

V CBEO - Curitiba



V CONGRESSO BRASILEIRO DE ESTUDOS ORGANIZACIONAIS
Curitiba-PR - Brasil

UM OLHAR SOBRE A DIVERSIDADE RELIGIOSA A PARTIR DE UM RELATO ETNOGRÁFICO

Marina Dantas Figueiredo (UNIFOR) - marina.dantas@gmail.com

Inovação e Tradição do Patrimônio Cultural (HERIT), com financiamento da Fundação Edson Queiroz. É vice-líder do Grupo de Estudos Organizacionais do Semi Árido (GEOSÁ). É parecerista de periódicos nacionais e internacionais.

Maely Barreto Borges (UNICHRISTUS) - MAELYBS@GMAIL.COM

Mestra em Administração de Empresas (UNIFOR - Ceará) com linha de pesquisa em Estudos Socioambientais, Doutoranda em Administração de Empresas (UNIFOR - Ceará). Docente na Unichristus e parecerista da REGEA.

Introdução

Desde a década de 1990, o campo dos estudos da diversidade organizacional tem passado por uma mudança de orientação epistemológica. A retórica da diversidade organizacional, que enfatizava o caráter positivo e funcional das diferenças entre trabalhadores (THOMAS; ELY, 1996) começou a ser desafiada por estudos críticos que passaram a buscar revelar as desigualdades e relações de poder imiscuídos nessas mesmas diferenças. Um entendimento alternativo sobre a diversidade tem se expandido por uma variedade de teorias de vertente epistemológica alternativa ao funcionalismo tais como pós-estruturalismo, estudos culturais e pós-colonialistas, teoria institucional e teoria dos processos de trabalho (ZANONI *et al.*, 2010). Os estudos sobre diversidade a partir dessas orientações que compartilham, em seu núcleo, o entendimento não-essencialista de que as diferenças entre pessoas são produzidas e reproduzidas no curso dos processos sociais, em contextos específicos.

A partir de uma perspectiva funcionalista, a presença da diversidade nas organizações reflete o esforço organizacional na tentativa de atingir uma diversidade ideal e benéfica e diminuir, assim, os incidentes de discriminação que ocorrem nos ambientes de trabalho (GOLDMAN *et al.*, 2008; PLOYHART; HOLTZ, 2008). Nessa mesma linha, a gestão da diversidade também serve para legitimar as organizações, de modo que políticas de diversidade podem constituir apenas bem elaborados discursos empresariais, destinados ideologicamente a buscar a adesão dos empregados, a projetar imagens socialmente responsáveis, e a provocar a admiração do mercado e dos consumidores (SARAIVA; IRIGARAY, 2009). A partir de uma perspectiva crítica, as discussões mais contemporâneas sobre diversidade no contexto das organizações têm buscado compreender como e por que certas identidades socioculturais e marcas corporais adquirem valores diferentes em contextos organizacionais específicos. Deste modo, enfatiza-se menos a produtividade e os discursos propagados pelas organizações perante o mercado, e mais a contribuição das organizações para a consolidação de um ideal de sociedade mais justa e igualitária.

Na academia brasileira, tanto quanto no exterior, é possível encontrar uma multiplicidade de pesquisas nessa linha, indo desde problematizações sobre diversidade em relação a questões raciais e de etnia, idade, gênero, opção sexual e diferenças de potencial físico e, em certa medida, a questão da religião. Posto que essas e outras vertentes da diversidade estão em expansão e podem ser analisadas por diferentes prismas, não convém aos pesquisadores familiarizados com o tema sentenciar sobre o estado da arte desses estudos, nem buscar citar alguns trabalhos como exemplares. Afinal, isso o colocaria diante da difícil tarefa de inventariar campos extensos e que continuam (desejavelmente) em expansão. Neste trabalho, porém, arriscamo-nos a expor certa escassez de referências sobre a diversidade de religião no contexto organizacional. Essa carência é percebida principalmente no âmbito da produção nacional e se dirige de maneira mais direta à faceta conflituosa da diversidade religiosa: a problemática da intolerância e do preconceito religioso e suas repercussões no ambiente de trabalho e na vida dos trabalhadores enquanto sujeitos sociais.

Neste artigo, o ponto de partida reflexivo é a premissa de que a vivência das religiões no Brasil e as construções históricas do pluralismo religioso brasileiro impedem a visibilidade de conflitos religiosos nos espaços organizacionais. No processo de constituição do nosso Estado moderno como esfera política própria, o retraimento do catolicismo para o espaço social produziu-se na esteira de um intenso conflito em torno da autonomia de certas manifestações culturais de matriz cristã e não-cristã. Procuraremos explorar neste que a relativa ausência de problematização sobre a presença da religião no contexto das organizações brasileiras não implica a retirada das religiões do espaço público. A literatura sobre o campo religioso brasileiro tem demonstrado que as fronteiras institucionais que distinguem as religiões não católicas entre si resultam de um processo histórico de alianças e conflitos entre atores

religiosos e não religiosos. Nos interstícios dessas alianças, identificamos relações de poder que condicionam formas de apropriação do espaço e de circulação de conhecimento diretamente relacionadas às opções religiosas das pessoas no contexto pesquisado.

O objetivo a que nos propomos é analisar de que maneira as preferências e práticas religiosas das pessoas interferem na divisão do trabalho e no acesso ao conhecimento. O foco específico do estudo é uma prática cultural que assegura a própria continuidade através do tempo, assentando-se em certos pressupostos incorporados de seus praticantes, qual seja: a doceria tradicional praticada na cidade de Pelotas, no extremo Sul do Brasil. Através de uma pesquisa etnográfica realizada pela primeira autora deste texto em uma fábrica de doces foi possível perceber que a transmissão do saber-fazer necessário para a produção doceira condiciona a separação simbólica e espacial dos trabalhadores conforme estruturas culturais de produção e perpetuação de preconceitos religiosos. A tradição da doceria em questão está associada a estruturas de transmissão entre gerações e nisso pesa a vinculação religiosa a um catolicismo de família (FREYRE, 1975). No contexto atual da prática dessa doceria, o catolicismo concorre com religiões protestantes pentecostais na fé professada pelas pessoas, de modo que as vivências na fábrica de doces assumida como *lôcus* da etnografia revelaram que a destradicionalização (PIERUCCI, 2006) religiosa se impõe como mais uma entre outras ameaça à continuidade da tradição doceira artesanal. No campo empírico, essa ameaça foi manifesta como preconceito velado da parte das pessoas mais intimamente vinculadas ao saber-fazer doceiro, principalmente da proprietária da fábrica pesquisada, doravante referida como mestre-doceira, e dos funcionários que mais conheciam sobre a prática da doceria tradicional. A reação do grupo de funcionárias evangélicas também se fazia sentir na forma de atitudes de preconceito velado.

Além desta introdução, o artigo está estruturado em cinco seções. A primeira seção aborda a questão da diversidade religiosa no âmbito dos estudos organizacionais. A segunda seção dirige-se a explorar brevemente o contexto histórico e cultural no qual se desenvolve a temática da diversidade religiosa no Brasil. A terceira seção apresenta a metodologia utilizada na pesquisa e, em sua sequência, analisamos passagens da experiência etnográfica na fábrica de doces no que diz respeito aos conflitos religiosos. Por fim, apresentamos uma seção de considerações finais, com o fechamento das nossas reflexões e a indicação das contribuições do artigo para os estudos de diversidade religiosa na academia brasileira.

1 Diversidade e Religião nos Estudos Organizacionais

A religião pode ser definida como a busca intencional da ligação das pessoas ao divino, envolvida por uma realidade que define seus pensamentos, experiências e comportamentos na busca por validar essa ligação (HILL *et al*, 2000). Alves (2007, p. 19) afirma que a “religião é a proclamação da prioridade axiológica do coração sobre os fatos brutos da realidade”. Mas o próprio autor afirma que a intenção da religião não é explicar o mundo, mas exprimir “*como o homem [sic] vive*” (ALVES, 2007, p. 53, grifo no original).

Apesar das diferenças que existem entre as religiões, o desejo comum a todas é garantir um tipo de unidade religiosa por meio do surgimento e da perpetuação de pseudofilosofias sobre os mistérios da existência e a organização de conhecimentos na forma de uma sabedoria eterna (INDINOPULOS, 1998). As religiões se consolidam por meio de conhecimentos na forma de uma sabedoria eterna e também de rituais que buscam simbolizar a ligação da pessoa ao divino, além de práticas religiosas mais ligadas aos ritos associados ao credo assumido. A religiosidade se refere então a essas práticas realizadas pela pessoa no exercício de sua religião, de modo habitual e cotidiano, que se impõem sobre suas convicções, percepções e crenças pessoais, construídas no lastro de uma cultura religiosa (JAMES, 1902; MILLER; THORESEN, 2003).

A religião pode parecer um tema incompatível com os espaços organizacionais, ou mesmo complexo demais de ser discutido nesse contexto. Se, a princípio, a conexão entre religião e organizações pode ser repelida por aparentar falta de sentido, a literatura nos estudos sobre religião e nos estudos organizacionais traz reflexões que evidenciam um novo campo de estudos (KURAN, 2009). Afinal, as organizações religiosas, por muito tempo, serviram de base para as formas organizacionais (TRACEY, 2012). Além disso, apesar da secularização, a modernidade não foi capaz de levar a religião ao exílio (RANITOVIC, 2017).

Já se discute o *gap* que existe entre a prática religiosa dos momentos específicos e a vivência nas organizações. O chamado “*Sunday–Monday gap*” faz alusão às igrejas frequentadas nos domingos pela manhã e a rotina de trabalho que retorna na segunda. A prática religiosa gera no ser humano uma identidade que se refere ao seu *modus vivendi*, por isso não pode ser setorizado e separado do comportamento do indivíduo nos diferentes espaços que ele ocupa. A religião traz como proposta ao indivíduo uma nova forma de agir e pensar. Esse comportamento se torna tão intrínseco ao indivíduo que não pode ser separado das suas ações no ambiente de trabalho. Krishnakuman & Neck (2002, p. 153) afirmam que o interesse pelo estudo da espiritualidade é consequência do avanço da sociedade “em se tratando de tempo gasto para o lazer, tecnologia e comunicação de ideias, as pessoas cada vez mais desejam ter experiências espirituais... isso inclui seu trabalho”, ou pelo próprio encorajamento das organizações em benefício próprio pelo que a religião influencia positivamente (KRISHNAKUMAR; NECK, 2002). Outros artigos comentam sobre os benefícios da religião sobre a motivação e ética no trabalho (KRISHNAKUMAR; NECK, 2002), ou mesmo sobre a relação da religião com o indivíduo ou com o mercado e a sociedade (BELLOTTI, 2010; SHIREY, 2009). Pouco se fala sobre o gerenciamento das diversidades religiosas no mesmo espaço organizacional e suas influências sobre a divisões de trabalho.

No budismo se acredita que a devoção e o trabalho duro são consideradas as ferramentas para mudar uma pessoa ou uma instituição como um todo, sendo ele parte integrante de uma, resultando em um enriquecimento da vida e do trabalho (JACOBSON, 1983). A proposta Cristã fala do homem que se desviou dos propósitos de Deus inclinado pela ganancia e ações imorais, o “lado negro” (NAYLOR *et al.*, 1996, p. 39). Assim a proposta Cristã está em conduzir o homem por um caminho longe desse lado obscuro (NAYLOR *et al.*, 1996). Ainda se apresenta a proposta ética vista através de Martin Lutherking. Em sua visão Deus estava a todo momento criando, e o papel do ser humano é ser participante nesse projeto (NAYLOR *et al.*, 1996). Para o Islamismo existe o “Islamic Work Ethic (IWE)” que orienta seus seguidores quanto a sua postura no local de trabalho. Através do IWE generosidade e justiça são encorajados no ambiente de trabalho (YOUSEF, 2000).

2 Religião e Diversidade no Brasil

Os últimos dois censos realizados no Brasil, em 2000 e em 2010, mostram considerável declínio no número de praticantes das três religiões classificadas como tradicionais, pelo tempo de enraizamento na cultura brasileira. Certamente, a perda de adeptos do catolicismo, do luteranismo e da umbanda sinaliza uma mudança cultural pungente, propiciada pela ampliação da diversidade religiosa, em um processo de escolha virtualmente livre das amarras do Estado. A diversidade de religiões no contexto brasileiro tem dado visibilidade maior às diferenças sócio-culturais anunciadas pelas crenças religiosas, bem como aos conflitos religiosos que emergem na esfera das relações cotidianas de diferentes comunidades em todo o território nacional e que têm alcançado a esfera pública com cada vez mais força, ao se entranharem na política partidária e na mídia de massa.

A Igreja Católica foi a primeira religião a colonizar as populações vivendo em território brasileiro. A relação entre essa instituição religiosa e o Estado Brasileiro sempre foram muito

fortes, especialmente nos períodos colonial (1500-1822) e imperial (1822-1889) (FAUSTO, 1995). Nos primeiros dois séculos da história colonial brasileira, as religiões indígenas foram desfiguradas pelo contato colonizador ou aniquiladas com o extermínio dos povos indígenas. Com a imigração forçada de populações do continente africano por causa da exploração pela escravidão, as religiões de matriz africana chegaram ao Brasil. A prática dessas religiões foi considerada ilícita e subversiva pelas autoridades do Estado e seu culto foi demonizado e perseguido pelas autoridades da Igreja Católica. Apesar das repressões, as religiões de matriz africana permaneceram vivas na cultura brasileira por força da resistência de seus praticantes, entre elas as estratégias de miscigenações com a fé católica dominante (FREYRE, 1975).

Em 1808, quando chegou ao Brasil a família real portuguesa, os portos brasileiros se abriram, aumentou a circulação de estrangeiros de origem europeia não ibérica no país. Ingleses, franceses e holandeses, principalmente, começaram a trazer consigo a influência de religiões protestantes de influência anglicana e calvinista (FAUSTO, 1995). Do aumento da diversidade religiosa entre os povos que desfrutavam de certo *status* social, surge a necessidade de regulamentações para que os cultos de outras religiões fossem realizados. As perseguições e proibições impostas aos cultos de matriz africana permaneceram, mas as religiões protestantes passaram a ser praticadas com alguma liberdade. Em 1824, os imigrantes alemães luteranos se fixam em Nova Friburgo (RJ) e São Leopoldo (RS), seguindo regras de que os templos não deveriam se parecer com igrejas e os cultos deveriam ser fechados aos membros daquela comunidade. O ano de 1889 é a data em que o catolicismo deixa de ser a religião oficial do país, quando se estabeleceu a liberdade religiosa que perdura até hoje vigente na Constituição Federal (1988). A partir da República, os registros de nascimento, casamento e falecimento passaram a ser de controle do estado.

A relação entre o catolicismo e o estado se manteve ainda forte mesmo depois do marco histórico da República, sendo mantidas datas especiais oficiais, como feriados nacionais, de acordo com a tradição católica (MAFRA, 2001; ALVES; BARROS; CAVENAGHI, 2012). O catolicismo permaneceu com *status* de religião oficial mesmo no contexto republicano do estado laico e incluiu a maioria dos cidadãos brasileiros numa lógica de dominação que se impõe até mesmo sobre pessoas que não desenvolvem práticas religiosas no seu cotidiano. É o que se passa na diferença entre o católico “praticante” e o “não praticante”, que inclui naturalmente as pessoas que não são religiosas por força de “uma frouxa relação cotidiana entre os agentes de Igreja e massa de fieis”, em que “aqueles católicos que não se reconhecem participantes da ‘vida da Igreja’ acreditam que, a ‘seu modo’, estão incluídos legitimamente na ‘vida da religião’” (BRANDÃO, 1988, p. 51). Conforme Brandão (1988), é preciso suspeitar que o Brasil, sendo um país territorialmente extenso e culturalmente diverso, tenha tido de fato a dominância católica nas práticas religiosas. A dominância política é possivelmente mais verdadeira que a dominância religiosa, de modo que o catolicismo “não praticante” é o modo de incluir na fé católica os muitos membros da sociedade brasileira que, ao longo da história, não praticaram essa religião ou compartilharam essa religião com outras práticas religiosas.

A partir de uma perspectiva funcionalista, Procopio *et al.* (1973, p. 23) realizaram uma classificação funcional das religiões identificada no Brasil, visando a explicar o crescimento diferencial de formas religiosas. Nesse sentido, distinguiram-se (1) as religiões de caráter universal, abertas para a conversão de todas as pessoas, das (2) as que preservam determinado patrimônio étnico-cultural, favorecendo a auto identificação de um grupo social. Segundo tal classificação o catolicismo apostólico romano estaria relacionado na primeira categoria – o que se justifica pelo seu alcance transcontinental e pela enorme quantidade de adeptos que angariou em mais de dois mil anos de instituição. Todavia, nos limites do presente artigo, essa religião assume as características da segunda categoria. Isso porque, no Brasil contemporâneo, o catolicismo é uma religião hereditária, de conversão compulsória e que engendra um complexo cultural amplo, associado, principalmente à herança colonial portuguesa.

Nos três primeiros séculos da história brasileira os evangélicos foram afastados do Brasil pelo poder da Igreja Católica junto à Coroa Portuguesa. O movimento evangélico surge através da Reforma Protestante europeia do sec. XVI. Com a grande circulação de imigrantes europeus em território brasileiro, pressionada pela Inglaterra Anglicana, a proibição religiosa brasileira foi abrandada. Assim, o crescimento deste movimento se deu pelas missões dessas igrejas na conversão de novos fiéis, proliferação das novas igrejas e as influências da imigração no país (BRANDÃO, 1988).

Em 1859 chega à cidade de do Rio de Janeiro Ashbel Green Simonton que fundou a Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro. Apesar de legalizada a liberdade religiosa, a sociedade nativa católica ainda perseguia os evangélicos. Em 1882 os batistas adotam um estilo de divulgação que apoiou a propagação da crença. Dois missionários suecos chegaram ao Pará em 1910 que criaram a Assembleia do Reino de Deus. Em São Paulo foi criada a considerada primeira igreja pentecostal em território brasileiro, a Congregação Cristã do Brasil. Na década de 1950 surgiu no mesmo local a Igreja do Evangelho Quadrangular. Outras vertentes seguiram surgindo como Brasil para Cristo (1951), Pentecostal Deus é Amor (1962) e a conhecida Universal do Reino de Deus (1977) (MAFRA, 2001; ALVES; BARROS; CAVENAGHI, 2012).

Jacob *et al.* (2003) afirma que o maior crescimento se deu entre os pentecostais. Mas a sua distribuição chama atenção para os propósitos deste artigo. Segundo o censo mais recente é possível observar um cenário de que mostra o crescimento das religiões pentecostais e a presença das religiões pelo Brasil. Entre 1991 e 2000, a porcentagem de católicos caiu de 83,3% para 73,9%, a dos evangélicos cresceu de 9% para 15,6%. Em 2010 o resultado obtido foi uma redução para 64,6% no percentual de católicos na população brasileira e um aumento para 20,3% no percentual de evangélicos (IBGE, 2013). Demograficamente os pentecostais se concentram mais nas zonas urbanas que rurais, e tem como grupo maior de fiéis mulheres a homens. Os evangélicos não seguem esta mesma velocidade de crescimento, mas tem núcleos com forte presença de evangélicos em alguns estados brasileiros. São eles: região serrana do Espírito Santo, nordeste de Santa Catarina, norte do Rio Grande do Sul, microrregião de Cacoal, em Rondônia, e noroeste do Amazonas. Sua concentração de fiéis também é mais feminina que masculina e habitam mais as zonas urbanas que rurais.

A diminuição das populações vinculadas às três crenças classificadas como tradicionais no Brasil evidencia a crise nas suas capacidades de reprodução ampliada, “fazendo com que a noção sociológica de *destradicionalização* [...] valide-se empiricamente a cada ano que passa”, (PIERUCCI, 2006, p. 114, grifo nosso). A ideia da destradicionalização enfatizada por uma corrente da teorização contemporânea da Sociologia da Religião, (HEELAS, 1996; WOODHEAD; HEELAS, 2000), descreve um processo de transformação da religião, orientado pelo “declínio da crença numa ordem preestabelecida ou natural das coisas”, (HEELAS, 1996, p. 2, tradução minha). O fenômeno é frequentemente abordado sob dois enfoques: um que entende a destradicionalização como a extinção completa da tradição, e outro que a percebe como uma mudança em torno das tradições, o que não resulta diretamente no seu desaparecimento. Em ambos os casos, “a destradicionalização envolve uma mudança de autoridade: de ‘fora’ para ‘dentro’” (idem), que se concretiza como um processo de individualização intensificado pelos pluralismos e fragmentações que modulam a experiência da sociedade e da cultura, na modernidade.

O alvo da destradicionalização é a *pessoa*, transformada em *indivíduo* pela dissolução dos laços comunitários aos quais estivera ligada antes da conversão religiosa. Indivíduo este que, por sua vez, se re-liga (no sentido latino de *religare*) com um sagrado universal e universalizante. Segundo Pierucci (2006, p. 123-124), esse é o fundamento das religiões universais, abertas a qualquer etnia, nacionalidade e classe social, as quais têm como missão produzir “o indivíduo como unidade”, a partir da pessoa “enquanto feixe complexo de posições sociais, com suas injunções convencionais, parte integrante de uma unidade coletiva integral,

holística”. Assim, as práticas religiosas individualizantes não apenas enfatizam a separação aristotélica e cartesiana entre o material e o etéreo, entre corpo e a substância que o habita, mas instituem uma nova separação no *corpo social*, capaz de fragmentar comunidades já constituídas.

O crescimento aparentemente irrefreável de conversão às igrejas pentecostais e neopentecostais de raiz protestante demonstra que “hoje no Brasil (e de alto a baixo na América Latina) vivenciar uma religião implica muitas vezes, para um número crescente de pessoas, *romper* com o próprio passado religioso”, (PIERUCCI, 2006, p. 114, grifos no original). Se esse rompimento já não fosse suficientemente drástico, o que dizer do abandono de todo um complexo sócio-cultural inculcado nas pessoas através da religião desde o mais tenro começo da existência? Em outras palavras, *romper* com o próprio passado religioso é mais do que mudar de credo: é tornar-se um ser humano abstraído dos vínculos herdados, é fazer-se indivíduo no campo religioso e no campo social. Se as estatísticas anunciam o crescimento negativo das religiões que, no Brasil, têm função de preservação do patrimônio étnico-cultural, pode-se supor que a decorrência natural desse processo seja a erosão das práticas culturais, sagradas ou profanas, relacionadas a elas.

No contexto desta etnografia incorporada, a atenção às práticas religiosas das pessoas que fizeram parte do campo de pesquisa no momento da observação é de fundamental importância. Seja porque o engajamento em qualquer religião é um processo transformativo corporal, (CSORDAS, 2008; RIVERA, 2010), ou seja porque os cultos e crenças que ganham adeptos na sociedade brasileira contemporânea fazem parte de religiões “disruptivas”, capazes de “destaca[r] partes e desata[r] nós, despedaçá[r] relações sociais herdadas e desmembra[r] coletividades já constituídas”, (PIERUCCI, 2006, p. 122). As práticas religiosas identificadas entre as funcionárias e os funcionários da fábrica de doces se posicionam nos interstícios da relação corpo-cultura, no lugar em que a destradicionalização do catolicismo, e dos cultos afro-brasileiros sincréticos a esta religião hegemônica, estão intimamente relacionados à perda cultural, (GONÇALVES, 1996), do saber-fazer doceiro.

Método

Embora este artigo seja escrito em co-autoria, é necessário situar desde o princípio desta seção quais foram os papéis desempenhados pelas duas autoras do estudo. A primeira autora é responsável pelo desenvolvimento da etnografia que originou o relato etnográfico apresentado neste artigo. A etnografia original buscou compreender a transmissão do saber-fazer doceiro, a partir de uma perspectiva epistemológica fenomenológica. O relato que trazemos neste artigo é o recorte de uma das dimensões de análise desse texto etnográfico mais amplo. A segunda autora, estudiosa da questão da diversidade religiosa nos estudos organizacionais ajudou a primeira autora a retomar os dados da pesquisa etnográfica original e inserir as experiências etnográficas no contexto das discussões sobre religião e diversidade, para ajudar a suprir as lacunas identificadas em relação à temática com pesquisa empírica sobre o tema. O relato do passo-a-passo metodológico menciona a primeira autora como “pesquisadora”. Na apresentação do relato etnográfico, o texto deixa de ser escrito na primeira pessoa do plural e passa para a primeira pessoa do singular, e a voz manifesta é a da primeira autora.

O *topus* da investigação é a cidade de Pelotas, Rio Grande do Sul, famosa pela produção artesanal de doces finos, cuja história remete ao século XIX, quando às famílias burguesas de origem católica portuguesa passaram a recriar receitas tradicionais lusitanas com base nos gostos locais. Especificamente, o campo de pesquisa escolhido foi uma das mais renomadas fábricas de doces pelotenses, estabelecida desde 2000 por uma doceira cuja família atua no ramo desde 1955. À época da pesquisa, o quadro de funcionárias e funcionários envolvidos diretamente na confecção dos doces era de quinze pessoas, além da proprietária da fábrica,

identificada como mestre-doceira, ou D. Dette, que também trabalhava na produção dos doces.

A pesquisa deu-se aos moldes de um estudo etnográfico aplicado ao contexto dos estudos organizacionais, em consonância com a proposta de Cavedon (2008). A escolha deste método ocorreu em razão de certos procedimentos de pesquisa que lhe são peculiares – notadamente, a observação participante –, e que permitem que o pesquisador interprete as práticas culturais de um grupo do qual não faz parte. A pertinência do emprego deste método e, sobretudo, da técnica mencionada justifica-se, nas palavras de Malinowski (1978, p. 29), porque “há uma série de fenômenos de suma importância que de forma alguma podem ser registrados apenas com o auxílio de questionários ou documentos estatísticos, mas devem ser observados em sua plena realidade”.

Entendemos que a participação da pesquisadora realmente aconteceu na condição de *funcionária*, especialmente nos meses de maio e junho, quando a produção se intensificou para atender às demandas de um período de acentuado aumento da produção. Diante das dificuldades em recrutar mão de obra especializada em um momento no qual a atenção ao treinamento de novatos seria comprometida por outros afazeres, a ausência dessa funcionária foi suprida com o aumento de responsabilidades e atribuições para a pesquisadora. Desse momento em diante, foi possível experimentar o ponto de vista dos trabalhadores da fábrica, especialmente das funcionárias, e compreender como se dá a transmissão do saber-fazer no interior dessa organização, principalmente no que diz respeito aos ensinamentos da mestre doceira, cujo saber-fazer era objeto de interesse específico da pesquisa. O mês de julho, que marcou o fim da coleta de dados através da etnografia, foi caracterizado por visitas menos frequentes e de menor duração, que acabaram por se encerrar completamente antes do início do mês de agosto.

Além das vivências propiciadas pela etnografia, a pesquisa também incluiu entrevistas não estruturadas, orientadas por tópicos, realizadas com oito funcionárias e um funcionário, entre os quatorze empregados da fábrica, além da mestre-doceira. Todas as entrevistas foram registradas em meio digital e posteriormente transcritas para comporem os dados empíricos, juntamente às anotações e diários de campo. Os personagens do relato etnográfico são alguns dos funcionários da fábrica de doces, além da mestre-doceira. Andrea, Leandro, Bianca e Bia e D. Dette são nomes fictícios.

A diversidade religiosa na fábrica de doces

A fábrica produz cinquenta e nove tipos de doces, entre as receitas consideradas tradicionais no repertório gastronômico local e suas variações contemporâneas. As primeiras se desenvolveram em Pelotas entre o final do século XIX e o início do século XX, sob a influência da culinária portuguesa, tendo sido mantidos os seus ingredientes básicos: as gemas de ovos, o açúcar e a farinha de trigo. As variações contemporâneas, por seu turno, são feitas a partir de ingredientes exóticos à doceria pelotense de raiz portuguesa que são, principalmente, o leite condensado e o chocolate.

Ao iniciar-se no campo, a pesquisadora-autora não esperava encontrar manifestações de opções religiosas no cotidiano profissional das pessoas, tampouco imaginava que a fé estaria mesclada a disputas por poder no ambiente de trabalho ou que influiria nos processos de transmissão do saber-fazer doceiro. Mas ao longo das vivências etnográficas, as distinções entre um grupo “católico” e outro “evangélico” se tornaram evidentes e complexas demais para não serem levadas em conta. As aspas entre os adjetivos que designam as duas religiões se justificam porque não há uma uniformidade de culto entre os membros dos dois grupos, mas sim uma identificação cultural de seus membros com as crenças pertinentes a cada uma delas. Classificam-se como católicas as pessoas que foram compulsoriamente iniciadas pela família no catolicismo apostólico romano através do batismo realizado na infância, mas que não participam dos cultos católicos com frequência, nem seguem rigorosamente a religião. Esse

grupo, composto pelos dois funcionários homens e outras seis funcionárias, além da mestre doceira e de seus familiares, se mostra pouco apegado à espiritualidade, mas identificado com o catolicismo através de indícios tais como os usos cotidianos de expressões vocativas de Deus e dos santos católicos (“ai meu Deus”, “minha Nossa Senhora”), a participação nas festas profanas de motivação religiosa, como o Carnaval e os festejos juninos ou a evocação de memórias afetivas associadas a essa religião.

Levando em conta a conhecida divisão entre duas formas de catolicismo – um *erudito* ou *oficial* e um outro *popular* – (AZZI, 1978; ZALUAR, 1983), podemos dizer que o envolvimento dos membros desse grupo com a religião católica se insere nessa modalidade *de folk*, “ancestralmente laico e rural”, que de tão alheio aos formalismos litúrgicos, “quase chega a constituir um para-sistema religioso setorialmente autônomo frente a uma igreja de que ele sempre se reconhece parte” (BRANDÃO, 2004, p. 268). Essa experiência do catolicismo agrega “tanto as crenças populares e alguns costumes patrimoniais”, quanto “sistemas sociais de trocas de atos, de símbolos e de significados que, no seu todo, recobrem quase tudo o que uma pessoa necessita para sentir-se de uma religião servir-se de seus bens e serviços”, e “possui tantos matizes quantas são as culturas em que vivem as suas pessoas reais” (*ibid*, p. 269).

No campo de pesquisa, essa religião estava vinculada à remota herança da colonização portuguesa em Pelotas, marcada pelo patrimonialismo patriarcal e pela fisionomia latifundiária, escravocrata e pastoril do Rio Grande do Sul (CARDOSO, 1977). A frouxidão dos laços que prendiam as funcionárias e funcionários da fábrica, além da mestre doceira e de seus familiares, ao catolicismo encontra justificativa histórica, pois o papel lateral da religião na vida dos rio-grandenses já era detectado por Saint-Hilarie ainda na primeira metade do século XIX (SAINT-HILARIE, 1999). Outros cronistas-viajantes, padres e missionários, também relataram a pouca receptividade desse povo ao fervor religioso – o que se justifica, segundo Isaia (1998) pelo longo tempo de abandono da Província de São Pedro pelas autoridades coloniais portuguesas, pelos prolongados períodos de guerras coloniais e pós-coloniais e pelas feridas simbólicas deixadas pela destruição das reduções jesuíticas no século XVIII.

Já os evangélicos, ou melhor, as evangélicas – uma vez que todos os nove membros do grupo são mulheres – converteram-se a religiões evangélicas de origem pentecostal ou neopentecostal por livre opção já na idade adulta e participam de cultos em diferentes congregações. Ao contrário dos católicos, essas pessoas conduzem suas vidas de acordo com preceitos da moral religiosa evangélica e demonstram fervor religioso em todas as suas práticas cotidianas – o que inclui o trabalho. Confirmando a fragmentação institucional e estrutural que está na base do próprio movimento de expansão das religiões evangélicas no Brasil (PIERUCCI, 2006) algumas dessas pessoas não pertencem a uma igreja específica e transitam por congregações diversas a depender de critérios como: a proximidade dos templos em relação às suas casas, a simpatia pelo pastor ou ministro da fé, a finalidade ou a frequência semanal dos cultos. Esse movimento entre igrejas não é assimilado pelos membros do grupo como uma mudança de religião ou como uma indefinição quanto à própria fé – o que reforça a ideia de que essa forma de experiência religiosa diminui a importância da comunidade na ideia de uma congregação cristã, desterritorializa os assentamentos tradicionais do sagrado e enfatiza o indivíduo como sede e alvo das práticas religiosas. De todo modo, a dificuldade em declararem-se seguidoras de uma igreja específica faz com que essas pessoas se auto-identifiquem genericamente como “de Jesus” – o que enfatiza seus vínculos de discípulas cristãs.

No campo de pesquisa, a adesão às religiões evangélicas está relacionada à perspectiva da passagem histórica do rural ao urbano apontada por Passos (2000). Segundo o autor, a lenta modernização da economia brasileira, desde a colônia até o século XX, fez com que nosso processo de formação-consolidação cultural e religiosa fosse lento e fortemente condicionado pela dependência aos modelos europeus pré-modernos que se desenvolveram sobre si mesmos no Brasil. Os processos de industrialização e urbanização que aconteceu “de maneira

convulsiva, sem tempo para as acomodações devidas, do ponto de vista econômico, demográfico, social e cultural” (PASSOS, 2000, p. 122) há não mais que sessenta anos fez com que tais transformações não resultassem propriamente na modernização observada nos países do Norte diante das mesmas circunstâncias. No Brasil, a condição histórica das classes sociais menos favorecidas fez surgir um proletariado heterogêneo, que foi repentinamente inserido na sociedade urbana e anônima e deslocado dos contextos de significado sobre o qual detinha domínio. Assim, os movimentos pentecostais e neopentecostais devem ser inscritos em uma dinâmica na qual a tradição religiosa lentamente consolidada é abalada pelos processos acelerados de urbanização e mudanças sociais. Tomando as palavras de Passos (2000, p. 123), eles são “ofertas religiosas que respondem, a um só tempo, a arquétipos cristalizados do passado e às existências espaço-temporais do presente”; de modo que “o velho persiste no fundo, o novo impera na forma, compondo uma periferia dinâmica no conjunto de significados religiosos”.

O grupo católico é diverso entre si e reúne funcionárias e funcionários, de origens étnicas diferentes. O grupo evangélico, por seu turno, é mais uniforme, composto apenas por mulheres, sendo só uma delas negra, e não havendo ninguém nascido ou criado fora dos limites do município de Pelotas. Levando em conta a diversidade do grupo católico, comparada com a uniformidade do grupo evangélico e somando a isso o fato de muitos membros do primeiro grupo não serem propriamente religiosos, a divisão entre eles ganharia outro significado e poderia ser descrita como “as evangélicas” e “o resto”. Por outro lado, privilegiando a perspectiva do catolicismo como religião hegemônica e tendo em vista o caráter periférico das religiões evangélicas pentecostais e neopentecostais, a mesma divisão também poderia ser entre “as evangélicas” e “os normais”. O fato é que a questão religiosa instaurava uma separação entre os funcionários da fábrica. A principal razão para isso é que a crença evangélica no “ingresso voluntário como *‘born again’*”, que integra os indivíduos convertidos “numa congregação de *‘renascidos’*” (PIERUCCI, 2006, p. 120) fazia com que as funcionárias evangélicas percebessem sua fé como mais legítima do que a fé dos demais colegas. A maneira como as evangélicas desempenhavam suas práticas religiosas “sem pedir licença [a] outras condutas de vida e pautas de comportamento” (*ibid*, p. 123) provocava ondas de reação contrária por parte de alguns católicos e obrigava a separação espacial entre os membros mais conflituosos dos dois grupos.

Assim, instituiu-se na fábrica uma territorialização evangélica e outra católica: a sala dos chocolates e a finalização eram os lugares onde as evangélicas mais radicais trabalhavam e a área do fundo era exclusiva dos católicos reativos a elas. A sala dos chocolates – isolada do restante da fábrica por ser o único ambiente climatizado em razão da sensibilidade dos bombons às altas temperaturas dos meses mais quentes – era o principal espaço das evangélicas, pois havia ali certa liberdade para exacerbar as manifestações religiosas. Isso porque a principal funcionária do setor, era reconhecida por todos na fábrica como uma pessoa de difícil convivência, mas que era tida pela mestre-doceira como uma funcionária indispensável. Andrea, enrolava as massas de leite condensado com uma perfeição que nem mesmo a própria mestre-doceira alcançava e o fazia de forma muito eficiente, produzindo centenas de bolinhas de massa ao longo do dia. Por isso, a funcionária usufruía de certas regalias, como ouvir música no trabalho – o que era proibido para as demais funcionárias e funcionários. Além disso, havia um imperativo implícito de que a ajudante contratada para acompanhá-la deveria ser evangélica, pois Andréa não aceitava a companhia de alguém que não fosse “de Jesus”. Na sala dos chocolates havia, então, um rádio do tipo *microsystem*, cedido pela mestre-doceira, para que Andréa e sua ajudante pudessem escutar discos de músicas religiosas e programas de rádios evangélicas durante todo o expediente de trabalho. Por causa disso, o local se tornava agradável para as demais colegas evangélicas, que gostavam de servir de ajudante em um espaço onde “se ouvia e se cantava a palavra de Deus”. Em contrapartida, a sala se tornava pouco convidativa para as funcionárias e funcionários católicos, para quem a música e as pregações do rádio eram

uma forma de “lavagem cerebral”, com a intenção de obrigá-los a aderir às igrejas evangélicas.

A reação do grupo católico acontecia lá no fundo, no setor dos quindins, cozimento das massas e pias, onde Leandro comandava um grupo animado, que passava o dia galhofando. Por não haver ali permissão para a execução de som mecânico, Leandro cantava, assoviava e batucava nas panelas os sucessos populares do momento. Quando acompanhado por Bianca, a responsável pelas massas e leite condensado ou por Bia, que por um tempo foi ajudante na produção dos quindins, a música ficava de lado e o ambiente era preenchido por sonoras gargalhadas que de sucediam a piadas de todo teor. Nos espaços vizinhos ao fundo, na sala dos bem casados, na peça dos fios de ovos e na salinha da Sônia, o humor também era um mecanismo frequentemente acionado e, nesses espaços mais femininos, falava-se das intimidades conjugais das funcionárias ou das cenas mais quentes da novela das nove com uma desenvoltura que constrangia as funcionárias evangélicas que por ali transitavam.

Certamente, tais comportamentos não eram condicionados pelo desejo expresso de atacar as colegas evangélicas e parte das funcionárias e funcionários católicos que compactuavam com as brincadeiras sequer conseguiam perceber o incômodo que causavam a elas. As atitudes, que afinal expressavam a conduta da “normalidade” na visão das funcionárias e funcionários católicos explicitam “o modo de relação entre catolicismo e sociedade no Brasil, modo que em suas formas predominantes sempre tendeu a exceder o religioso” e a considerar que “ser brasileiro é ser católico” (GIUMBELLI, 2007, p. 150), numa conduta de desrespeito à diversidade religiosa. Importa dizer que os católicos não *precisavam* circular pela sala dos chocolates – a menos que a distribuição de trabalho na fábrica os levasse a colaborar com esse setor em circunstâncias excepcionais –, mas havia funcionárias evangélicas alocadas nos territórios católicos ou em espaços contíguos, sem nenhum isolamento sonoro, que eram compulsoriamente submetidas aos assédios do grupo católico.

Na fábrica de doces, vincular-se a um ou outro grupo era uma questão fundamental, que *se colocava* nos primeiros momentos da inserção de qualquer pessoa novata. Melhor dizendo a questão *era colocada* pelo grupo evangélico – maior interessado em ganhar novos membros por múltiplas razões, que vão desde o aumento de poder enquanto grupo de trabalhadoras no espaço da fábrica até o fortalecimento e o reconhecimento social da religião, de modo amplo. Esse interesse também era uma forma de assédio do grupo evangélico sobre os colegas; afinal, segundo o ideal do Estado laico, a opção religiosa é uma questão particular. Buscando primeiro os sinais comportamentais de pertencimento “a Jesus” e depois investigando a religiosidade dos colegas através dos seus hábitos de vida, as evangélicas buscavam não apenas descobrir quem estava “do seu lado” e quem não estava, como formular estratégias para converter as pessoas que parecessem mais propensas a integrar o “exército de Deus”. Na entrada da pesquisadora-autora entrada em campo, por exemplo, Andréa e Pâmela foram bem mais receptivas comigo do que as demais funcionárias e funcionários e me acolheram na sala dos chocolates quando eu me mostrei receptiva às suas práticas religiosas. Logo em seguida, fui convidada a me juntar a elas nos intervalos da manhã e a participar das orações e leituras da Bíblia que elas realizavam nos horários de almoço. Ela também passou a ser frequentemente convidada por Pâmela a assistir aos cultos de sua igreja ou a se juntar ao grupo de evangelização do qual ela participava. Não cheguei a acompanhá-la nessas atividades, mas no segundo momento da pesquisa, quando estive hospedada na casa de Rose, fui levada por essa colega de trabalho a me aproximar da cultura evangélica e a participar de uma sessão de oração conduzida por uma aspirante a pastora, na casa de uma amiga dessa funcionária. Durante os meses em campo, qualquer sinal da minha “aceitação de Jesus” era comemorado pelas colegas evangélicas, conforme descrevo nas passagens de diário de campo a seguir:

Ontem, Rose me deu de presente um chaveiro com os dizeres “Propriedade do Senhor Jesus”, que coloquei na mochila para demonstrar gratidão. No dia seguinte, ao chegar na fábrica, Rose fez questão de dizer para as colegas que eu já tinha pendurado o

chaveiro na bolsa e elas demonstraram aprovação, encorajando minha atitude e me fazendo crer que eu estava “no caminho certo”. (Diário de campo, 2 de junho de 2011).

Depois de termos ido à oração de quinta à noite, Rose fez questão de contar a notícia às colegas da fábrica, como se o comparecimento àquele ritual fosse parte do meu processo de conversão. As colegas, então, me perguntavam se eu havia gostado (e eu respondia que sim, para manter a diplomacia) e o que eu havia sentido – como se o comparecimento àquela reza pudesse ter mudado algo *dentro de mim*. (Diário de campo, 21 de junho de 2011).

Por parte de D. Dette, que afinal de contas, personificava a organização, vigorava a opinião de que ambas as formas de assédio deveriam ser coibidas. Mas esse parecia ser um discurso não observado na prática, já que a mestre doceira se divertia com as funcionárias e funcionários católicos nos momentos de distração e tecia críticas contumazes às práticas evangélicas quando conversava a sós comigo. D. Dette reproduzia a ideia da “normalidade” católica contra a “anormalidade” evangélica, afirmando que os membros do grupo evangélico estavam errados em expressar sua fé no local de trabalho porque isso “prejudicava a convivência entre todos”. A mestre doceira prezava a construção de um bom ambiente para se trabalhar, mas na sua imaginação, o “bom ambiente” era “um lugar onde todos deixassem suas questões pessoais do lado de fora e entrassem com alegria e com vontade de trabalhar” (Entrevista com D. Dette em 30 de março de 2011), corroborando o senso comum de que a trabalhadora ou o trabalhador devem ser capazes de ocultar sua pessoa no local de trabalho e manifestar apenas as características favoráveis ao exercício da atividade profissional. Além disso, o “bom ambiente” com o qual ela compartilhava enquanto ria e conversava animadamente com as funcionárias e funcionários católicos era, em si, um ambiente carregado de simbologia religiosa – ainda que a ideia da “normalidade” a impedisse de ver as coisas por esse ângulo. O fato é que D. Dette doceira pouco se aproximava dos territórios evangélicos, entrando na sala dos chocolates apenas quando isso se fazia necessário, e não reagia positivamente às tentativas de aproximá-la da cultura e das práticas religiosas evangélicas – o que fazia com que ela mantivesse certa resistência permanente às funcionárias evangélicas.

Além do fato da mestre doceira manter-se distanciada das funcionárias evangélicas constituir em si um entrave para a transmissão do saber-fazer doceiro, cabe salientar que a maneira como as religiões evangélicas pentecostais e neopentecostais destradicionalizam a experiência religiosa (PIERUCCI, 2006) e se inserem num contexto de acelerada mudança cultural (PASSOS, 2000) fazem com que os estilos de vida pautados por essas opções religiosas desconsiderem os fragmentos culturais que sustentam a tradição da doceria pelotense nos dias de hoje. Ainda que a vinculação desse saber-fazer à herança católica da colonização portuguesa seja tão remota que passe despercebida pela maioria das pessoas, a adesão das evangélicas a um monoteísmo radical faz com que algumas manifestações culturais seculares (no sentido de não competirem à religião) sejam interpretadas como profanas. Conforme as observações de campo, a doceria de Pelotas não é diretamente alvo de preconceito religioso por parte das evangélicas, mas alguns aspectos culturais concernentes a essa tradição são problematizados na arena religiosa. Na época da FENADOCE (a Feira Nacional do Doce de Pelotas, o principal evento da cultura doceira da cidade) por exemplo, as funcionárias evangélicas queixaram-se da programação dos shows agendados para o evento porque, naquele ano, a comunidade evangélica não seria contemplada por nenhuma atração. Dessa forma, elas expressavam que sua cultura não estava representada no principal evento de celebração da cultura doceira. Outro fato importante que chamou atenção nesse mesmo sentido: em mais de uma ocasião, as funcionárias evangélicas da fábrica fizeram menção a um *outdoor* colocado em uma das entradas da cidade no ano anterior, na época da feira. O texto impresso dizia “Pelotas, terra do doce Senhor Jesus” parafraseando o conhecido *slogan* turístico “Pelotas terra do doce”.

Na frase e na maneira como foi divulgada estão contidos muitos aspectos diferentes da configuração religiosa-cultural evangélica. O primeiro a ser apontado é a característica de solvente, que faz com que as pessoas ligadas a essas religiões sejam destituídas dos laços com a cultura de origem. Segundo Pierucci (2006, p. 124), cortar essa relação implica “ter que cortar outras relações, desarrumando de algum modo a continuidade da antiga geografia das comunidades já constituídas”. Assim, desfazem-se os vínculos com o lugar, ou pelo menos com o lugar tal como era concebido pela cultura anterior, e surge a necessidade de ressignificar esse mesmo lugar a partir do ponto de vista da nova cultura. Em seguida, deve-se mencionar a disputa por espaços de ação na sociedade e a busca de um grupo religioso emergente por alterar o *modus operandi* das relações de poder que se exercem com base na religião. O terceiro e último aspecto, nem por isso o menos importante, é o fato dessas disputas por espaços de ação contraporem a hegemonia católica – que não é só religiosa, mas social e cultural – e os anseios de uma “ralé estrutural” (SOUZA, 2003), a princípio formada pelos grupos periféricos urbanos que se articulam politicamente, ao redor das religiões evangélicas neopentecostais.

Nesse ponto, precisamos nos voltar mais uma vez para as estruturas de poder e dominação que subjazem à tradição doceira, para compreender esse fenômeno de ruptura cultural a partir da religião como uma forma de sublevação contra a ordem social. A doceria é uma prática historicamente associada à religião católica e à aristocracia, ou seja, aos grupos sociais detentores de mais capital econômico e social, interessados em manter sua posição privilegiada. O fato das religiões evangélicas neopentecostais serem disruptivas, segundo análise de Pierucci (2006), pressupõe o rompimento com a cultura dos grupos hegemônicos e a inserção em uma nova cultura – o que por si só já se apresenta como uma grande ameaça aos interesses dos grupos *tradicionalmente* poderosos. Mas olhando a constituição dessa referida “ralé estrutural” à luz do mais recente censo brasileiro, percebemos que as religiões neopentecostais passaram a atrair fiéis entre faixas de renda mais elevadas nos últimos dez anos (MEIRELLES; ALVES, 2012). Ainda que a relação entre o fenômeno sociológico do crescimento neopentecostal e a pobreza continuem a ser debatidos, essas novas religiões se encaminham para atrair pessoas de perfil socio-cultural diferente daquele associado à “ralé” brasileira. A ética católica como padrão de relação social fica, então, ameaçada tanto por uma maioria numérica – já que o número de convertidos às religiões evangélicas tende a crescer –, quanto por uma maioria de poder – porque uma nova elite econômica e social parece estar surgindo no seio deste outro credo.

Como tenho dito e repetido, a doceria pelotense pode ser considerada um reduto pré-moderno da tradição no seu mais puro sentido weberiano: o de uma forma de dominação que busca manter as estruturas sociais basendo-se nos costumes e legitimando-se pela religião. Mais do que contribuir para a perpetuação da “ralé estrutural” constituída pelas funcionárias evangélicas, os mecanismos corporais e incorporados que impediam a transmissão do saber-fazer doceiro entre esse grupo de pessoas pareciam orientar a mestre doceira no sentido da manutenção do saber-fazer doceiro no seu contexto original. Que pese nisso o fato de outras práticas alimentares associadas às religiões tradicionais do Brasil serem alvo da destradicionalização evangélica, como é o caso do “Acarajé de Jesus”, cuja produção e venda foi dissociada dos objetos e rituais do candomblé nas ruas de Salvador (BITAR, 2011). Ainda que a doceria de Pelotas esteja relacionada à religião católica de maneira bem menos direta que o acarajé de Salvador está relacionado ao candomblé, a origem conventual dessa prática e o modo como vem sendo mantida, através dos séculos, sob o domínio das matriarcas católicas, ligam-na irrefutavelmente ao universo simbólico religioso. Se bem não se façam mais doces como oferendas aos santos, nem se conduza qualquer ritual mágico ao longo dos processos de produção e comercialização dos quitutes, a doceria de Pelotas (não mais a terra do doce, mas a terra de Jesus, na perspectiva das funcionárias evangélicas) tenderá a descaracterizar-se, a destradicionalizar-se, se vier a ser praticada por pessoas evangélicas. Essa parece ser a lógica

subjacente à exclusão das funcionárias evangélicas do processo de transmissão do saber-fazer doceiro.

Considerações Finais

O relato etnográfico apresentado buscou problematizar a questão da vivência da religião no trabalho, de modo a contribuir com as pesquisas sobre diversidade religiosa no âmbito dos Estudos Organizacionais. O contexto pesquisado e o método escolhido evidenciam como a questão da religião é complexa e está ligada a outras situações que envolvem a diferença entre as pessoas na sociedade e no ambiente de trabalho. As interseções entre a diversidade religiosa e a questão da raça, da estrutura social e das divisões de poder de gênero se insinuaram nesse relato etnográfico, embora não tenham sido talvez aprofundadas numa discussão.

Referências Bibliográficas

ALVES, J. E. D.; BARROS, L. F. W.; CAVENAGHI, S. A dinâmica das filiações religiosas do Brasil entre 2000 e 2010: diversificação e processo de mudança de hegemonia. **REVER**, v. 12, n. 2, p. 145-174, jul/dez, 2012.

ALVES, R.. **O enigma da religião**. 6. ed. São Paulo: Papirus, 2007.

AZZI, R. **O catolicismo popular no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1978.

BELLOTTI, K. K. The History of a Little Brazilian ant: Material Culture in Evangelical Children's Media in Brazil, 1980s-presents. **Material Religion**. v. 6, n. 1, p. 4-28, 2010

BITTAR, N. **Baianas de acarajé: comida e patrimônio no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2011.

BRANDÃO, C. R. Ser católico: dimensões brasileiras – um estudo sobre a atribuição de identidade através da religião. In: SACH, V. *et al.* **Brasil & EUA: religião e identidade nacional**, Rio de Janeiro: Graal, p. 27-58, 1988.

BRANDÃO, C. R.. Fronteira da fé: alguns sistemas de sentido, crenças e religiões no Brasil de hoje. **Estudos Avançados**, v. 18, n. 52, p. 261-288, 2004.

CARDOSO, F. H. **Capitalismo e escravidão no Brasil meridional: o negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977

CAVEDON, N. R. O Singular e o plural presentes na Cultura organizacional de uma universidade particular. **Cultura nas organizações: Uma abordagem contemporânea**. Curitiba, PR. Editora Juruá, 2008.

CSORDAS, T. A corporeidade como um paradigma para a antropologia. In: CSORDAS, T. **Corpo, significado, cura**. Porto Alegre: UFRGS, p. 110-146, 2008.

FAUSTO, B. **História do Brasil**. São Paulo: Edusp, 1995.

FREYRE, G. **Casa grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal**. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1975.

GIUMBELLI, E. Um projeto de cristianismo hegemônico. In: GONÇALVES DA SILVA (Org.) **Intolerância religiosa: Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: EDUSP, p. 149 – 169, 2007.

GOLDMAN, Barry M. et al. Perceptions of discrimination: A multiple needs model perspective. **Journal of management**, v. 34, n. 5, p. 952-977, 2008.

GONÇALVES, J. R. **A retórica da perda: o discurso do patrimônio cultural no Brasil**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1996.

HEELAS, P. Introduction: Detraditionalization and its Rivals. In: HEELAS, P.; LASH, S.; MORRIS, P. (Eds.). **De-traditionalization: critical reflections authority and identity at a time of uncertainty**. Oxford: Cambridge: Blackwell Publisher, p. 1-20, 1996.

HILL, P. C. et al. Conceptualizing religion and spirituality: Points of commonality, points of departure. **Journal for the Theory of Social Behavior**, v. 30, n. 1, p.51-77, 2000.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Censo 2012: número de católicos cai e aumenta o de evangélicos, espíritas e sem religião. Disponível em: <<http://saladeimprensa.ibge.gov.br/noticias?view=noticia&id=1&busca=1&idnoticia=2170>>. Acesso em: 27 abr 2013.

ISAIA, A. C.. **Catolicismo e autoritarismo no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre. EDIPUCRS, 1998.

JACOB, C. R.; HEES, D. R.; WANIEZ, P.; BRUSTLEIN, V. **Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil**. Rio de Janeiro: PUC-Rio, São Paulo: Loyola, 2003.
JACOBSON, N. P. **Buddhism and the contemporary world Carbondale**. 1983.

JAMES, W. **The varieties of religious experience: A study in human nature**. Londres: Longmans Green and Co, 1902.

KRISHNAKUMAR, S.; NECK, C. P. The “what”, “why” and “how” of spirituality in the workplace. **Journal of Managerial Psychology**. Emerald, v. 17, n. 3, p. 153-164, 2002.

KURAN, Timur. **Preface: The economic impact of culture, religion and the law**. 2009.

MAFRA, C. **Os evangélicos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do pacífico ocidental**. São Paulo: Abril Cultural, v. 2, 1978.

MEIRELLES, M.; ALVES, D. Somos todos iguais? Religião e renda no censo 2010. In: **Horizonte PUC Minas**, v. 10, n. 28, p. 1184-1207, 2012.

MILLER, William R.; THORESEN, Carl E. Spirituality, religion, and health: An emerging research field. **American psychologist**, v. 58, n. 1, p. 24, 2003.

PASSOS, J. D. Teogonias urbanas: os pentecostais na passagem do rural ao urbano. **São Paulo em Perspectiva**, v. 14, n. 4, p. 120-128, 2000.

PIERUCCI, A. F. Religião como solvente: uma aula. In: **Novos estudos - CEBRAP**, n. 75, p. 111-121, 2006.

PLOYHART, R. E.; HOLTZ, B. C. The diversity–validity dilemma: Strategies for reducing racioethnic and sex subgroup differences and adverse impact in selection. **Personnel Psychology**, v. 61, n. 1, p. 153-172, 2008.

RANITOVIĆ, A. GOD IS BACK: HOW THE GLOBAL REVIVAL OF FAITH IS CHANGING THE WORLD. **Politics and Religion Journal**, v. 4, n. 1, p. 136-138, 2017.

RIVERA, P. Festa, corpo e culto no pentecostalismo: notas para uma antropologia do corpo no protestantismo latino-americano. **Numen – Revista de Estudos e Pesquisa da Religião**, v. 8, n. 2, p. 11-38, 2010.

SAINT-HILARIE, A. **Viagem ao Rio Grande do Sul**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1999.

SARAIVA, L. A. S; IRIGARAY, Hélio Arthur dos Reis. Diversity policies in organizations: a matter of speech?. **Revista de Administração de Empresas**, v. 49, n. 3, p. 337-348, 2009.

SHIREY, H. Transforming the Orixás – Candomblé in Sacred and Secular Spaces in Salvador da Bahia, Brazil. **African Arts**, v. 42, n. 4, p. 62- 19, 2009.

SOUZA, J. G. F. **A construção social da subcidadania**: para uma sociologia política da modernidade periférica. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ, 2003.

THOMAS, D. A.; ELY, Robin J. Making differences matter. **Harvard business review**, v. 74, n. 5, p. 79-90, 1996.

TRACEY, P. Religion and organization: A critical review of current trends and future directions. **Academy of Management Annals**, v. 6, n. 1, p. 87-134, 2012.

WOODHEAD, L.; HEELAS, P. **Religion in modern times**: an interpretive anthology. Oxford: Blackwell, 2000.

YOUSEF, D. A. Organizational commitment as a mediator of the relationship between Islamic work ethic and attitudes toward organizational change. **Human Relations**, v. 53, n. 4, p. 513-537, 2000.

ZALUAR, A. **Os homens de Deus**: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.

ZANONI, P. et al. Guest editorial: Unpacking diversity, grasping inequality: Rethinking difference through critical perspectives. **Organization**, v. 17, n. 1, p. 9-29, 2010.