a sabedoria, por sua vez, é apresentada como um dom espiritual, concedido por Deus e manifestado na conduta. Essa distinção não é apenas descritiva – ela opera como dispositivo de hierarquização dos saberes e como redefinição do que é valorizado na mulher. No campo discursivo neopentecostal, isso desloca o eixo da valorização do mérito acadêmico ou profissional para o mérito espiritual e moral, reposicionando o que conta como valor pessoal.

Nesse aspecto, a valorização não se apresenta como uma construção plural ou negociada socialmente, mas como um conceito subordinado numa rede hierárquica que define quem pode atribuir valor e segundo quais critérios. Por isso, é preciso observar “a maneira pela qual o campo de memória está ligado às formas de hierarquia e de subordinação que regem os enunciados de um texto” (Foucault, 2008, p 66). Aqui, o campo de memória mobilizado – composto por passagens bíblicas, exemplos de personagens como Abigail e a interpretação autorizada por Cristiane Cardoso – organiza-se para colocar Deus no topo da cadeia de legitimação, a liderança religiosa como mediadora e a mulher como receptora e praticante desse valor.

A matéria mobiliza Abigail como personagem bíblica paradigmática, pois ela é considerada sábia não por desafiar o contexto patriarcal, mas por agir de forma estratégica, pacífica e protetora – atributos que o texto sugere serem replicáveis no presente. E dessa forma, essa estrutura hierárquica garante que o valor da mulher neopentecostal seja sempre mediado pela instância superior (Deus/Igreja) e que as formas de se falar sobre si e de agir sejam compatíveis com os parâmetros definidos pela autoridade eclesial. Desse modo, a valorização deixa de ser uma experiência autônoma e passa a ser uma prática de conformidade, na qual o reconhecimento próprio só se torna legítimo quando confirma e reforça o conjunto de enunciados já estabelecido pelo discurso institucional.

A articulação entre valorização pessoal e normatização do corpo se revela com clareza nas matérias que tratam do cuidado de si. Nelas, o cuidado não abrange apenas a aparência – cabelos, roupas, maquiagem – mas também a saúde, a forma física e o comportamento, associando autocontrole, disciplina e fé a um ideal de virtude feminina. Trata-se de um discurso que estimula as mulheres a aprimorarem continuamente suas competências, atitudes e atributos, transformando o autocuidado em prática de autogoverno e conformação aos valores morais e estéticos legitimados pela igreja. O corpo é simultaneamente templo e vitrine, deve estar limpo, organizado, apresentável.

A matéria “Os cuidados com a saúde da mulher” revela uma estrutura de articulação do texto que, inicialmente, confere ao enunciado uma aparência de neutralidade técnica, sustentada pela autoridade de um especialista em ginecologia. Contudo, na passagem final, desloca o eixo do discurso com a menção ao *Godlywood*, disponível para auxiliar mulheres a serem moldadas para sua melhor versão.

Desse modo, o corpo se torna superfície de inscrição da fé, um território onde se devem ser incrustados sinais de êxito ou de fracasso espiritual. Justamente por ser o corpo, o espaço primeiro da experiência, da memória e da identidade (Haesbaert, 2011). Ao

pensarmos a mulher neopentecostal, percebemos que seu corpo é convocado a funcionar como esse território primordial, onde se materializam as marcas da disciplina e do alinhamento às normas da fé.

Essa articulação entre saber médico e o projeto religioso opera como um feixe de relações (Foucault, 2008), mobilizando diferentes regimes de saber – o biomédico e o pastoral – e conectando-os a uma lógica comum de governo da conduta. O discurso médico prescreve exames, hábitos e vigilância sobre o corpo, já o discurso religioso acrescenta a dimensão moral e espiritual, ampliando o campo de normalização para além da saúde física.

Embora esse projeto seja mencionado apenas no final do texto, quase que de relance: “O Godllywood visa auxiliar mulheres em toda e qualquer situação, desde que ela deseje realmente ser auxiliada e moldada para uma mulher melhor. Conheça mais sobre o grupo e saiba como participar dos projetos clicando aqui.” (Máximo, 2017, online), como se não tivesse valor significativo para ganhar destaque no lead, essa menção sugere que o cuidado com a saúde não se completa apenas na medicina, mas demanda adesão a um projeto de transformação pessoal guiado pela igreja.

Além disso, a presença do *Godllywood* também revela a função pastoral desse discurso, uma vez que, ao final de um texto técnico, a leitora é encaminhada a uma comunidade de fé que oferece suporte, orientação e vigilância. Isso cria uma rede de pertencimento onde o autocuidado físico é indissociável do cuidado espiritual – e onde a boa saúde inclui estar em conformidade com um ideal de feminilidade disciplinada.

A lógica implícita nesses enunciados nos conduz a pensar justamente as tecnologias (De Lauretis, 1987) que participam da construção dos sujeitos, moldando-os enquanto homens e mulheres. No caso da Folha Universal, tais tecnologias operam pela fusão entre doutrina religiosa, estética midiática e modelo neoliberal de sujeito, construindo um entendimento de que a mulher valorizada não é a que se liberta, mas a que se molda e se aperfeiçoa.

À medida que os enunciados da Folha Universal constroem essa mulher disciplinada, emocionalmente contida e espiritualmente produtiva, o que se observa é o funcionamento de uma condução pastoral que ultrapassa os limites da doutrina religiosa. Como destaca Costa (2007), o poder pastoral moderno não se exerce apenas sobre o rebanho, mas passa a operar no interior dos sujeitos, convocando-os à autogestão, à confissão permanente e à responsabilização contínua por sua própria salvação. Nos textos analisados, essa forma de condução da conduta aparece como cuidado, como conselho, como oferta de auxílio – mas traz embutida uma lógica de vigilância moral e normatização constante da vida privada.

A mulher que emerge desses discursos é, portanto, uma figura paradoxal, pois é, ao mesmo tempo, forte e dócil, líder e submissa, dona de si e completamente entregue à vontade de Deus. Essa contradição não é uma falha do discurso, mas parte constitutiva de sua estratégia, uma vez que opera por meio da ambivalência – uma ambivalência que permite à mulher experimentar sensação de empoderamento sem, no entanto, romper com as estruturas que a subordinam.

Nesse sentido, podemos pensar, conforme Butler (2018), entendendo que a performatividade de gênero nunca se dá fora do poder, pelo contrário, ela é, ao mesmo tempo, efeito e repetição dessas normas constituintes dos sujeitos. No caso da mulher neopentecostal retratada pela Folha Universal, essa repetição se ancora na fé, mas também na estética, na moral, na heteronormatividade e na linguagem do mérito.

As instituições que mediam esse processo – *Godllywood, Escola do Amor, Projeto Raabe, Terapia do Amor, Universal nas Forças Policiais, Universal Socioeducativa* – são dispositivos que operam de forma transversal, já que não apenas prescrevem condutas, mas distribuem saberes e legitimam formas de subjetividade. Elas participam da constituição da mulher no neopentecostalismo da Iurd, por meio de um regime que naturaliza papéis, promove silenciamentos e, sobretudo, modela vidas. Não se trata apenas de ensinar as mulheres a viverem segundo os preceitos da fé, mas de fazer com que se tornem visíveis apenas sob certas condições – como convertidas, regeneradas, disciplinadas, restauradas.

Essa visibilidade regulada se expressa também nas imagens das matérias, como já mencionamos, nas fotos de mulheres que sorriem comedido, que oram com os olhos fechados, que estão acompanhadas de maridos e filhos, ou que dão testemunhos emocionantes de superação. O que não se vê são as contradições, as dúvidas, as recusas, os corpos que não se encaixam, as histórias que não terminam em conversão.

E nesse sentido, funciona como um tipo de protagonismo tutelado, uma vez que a agência ou liderança feminina nas igrejas pentecostais é limitada, controlada ou condicionada por estruturas e discursos patriarcais, tradicionais ou institucionais, impedindo sua emancipação plena e autônoma (Gabatz, 2016). Esse tipo de espiritualidade não permite à mulher ser o que é em sua complexidade, mas a reduz àquilo que deve se tornar: uma filha obediente, uma esposa recatada, uma mãe dedicada e uma crente fiel.

### **3.3.3.1 Vozes moldadas: confissão, testemunho e a produção da mulher exemplar**

Entre os recursos discursivos mais mobilizados nas matérias da *Folha Universal* dirigidas às mulheres, é possível observar em destaque o uso sistemático da primeira pessoa. “Eu era uma jovem imatura, sentimental e cheia de complexos; agora sou uma mulher forte, casada, que tem o respeito da família e é procurada para ajudar e aconselhar” (Teodoro, 2020, online). “Meus problemas não vão me destruir, pelo contrário, Deus faz com que eu aprenda com eles e, assim, eu fico mais forte, mais sábia e posso ajudar outras pessoas. Tudo contribui porque eu estou na Palavra dEle” (Cardoso, 2023, online).

Esses fragmentos acima compõem uma espécie de liturgia, uma forma de constituir o discurso no texto: a mulher fala de si, expõe sua dor, assume sua falha e se reconstrói – pela fé, pela disciplina, pela obediência. E nesse sentido, são essas enunciações, produzidas em condições de possibilidade muito específicas, marcadas por uma formação discursiva religiosa, moral e midiática, é que define os modos legítimos dessas mulheres falarem e se transformarem.

Conforme destaca Foucault (2025; 1999), a confissão é uma tecnologia central da modernidade ocidental, através da qual os sujeitos são interpelados a dizer a verdade sobre si, a revelar suas faltas, a organizar suas vidas em torno de uma narrativa de purificação. Nas matérias da *Folha Universal*, essa lógica aparece nitidamente. As personagens são chamadas a contar o que foram – descontroladas, indisciplinadas, ressentidas, doentes, falidas – para em seguida testemunhar o que se tornaram: equilibradas, disciplinadas, obedientes, saudáveis, prósperas.

Esse testemunho cumpre duas funções simultâneas. Em primeiro lugar, exemplifica a eficácia da fé, isto é, a mulher que fala é prova viva de que a doutrina funciona, e sua transformação é a confirmação da verdade da igreja. Em segundo lugar, prescreve um caminho, onde mostra às leitoras o que deve ser feito para alcançar o mesmo resultado. Logo, a primeira pessoa, nesse caso, não é uma expressão da individualidade, mas um instrumento de modulação subjetiva. A mulher que fala já é, desde o início, um sujeito moldado – ela fala a partir de um lugar previamente autorizado e em direção a uma finalidade previamente delimitada.

Essa forma de enunciação confessional reforça sistemas discursivos e institucionais que produzem e reiteram a mulher como sujeito segundo padrões normativos (De Lauretis, 1987). E de forma muito específica, a voz da mulher, aqui, é autorizada apenas enquanto reforça o modelo proposto. Não encontramos, ao longo de nenhuma das matérias, espaço para dúvida, para ambivalência ou para crítica, logo, a transformação precisa ser completa e

moralizada. Além disso, a dor só pode ser narrada como degrau para a salvação, uma vez que a complexidade da experiência é substituída por um roteiro de redenção.

Nesse processo, o discurso religioso no jornalismo produzido pela Iurd ganha uma dimensão performativa, onde a mulher não apenas é constituída pelo discurso, mas também o reitera performando essas normas ao mesmo tempo que por elas é moldada (Butler, 2018). Assim, as mulheres que oferecem seus testemunhos nas matérias da FU tornam-se porta-vozes de uma verdade que as antecede, mas que passam a encarnar.

Esse mecanismo se torna ainda mais evidente quando observamos o silenciamento de outras formas de vida, sobretudo das mulheres que recusam o modelo de regeneração, a uma unanimidade nesse sentido, todas estão ausentes. E nos leva ainda mais longe, a compreender que há uma curadoria rigorosa da enunciação, onde só pode falar quem já foi redimida, e só pode aparecer quem já se ajustou. Por isso, a confissão, aqui, funciona como um filtro que separa o que pode ser dito do que deve ser esquecido.

Em termos discursivos, esses testemunhos operam como enunciados exemplares (Orlandi, 1987; Fernandes, 2008), pois sua circulação, no contexto de uma mídia religiosa como a Folha Universal, produz efeitos profundos na constituição de um ethos feminino cristão pentecostal. Ou seja, a mulher que fala não apenas conta sua história, mas também ensina, evangeliza e reproduz, além de se tornar padrão, parâmetro e espelho. No entanto, é importante destacar que esse espelho, como todo espelho discursivo, é moldado por interesses de poder.

Assim, o que esses relatos em primeira pessoa nos mostram não é apenas o sofrimento ou a superação das mulheres, mas a forma como seus corpos e suas subjetividades são capturados por uma lógica que exige confissão e conversão contínuas. Falar de si, nesse contexto, é sempre falar como se deve. E o que se deve é obedecer, calar, corrigir-se, transformar-se, até se tornar o que se espera que uma mulher neopentecostal seja.

Esses testemunhos pessoais, cuidadosamente editados e posicionados nas matérias, raramente estão isolados. Frequentemente, eles são articulados com figuras bíblicas femininas, evocadas como modelos a serem seguidos, na figura de mulheres bíblicas cuja trajetória espiritual é mobilizada como parâmetro moral, emocional e devocional para as leitoras. Em geral, essas personagens aparecem associadas a três ideias centrais: submissão, fidelidade e transformação. E nesse sentido, seus nomes são invocados não para promover uma leitura crítica ou histórica da Bíblia, mas para construir uma genealogia de mulheres que venceram porque confiaram em Deus, obedeceram à autoridade masculina e se refizeram através da fé.

A presença dessas personagens no discurso da FU não é meramente ilustrativa. Na verdade, elas cumprem o papel de autoridades simbólicas, de figuras intocáveis cuja trajetória deve ser espelhada pelas fiéis. Portanto, a mulher que sofre no presente é convidada a se reconhecer em Abigail, a esposa prudente e com racionalidade submissa; em Ester, que salvou um povo com sabedoria e beleza; em Débora, que soube julgar e conduzir o povo com sabedoria dada por Deus. Assim, essa convocação à identificação opera como uma estratégia de naturalização de determinados comportamentos, tais como a espera, o silêncio, a renúncia, a oração contínua e, sobretudo, a capacidade de suportar o sofrimento como via de purificação.

A figura de Ester, por exemplo, é acionada em matérias voltadas à autoestima, liderança ou casamento. Na matéria “Como ser uma mulher sábia na prática?”, é retratada como uma mulher de fé, que sabia seu lugar, que esperou o momento certo, que confiou na autoridade do rei e foi recompensada. A história bíblica é reinterpretada como manual de conduta, e nele, a mulher que se mantém obediente, que ora e jejua, que não se precipita, será exaltada.

**Figura 13:** Capa da matéria “Como ser uma mulher sábia na prática?”



Fonte: Folha Universal. (Disponível em <https://www.universal.org/noticias/post/como-ser-uma-mulher-sabia-na-pratica/>).

A performance de Ester – sua aparência, sua postura, sua fidelidade – é convertida em norma de comportamento. Essa mitologização da experiência feminina (De Lauretis, 1987) convoca os corpos reais das mulheres à repetição de modelos ficcionais investidos de poder

sagrado, constituindo subjetividades que encontram legitimidade na adequação a tais moldes. Nesse sentido, a figura de Ester atua como engrenagem do poder pastoral (Foucault, 2008), uma forma de governo voltada para o cuidado e a salvação individual, em que a mulher é conduzida à obediência, à disciplina e à purificação como sinais de sua conversão. Esse poder, que se exerce sobre as almas e os corpos, integra a governamentalidade religiosa, pois reinscreve a vida da mulher comum numa trama que a convoca a abandonar sua singularidade para se tornar reflexo de uma ficção sagrada que a antecede.

O próprio fato de o projeto da Iurd levar o nome de Raabe já é, por si só, uma estratégia discursiva significativa. Trata-se de um acionamento da memória sobre a prostituta e mulher marginalizada que, ao acolher os espias hebreus, rompeu com seu passado e foi salva, sendo inserida na genealogia messiânica. Esse deslocamento do estigma para a redenção é atualizado no projeto como metáfora para as mulheres atendidas – vítimas de abusos, violências ou degradações – que, a exemplo de Raabe, são chamadas a romper com sua história anterior e reconstruir sua identidade sob a tutela da fé.

O uso dessas personagens bíblicas como modelos de conduta integra uma formação discursiva normativa sobre a mulher neopentecostal, na qual o poder pastoral se materializa na forma de aconselhamento, orientação e vigilância espiritual. Não há estímulo à leitura crítica do texto bíblico, tampouco ao reconhecimento da complexidade histórica dessas figuras. Elas são fixadas em atributos moralmente validados e postas em circulação como exemplos que sustentam o discurso da mulher ideal – obediente, regenerada e redimida pela fé.

Essa estratégia retórica se articula, ainda, à ordem discursiva do jornalismo produzido pela FU, no qual a palavra bíblica e os testemunhos atuais operam juntos para reforçar a autoridade da igreja e a eficácia do modelo que ela propõe. Para Cunha (2016), trata-se de uma comunicação que articula elementos do sagrado com as técnicas de midiaticização contemporânea, e que, ao fazê-lo, atualiza narrativas antigas com um vocabulário adaptado à lógica da performance cristã. O resultado é uma produção discursiva que mistura o testemunho da mulher convertida com o roteiro da heroína bíblica, gerando um discurso normativo.

Essas mulheres, portanto, não falam apenas de si mesmas, mas como parte de uma tradição espiritual. Logo, ao se reconhecerem em Ester ou em Raabe, assumem papéis que já carregam sentidos e expectativas sobre como devem ser. E essa performance de fé que enunciam em seus relatos é, também, uma atualização da performance bíblica, agora mediada pela igreja e narrada sob o discurso jornalístico. Nesse sentido, a confissão da mulher

contemporânea e a memória da mulher bíblica se fundem, criando um tipo específico de subjetividade religiosa, que se constrói como projeto de si, mas dentro dos limites do que já foi traçado como ideal.

### **3.3.4 Relacionamentos e a mulher neopentecostal nas dinâmicas conjugais**

No discurso da Folha Universal, o casamento emerge como um eixo estruturante da experiência feminina e da própria performatividade da mulher neopentecostal. Isso porque a vida conjugal não é apenas apresentada como uma dimensão íntima, mas como campo de regulação, de ensino e de vigilância discursiva. Além disso, ao abordar as relações conjugais, as matérias costumam apresentar o casamento como reflexo da espiritualidade, onde a vida conjugal deixa de ser entendida como assunto privado e passa a ocupar o centro de uma pedagogia que ensina como amar, perdoar, se comportar e até como sentir.

Essa ênfase coloca a mulher em uma posição de constante vigilância sobre si mesma e sobre o relacionamento, já que a harmonia do casal é frequentemente atribuída à sua capacidade de administrar emoções, obedecer a orientações espirituais e moldar sua conduta segundo exemplos bíblicos. Assim, a relação conjugal se torna um verdadeiro projeto de fé e disciplina, em que o sucesso ou o fracasso do casamento é entendido como sinal de obediência ou de falha espiritual (Mafra, 2012; Machado, 2005; Birman, 1996a). É nesse regime discursivo amplo, que a governamentalidade atravessa a vida cotidiana, regulando os modos de amar e de desejar.

Por isso, falar de casamento na FU não é apenas falar de relacionamentos, é também tratar de um modo de governo da vida cotidiana, em que o amor, o desejo e a convivência conjugal são organizados por princípios religiosos que ganham força normativa. E assim, o ideal conjugal propagado nos discursos religiosos funciona exatamente como uma tecnologia de subjetivação que faz da mulher não só esposa, mas também guardiã da família e mediadora espiritual da vida conjugal (Rosado-Nunes, 2012; Birman, 1996b).

A leitura mais aprofundada das matérias da FU mostra como a conjugalidade é insistentemente apresentada como lugar de ordem espiritual, em que a mulher se torna guardiã da harmonia familiar. É possível encontrar um exemplo disso na matéria “Você conhece o seu papel como mulher?”, que explicita essa lógica ao afirmar que:

A submissão da mulher ao parceiro no contexto bíblico é um assunto que sempre gera muita polêmica, principalmente hoje em dia, já que muitos confundem a

independência da mulher com o desprezo à família e à vida a dois. Ao mesmo tempo, em diferentes períodos históricos, incluindo o atual, o termo submissão foi usado por muitos homens como desculpa para menosprezar ou controlar as esposas. (Teodoro, 2023, online).

E, em seguida, evoca a orientação paulina de que “o marido é a cabeça da mulher, como também Cristo é a cabeça da igreja” (Efésios 5.21-24). Ainda que a própria Cristiane Cardoso relativize essa submissão, alertando que não deve ser confundida com servidão ou aceitação de maus-tratos, o discurso reafirma a hierarquia espiritual do casal, atribuindo ao homem a racionalidade e à mulher a necessidade de moderação e respeito. Ou seja, aqui a mulher é interpelada a se autoconter em nome da preservação do lar, assumindo um papel disciplinador de si e de mediadora da ordem espiritual dentro da casa.

É importante pensar que a articulação entre esses dois eixos revela como o discurso da Igreja Universal não se limita a propor valores abstratos sobre a vida conjugal, mas opera em um duplo movimento, isto é, se de um lado, delimita normas e hierarquias que devem reger a relação entre homem e mulher, do outro, acompanha de perto os conflitos e tensões do cotidiano, oferecendo chaves de interpretação e de conduta que reafirmam o poder pastoral sobre a vida privada.

Logo, a ressalva feita por Cristiane mencionada acima funciona como uma forma de se blindar discursivamente, permitindo que o jornalismo que produzem se posicione contra a violência conjugal sem romper com a hierarquia espiritual. E é assim que essa retórica delimita um espaço de resistência controlada, em que a mulher não deve aceitar abusos, mas tampouco pode questionar a estrutura hierárquica em si. Isso nos conduz a um entendimento sobre essa religiosidade feminina que Birman (1996b) aponta como sendo simultaneamente lugar de contenção e de agência, marcada por tensões entre submissão e protagonismo.

Outro ponto de atenção é que nesse discurso a conjugalidade aparece simultaneamente como destino e como campo de exercício da fé. A mulher, ao mesmo tempo, em que é chamada a assumir seu papel segundo princípios bíblicos, também é convocada a revisar constantemente suas atitudes e emoções, seja para manter a harmonia familiar, seja para buscar a restauração do casamento. Nesse sentido, como aponta Aragão Filho (2011), a experiência de conversão feminina no pentecostalismo difere da masculina:

As histórias de conversões masculinas ao pentecostalismo revelam situação de desemprego, dificuldades financeiras e problemas pessoais na área da saúde, concluindo que os homens se preocupam com a sua identidade na sociedade; já as

mulheres quase sempre estão associadas a situações de desavenças familiares e às necessidades materiais e espirituais do grupo doméstico. (Aragão Filho, 2011, p. 77)

E é nessa articulação de normas espirituais e práticas de aconselhamento que a FU constrói um modelo de feminilidade conjugal, no qual ser esposa é inseparável de ser crente. No entanto, é importante destacarmos que partimos de um entendimento onde a conjugalidade se caracteriza como um ideal ético e espiritual que ultrapassa a simples organização da vida a dois. Essa compreensão se dá a partir de Foucault (2005) que entende a conjugalidade como uma forma de governo da vida, em que o casamento é instituído como vínculo privilegiado, capaz de ordenar afetos, prazeres e condutas.

Por isso, essa perspectiva nos interessa, uma vez que nela o matrimônio não é apenas um contrato social, mas uma existência compartilhada, que exige fidelidade, moderação dos prazeres e constituição de uma unidade moral entre os cônjuges. Mas também funciona como cuidado de si, na medida em que a disciplina de si é inseparável da responsabilidade pelo outro.

**Figura 14:** Capa da matéria “Você conhece o seu papel como mulher?”



Fonte: Folha Universal. (Disponível em <https://www.universal.org/noticias/post/voce-conhece-o-seu-papel-como-mulher/>).

A capa da matéria também é emblemática, pois apresenta uma ilustração de um manequim feminino com expressão inerte, cuja boca é coberta pela mão de um homem de terno. Esse recurso visual evoca de imediato a ideia de silenciamento e de violência,

remetendo ao risco de que a submissão se traduza em opressão concreta. No entanto, ao optar por um manequim e não por uma mulher de carne e osso, a fotografia estetiza essa cena, transformando a violência em alegoria, amenizando seu impacto real e convertendo-a em símbolo de docilidade forçada.

Na imagem, o corpo feminino é mostrado como algo moldado e sem voz, ao mesmo tempo, que existe uma tensão entre imagem e texto, já que enquanto a capa sugere violência e silenciamento, o artigo tenta suavizar a ideia de submissão, apresentando-a como respeito e harmonia: “não é para que ela seja capacho, escrava ou se anule” (Teodoro, 2023, online). A fotografia, portanto, parece apontar para uma crítica ao risco da sujeição, mas o texto logo a controla, oferecendo uma versão aceitável da hierarquia conjugal.

O resultado é um discurso ambíguo onde a violência aparece e, ao mesmo tempo, é negada, conduzindo a mulher a entender seu papel não como servidão, mas como prática espiritual. Dessa forma, a capa não apenas ilustra a matéria, mas ajuda a produzir sentidos, pois dramatiza o perigo do silenciamento e, ao mesmo tempo, legitima a submissão religiosa como caminho de ordem e proteção.

Os textos também reconhecem que a vida conjugal pode ser atravessada por violências. A matéria “Uma mulher é agredida a cada 4 minutos no Brasil” alerta para a gravidade da violência doméstica e destaca que “na maioria dos casos, conhecer o agressor faz com que muitas não denunciem o crime” (Cury, 2019, online). No entanto, o texto não rompe com a lógica pastoral, mas a reinscreve ao apresentar o Projeto Raabe – iniciativa da Universal – como espaço de acolhimento espiritual e de recomeço. Ou seja, o problema social da violência é, assim, reabsorvido pela gramática religiosa, que transforma o enfrentamento da agressão em processo de cura interior e restauração da fé.

**Figura 15:** Capa da matéria “Uma mulher é agredida a cada 4 minutos no Brasil”

FOLHA UNIVERSAL 03/11/2019

## Uma mulher é agredida a cada 4 minutos no Brasil

Uma morte é registrada a cada oito horas no País, segundo dados do Ministério da Saúde. O número pode ser ainda maior, pois nem todas as vítimas têm coragem de denunciar



Fonte: Folha Universal. (Disponível em <https://www.universal.org/noticias/post/uma-mulher-e-agredida-a-cada-4-minutos-no-brasil/>).

É crucial destacamos esse ponto, pois a mesma ordem discursiva que convoca a mulher à obediência e à moderação também delimita os contornos de sua proteção. Isto é, o reconhecimento da violência é acompanhado de orientações que reiteram a necessidade de vigilância sobre si e de retorno a Deus como caminho de superação.

E desse modo, a Folha Universal não se limita a noticiar leis de proteção, como na matéria “Mulheres em foco: conheça as leis que garantem a proteção delas”. Ela reinscreve o tema no campo da espiritualidade, deslocando o eixo do direito civil para o da restauração religiosa. O resultado é que a violência, em vez de ser tratada como produto de estruturas patriarcais, é inserida em uma gramática religiosa de superação pela fé. E nesse contexto, a mulher violentada deve parar de se culpar e escrever uma nova história, numa lógica de conversão que transforma o trauma em caminho de fortalecimento espiritual.

A partir do que conjecturamos aqui, compreendemos que a normatividade conjugal veiculada pela FU articula duas dimensões complementares: 1) a hierarquia espiritual, que reafirma o lugar da mulher como responsável pela harmonia do lar, e 2) a mediação pastoral diante da violência, que a coloca como vítima a ser cuidada, mas também como sujeito a ser continuamente educado em sua conduta. Em ambos os casos, a mulher precisa assumir um

papel de centralidade moral e emocional no casamento, tornando-se simultaneamente guardiã, educanda e responsável pelo êxito da vida conjugal.

Na continuidade da análise, podemos perceber que o modo de organização do enunciado se articula à ideia de que a mulher sábia é aquela capaz de edificar o lar, como em “Qual é o segredo da mulher sábia?”, que retoma Provérbios 14.1: “toda mulher sábia edifica a sua casa; mas a tola a derruba com as próprias mãos”. Nesse enunciado, a felicidade conjugal é atribuída diretamente à conduta feminina, que deve governar sentimentos e agir de modo racional. E mais uma vez o texto responsabiliza a esposa pela estabilidade familiar, transferindo para ela o peso do sucesso ou do fracasso da vida conjugal.

Tanto aqui, quanto em outras matérias já citadas, o veículo recorre a versículos bíblicos como forma de conferir autoridade e legitimidade ao discurso. Esse procedimento é uma estratégia discursiva que insere a vida conjugal no regime de verdade das escrituras sagradas. Logo, quando o texto mobiliza Provérbios 14.1 ou Efésios 5:21-24, por exemplo, não apenas ilustra o argumento, mas o ancora em uma instância considerada inquestionável para o público de referência, a qual é a palavra de Deus.

Nesse movimento, experiências cotidianas como a reclamação de uma esposa, a suspeita de infidelidade ou o desentendimento conjugal são imediatamente transcritas em um lugar do sagrado, deixando de ser problemas sociais ou emocionais para se tornarem provas espirituais. É justamente nesse ponto que se vê o funcionamento de uma formação discursiva própria do neopentecostalismo, pois ao colocar a bíblia como base e confirmação, o jornalismo religioso não só transmite um conselho, mas produz normas de conduta com força de lei divina, deslocando a responsabilidade da esfera conjugal para a esfera da fé.

Além disso, é interessante notar como a matéria opera uma inversão discursiva em relação à imagem feminina no relacionamento. Se ali a mulher é definida pela emoção – sensível, afetiva e movida pelo coração –, aqui ela é convocada a superá-la, pois a verdadeira mulher de Deus é aquela que governa seus sentimentos pela razão e pela fé. Nessa chave, o texto contrapõe sabedoria e emoção, associando o domínio racional das atitudes à maturidade espiritual.

E aqui, mais uma vez Cristiane Cardoso é acionada como fonte, mas nesse caso, a partir de uma reflexão feita na plataforma de vídeo da Iurd, a *Univer Video* em que ela fala da mulher se incluindo como objeto do próprio discurso: “Por mais que Deus dê valor a nós, mulheres, nós temos uma dificuldade muito grande de nos darmos valor, talvez porque nós nos deixemos levar pelas emoções. Nós somos impulsivas, sentimentais, então nos deixamos levar pelos pensamentos” (Teodoro, 2022, online).

O efeito desse enunciado é claro, a sabedoria não é apresentada como resultado de estudo ou experiência, mas como dom divino, acessível por meio da fé, na insistência perceptível de que “ser sábia não é questão de inteligência ou palavras bonitas, mas de fazer o que é preciso e Deus nos honra quando agimos assim” (Teodoro, 2022, online). Assim, ao deslocar a fonte da sabedoria para o plano espiritual, o texto desautoriza outros caminhos de reconhecimento para a mulher, como a educação ou a carreira, relativizando conquistas sociais em favor da valorização de um ideal de docilidade e fé.

Na matéria, onde o corpo feminino é lido como vulnerável às paixões, a espiritualidade aparece como a instância capaz de disciplinar esses afetos. E assim se torna possível compreendemos como essa vigilância permanente aparece no governo de si que a mulher neopentecostal precisa operacionalizar, inclusive quando a referência a Abigail é retomada como modelo de racionalidade e ação prudente.

Ora, o que podemos compreender, portanto, é que o jornalismo feito pela Iurd utiliza como recurso, o discurso religioso sobre a mulher, que frequentemente reelabora passagens bíblicas para orientar modos de agir na vida cotidiana, convertendo episódios históricos em prescrições morais atuais (Machado, 2005).

Rosado-Nunes (2012) aponta esse discurso como central nas igrejas pentecostais, pois é por meio dele a mulher é sempre chamada a reordenar sua subjetividade em função da vida familiar e da obediência religiosa. Essa convocação faz com que as performatividades da mulher pentecostal sejam constantemente atravessadas por imperativos de cuidado, renúncia e vigilância sobre si mesma, de modo que o espaço doméstico se torne não apenas um lugar de afeto, mas também de exercício espiritual e de disciplina cotidiana.

E é por isso que a figura da mulher sábia sintetiza esse projeto, afinal, ela é responsável por sustentar a paz do lar, por edificar a casa a partir de sua conduta e por transformar até mesmo seus sentimentos em instrumentos de governo espiritual. Isto é, nesse arranjo, ser sábia não é apenas uma virtude individual, mas um papel social de grande impacto. E esse movimento leva a participação feminina em igrejas pentecostais também à reelaboração de suas identidades, seja pela incorporação das normas de gênero ali veiculadas, seja pela criação de brechas e ressignificações diante delas (Aragão Filho, 2011; Gabatz, 2016)<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> “Enfim, as igrejas neopentecostais buscam conciliar um olhar moderno e outro arcaico sobre as relações de gênero. Ao promover modelos de conduta para as mulheres, elas facilitam uma inserção em repertórios interpretativos que mesclam habilmente o respeito e a valorização das conquistas femininas das últimas décadas com uma defesa do posicionamento mais tradicional da mulher como mãe e esposa”. (Gabatz, 2016, p. 101)

É indiscutível que esse percurso analítico aponta para uma ênfase na contenção emocional feminina como chave para a paz conjugal. E sobretudo, nos chama a atenção, a circulação dessas formações discursivas de forma abrangente dentro da Iurd. Isto é, o entendimento de que a mulher precisa conter suas emoções porque isso reflete a paz familiar – a mulher mediadora da salvação familiar, como mencionamos em capítulos anteriores –, não está apenas no jornalismo que produz, mas em seus produtos culturais e bens simbólicos.

Para exemplificar o que afirmamos acima, olhemos para a matéria “Qual a maior fraqueza de toda mulher?”, em que Cristiane Cardoso identifica o coração como o ponto vulnerável da mulher, que precisa ser blindado por Deus para que ela não viva guiada pelas emoções. O uso da palavra *blindado* é o que evidencia essa circulação. Isso porque Cristiane Cardoso e seu marido Renato Cardoso são, juntos, autores dos best-sellers “Namoro blindado” e “Casamento blindado”, livros de grande circulação, sobretudo entre as mulheres pentecostais.

Essa repetição do termo, tanto nos livros quanto nas matérias e programas, revela uma estratégia de difusão de sentidos que consolida a ideia de que a mulher deve proteger constantemente sua interioridade, suas emoções e seu relacionamento como forma de garantir a estabilidade espiritual da família. O coração, o namoro e o casamento precisam ser blindados, isto é, cercados por práticas de vigilância e disciplina que impediriam ameaças externas (o mundo, a tentação, a violência) e internas (a ansiedade, o descontrole, o ressentimento).

Vemos, assim, como o discurso jornalístico da Folha Universal dialoga diretamente com a literatura devocional e com outros bens simbólicos da igreja, compondo uma rede de enunciados que produz uma mesma verdade: cabe à mulher conter-se, vigiar-se e disciplinar-se para manter a ordem conjugal e, por extensão, a salvação da família. E é exatamente isso que a matéria faz, ela associa diretamente a vida afetiva ao governo espiritual, prescrevendo que o Espírito Santo deve dominar os sentimentos.

Ao apresentar o coração como a maior fraqueza da mulher, a matéria desloca a ênfase do conflito conjugal para a esfera interior, transformando o problema do relacionamento em questão de autocontrole espiritual. E essa operação transfere instabilidade conjugal dos fatores externos (como falhas do parceiro ou condições sociais) para a esposa. Esse é um discurso que nos convoca a resgatar a discussão do segundo capítulo, uma vez que é ele que redefine o espaço do lar como campo de luta espiritual, porque não se trata apenas de administrar comportamentos visíveis, mas de vigiar o invisível – intenções, desejos, ressentimentos, mágoas.

Esse deslocamento também constrói performatividades específicas que ela deve encenar no cotidiano, já que seu corpo é convocado a expressar serenidade, autocontrole e racionalidade espiritual como sinais de fé. Cada gesto, silêncio ou reação torna-se prova do seu alinhamento com Deus. Por isso, a mulher que contém suas emoções e se mostra sábia é performada como guardiã da paz conjugal, e aquela que se deixa levar pelo coração é inscrita na posição de ameaça à harmonia.

Como vimos no segundo capítulo, o lar é descrito como território espiritual de batalha, em que a mulher se torna mediadora da salvação familiar. Sua capacidade de controlar emoções não é apenas um atributo moral, mas uma arma contra as forças do mal que ameaçam a unidade conjugal. Assim, o autocontrole aparece como disciplina e também como luta espiritual, blindar o coração é proteger a família da ação do diabo, enquanto ceder às emoções equivale a abrir brechas para o mal atuar dentro do casamento.

Nesse sentido, a performatividade da mulher neopentecostal é moldada pela linguagem da guerra espiritual. Sendo a esposa chamada a encarnar simultaneamente a figura da sábia e da guerreira – aquela que vigia continuamente, que se fortalece espiritualmente e que resiste às tentações do mundo e às fragilidades internas. Essa sobreposição de papéis torna a sua subjetividade duplamente regulada, de um lado, pela hierarquia conjugal, e de outro, pelo campo simbólico da batalha entre Deus e o diabo.

No entanto, o efeito é paradoxal, pois, ao mesmo tempo, em que esse discurso promete fortalecer a mulher (blindar o coração), ele a coloca em uma posição de suspeita permanente em relação a si mesma. Cada emoção negativa é sinal de falha espiritual e cada descontrole é interpretado como fraqueza de fé. A mulher, assim, não apenas governa seus gestos e palavras, mas também deve aprender a duvidar de seus próprios sentimentos, internalizando uma forma sofisticada de vigilância.

E é importante destacar que essa doutrina da contenção emocional não se limita ao âmbito privado, mas tem alcance coletivo. Uma esposa que governa o coração garante a ordem conjugal, afinal, uma comunidade de esposas disciplinadas garante a ordem da igreja. Isto é, “dentro da ordem familiar promovida pela cultura patriarcal que o protestantismo também reforça, o corpo da mulher tem uma importância central. A manutenção da família, núcleo base da sociedade, depende do lugar fixo das mulheres na economia doméstica e do controle específico do seu corpo” (Grisales, 2011, p. 54). Assim, a blindagem do coração não é apenas conselho devocional, mas um dispositivo de governo que produz subjetividades femininas dóceis, controladas e funcionais ao ideal de conjugalidade neopentecostal.

A maneira como os conflitos conjugais são traduzidos em oportunidades de restauração espiritual, também é algo que importa para entendermos essas performatividades das mulheres neopentecostais. No texto “Eu me tornei uma mulher que reclama de tudo”, o programa *Escola do Amor* aconselha que a aluna abandone a ansiedade e o medo para não se tornar “rixosa, ciumenta e insuportável” (Tascin, 2022, online).

Logo, ao enquadrar uma crise conjugal como resultado de falhas interiores da esposa, o discurso desvia o foco do comportamento do marido para o trabalho espiritual da mulher sobre si mesma. E esse deslocamento é revelador, pois a infidelidade ou o desrespeito masculino aparecem como circunstâncias, mas a cura e a reconciliação dependem da transformação subjetiva da esposa.

O mesmo ocorre em “Descobri que meu marido tem outra mulher, mas ele nega”, pois embora a situação descreva uma traição, a ênfase do aconselhamento não recai sobre o ato do marido, mas sobre a conduta da esposa diante do ocorrido. A mulher é quem não pode se deixar dominar pela mágoa, e buscar sabedoria em Deus para avaliar se está preparada para restaurar a relação. Aqui, o adultério não é tanto um rompimento, mas uma prova espiritual, cujo resultado dependerá do governo que a esposa exerce sobre suas emoções e de sua disposição ao perdão.

Esse padrão de transformar crises conjugais em oportunidades de restauração espiritual não se limita a casos pontuais, mas se repete de forma sistemática nas colunas do *Escola do Amor Responde*. Por isso, é necessário analisar o papel da *Escola do Amor/Terapia do Amor*, entendendo como essas instâncias de aconselhamento operam como tecnologias de governo dos relacionamentos.

#### **3.3.4.1 A Escola do Amor e a Terapia do Amor: aconselhamento e governo dos relacionamentos**

O formato das colunas do *Escola do Amor Responde* constitui o principal mecanismo de aconselhamento conjugal da Iurd, na Folha Universal. Em geral, o texto possui uma dinâmica de pergunta e resposta onde mulheres – quase sempre em primeira pessoa – escrevem relatando suas dúvidas, frustrações ou crises no casamento, e Renato e Cristiane Cardoso respondem oferecendo orientações práticas, mesmo com os textos assinados por outras pessoas.

O esquema narrativo é previsível, onde há uma exposição de um conflito íntimo (traição, ciúmes, desrespeito, insegurança), e em seguida ele é interpretado como sintoma

espiritual que pode ser corrigido a partir da disciplina emocional, da fé e da obediência a princípios bíblicos. O problema conjugal é, assim, convertido em ensinamento, onde cada experiência individual se torna lição coletiva.

Nessa dinâmica, ao colocar a mulher em cena – identificada na matéria como aluna – narrando suas falhas, culpas e dores, ou mesmo apresentando seu cônjuge, a *Escola do Amor* instaura um circuito confessional que legitima a autoridade dos pastores e, ao mesmo tempo, ensina à audiência como interpretar seus próprios conflitos. Assim, a leitora que acompanha a resposta aprende não só o que aquela esposa deve fazer, mas o que ela mesma deveria fazer em situação semelhante. Essa lógica de governo, portanto, é expansiva, já que parte da intimidade de uma mulher para atingir milhares de outras, em diferentes plataformas.

A *Terapia do Amor*, por sua vez, amplia esse dispositivo, funcionando como reunião presencial voltada a casais e solteiros. Diferentemente da coluna, que se ancora em exemplos individuais, a Terapia cria uma performatividade coletiva da conjugalidade, pois cada encontro é estruturado como aula prática, com exposições, testemunhos e exercícios voltados a disciplinar emoções e orientar condutas no namoro e no casamento. Na FU, é frequentemente citada em matérias que expõem casos de infidelidade, ciúmes e violência emocional – associados à falta de vida espiritual –, e, portanto, necessita participar da reunião para restaurar o coração e, por consequência, o relacionamento.

Nas colunas da *Escola do Amor Responde*, o conflito conjugal é invariavelmente convertido em um problema espiritual que demanda aconselhamento e autorregulação da mulher. É o que vemos no texto “Meu namorado marcou um encontro com outra mulher. O que faço?”, onde a infidelidade do parceiro é apresentada menos como falha masculina e mais como teste para a discernimento da aluna, já que a solução é romper, mesmo diante do enunciado que afirma que “o homem de verdade sabe controlar o desejo sexual” (Silva, 2017, online). Ou seja, o foco se desloca para a necessidade de padrões elevados e de autocuidado da mulher, sugerindo que a escolha do parceiro e a manutenção do relacionamento dependem de sua vigilância espiritual e emocional.

Da mesma forma, na coluna “Eu me tornei uma mulher que reclama de tudo” o desentendimento conjugal é traduzido como reflexo de insegurança e baixa autoestima femininas. Como já mencionamos anteriormente, nesse contexto, o que aparece como conflito externo – marido em crise financeira, instabilidade do casal – é recodificado como falha interior da esposa, que precisa se submeter a um processo de cura subjetiva. Aqui, o discurso opera exatamente no registro de reinscreve a crise do casamento como ocasião para a mulher refazer a si mesma, disciplinando emoções e pensamentos.

Novamente, o padrão se repete em “Meu marido elogia mulheres da academia para os amigos no WhatsApp”. Nesse caso, o ato masculino entendido como desrespeito é reconhecido, mas a ênfase do aconselhamento é que o casal está afastado da igreja e precisa retomar a comunhão com Deus. Ou seja, a fidelidade conjugal não é apresentada como contrato ético entre duas pessoas, mas como reflexo da vida espiritual. Por isso, o que está em jogo não é apenas o erro do homem, mas a necessidade da mulher de reconduzir a família à esfera religiosa, assumindo novamente o papel de mediadora do sagrado no lar.

Essas colunas têm ainda um formato pedagógico claro: começam com a confissão da aluna, seguida da intervenção de Renato e Cristiane Cardoso, e terminam com a indicação da *Terapia do Amor* como espaço de aprofundamento. E assim, caracteriza-se como um circuito de aconselhamento que começa na confissão individual, passa pelo julgamento público dos mentores e se encaminha para a prática coletiva da igreja. Esse mesmo *modus operandi* é visível em “Descobri que meu marido tem outra mulher, mas ele nega”, em que a dúvida da aluna não é respondida com foco no erro do marido, mas na necessidade de buscar a presença de Deus como forma de discernimento.

O efeito de conjunto é a construção de uma pedagogia que governa os relacionamentos, e ela se certifica de que não há problema conjugal que não possa ser reconduzido à vida espiritual e, portanto, à instituição. O jornalismo da Folha Universal cumpre aqui uma função de mediação, convertendo questões afetivas e conflitos íntimos em oportunidades de restauração religiosa. E por isso mesmo, ao analisarmos a *Escola do Amor* e a *Terapia do Amor*, não estamos apenas diante de colunas de aconselhamento, mas de um verdadeiro dispositivo de governo da conjugalidade, que atua simultaneamente no plano do discurso jornalístico, das práticas de aconselhamento e dos rituais coletivos.

Essa pedagogia, entretanto, não se sustenta sem tensões internas, pois enquanto oferece acolhimento e respostas às dores conjugais, as colunas operam em um campo de contradições que revela os limites e as ambiguidades do próprio dispositivo. De um lado, reconhecem o erro masculino – traições, desrespeitos, atitudes abusivas – e, de outro, deslocam quase sempre a solução para o trabalho interior da mulher.

Da mesma forma, marcam distância da ideia de submissão como servidão, mas reafirmam a hierarquia espiritual que coloca o marido como cabeça e a esposa como auxiliar. Afinal, ao mesmo tempo, em que parecem escutar a dor da leitora, corrigem suas emoções, transformando mágoa, ciúme ou reclamação em sinais de falha espiritual. Mas essas contradições não anulam o discurso, pelo contrário, garantem sua força de convencimento, pois permitem dialogar com sensibilidades contemporâneas – como a valorização da

autonomia feminina – sem abrir mão da gramática hierárquica e pastoral que estrutura a vida conjugal no universo neopentecostal.

A primeira contradição que aparece, sobre a qual já discorremos, está justamente no modo como o erro masculino é reconhecido, mas a solução é quase sempre deslocada para a mulher, e nesse deslocamento, o que parecia uma responsabilização do homem se converte, na prática, em mais uma atribuição da esposa. Mas outra tensão também se manifesta no discurso sobre submissão. Aqui, se repete o que apareceu nas matérias sobre violência, uma blindagem discursiva que protege o enunciador de críticas externas, sem modificar a estrutura hierárquica central.

Na *Escola do Amor Responde*, Renato e Cristiane frequentemente ressaltam que a mulher não deve aceitar abusos e que submissão não significa ser capacho ou anulada. E é possível entender essa ressalva como uma tentativa de adequação às sensibilidades contemporâneas, que não toleram mais abertamente discursos de opressão. No entanto, logo após essa negação, reafirma-se a hierarquia espiritual, e a mensagem, portanto, suaviza a assimetria, mas não rompe com ela.

Esse mecanismo revela o que Toledo-Francisco (2002) já apontou ao afirmar que há, no neopentecostalismo, uma modernização discursiva que atualiza a forma de falar sobre gênero e casamento, mas que não altera suas estruturas centrais. Rosado (2012) mostra como a Igreja Universal reelabora papéis de gênero em diálogo com demandas contemporâneas, sem, contudo, deslocar a primazia do homem na hierarquia familiar.

Ou seja, ao mesmo tempo, em que valorizam conquistas das mulheres, reforçam o papel tradicional da mulher como esposa e mãe, demonstrando que há uma atualização da linguagem, mas não há ruptura com o modelo hierárquico que sustenta a vida conjugal como campo de governo espiritual.

Há ainda uma ambiguidade entre empatia e correção, isso porque os desabafos/cartas publicadas na FU são recebidas com aparente acolhimento – as dores são lidas, as experiências de sofrimento são validadas. Porém, quase sempre esse mesmo sofrimento é rapidamente traduzido em falha espiritual. A leitora que reclama do marido ou confessa ciúme, por exemplo, é advertida a não se deixar levar pelas emoções, e assim, aquilo que começou como gesto de escuta termina como instrução moral, em que mágoa, medo ou insegurança se transformam em sinais de fraqueza espiritual a serem corrigidos.

E essas contradições não cessam, por exemplo, a que se revela na forma como a defesa da mulher convive com a preservação do vínculo conjugal. É correto afirmar que as colunas concordam que a leitora não deve tolerar traição persistente ou violência, no entanto,

difícilmente a recomendação é de ruptura definitiva. Ao contrário, as respostas insistem no perdão, na restauração e na procura da *Terapia do Amor* como espaço de superação.

Assim, as mulheres neopentecostais precisam lidar com essa mensagem dupla, onde se condena o ato, mas reafirma-se a necessidade de salvar o casamento. Nesse equilíbrio instável, a mulher é simultaneamente protegida e responsabilizada, chamada a não aceitar o abuso, mas também a não abandonar o ideal conjugal. O divórcio, nesse contexto, aparece como uma possibilidade sempre associada ao fracasso moral, já que relativiza o modelo familiar hegemônico e ameaça a honra social construída em torno da santidade sexual do casamento heterossexual, monogâmico e divinamente autorizado (Grisales, 2011). Por isso, dissolver o vínculo é menos aceitável do que suportar e trabalhar a relação, ainda que em meio ao conflito.

É nesse cenário, como aponta Mafra (2012), que a resiliência feminina ganha centralidade, já que muitas mulheres pentecostais reinterpretam o sofrimento conjugal como tempo de espera, um aguardo no Senhor que projeta o presente instável para um futuro prometido de harmonia e complementaridade. O cotidiano marcado por tensões é ressignificado como etapa passageira, em nome de um horizonte de salvação do casamento e da família. Dessa forma, a conjugalidade se impõe como destino e prova de fé, onde a mulher deve suportar, vigiar e esperar, reafirmando, ao mesmo tempo, sua posição subordinada e sua centralidade espiritual no lar.

Sobretudo, através dessa resiliência as mulheres pentecostais brasileiras demonstram a sua superioridade em relação às mulheres não crentes, incapazes de uma demonstração de amor culturalmente tão fora dos limites do humano e tão próxima da noção de *Saintliness*. (Mafra, 2012, p. 142-143).

Esse horizonte de espera e resiliência não é apenas enunciado nos textos, mas também reiterado pelas imagens que acompanham as matérias. As capas funcionam como extensões visuais do discurso escrito, condensando em símbolos e encenações aquilo que se espera da mulher diante do conflito conjugal. Ou seja, elas funcionam como dispositivos que orientam o olhar e reforçam os papéis já delimitados no texto da esposa que vigia, que sofre, que disputa ou que se resigna em silêncio.

**Figura 16:** Capa da matéria “Meu namorado marcou um encontro com outra mulher. O que eu faço?”

## “Meu namorado marcou um encontro com outra mulher. O que faço?”

Veja o que Renato e Cristiane Cardoso pensam sobre este assunto



Fonte: Folha Universal. (Disponível em <https://www.universal.org/noticias/post/meu-namorado-marcou-um-encontro-com-outra-mulher-o-que-faco/>).

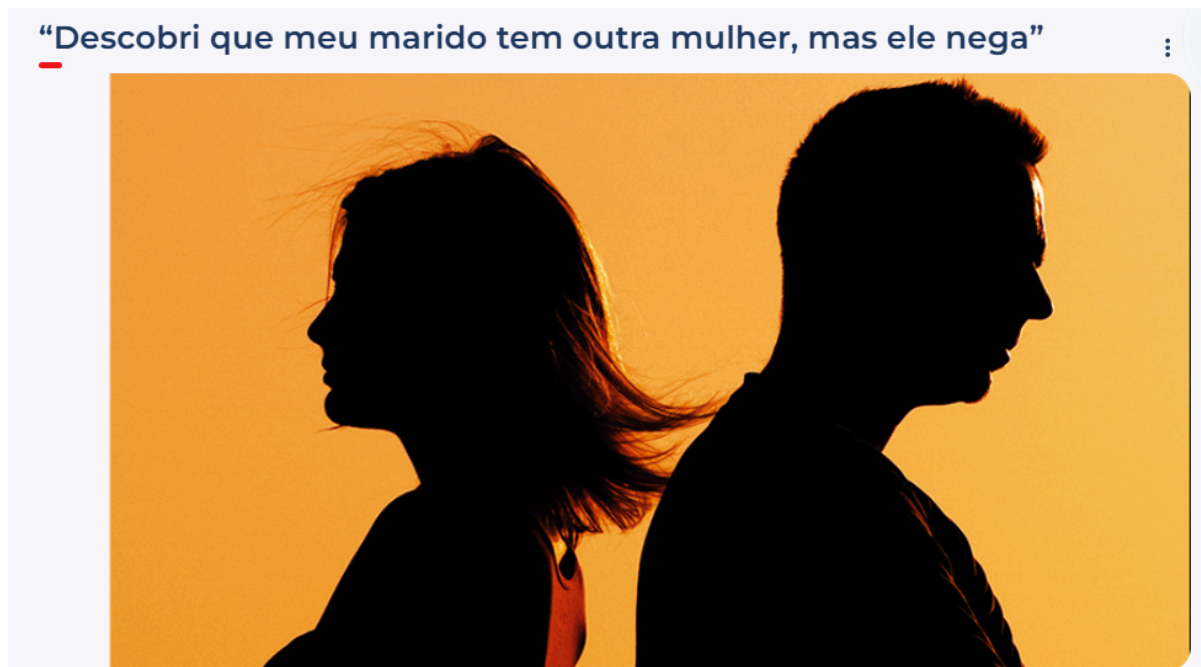
A capa acima, por exemplo, encena de forma quase caricatural um triângulo amoroso – a namorada se apoia no parceiro enquanto outra mulher sorri exibindo, às escondidas, um coração vermelho. Essa teatralização da cena simplifica o drama íntimo, reduzindo-o a uma disputa feminina pela atenção do homem. Já o gesto de esconder o coração sugere uma ameaça oculta que só pode ser neutralizada pela vigilância constante da namorada – uma imagem que reforça a ideia de que cabe à mulher zelar pela integridade da relação.

As expressões faciais indicam a assimetria da cena, por exemplo, enquanto o namorado sorri, confortável em sua posição, a namorada demonstra esforço físico, e a “outra” aparece relaxada, segura e confiante. Além disso, as posturas corporais também marcam a diferença, pois se de um lado, a namorada se apoia nele e tenta rete-lo, de outro, a rival apenas recebe e sustenta o coração escondido, em gesto leve, mas carregado de ameaça.

Já a capa abaixo assume um tom mais dramático. O casal aparece em silhueta, de costas um para o outro, imerso em sombra e silêncio. Isto é, a imagem transmite afastamento e ruptura, mas sem indicar responsabilidades, pois ambos figuram como igualmente implicados no conflito. Podemos entender que essa simetria visual funciona como metáfora do discurso textual, que reconhece a traição, mas transfere à esposa o dever de buscar

sabedoria e restaurar o vínculo. A dor conjugal é simbolizada, mas novamente reinscrita como tarefa espiritual feminina.

**Figura 17:** Capa da matéria “Descobri que meu marido tem outra mulher, mas ele nega”



Fonte: Folha Universal. (Disponível em <https://www.universal.org/noticias/post/descobri-que-meu-marido-tem-outra-mulher-mas-ele-nega/>).

Nesse movimento, ao homogeneizar a culpa, a imagem reforça o entendimento da reconciliação, pois desloca a ênfase da responsabilidade masculina para a ideia abstrata de uma relação fragilizada, que poderia ser restaurada pela intervenção espiritual da mulher. O discurso reforça o entendimento de que não há situação irrecuperável, mesmo a suspeita de infidelidade pode ser reabsorvida como problema espiritual que encontra na mulher – e em sua capacidade de perdoar, vigiar e restaurar – o caminho possível para a salvação do vínculo conjugal.

Assim, podemos concluir que as matérias e imagens analisadas apontam para uma mesma direção, em que a conjugalidade é tratada como destino espiritual e campo de prova da fé, onde a mulher ocupa papel central. Por isso, seja nas colunas de aconselhamento, nas passagens bíblicas mobilizadas como garantia de verdade ou nas fotografias de banco de imagens que dramatizam conflitos íntimos, o enredo se repete, a crise conjugal não é fim, mas oportunidade de restauração.

Essa restauração, porém, depende da capacidade feminina de vigiar suas emoções, perdoar e preservar o casamento como sinal de obediência a Deus. Assim, mesmo com o

vocabulário e formato modernizado – aconselhamento terapêutico, discurso sobre inteligência emocional e autonomia para busca prosperidade do lar –, o discurso não rompe com sua estrutura hierárquica em que o homem é a liderança familiar, e recolocando a mulher como guardiã espiritual da família.

Nesse sentido, a Folha Universal cumpre uma função normativa que atravessa o jornalismo (Traquina, 2005) – selecionar o que é e o que não é noticiado, atribuir valor social aos acontecimentos – que se intensifica na conexão com o discurso religioso, ao ser operacionalizado como um dispositivo em que o que se publica, portanto, não é apenas notícia, mas enunciado de verdade que orienta condutas, que governa o amor, o desejo e a vida conjugal no interior da experiência neopentecostal.

### **3.3.4.2 Prosperidade, cuidado e sacrifício: a mulher como gestora da salvação familiar**

A partir do percurso anterior, em que a Iurd entende a mulher como projeto de si – disciplinada, autovigilante e comprometida com sua própria transformação espiritual – e, em seguida, como responsável direta pela estabilidade da relação conjugal, o discurso da Folha Universal avança para uma síntese que amplia ainda mais o alcance desse papel. Se, por um lado, a mulher deve aprender a governar a si mesma, controlando emoções, hábitos e escolhas cotidianas, por outro, ela também é convocada a restaurar e sustentar o vínculo conjugal diante de crises e conflitos.

Da conjugação desses dois movimentos emerge uma terceira figura, que é a mulher como gestora da salvação familiar, cuja performatividade cotidiana se converte em prosperidade, cuidado e sacrifício. Esse é, portanto, um deslocamento que vai do governo de si ao governo do lar, onde a prosperidade material, o zelo pelos vínculos e a disposição para o sacrifício se apresentam como expressões complementares da missão espiritual feminina.

Encontrar essa mulher na análise, materializa o que discutimos no capítulo 2, ao conjecturarmos que o neopentecostalismo associa à mulher a tarefa de mediar a salvação do lar e assegurar a prosperidade plena. Como vimos, trata-se de um papel em que a esposa e mãe é responsável por interceder espiritualmente pelos demais membros, protegendo-os da circulação do mal e assumindo a função de guardiã da vida familiar (Teixeira; Reis, 2022). Assim, suas performatividades não se limitam ao âmbito individual, mas se expandem para um projeto coletivo de salvação que envolve filhos, marido e descendência.

Ao aproximar os dois momentos – a construção de si e a sustentação conjugal – o jornalismo da Folha Universal mobiliza esse repertório mais amplo, em que a mulher aparece como gestora espiritual, emocional e material do lar, movida pela lógica da Teologia da Prosperidade que amplia a noção de bênção para além da esfera financeira, alcançando saúde, vínculos e bem-estar (Teixeira, 2018). Desse modo, é possível ver que a mulher se torna agente central dessa salvação, uma vez que sobre ela recai a responsabilidade de articular, no cotidiano, os princípios que garantem equilíbrio e prosperidade.

O primeiro aspecto que se observa na análise das matérias, é que elas reiteram que a prosperidade da mulher não pode ser pensada de modo isolado, mas deve sempre se desdobrar em benefício de toda a família. Na matéria “Mulheres no topo: como se preparar para ocupar a liderança?”, por exemplo, o sucesso profissional é descrito não como rivalidade com os homens, mas como um “reconhecimento de que elas também têm habilidades importantes para a tomada de decisão” (Cardoso, 2023, online).

Ou seja, essa combinação de indicadores do mundo corporativo com orientações espirituais sugere que a ascensão feminina no trabalho depende tanto do autodesenvolvimento quanto da inspiração divina. Essa forma de enunciação traduz um aspecto central da Teologia da Prosperidade, em que a vida abundante não se restringe à riqueza financeira, mas envolve todas as áreas da vida, inclusive a esfera doméstica. Como afirma Almeida (2017), isso se refere a uma ética econômica voltada para o mundo, na qual possuir e ascender se tornam sinais da ação divina, e não do mal.

Assim também, a mulher é convocada a assumir uma postura empreendedora, responsável por gerir sua carreira e sua casa como extensão de uma mesma missão espiritual. Isso porque a promessa da prosperidade não se limite ao campo financeiro, mas se estenda à saúde, às relações e à vida emocional, em uma lógica que garante que o fiel seja:

“Cabeça e não cauda”, patrão ao invés de empregado; rico em vez de pobre. A teologia da prosperidade ainda acompanha a bênção em todas as áreas e dimensões da vida, ou seja, o fiel será próspero em tudo, e nem mesmo as doenças o acompanharão, pois ele está livre do mal que impedia seu crescimento e prosperidade. (Souza, 2021, p. 54).

Assim, ao conjugar a lógica empresarial com o religioso, o discurso da Folha Universal opera menos como um discurso jornalístico em sentido estrito e mais como um discurso religioso revestido da estética e das técnicas do jornalismo – matérias curtas, seções temáticas, títulos chamativos e valores-notícia reconhecíveis. Essa apropriação confere ao

texto uma aparência de neutralidade e objetividade, enquanto mantém sua função pastoral e pedagógica.

Ao fazê-lo, reafirma a centralidade da mulher como agente dessa prosperidade integral, individualizando sua responsabilidade, ao mesmo tempo, em que projeta os frutos de sua performance para a salvação familiar. E aqui, vale destacar, que essa mulher recebe uma responsabilidade diferente da que é designada para a mulher no pentecostalismo clássico, em que era restrita ao espaço doméstico e ao círculo de oração, sendo agora convocada a transitar também no espaço público, ainda que como extensão de sua missão familiar (Machado, 2005; Teixeira; Reis, 2022).

Nesse sentido, mesmo a mulher que alcança cargos de liderança ou destaque no mercado de trabalho é apresentada como aquela que o faz para reafirmar o testemunho da fé e garantir a prosperidade do lar. Esse é um deslocamento importante, sobre o qual também já falamos, em relação às primeiras ondas, pois enquanto no pentecostalismo clássico o cuidado do lar justificava a reclusão feminina, no neopentecostalismo o lar se torna base e destino de todas as conquistas – inclusive as profissionais.

Mas a prosperidade plena, no discurso da FU, não se sustenta apenas no êxito material ou público, ela exige também a vigilância do corpo, das emoções e da espiritualidade da mulher. É nesse ponto que o campo do cuidado se torna central, funcionando como condição de possibilidade para que a abundância se realize. Por exemplo, quando observamos a ausência de autocontrole sendo descrita como geradora de desordem em todas as esferas da vida, no texto “Mulheres precisam de disciplina?”.

Ela faz dívidas que não pode saldar e, por isso, está sempre no vermelho. Na área espiritual, ela é inconstante. Há dias em que ela ora e que, às vezes, vai à igreja – local em que ela medita na Bíblia, porque em meio à rotina desorganizada que vive, não prioriza o que realmente importa. Esses são alguns exemplos de comportamentos da mulher indisciplinada. (Lopes, 2021, online).

Em oposição, a mulher disciplinada é comparada à virtuosa de Provérbios 31, que acorda cedo, cumpre seus compromissos e cuida da família. Aqui, o cuidado de si se estende para o cuidado do lar, e por isso, ao vigiar seu corpo e sua rotina, a mulher garante o equilíbrio familiar. Mais uma vez, podemos observar na centralidade do discurso, uma racionalidade neoliberal, em que a autogestão individual se transforma em gestão da coletividade mais próxima, que neste caso, é a família.

Isso também é perceptível na matéria “O plano de Deus para a mulher”, que inscreve o feminino em uma missão transcendente, ao descrever a mulher como auxiliadora e guardiã,

portadora de um plano divino que, se cumprido, assegura não apenas a harmonia doméstica, mas também a bênção material do lar. Aqui, o discurso religioso desloca a maternidade espiritual (Birman, 1996b) para a esfera econômica, transformando o cuidado em responsabilidade pela administração da salvação.

E nesse texto, o próprio título já constrói uma delimitação, isso porque não se trata de um plano qualquer, fruto de escolhas individuais, mas de *O plano*, definido por Deus. Isto é, a mulher é convocada a entrar em um campo de obediência, onde seu destino não é negociável nem aberto, mas dado como pré-existente. Aqui vemos a operacionalização de regimes de verdade (Foucault, 1999), uma vez que o designo divino, se apresenta como universal, inquestionável e legítimo.

Além disso, o título inscreve a mulher em uma posição de sujeito teleológico, cuja vida aparece orientada por uma finalidade que lhe antecede. Cada escolha cotidiana passa, então, a ser avaliada em função de sua fidelidade ao plano estabelecido por Deus, de modo que a obediência feminina se converte em caminho para a salvação e a prosperidade.

O que chama a atenção é que se trata do plano de Deus para a mulher, e não para todos, o que demarca uma cisão explícita entre os gêneros. A mulher é interpelada de forma particular, em razão de seu gênero, e essa interpelação, como aponta Butler (2018), produz diferença: ao reiterar que existe um plano específico para o feminino, reforça-se a binaridade homem/mulher como natural.

Mas esse título também produz um efeito de totalidade. Não é apenas um conselho prático, dado no texto pelo Bispo Edir Macêdo, mas sim a revelação de um designo absoluto. A mulher, ao ler essa matéria, não encontra apenas orientações de conduta, mas a inscrição de sua existência em uma narrativa cósmica. E, dentro da lógica da Teologia da Prosperidade, obedecer a esse plano não é apenas dever moral, mas garantia de uma vida abençoada para si e toda a família. Não nos passa batido, a orientação dada por um homem às mulheres, que reafirma seu papel de mediadora, comparando-a como Espírito Santo.

O Bispo explicou ainda que o papel da mulher é semelhante ao do Espírito Santo na vida das pessoas. Isso porque, assim como o Espírito de Deus auxilia o ser humano, guiando, orientando, dando coragem para vencer os problemas, é a forma de atuar da mulher que teme a Deus. Ela deve agir com sabedoria tanto com o marido como com os “filhos da fé”, isto é, as pessoas que serão ajudadas por ela. (Francisco, 2018, online).

Quando um homem, investido da autoridade religiosa, designa o lugar feminino, observamos a permanência de uma assimetria discursiva, em que a mulher não fala de si, mas

é falada pelo olhar masculino. Como observa Gebara (2017), essa hegemonia simbólica masculina é uma forma de exclusão da experiência feminina na formulação teológica, de modo que a verdade sobre a mulher é construída fora dela. A comparação do papel da mulher com o Espírito Santo, feita pelo bispo, ilustra bem esse movimento, pois embora pareça valorizar a mulher ao associá-la a uma figura divina, na prática, a confina à função de auxiliar, guiar e consolar, mas nunca de protagonizar.

Assim, o plano de Deus para a mulher é formulado como um papel relacional e subalterno, em que sua identidade só adquire sentido em função do marido, dos filhos e da igreja. Nesse sentido, a palavra masculina não apenas orienta, mas produz normas que transformam o cuidado e o sacrifício da mulher em condição para que a prosperidade e a salvação familiar se realizem.

No entanto, se o cuidado aparece como condição para manter a ordem e a prosperidade do lar, é no sacrifício que essa lógica encontra sua forma mais intensa, pois a mulher não apenas vigia e organiza, mas também suporta e se doa para preservar a salvação familiar. Vem disso, por exemplo, nos relatos em que a infidelidade masculina é mencionada, como na matéria “Descobri que meu marido tem outra mulher, mas ele nega”, onde o foco não recai na responsabilização do homem, mas na necessidade de a mulher perseverar espiritualmente para restaurar o vínculo.

O gesto de suportar a dor, vigiar e interceder em favor da relação é narrado como prova de fé. E nesse ponto, a continuidade com as ondas anteriores é evidente – o sofrimento como virtude feminina –, mas o neopentecostalismo ressignifica esse sacrifício ao vinculá-lo à promessa de prosperidade plena, ela não suporta apenas para manter o casamento, mas para garantir que a família inteira alcance salvação e abundância.

Já nas matérias “Qual é a verdadeira força da mulher?” e “Qual é a maior fraqueza de toda mulher?”, o discurso se organiza em torno de um jogo de contrastes. De um lado, a força da mulher não é vinculada ao corpo, ao intelecto ou a conquistas sociais, mas definida como espiritual. A mulher forte é aquela que resiste, intercede e mantém a fé, mesmo em meio às adversidades. De outro, a fraqueza é localizada no coração, apresentado como o centro de suas emoções excessivas, vulnerável a enganos e desordens. Em ambos os casos, a mulher é chamada à vigilância, pois deve fortalecer-se pela fé e, ao mesmo tempo, disciplinar o coração.

É nesse jogo de contrastes que o regime de verdade é operacionalizado, uma vez que a força não é autonomia, mas submissão disciplinada, e a fraqueza não é falha natural, mas prova de que o coração precisa ser governado. Esse discurso produz um sentido que

individualiza a responsabilidade feminina, bem como quando pensamos a gestão de si e seus relacionamentos. Logo, se prospera, é porque soube se fortalecer pela fé, mas se fracassa, é porque cedeu à fraqueza do coração.

O contraste entre força e fraqueza também revela a lógica da Teologia da Prosperidade, afinal, como destaca Souza (2021), prosperar significa triunfar sobre o mal em todas as áreas da vida. No entanto, para a mulher, essa vitória está sempre condicionada ao duplo movimento de resistir (força) e controlar-se (fraqueza). A promessa de abundância se cumpre na medida em que ela transforma sua vulnerabilidade em disciplina espiritual. E assim, o sacrifício aparece, então, como ponto de convergência. Logo, é pela renúncia ao coração e pela perseverança na fé que a verdadeira força se manifesta, garantindo a prosperidade do lar.

Mas essa construção discursiva não nos mostra apenas os regimes de verdade acionados pela FU em seu discurso nas matérias, afinal, ao fixar a mulher entre dois polos que a obrigam ao autocontrole constante, o discurso não apenas descreve sua condição, mas a performa como sujeito cuja existência é atravessada pela necessidade de se vigiar, sacrificar e cuidar (Butler, 2018).

A matéria que pretende discorrer sobre a verdadeira força da mulher, se inicia deslocando o foco de quem é interpelado: “Este não é um texto voltado apenas para as mulheres, mas também para todos os homens [...]” (Folha Universal, 2019, online). Ao convocar o leitor masculino, a matéria cria um tom pedagógico que legitima os homens como avaliadores do “valor” das mulheres de sua rede (esposas, mães, filhas, amigas).

Não se trata apenas de incluir os homens no debate, pensando as relações sociais de gênero, mas de reafirmar sua posição como mediadores autorizados a dizer o que vale ou não em relação ao feminino. E a escolha do 8 de março como cenário para publicação do texto, reforça isso, uma vez que o texto recupera a data, mas logo questiona: “quais delas [homenagens e campanhas sobre as conquistas das mulheres] lembraram, de fato, o verdadeiro poder da mulher?” (Folha Universal, 2019, online). A pergunta retórica serve como filtro, pois apenas será considerado legítimo o valor definido a seguir, isto é, a missão e a virtude.

É nessa articulação que o sentido político do Dia Internacional da Mulher é esvaziado, sendo substituído por uma moral doméstica e espiritual, sobretudo quando a matéria afirma que a lembrança sobre o papel da mulher em sociedade – resumido em tudo que já apontamos até aqui – deve ser mantida para além desta data, não está apenas sugerindo constância, mas

instaurando uma lógica de vigilância permanente, em que homens e mulheres se tornam guardiões das condutas femininas.

Essa lógica fica ainda mais evidente no enunciado que aponta que o verdadeiro valor da mulher está em sua missão ao lado do marido e em suas características virtuosas. Ou seja, o reconhecimento feminino não decorre de direitos conquistados ou autonomia, mas da sua utilidade relacional: ser esposa, mãe, colega ou amiga. E, além disso, está circunscrito em um campo discursivo neoliberal, onde o valor da mulher é medido por atributos como virtude, disciplina e autocontrole, e pela sua capacidade de gerir a si mesma para salvar os outros e, salvando os outros, prosperar com eles.

Essa articulação entre prosperidade, cuidado e sacrifício demonstra como o discurso neopentecostal diferencia o lugar da mulher em relação às ondas anteriores. Nas duas primeiras ondas, ela transita em ser, sobretudo, a guardiã do lar, com pouca circulação pública. E a irmã do círculo de oração, mediando coletivamente o bem-estar da comunidade. Já no neopentecostalismo, ela aparece como uma gestora integral da salvação familiar.

A FU não apenas reproduz esse ideal da mulher disciplinada, capaz de atuar no trabalho e na igreja, cuja centralidade continua sendo a manutenção e prosperidade da família, como também o performa em um discurso jornalístico que conjuga testemunhos, passagens bíblicas e conselhos práticos. Dessa forma, podemos conceber como o jornalismo da Iurd opera como um dispositivo de poder que não se limita a informar, mas também governa as subjetividades femininas sob a lógica da prosperidade e da salvação familiar.

### **3.4 Considerações finais**

Ao longo desta pesquisa, buscou-se compreender de que maneira o jornalismo religioso da Folha Universal (FU) opera como um dispositivo de poder e saber (Foucault, 2008), engajado na produção e na regulação das condutas das mulheres no interior do campo neopentecostal. O olhar para a centralidade do problema aqui apresentado, nos ajudou a construir o entendimento de que o veículo, mais do que informar ou evangelizar, atua como um dispositivo que, a partir do discurso, organiza o cotidiano sob a forma de pedagogias pautadas na fé, na disciplina e na autogestão.

O jornalismo religioso, nesse contexto, produz uma verdade que se legitima na linguagem jornalística, mas cuja função é governar os modos de ser e de se reconhecer enquanto mulher neopentecostal. No entanto, essa produção de verdade não se restringe ao

domínio da fé, mas se estende ao campo comunicacional, onde o discurso jornalístico passa a funcionar como mediação entre o sagrado e o cotidiano.

Nesse sentido, o jornalismo religioso desenvolvido pela Folha Universal é fundamentalmente uma forma de produção de atualidade que traduz, em linguagem noticiosa, o discurso teológico e moral da instituição. Essa prática se insere na compreensão de Bourdieu (1997) e Franciscato (2003), delimitadas na discussão do primeiro capítulo, de que o jornalismo atua como um campo social que constrói a realidade e opera sobre o tempo presente. Logo, compreendido como dispositivo de poder e saber, sua relevância reside em sua função de atualizar os discursos religiosos no campo jornalístico.

Essa tradução do discurso teológico e moral para a linguagem noticiosa ocorre porque o jornalismo religioso é uma categoria híbrida, que se situa entre a retórica da fé e a retórica jornalística. A Folha Universal se apropria dos códigos de credibilidade da imprensa moderna e das técnicas do jornalismo, como matérias curtas, seções temáticas, títulos chamativos e valores-notícia reconhecíveis (Christensen, 2021), para veicular seus valores e doutrinas.

O conteúdo traduzido pela Folha Universal está fortemente ancorado no neopentecostalismo e em sua principal chave discursiva: a Teologia da Prosperidade (TP). Isto é, o jornalismo da FU conjuga a lógica empresarial com o discurso religioso, mobilizando a promessa de prosperidade material, saúde e bem-estar, mas sempre condicionada à obediência e à disciplina. A TP é apresentada como uma chave discursiva que reconfigura as relações sociais ao defender o ideal da autossuperação e da performance espiritual.

Nas análises, é possível observar que a racionalidade discursiva do veículo se estrutura a partir da fusão entre autogestão espiritual e empreendedorismo de si – elementos que caracterizam a Teologia da Prosperidade, e a ética neoliberal contemporânea. A mulher, interpelada como sujeito de autossuperação, é chamada a se tornar projeto de si, a governar o corpo, o tempo, os afetos e a própria fé. “A falta de disciplina desequilibra a vida da mulher de modo geral, assim como a disciplina traz benefícios para todas as áreas” (Lopes, Kelly, 2021, FU).

Assim, compreendemos que as performatividades da mulher neopentecostal são encaradas como um projeto contínuo de melhoria espiritual, emocional e material, e seu sucesso é uma manifestação da fé, exigindo o domínio de si e a adesão rigorosa a um código de conduta. Ela deve ser disciplinada para alcançar o equilíbrio em todas as áreas da vida, em conformidade aos mandamentos divinos. Por isso, é constantemente interpelada a dominar suas emoções, apresentadas como a principal ameaça à fé. E seu coração, definido como seu

inimigo número um, deve ser vencido pela razão espiritual, uma vez que simboliza o campo do desvio e da fraqueza. Logo, ao sacralizar a contenção e desautorizar a emoção, o discurso reforça uma pedagogia do autocontrole que associa a obediência à maturidade espiritual e à feminilidade virtuosa.

Essa normatividade se desdobra nas práticas confessionais e nos testemunhos de transformação pessoal, que mobilizam o discurso em primeira pessoa como técnica de legitimação da verdade. A mulher fala de si, mas a partir de um roteiro já instituído – o da queda, do arrependimento e da redenção –, e o testemunho se torna uma tecnologia, em que a confissão individual confirma o poder pastoral.

Ainda que a mulher apareça como narradora de sua própria história, a autoridade que valida essa narrativa não é produzida por ela, mas pelo dispositivo institucional que a atravessa. A verdade sobre ela é formulada e autorizada pelo olhar masculino, que define os critérios do que pode ser reconhecido como testemunho legítimo. Assim, a voz feminina circula, mas não é plenamente soberana, pois é mediada, editada e validada por uma instância que antecede e organiza sua enunciação. O protagonismo concedido é, portanto, tutelado. Trata-se de uma economia discursiva na qual a mulher é convidada a se confessar, mas não a definir os critérios de verdade que organizam sua própria experiência. Nessa dinâmica, o jornal passa a operar como mediador dessa verdade, convertendo a experiência espiritual em norma de conduta.

A FU traduz a linguagem pastoral em forma jornalística e a legitima como discurso de verdade, intervindo sobre o cotidiano dos fiéis com uma lógica de cuidado e vigilância contínua, orientando comportamentos a partir lógica da salvação e da obediência. É a partir dessa articulação entre a mídia, religião e poder que podemos conceber o jornalismo da FU como um dispositivo na construção e perpetuação de estruturas de poder dentro da esfera religiosa, atualizando racionalidades neoliberais e patriarcais, orientando condutas, afetos e modos de subjetivação.

Ao longo da análise, identificamos ainda que a Folha Universal constrói um modelo de feminilidade baseado na conciliação entre força e submissão, a partir da leitura de Provérbios 31, que reaparece em diversas matérias, servindo de eixo moral para o comportamento feminino. A força é exaltada, desde que temperada pela obediência. O poder feminino é aceito apenas quando mediado pela devoção, e a autonomia, apenas quando orientada pela fé. Assim, a mulher ideal é simultaneamente forte e dócil, empreendedora e submissa, racional e devota.

A partir da TP, o discurso estimula a mulher a buscar o sucesso profissional, o empreendedorismo e a liderança, mas essa autonomia, como mencionado, é tutelada. O sucesso material deve servir como testemunho da fé e, sobretudo, garantir a prosperidade e o bem-estar do núcleo familiar. É por isso que essa lógica também perpassa as matérias sobre vida conjugal, onde a aparente defesa da autoestima da mulher é atravessada por uma pedagogia moral que devolve à mulher a responsabilidade pela restauração da relação. A conjugalidade aparece como campo de provação espiritual e lugar de exercício da fé, em que o sofrimento deve ser administrado com paciência e controle. Nesse ponto, o governo de si se estende ao governo do outro, e a mulher passa a ser convocada a administrar não apenas sua vida espiritual, mas também a salvação e o equilíbrio do lar.

O casamento heteronormativo é um eixo central para a valorização e realização da identidade feminina. A mulher neopentecostal é posicionada como a guardiã da ordem familiar e mediadora espiritual do lar. O discurso reafirma a hierarquia na qual o marido é a "cabeça", mas, ao mesmo tempo, tenta se blindar contra a ideia de submissão como servidão, redefinindo-a como respeito e harmonia. Além disso, a responsabilidade pelo sucesso conjugal recai majoritariamente sobre a mulher. Crises, infidelidade ou desentendimentos são frequentemente deslocados do campo da falha masculina para o trabalho interior da esposa, que deve exercer o perdão, a resiliência e a vigilância contínua sobre suas emoções. O sofrimento conjugal é ressignificado como prova de fé, cujo sacrifício é condição para a prosperidade plena.

É importante destacar, contudo, que esse regime discursivo não produz apenas a subjetividade feminina, mas também configura uma subjetividade masculina específica. O homem neopentecostal é interpelado como líder espiritual, provedor e responsável pelo direcionamento moral da família. No interior dessa racionalidade pastoral, ele ocupa a posição daquele que governa, sendo convocado a exercer autoridade com responsabilidade, autocontrole e fidelidade à fé.

Entretanto, diferentemente da mulher, cuja interioridade é minuciosamente regulada, o homem é chamado sobretudo a performar estabilidade, força e racionalidade. Se a mulher é produzida como sujeito do governo de si, permanentemente vigilante sobre seus sentimentos e comportamentos, o homem é constituído como sujeito do governo dos outros, legitimado pela hierarquia conjugal e espiritual. Assim, embora ambos sejam moldados pelo mesmo dispositivo pastoral, as tecnologias de subjetivação operam de forma desigual. Isto é, à masculinidade é atribuída a autoridade normativa; à feminilidade, o trabalho contínuo de mediação, autocorreção e sustentação afetiva da ordem familiar.

No jornalismo da Folha Universal, a construção dessa identidade é reforçada por dispositivos institucionais da Iurd que normatizam a conduta. Os projetos da instituição mencionados nas matérias operam como extensões institucionais do poder pastoral, funcionando como tecnologias de subjetivação e disciplinamento. Por exemplo, o Godllywood é apresentado como o espaço de moldagem para uma mulher melhor; já o Projeto Raabe, como refúgio espiritual para mulheres vítimas de violência. Essas iniciativas oferecem manuais de conduta, combinando acolhimento e vigilância, afeto e correção – dimensões que caracterizam o poder pastoral, na medida em que articulam cuidado e controle.

A partir desse discurso, compreendemos que o jornalismo da FU atua como uma forma de governo pela fé. Ele age sobre a conduta, a sensibilidade e o imaginário, instaurando um regime de subjetivação no qual a mulher é, simultaneamente, objeto e sujeito de poder. A fé se converte em técnica de si, e o discurso jornalístico, em instrumento de normatização. O jornal não apenas fala sobre a mulher neopentecostal, ele a produz, delineando as fronteiras do aceitável e do desviante, do espiritual e do mundano, do feminino e do profano.

É necessário reconhecer, contudo, que esse regime de subjetivação não opera de forma absoluta ou homogênea. Se o jornalismo da FU estrutura pedagogias morais e produz modelos normativos de feminilidade, ele também abre brechas de agência e negociação. A própria convocação à mulher como protagonista de si carrega uma ambivalência. Isso porque, ao mesmo tempo, em que disciplina, também fornece repertórios simbólicos de força, liderança e autovalorização que podem ser reapropriados de maneira não prevista pelo discurso institucional.

Nesse sentido, a subjetivação não é mera submissão, mas campo de tensão. As mulheres não são apenas objetos do poder pastoral, são também sujeitos que reinterpretam, acomodam e, por vezes, tensionam as normas que lhes são dirigidas. Como nos lembra Foucault (1999, p. 91), “onde há poder, há resistência”, não como exterioridade, mas como dimensão constitutiva das relações de poder. Assim, mesmo inscritas em um regime de vigilância e disciplina, as performatividades femininas podem produzir deslocamentos, ambiguidades e micro-rupturas que escapam à intenção regulatória do dispositivo.

Acreditamos que a principal contribuição desta pesquisa está em evidenciar as especificidades jornalísticas desses enunciados religiosos, ainda pouco exploradas nos estudos de comunicação. Ao situar o jornalismo religioso como dispositivo, podemos compreender como ele traduz valores teológicos em linguagem midiática e fabrica verdades

que orientam a vida cotidiana. Nesse movimento, identificamos que a mulher neopentecostal é produzida discursivamente como gestora da salvação familiar e essa responsabilização espiritual opera como tecnologia de governo que desloca para a mulher o peso da estabilidade conjugal e da prosperidade coletiva. Como também, a circulação de uma racionalidade pastoral e neoliberal que responsabiliza o sujeito por sua própria salvação e felicidade, produzindo mulheres devotas e disciplinadas, que se governam a si mesmas em nome de uma racionalidade divina.

O jornalismo religioso da Folha Universal, portanto, se constitui como um espaço de produção de subjetividade e de poder. Ao combinar discurso sagrado e forma jornalística, ele legitima um regime de verdade que naturaliza o controle de si e a submissão espiritual como expressão da liberdade. Ao mesmo tempo, atualiza, sob a roupagem da modernidade e do empoderamento, antigas moralidades que reafirmam o lugar da mulher como guardiã da harmonia e mediadora da salvação familiar.

Nesse movimento, a fé se converte em instrumento de governo, e o jornalismo, em tecnologia pastoral de nosso tempo. Ainda que esse dispositivo não opere sem tensões e resistências, ele organiza de maneira persistente os horizontes do possível, delimitando o que pode ser vivido, dito e reconhecido como experiência legítima de fé e de feminilidade.

## REFERÊNCIAS

AGOSTINE, Cristiane. Edir Macedo ataca Haddad com mensalão, “kit gay” e Enem. *Valor Econômico*, São Paulo, 4 out. 2012. Disponível em: <https://valor.globo.com/noticia/2012/10/04/edir-macedo-ataca-haddad-com-mensalao-kit-gay-e-enem.ghtml>. Acesso em: 17 out. 2025.

ALTHUSSER, Louis. *Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado*. Lisboa: Editorial Presença; São Paulo: Martins Fontes, 1980. 120 p.

ALVES, Daniel; ORO, Ari Pedro. O pentecostalismo globalizado das pequenas e médias igrejas: contribuição ao estudo de redes religiosas transnacionais. In ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto; RICKLI, João (org.). *Transnacionalização religiosa: fluxos e redes*. 1. ed. São Paulo: Terceiro Nome, 2012. p. 15-36. ISBN: 978-85-7816-093-7.

ARAGÃO FILHO, Iran. Religião e Gênero: o imaginário sobre o lugar da mulher na igreja neopentecostal. 2011. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2011.

BALLOUSSIER, A. V. Cara típica do evangélico brasileiro é feminina e negra, aponta Datafolha. Folha de São Paulo, 13 de janeiro de 2020. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2020/01/cara-tipica-do-evangelico-brasileiro-e-femina-e-negra-aponta-datafolha.shtml>>. Acesso em: 10 jun. 2024.

BARROS, J. V. Meios de comunicação na territorialização do capital. Matrizes, v. 14, n. 2, p. 261-287, 2020.

BEAUVOIR, Simone de. O segundo sexo. 5. ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2019. 904 p. v. 1. 2.

BECERRA, M. A.; MASTRINI, G. N. *La concentración infocomunicacional en América Latina : nuevos medios y tecnologías, menos actores*. Universidad Nacional de Quilmes/Observacom, 2017.

BENVENISTE, E. Problemas de Linguística Geral I. Campinas: Pontes, 1995. Edição original: 1966

\_\_\_\_\_. Problemas de Linguística Geral II. Campinas: Pontes, 1989. Edição original: 1974.

BIRMAN, Patrícia. Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens. In: *Pentecostes e Nova Era: fronteiras, passagens. Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1-2, p. 90-109, 1996a. ISER.

\_\_\_\_\_. Mediação feminina e identidades pentecostais. Cadernos Pagu, Campinas, SP, n. 6/7, p. 201-226, 1996b. Disponível em: <<https://ieg.ufsc.br/cedoc/revistas/0/volumes-eletronicos/0/2412>>. Acesso em: 01 abr. 2025.

BOURDIEU, P. Sobre a televisão: seguido de a influência do jornalismo e os jogos olímpicos. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

BOYER-ARAÚJO, Véronique. “Macumbeiras” e “crentes”: as mulheres vêem os homens. [S. l.]: HAL Open Science, dez. 2016. ID: hal-01415757. Disponível em: <https://hal.science/hal-01415757>. Acesso em: 19 out. 2025.

BRANDÃO, Helena H. Nagamine. *Introdução à análise do discurso*. 2. ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2004.

BRANT, D.; SETO, G.; ZANINI, F. Igreja Universal usa jornal para fazer campanha contra Lula e o PT. Painel *in* Folha de São Paulo, 19 de março de 2022. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/painel/2022/03/igreja-universal-usa-jornal-para-fazer-campanha-contralula-e-o-pt.shtml>>. Acesso em: 10 jun. 2024.

BRASIL. Portaria nº 2.046, de 15 de agosto de 2019. Diário Oficial da União: seção 1, Brasília, DF, 16 ago. 2019. Disponível em: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/assuntos/noticias/2019/agosto/PORTARIAN2.046DE15DEAGOSTODE2019DOUImprensaNacional.pdf>. Acesso em: 17 out. 2025.

BRUNO, M.; CRUZ, A.; FERRARI, M. Ex-ministra da Mulher, Damares dedicou agenda a homens. *Gênero e Número*, maio 2022. Seção: Coordenadas Políticas e Política. Disponível em: <https://www.generonumero.media/reportagens/damares-agenda/>. Acesso em: 17 out. 2025.

BUTLER, Judith. Os atos performativos e a constituição do gênero: um ensaio sobre fenomenologia e teoria feminista. *Chão da Feira*, n. 78, 2018. Disponível em: <https://chaodafeira.com/catalogo/caderno78/>. Acesso em: 17 out. 2025.

\_\_\_\_\_. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. 27. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2024.

CAMPBELL, Rê. Como as mulheres podem começar um negócio. *Folha Universal*, 4 de setembro de 2016. Disponível em:

<<https://www.universal.org/noticias/post/como-as-mulheres-podem-comecar-um-negocio/>>.

Acesso em 10 de out. 2025.

CAMPOS, Leonildo Silveira. Evangélicos, pentecostais e carismáticos na mídia radiofônica e televisiva. *Revista USP*, São Paulo, n. 61, p. 146–163, mar./maio 2004.

CARDOSO, Cinthia. Mulheres no topo: como se preparar para ocupar a liderança? *Folha Universal*, 7 de maio de 2023. Disponível em:

<<https://www.universal.org/noticias/post/mulheres-no-topo-como-se-preparar-para-ocupar-a-lideranca/>>. Acesso em 10 de out. 2025.

\_\_\_\_\_. Mulheres em foco: conheça as leis que garantem a proteção delas. *Folha Universal*, 21 de janeiro de 2024. Disponível em:

<<https://www.universal.org/noticias/post/mulheres-em-foco-conheca-as-leis-que-garantem-a-protecao-delas/>>. Acesso em 10 de out. 2025.

CHRISTENSEN, Henrik Reintoft. Religion and journalism under secularization. In: RADDE-ANTWEILER, Kerstin; ZEILER, Xenia (ed.). *The Routledge Handbook of Religion and Journalism*. London; New York: Routledge, 2021. p. [31–45].

COLLINS, Patricia Hill. It's All in the Family: Intersections of Gender, Race, and Nation. *Hypatia*, v. 13, n. 3, p. 62-82, 1998. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/j.1527-2001.1998.tb01370.x>. Acesso em 10 de out. 2025.

CÔRTEZ, M. A revolta dos bastardos: do pentecostalismo ao bolsonarismo. *Caderno CRH*, Salvador, v. 34, p. e021025, 2021.

COSTA, Marcio. Uma Analítica do Poder Pastoral: a emergência das disciplinas em Michel Foucault. *Mnemosine*, [S. l.], v. 3, n. 1, 2007. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/mnemosine/article/view/41306>. Acesso em: 12 ago. 2024.

COUTO, Márcia Thereza. Na trilha do gênero: pentecostalismo e CEBs. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 10, n. 2, p. 357–369, 2002.

CRUZ, D. Universal 45 anos: o alcance de vidas pelos meios de comunicação. Folha Universal, 08 de julho de 2022. Disponível em: <<https://www.universal.org/noticias/post/universal-45-anos-o-alcance-de-vidas-pelos-meios-d-e-comunicacao/>>. Acesso em 10 de jun. 2024.

CUNHA, M. N. Elucidações contemporâneas nos estudos brasileiros em mídia e religião: a perspectiva das mediações culturais e comunicacionais. Revista Famecos: mídia, cultura e tecnologia, Porto Alegre, v. 23, n. 2, p. ID22280, mar. 2016.

\_\_\_\_\_. O conceito de Religiosidade Midiática como atualização do conceito de Igreja Eletrônica em tempos de cultura “gospel”. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 24., 2002, Salvador. Anais... Salvador, 2002.

\_\_\_\_\_. Religião e Política: ressonâncias do neoconservadorismo evangélico nas mídias brasileiras. Perseu: História, Memória e Política: Dossiê as direitas no Brasil, São Paulo, v. 7, n. 6, p. 147-166, fev. 2016.

\_\_\_\_\_. “Pelo governo de Deus”: a inserção de novos movimentos fundamentalistas estadunidenses na arena política do Brasil durante o governo Trump. *Ciências Sociais e Religião*, Campinas, v. 23, p. 1–37, 2021. DOI: <https://doi.org/10.20396/csr.v23i00.15164>.

CUNHA, Magali; OWSIANY, Laryssa; PESTANA, Matheus Cavalcanti. Frentes parlamentares e bancadas de identidade religiosa no Congresso Nacional: qual a diferença? *Religião e Poder*, 4 jul. 2024. Disponível em: <https://religioepoder.org.br/artigo/frentes-e-bancadas>. Acesso em: 5 out. 2025.

CURY, Ana Carolina. Uma mulher é agredida a cada 4 minutos no Brasil. Folha Universal, 3 de novembro de 2019. Disponível em: <<https://www.universal.org/noticias/post/uma-mulher-e-agredida-a-cada-4-minutos-no-brasil/>>. Acesso em 10 out. 2025.

DANTAS, Camila. Descobri que meu marido tem outra, mas ele nega. Folha Universal, 24 de fevereiro de 2019. Disponível em:

<<https://www.universal.org/noticias/post/descobri-que-meu-marido-tem-outra-mulher-mas-el-e-nega/>>. Acesso em 10 de out. 2025.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. São Paulo: Boitempo, 2016.

DE BARBIERI, Teresita. Sobre la categoría de género: una introducción teórico-metodológica. *Revista Interamericana de Sociología*, año VI, n. 2-3, p. 147-178, 1992.

DE LAURETIS, Teresa. A tecnologia de Gênero. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. (org.). *Tendências e Impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994. p. 206-242.

DE NEGRI, Fernanda; MACHADO, Weverthon; CAVALCANTE, Eric Jardim. Crescimento dos estabelecimentos evangélicos no Brasil nas últimas décadas. Rio de Janeiro: Ipea, nov. 2023. (Diset: Nota Técnica, 123).DOI: <http://dx.doi.org/10.38116/diset123>

DELEUZE, Gilles. ¿Que és un dispositivo? In: Michel Foucault, filósofo. Barcelona: Gedisa, 1990, pp. 155-161. Wanderson Flor do Nascimento (Trad). Escola Nômade, 2016. Disponível em: <<https://www.escolanomade.org/2016/02/24/deleuze-o-que-e-um-dispositivo/>>. Acesso em: 09 ago. 2024.

ESTADÃO CONTEÚDO. “Kit gay” e alusões ao diabo entram na campanha no RJ. *Carta Capital*, São Paulo, 2020. Seção: Política. Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/politica/kit-gay-e-alusoes-ao-diabo-entram-na-campanha-no-rj/>. Acesso em: 17 out. 2025.

FACCIO, Maria. O Império Midiático da Igreja Universal do Reino de Deus: reflexões e análises das estratégias de comunicação da IURD. Anais do XXIX Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação, p. 16, 2006. Disponível em: <<http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2006/resumos/r0611-1.pdf>>. Acesso em: 10 de jun. 2024.

FÉLIX, J. S.; SANTI, V. J. O uso da mídia televisiva por grupos e instituições religiosas no Brasil: uma análise da atuação da IURD na Rede Record. *Aturá - Revista Pan-Amazônica de Comunicação*, [S. l.], v. 2, n. 2, p. 245–260, 2018. Disponível em: <<https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/atura/article/view/5195>>. Acesso em: 15 jan. 2024.

FERNANDES, Cleudemar Alves. *Análise do discurso: reflexões introdutórias*. São Carlos: Editora Claraluz, 2008. 128 p.

FERREIRA NETO, João Leite. A analítica da subjetivação em Michel Foucault. *Revista Polis e Psique*, Porto Alegre, v. 7, n. 3, p. 7–25, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.22456/2238-152X.76339>. Acesso em: 10 out. 2025.

FIGUEREDO, Valdemar (Dema). Os planos do partido ligado à Igreja Universal para as eleições municipais nas capitais. *ICL Notícias*, São Paulo, 2024. Disponível em: <https://iclnoticias.com.br/planos-partido-igreja-universal-eleicoes/>. Acesso em: 17 out. 2025.

FISCHER, Rosa Maria Bueno. A análise do discurso: para além de palavras e coisas. *Educação & Realidade*, [S. l.], v. 20, n. 2, 2017. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/71741>. Acesso em: 19 out. 2025.

FOUCAULT, Michel. *A arqueologia do saber*. 7ª ed., 3ª reimpressão. Rio De Janeiro: Forense Universitária, 2008. 236 p.

\_\_\_\_\_. *A Ordem do Discurso*: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 24ª ed. São Paulo: Loyola, 2014a.

\_\_\_\_\_. *A verdade e as formas jurídicas*. 3. ed. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2002. 160 p.

\_\_\_\_\_. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. 8. ed. Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. História da sexualidade I: a vontade de saber. 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

\_\_\_\_\_. Microfísica do poder. 19. ed. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2025. 432 p. Publicado originalmente em 1979 pela Editora Graal.

\_\_\_\_\_. Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977–1978). Tradução de Eduardo Brandão; revisão da tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. Tecnologias de si. Verve, São Paulo, n. 6, p. 321–360, 2004. Conferência proferida em 1982.

\_\_\_\_\_. Vigiar e punir: nascimento da prisão. 27. ed. Petrópolis: Vozes, 1987. 288p.

FRANCELLINO, Flavia. O que é ser mulher. Folha Universal, 16 de abril de 2017. Disponível em: <<https://www.universal.org/noticias/post/o-que-e-ser-mulher/>>. Acesso em 10 de out. 2025.

\_\_\_\_\_. Você é uma mulher bolinha de gude? Folha Universal, 14 de outubro de 2018. Disponível em: <<https://www.universal.org/noticias/post/voce-e-uma-mulher-bolinha-de-gude/>>. Acesso em 10 de out. 2025.

FRANCISCATO, C. E. A atualidade no jornalismo: bases para sua delimitação teórica. 2003. Tese (Doutorado em Comunicação e Cultura Contemporâneas) - Faculdade de Comunicação, Universidade Federal Da Bahia, Salvador, 2003.

FRANCISCO, Michele. O plano de Deus para a mulher. Folha Universal, 9 de janeiro de 2018. Disponível em: <<https://www.universal.org/noticias/post/o-plano-de-deus-para-a-mulher/>>. Acesso em 10 de out. 2025.

FRESTON, Paul. Religião e política, sim. Igreja e Estado, não. Viçosa, MG: Editora Ultimato, 2006. 200 p.

GABATZ, C. As mulheres nas igrejas neopentecostais: a busca pelo protagonismo em meio a tradições hegemônicas. *Sociedade e Cultura*, Goiânia, v. 19, n. 2, 2016. DOI: 10.5216/sec.v19i2.48673. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/fcs/article/view/48673>. Acesso em: 17 out. 2025.

GEBARA, Ivone. O que é teologia feminista. 1. ed. ebook. Tatuapé: Editora Brasiliense, 2017. 57 p.

\_\_\_\_\_. Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal. Trad. Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

GENRO FILHO, Adelmo. Jornalismo já tem sua teoria. *Revista da Fenaj: Palestra Adelmo Genro Filho*, Santa Catarina, n. 1, maio 1996.

\_\_\_\_\_. O segredo da pirâmide ou a essência do jornalismo. In: O segredo da pirâmide - para uma teoria marxista do jornalismo. Porto Alegre, Tchê, 1987. p. 183-202.

GÓMEZ GRIJALVA, Dorotea. Meu corpo é um território político. Tradução de Sandra Bonomini. São Paulo: Zazie Edições, 2020. (Pequena Biblioteca de Ensaio – Perspectiva Feminista).

GONÇALVES, Kelber Pereira. Gender, religion and news medias in Latin America. In: RADDE-ANTWEILER, Kerstin; ZEILER, Xenia (ed.). *The Routledge Handbook of Religion and Journalism*. London; New York: Routledge, 2021. p. [199–213].

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano. In: RIOS, Flavia; LIMA, Márcia (org.). Por um feminismo afro-latino-americano. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. p. 139-150.

GRISALES, Ofir Maryuri Mora. “Las caleñas son como las flores”? Tensão discursiva sobre os corpos das mulheres protestantes de Cali. 2011. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, Faculdade de Humanidades e Direito, São Bernardo do Campo, 2011.

HAESBAERT, Rogério. O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. 6. ed. rev. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

HAESBAERT, Rogério. *Território e descolonialidade: sobre o giro (multi)territorial/de(s)colonial na América Latina*. 1. ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO; Niterói: Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal Fluminense, 2021. eBook (PDF). ISBN 978-987-722-832-8.

\_\_\_\_\_. Território. *GEOgraphia*, Niterói, v. 25, n. 55, p. 1-7, jul/dez 2023. Disponível em: <<https://periodicos.uff.br/geographia/article/view/61073/35707>>. Acesso em: 07 jun. 2024.

HARAWAY, Donna. “Gênero” para um dicionário marxista: a política sexual de uma palavra\*. *Cadernos Pagu*, n. 22, p. 201–246, 2004.

HOOKS, B. “E eu não sou uma mulher?”: mulheres negras e feminismo. Trad. Bhuvi Libanio. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020.

\_\_\_\_\_. O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras. 12. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Censo Demográfico 2022: religiões – resultados preliminares da amostra*. Rio de Janeiro: IBGE, 2023. Disponível em: <<https://sidra.ibge.gov.br/pesquisa/censo-demografico/demografico-2022/amostra-religoes>>.

JAKOBSON, R. *Linguística e comunicação*. 23.ed. São Paulo: Cultrix, 2008.

KLAIBER, Laís. A força da mulher na política. *Folha Universal*, 31 de março de 2024. Disponível em: <<https://www.universal.org/noticias/post/a-forca-da-mulher-na-politica/>>. Acesso em 10 de out. 2025.

LEMKE, Thomas. Foucault, governamentalidade e crítica. *Plural: Revista de Ciências Sociais*, Online, vol. 24, no. 1, p.194-213, 2017. Disponível em: <<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=649770014012>>. Acesso em: 09 ago. 2024.

LOPES, Kelly. Mulheres precisam de disciplina? *Folha Universal*, 17 de outubro de 2021. Disponível em: <<https://www.universal.org/noticias/post/mulheres-precisam-de-disciplina/>>. Acesso em 10 de out. 2025.

\_\_\_\_\_. Qual é a maior fraqueza de toda mulher? *Folha Universal*, 5 de fevereiro de 2023. Disponível em: <<https://www.universal.org/noticias/post/qual-e-a-maior-fraqueza-de-toda-mulher/>>. Acesso em 10 de out. 2025.

LUGONES, María. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

MACHADO, M. das D. C. (1999). SOS Mulher: a identidade feminina na mídia pentecostal. *Ciencias Sociales Y Religión*, 1(1), 167–188. <https://doi.org/10.22456/1982-2650.2157>

MACHADO, M.; FIGUEIREDO, F. Gênero, religião e política: as evangélicas nas disputas eleitorais da cidade do Rio de Janeiro. *Ciências Sociais e Religião*, Campinas, v. 4, n. 4, p. 125–148, 2002. DOI: 10.22456/1982-2650.2249. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/csr/article/view/8669443>. Acesso em: 19 out. 2025.

MACHADO, M.; GUIMARÃES, C.; OLIVEIRA, C.; BARRÍGIO, C. A política: um novo espaço de articulação das identidades religiosas e de gênero. *Mandrágora*, São Bernardo do Campo, v. 9, n. 10, jan. 2025. Dossiê: Gênero, Religião e Modernidade. Publicado em: 7 jan. 2025.

MACHADO, M.; PICCOLO, F.; ZUCCO, L.; NETO, J. et al. Homossexualidade e Igrejas Cristãs no Rio de Janeiro. *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, v. 11, n. 4, p. 75-104, jan. 2011.

MACHADO, Maria das Dores Campos. O discurso cristão sobre a “ideologia de gênero”. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 26, n. 2, e47463, 2018. DOI: 10.1590/1806-9584-2018v26n247463.

\_\_\_\_\_. O tema do aborto na mídia pentecostal: notas de uma pesquisa. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 8, n. 1, p. 195–210, 2000.

\_\_\_\_\_. Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 13, n. 2, p. 387–396, maio/ago. 2005.

MAFRA, Clara. Casa dos homens, casa de Deus. *Análise Social*, Lisboa, v. 42, n. 182, p. 145–161, 2007. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/41012462>. Acesso em: 17 out. 2025.

\_\_\_\_\_. Construção de Gênero e Estilo Eclesial entre os Evangélicos. *Revista da UFRRJ, ISER/Rio de Janeiro*, v. 2, n.3, p. 91-108, 1996. (Arquivo do 20 Encontro da ANPOCS – Anais – GT 19).

\_\_\_\_\_. O percurso de vida que faz o gênero: reflexões antropológicas a partir de etnografias desenvolvidas com pentecostais no Brasil e em Moçambique. *Religião & Sociedade*, v. 32, p. 124-148, 2012.

MARCELLO, Fabiana de Amorim. O conceito de dispositivo em Foucault: mídia e produção agonística de sujeitos-maternos. *Educação & Realidade*, Porto Alegre, v. 29, n. 1, p. 199–213, jan./jun. 2004.

MARIANO, Ricardo. Ativismo político de evangélicos conservadores rumo à extrema-direita. In: INÁCIO, Magna; OLIVEIRA, Vanessa Elias de (org.). *Democracia e eleições no Brasil: para onde vamos?* São Paulo: Hucitec; ANPOCS, 2022. p. 219–240.

\_\_\_\_\_. Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. *Estudos Avançados*, v. 18, n. 52, p. 121–138, 2004.

\_\_\_\_\_. Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014. 246 p.

MARTINO, L. Mediação e midiatização da religião em suas articulações teóricas e práticas: um levantamento de hipóteses e problemáticas. *In*: MATTOS, M.; JANOTTI JR., J.; JACKS, N. (Orgs.). *Mediação & Midiatização*. Salvador: EDUFBA-Compós, 2012. p. 219-244.

\_\_\_\_\_. *Mídia, religião e sociedade - Das palavras às redes digitais*. 1ª ed. São Paulo: Paulus, 2016.

MARTINS, Milena.; GUEDES, M. Feminismo e religião: uma análise das feministas evangélicas na rede social. *Sinais – Revista de Estudos e Pesquisa em Religião*, v. 2, n. 23, [s. l.], p. 1–15, [2023?]. Dossiê: Feminismo e Religião. DOI: <https://doi.org/10.25067/s.v2i23.24049>. ISSN 1981-3988.

MÁXIMO, Maiara. Os cuidados com a saúde da mulher. 01 de janeiro de 2017. Disponível em: <<https://www.universal.org/noticias/post/os-cuidados-com-a-saude-da-mulher/>>. Acesso em 10 de out. 2025.

MELO, Jeane Carla. Feminismo, informação e gênero: breves notas sobre a representação da mulher brasileira na mídia contemporânea. *Revista Interdisciplinar em Cultura e Sociedade*, v. 5, n.2, p. 337–355, 18 Dez 2019 Disponível em: <https://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/ricultsociedade/article/view/13021>. Acesso em: 20 ago 2025.

NAVARRO, Pedro. Estudos discursivos foucaultianos: questões de método para análise de discursos. *Moara – Revista Eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Estudos Linguísticos*, Marabá, v. n. 57, vol. 1, ago.–dez. 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/moara/article/view/9682>. Acesso em: 19 out. 2025

OLIVEIRA FILHO, Paulo Gilberto de. *A construção das relações de gênero na mídia da Igreja Universal do Reino de Deus*. 2012. 155 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Mestrado em Psicologia, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2012.

OLIVEIRA, G.; GOMES, L.; CASTRO, R.; CARVALHO FILHO, J.; FELICIO, G. A construção discursiva do “kit gay” como instrumento de manipulação do eleitorado evangélico brasileiro. *Paralellus*, Recife, v. 13, n. 32, p. 177–195, jul. 2022. Dossiê: Religião e Política, uma Relação Necessária. DOI: 10.25247/paralellus.2022.v13n32.p177-195.

ORLANDI, Eni P. *A Análise de Discurso em suas diferentes tradições intelectuais: o Brasil*. Conferência apresentada na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Campinas, [s.d.].

\_\_\_\_\_. *Análise de discurso: princípios e procedimentos*. 5. ed. Campinas, SP: Pontes, 2001.

ORO, Ivo Pedro. *O Fenômeno Religioso: Como Entender*. São Paulo: Paulinas, 2013. 189 p.

OYĒWÙMÍ, Oyèrónké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêtricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. *Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

PARTIDO REPUBLICANOS. *Republicanos nas urnas: eleições 2022*. Brasília, DF: Republicanos, 2022. Disponível em: <https://republicanos10.org.br/republicanos-nas-urnas/eleicoes-2022/>. Acesso em: 17 out. 2025.

PASSOS, Izabel. A análise foucaultiana do discurso e sua utilização em pesquisa etnográfica. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, Brasília, v. 35, e35, 2019. DOI: <https://doi.org/10.1590/0102.3772e35425>.

PEREIRA, L. F. Cidadão Macedo: o império midiático do bispo. *Cadernos de Pesquisa do CDHIS*, [S. l.], v. 23, n. 2, 2011. DOI: 10.14393/cdhis.v23i2.8060. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/cdhis/article/view/8060>>. Acesso em: 10 jan. 2024.

PISA, Lícia Frezza; SOUZA, Ronivaldo Moreira de; VIZIBELI, Danilo. *Análise do discurso: conceitos e aplicações*. Pouso Alegre: Lume; IFSULDEMINAS, 2018.

PL 1904/2024. Portal da Câmara dos Deputados. 2024. Disponível em: <<https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=2434493>>.

Acesso em 14 de jun. 2024.

PRESTES, Eduardo. A cabeça do homem x a cabeça da mulher. Folha Universal, 16 de setembro de 2018. Disponível em: <<https://www.universal.org/noticias/post/a-cabeca-do-homem-x-a-cabeca-da-mulher/>>.

Acesso em 10 de out. 2025.

PYPE, Katrien. Religio, gender and news media in Africa. In: RADDE-ANTWEILER, Kerstin; ZEILER, Xenia (ed.). *The Routledge Handbook of Religion and Journalism*. London; New York: Routledge, 2021. p. [151–166].

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 227–278. (Colección Sur Sur).

REGIANI, H.; BORELLI, V. O que há de especificamente comunicacional na religião?. *Comunicação & Informação*, v. 19, n. 2, 2016.

REIS, Ruth; ZANETTI, Daniela. Contribuições dos estudos de discurso na análise da comunicação em plataformas digitais. *Lumina – Revista do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal de Juiz de Fora*, Juiz de Fora, v. 17, n. 4, p. 1–19, 2023. e-ISSN 1981-4070. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/lumina/article/view/43887/28375>. Acesso em: 17 out. 2025.

RIBEIRO, Claudio de Oliveira. Raízes protestantes da teologia latino-americana da libertação. *Revista Pistis & Praxis, [S. l.]*, v. 10, n. 3, 2018. DOI: 10.7213/2175-1838.10.003.AO02. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/pistispraxis/article/view/24517>. Acesso em: 30 ser. 2025.

ROCHA JR, V. O Neopentecostalismo e a década perdida: como a crise dos anos 1980 estimulou o crescimento da IURD. *Revista Unitas*, v. 5, n. n.2 (n. especial), 2017. DOI:

10.35521/unitas.v5i2.604. Disponível em:  
<<https://revista.fuv.edu.br/index.php/unitas/article/view/604>>. Acesso em: 10 dez. 2023.

RODRIGUES, R. O.; MALCHER, M. A. Tipos de igrejas midiáticas: proposta de classificação a partir de programas telerreligiosos. *Questões Transversais – Revista de Epistemologias da Comunicação*, v. 7, nº 13, 2019.

ROHDEN, Fabíola. Catolicismo e protestantismo: o feminismo como uma questão emergente. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 8/9, p. 51–97, 2011. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1878>. Acesso em: 20 ago. 2025.

ROSADO-NUNES, Maria José. O impacto do feminismo sobre o estudo das religiões. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 16, p. 107–125, 2001. Dossiê: Feminismo em Questão, Questões do Feminismo. DOI: 10.1590/S0104-83332001000100005.

\_\_\_\_\_. Direitos, cidadania das mulheres e religião. *Tempo Social: Revista de Sociologia da USP*, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 67–81, nov. 2008. Dossiê: Sociologia da Religião. DOI: 10.1590/S0103-20702008000200004. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ts/a/ZgBCZ4yTFssVOQQtgydmLVbj/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 20 ago. 2025.

\_\_\_\_\_. Teologia feminista e a crítica da razão religiosa patriarcal: entrevista com Ivone Gebara. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 14, n. 1, abr. 2006. DOI: 10.1590/S0104-026X2006000100016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/ZZ7mhVDBZCMGLmnDMpBMhNS/?lang=pt>. Acesso em: 20 ago. 2025.

SALEM, A. Segments répétés et analyse statistique des données textuelles. *Histoire & Mesure*, v. 1, n. 2, p. 5-28, 1986.

SALES, Lilian; MARIANO, Ricardo. Ativismo político de grupos religiosos e luta por direitos. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 39, n. 2, p. 1–225, 2019. Editorial. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/0100-85872019v39n2editorial>.

SANTOS, R. E. Genealogia da Governamentalidade em Michel Foucault. 2010. Dissertação (Mestrado) - Curso de Pós-graduação em Filosofia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2010.

SCAVONE, Lucila. Religiões, gênero e feminismo. *REVER – Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, p. 1–8, dez. 2008. ISSN 1677-1222.

SILVA, A. P. A. A influência do jornalismo religioso: como o gl abordou a campanha da fraternidade ecumênica 2016. In: XII CONFERÊNCIA BRASILEIRA DE COMUNICAÇÃO ECLESIAL, 2017, Campinas, ago. 2017.

SILVA, Dalexon; SILVA, Rejane. Uma análise discursiva sobre a liderança feminina na Igreja Assembleia de Deus do Recife. *Littera Online*, São Luís, v. 13, n. 25, 2022. ISSN 2177-8868.

SILVA, Lorraine. Meu namorado marcou um encontro com outra mulher: o que faço?. *Folha Universal*, 12 de março de 2017. Disponível em: <<https://www.universal.org/noticias/post/meu-namorado-marcou-um-encontro-com-outra-mulher-o-que-faco/>>. Acesso em 10 de out. 2025.

SILVEIRA, R. Cristianismo e Gênero. *Revista Feminismos, [S. l.]*, v. 11, n. 2, 2023. DOI: 10.9771/rf.v11i2.30123. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/feminismos/article/view/30123>. Acesso em: 20 ago. 2025.

SINCLAIR, Stéfan; ROCKWELL, Geoffrey. *Voyant Tools*. [S. l.]: Voyant Tools, 2025. Disponível em: <https://voyant-tools.org/>. Acesso em: 17 out. 2025.

SOJOURNER, Truth. E não sou uma mulher?. Tradução de Osmundo Pinho, Geledés, 8 jan. 2014. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/>. Acesso em: 10 de out. 2025.

SOUZA, R. B. R. A atualidade do jornalismo como forma social de conhecimento: ampliando o rigor intelectual da práxis noticiosa. In: XIV Congresso De Ciências Da Comunicação Na Região Norte, Manaus, 2015, 11p.

TARDUCCI, Mónica. “O Senhor nos libertou”: gênero, família e fundamentalismo. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 3, p. 143–160, 1994.

TASCIN, Kaline. Eu me tornei uma mulher que reclama de tudo. *Folha universal*, 12 de junho de 2022. Disponível em: <<https://www.universal.org/noticias/post/eu-me-tornei-uma-mulher-que-reclama-de-tudo/>>. Acesso em 10 de out. 2025.

\_\_\_\_\_. Meu marido elogia mulheres da academia para os amigos no whatsapp. *Folha Universal*, 16 de julho de 2023. Disponível em: <<https://www.universal.org/noticias/post/meu-marido-elogia-mulheres-da-academia-para-os-amigos-no-whatsapp/>>. Acesso em 10 de out. 2025.

TEIXEIRA, C. G. P. O pensamento neoconservador em política externa nos Estados Unidos. São Paulo: Unesp, 2010. 109p.

TEIXEIRA, J.; REIS, L. (2023). Mulheres evangélicas para além do voto: notas sobre processos de engajamento, política e cotidiano. *Debates Do NER*, 11–64. <https://doi.org/10.22456/1982-8136.130730>

TEIXEIRA, Jacqueline. A hermenêutica dos corpos: notas sobre o pastorado das mulheres na Igreja Universal. In: MONTEIRO, Paula (Org.). *Religiões e Controvérsias Públicas: experiências, práticas sociais e discursos*. Campinas: Terceiro Nome, SP: Editora da Unicamp, 2015. p. 207-230.

TEODORO, Camila. Você é uma mulher descontrolada? *Folha Universal*, 13 de abril de 2020. Disponível em: <<https://www.universal.org/noticias/post/voce-e-uma-mulher-descontrolada/>>. Acesso em 10 out. 2025.

\_\_\_\_\_. Qual é o segredo da mulher sábia? Folha Universal, 13 de novembro de 2022. Disponível em: <https://www.universal.org/noticias/post/qual-e-o-segredo-da-mulher-sabia/>. Acesso em 10 de out. 2025.

\_\_\_\_\_. Você conhece o seu papel como mulher? Folha Universal, 24 de dezembro de 2023. Disponível em: <https://www.universal.org/noticias/post/voce-conhece-o-seu-papel-como-mulher/>. Acesso em 10 de out. 2025.

TOLEDO-FRANCISCO, Crislaine Valéria de. *Passagens híbridas: relações de gênero e pentecostalismo*. 2002. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002. Orientador: Lísias Nogueira Negrão.

TRAQUINA, Nélson. *Teorias do jornalismo I: porque as notícias são como são*. 2ª ed. Florianópolis: Insular, 2005.

UNIVERSAL, Folha. Qual é a verdadeira força da mulher? 10 de março de 2019. Disponível em: <https://www.universal.org/noticias/post/qual-e-a-verdadeira-forca-da-mulher/>. Acesso em 10 de out. 2025.

VIDAL, J. A missão da Folha Universal. Folha Universal, 10 de junho de 2017. Disponível em: <https://www.universal.org/noticias/post/a-missao-da-folha-universal/>. Acesso em 10 de jun. 2024.

WEINMANN, A. O. Dispositivo: um solo para a subjetivação. *Psicologia & Sociedade*, Belo Horizonte, v. 18, n. 3, p. 16-22, 2006. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/psoc/a/sg6tCv5VrHKSGWTYp9bTymz#https://www.scielo.br/j/psoc/a/sg6tCv5VrHKSGWTYp9bTymz#>. Acesso em: 09 ago. 2024.

WEIZENMANN, Mateus. *Foucault: sujeito, poder e saber*. Pelotas: Dissertatio Studia; NEPFil Online, 2013. ISBN 978-85-67332-02-4.

WOLFART, Graziela. Pentecostalismo: traços históricos. Revista do Instituto Humanitas Unisinos. 329. ed. 17 de maio 2010. Disponível em: <<https://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/3207-alderi-souza-de-matos>>. Acesso em: 15 de jan. 2024.

## ANEXOS

<b>Anexo A - 84 matérias com “mulher” ou “mulheres no título</b>	
<b>Título</b>	
	“Meu namorado confessou que está sentindo desejo por outras mulheres”
	Como as mulheres podem começar um negócio
	Ela aprendeu a ser uma mulher atraente
	Mulheres de muito valor
	Os papéis da mulher
	Pesquisa alerta: Pornografia acaba com a libido de homens e mulheres
	“Descobri que ele envia mensagens íntimas para outra mulher”
	“Meu namorado marcou um encontro com outra mulher. O que faço?”
	“O que faço para ser vista como uma mulher para casar?”
	Mulheres cismadas
	O que a violência contra a mulher tem a ver com você
	O que é ser mulher
	Os cuidados com a saúde da mulher
	Uma mulher de fé inabalável
	A cabeça do homem x A cabeça da mulher
	A cura da mulher hemorrágica
	A fé da mulher sábia e os sentimentos da insensata

**Anexo A - 84 matérias com “mulher” ou “mulheres no título**

A importância de ser uma mulher disciplinada

Atitudes que as mulheres odeiam

Empoderamento e a Eva de cada mulher

Grupo ministra palestra sobre o valor da mulher para jovens internas

Mulheres que endeusam seus maridos

Mulheres que não vivem a própria vida

O caso de uma intrusa e o Dia Internacional da Mulher

O esforço diário que toda mulher precisa

O plano de Deus para a mulher

O que essas mulheres têm em comum?

Reunião especial para mulheres da África do Sul

Uma mulher que vale mais do que rubis

Uma mulher suave, mas forte

Viver de desabafos lhe faz uma mulher melhor?

Você é uma mulher "bolinha de gude"?

Você tem sido uma mulher inspiradora?

“Descobri que meu marido tem outra mulher, mas ele nega”

A ordem natural para se tornar uma mulher sábia

A pandemia chamada violência contra a mulher

Atenção, mulheres: o coração é perigoso

Como ser uma mulher de sucesso em todas as áreas

Como ser uma mulher segura?

Mulher sábia

Mulher, você não está sozinha

O que faz um homem fugir da mulher?

Procura-se uma mulher organizada

Qual é a verdadeira força da mulher?

Uma mulher é agredida a cada 4 minutos no Brasil

**Anexo A - 84 matérias com “mulher” ou “mulheres no título**

Você, mulher, tem cuidado da sua saúde?

Aumenta o número de casos de agressão de mulheres

Como ser uma mulher sábia na prática?

Grupo da Saúde realiza palestras sobre os cuidados com a saúde da mulher

Mulher, busque ajuda

O que realiza uma mulher?

Você é uma mulher descontrolada?

A arma que toda mulher carrega dentro de si

Campanha auxilia mulheres vitimadas pela violência doméstica

Mulheres precisam de disciplina?

Não queime etapas ao se interessar por uma mulher

Você é uma mulher perseverante?

“Eu me tornei uma mulher que reclama de tudo”

“Uma mulher de Fé e firme em suas convicções”

Como ser uma mulher agradável com apenas uma palavra

Qual é o segredo da mulher sábia?

Uma mulher sábia e corajosa

“Meu marido elogia mulheres da academia para os amigos no WhatsApp”

“Namoro uma mulher, mas ela mantém contato com o ex”

“Uma mulher insegura casada com um homem violento é uma bomba-relógio”

A vez das mulheres empreendedoras

A violência contra a mulher ainda é uma triste realidade

Como ser uma mulher plenamente realizada

Ele não acreditava mais nas mulheres

Eu virei a Mulher Abóbora

<b>Anexo A - 84 matérias com “mulher” ou “mulheres no título</b>
Mulheres e o verdadeiro motivo para comemorar
Mulheres no topo: como se preparar para ocupar a liderança?
O exemplo de mulher virtuosa
Qual é a maior fraqueza de toda mulher?
Violência contra a mulher: um problema de toda a sociedade
Você conhece o seu papel como mulher?
Você muda de relacionamento mas não troca o seu tipo de mulher?
A força da mulher na política
A mulher mais forte que habita em você
A pergunta que toda mulher deve se fazer
Mês da mulher: iniciativas que pretendem ajudar só atrapalham
Mulheres em foco: conheça as leis que garantem a proteção delas
Naamá: uma mulher de fases e faces
UFP promove palestra sobre saúde da mulher em todo o País

<b>Anexo B - 20 Matérias analisadas na Etapa 2</b>		
<b>Tema</b>	<b>Entidade</b>	<b>Título</b>
Carreira		Como as mulheres podem começar um negócio
Relacionamento	Escola do Amor	“Meu namorado marcou um encontro com outra mulher. O que faço?”
Comportamento	Godllywood	O que é ser mulher
Saúde	Godllywood	Os cuidados com a saúde da mulher
Comportamento, Relacionamento		A cabeça do homem x A cabeça da mulher
Espiritualidade, Comportamento	Godllywood	O plano de Deus para a mulher
Comportamento		Você é uma mulher "bolinha de gude"?

<b>Anexo B - 20 Matérias analisadas na Etapa 2</b>		
Autovalorização, Relacionamento	Escola do Amor	“Descobri que meu marido tem outra mulher, mas ele nega”
Autovalorização		Qual é a verdadeira força da mulher?
Violência	Projeto Raabe	Uma mulher é agredida a cada 4 minutos no Brasil
Comportamento		Você é uma mulher descontrolada?
Comportamento		Mulheres precisam de disciplina?
Relacionamento	Escola do Amor	“Eu me tornei uma mulher que reclama de tudo”
Autovalorização		Qual é o segredo da mulher sábia?
Relacionamento	Escola do Amor	“Meu marido elogia mulheres da academia para os amigos no WhatsApp”
Carreira		Mulheres no topo: como se preparar para ocupar a liderança?
Comportamento	Godllywood	Qual é a maior fraqueza de toda mulher?
Comportamento		Você conhece o seu papel como mulher?
Carreira		A força da mulher na política
Violência		Mulheres em foco: conheça as leis que garantem a proteção delas