



*Claudirene Bandini*

*Costurando certo  
por linhas tortas*

Práticas femininas  
em igrejas pentecostais



Claudirene Bandini

Costurando certo por linhas tortas:  
práticas femininas em igrejas pentecostais

EDITORA  
pontocom

---

Copyright © 2014 Claudirene Bandini  
Direitos adquiridos para esta edição pela Editora Pontocom

Projeto gráfico e coordenação editorial:  
André Gattaz

Preparação dos originais e editoração:  
Editora Pontocom

Disponível em formatos ePub e Mobi  
no site [www.editorapontocom.com.br](http://www.editorapontocom.com.br)

Claudirene Bandini

*Costurando certo por linhas tortas:  
práticas femininas em igrejas pentecostais*

Salvador: Editora Pontocom, 2014.

*Série Acadêmica, 6*

ISBN: 978-85-66048-32-2

Editora Pontocom Ltda.  
[www.editorapontocom.com.br](http://www.editorapontocom.com.br)  
Salvador - Bahia - Brasil

Ao meu esposo, Fábio,  
pela amorosa presença, apoio, companheirismo e  
constante paciência e compreensão ao longo dessa caminhada.



---

## Sumário

Agradecimentos ~9~

Introdução ~11~

Os caminhos da pesquisa ~11~

Abordagem teórica: gênero e religião ~13~

A escolha metodológica ~20~

1. Igreja do Evangelho Quadrangular ~31~

1.1. A origem: contexto histórico e social ~32~

1.2. As mulheres pastoras e seus poderes ~50~

2. Igreja Universal do Reino de Deus ~113~

2.1. Origem e contexto histórico da IURD ~114~

2.2. Relações de gênero na Igreja Universal ~118~

2.3. As marcas sociais da *mulher sem nome* ~126~

2.4. Os conflitos sociais da *mulher sem nome* ~149~

2.5. A ocupação do espaço político:  
uma trajetória incomum ~156~

---

### 3. Igreja Assembleia de Deus ~181~

3.1. Origem e contexto histórico ~181~

3.2. A história oculta da Missionária Frida Vingren ~185~

3.3. Reconstruindo algumas trajetórias sociais ~187~

3.4. Encontro Nacional: onde as iguais se diferenciam ~239~

### 4. Oficina de Fuxico ~251~

4.1. Construção metodológica ~251~

4.2. “Das mãos à memória”: uma experiência com oficina de argila ~252~

4.3. Tecendo as lembranças na oficina de fuxico ~254~

4.4. Obstáculos metodológicos da oficina de fuxico ~254~

4.5. Desenvolvimento da oficina de fuxico ~255~

Conclusão ~275~

Bibliografia ~285~

## Agradecimentos

Primeiramente, agradeço a todas as pessoas entrevistadas. Sem suas colaborações essa pesquisa não seria possível, portanto devo a elas a realização da tese de doutoramento que originou este livro.

À minha orientadora, Profa. Dra. Maria A. de Moraes Silva, que dedicou horas e horas para a leitura e orientação, desde a elaboração do projeto de pesquisa até os últimos detalhes da tese. Agradeço pelas ideias e críticas construtivas que tanto contribuíram para meu crescimento pessoal e profissional. Agradeço à sua confiança em minha capacidade, por vezes abalada pela minha própria desconfiança, de construir um bom trabalho. Acima de tudo, agradeço a paciência e a dedicação com que me mostrou os novos caminhos a trilhar.

A meu marido, pelo companheirismo, apoio e compartilhamento de ideais, a ele sou profundamente grata.

Aos membros da banca de qualificação, Prof. Dr. Geraldo Romanelli e Profa. Dra. Maria José Fontelas Rosado-Nunes, que prontamente concordaram em participar da banca de qualificação e de defesa, agradeço a disposição e as considerações no exame de qualificação.

Aos membros da banca de defesa, Prof. Dr. Geraldo Romanelli; Profa. Dra. Maria José Fontelas Rosado-Nunes; Profa. Dra. Célia Regina

Pereira de Toledo Lucena; Profa. Dra. Maria Inês Rauter Mancuso, aos suplentes, Profa. Dra. Andréa Túbero e Prof. Dr. Richard Miskolci.

Às colegas e todas as pessoas que na universidade e fora dela compartilharam comigo, cada uma a seu modo, dos meus momentos de angústia e euforia.

À minha mãe e irmãos, pela permissão de colocar-me sempre como um ser desafiante e conflitante de suas compreensões, pelos momentos de alegria e de diálogo. À minha família de origem todo meu afeto.

Aos membros do grupo de pesquisa Terra, Memória, Trabalho e Migrações, pelas discussões e compartilhamentos de experiências.

Aos docentes do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de São Carlos e outros pesquisadores que contribuíram com ideias, sugestões e observações sobre a tese.

Enfim, sou grata por ter merecido a oportunidade de estudar e aprofundar na área que escolhi, de colaborar na compreensão sobre as relações sociais e, acima de tudo, de contribuir com a diminuição das desigualdades sociais e especialmente com os preconceitos e intolerâncias contra o universo religioso.

## Introdução

### Os caminhos da pesquisa

Nos trabalhos de graduação e de mestrado analisei a construção e a execução das estratégias políticas das igrejas Assembleia de Deus, Igreja do Evangelho Quadrangular e Igreja Universal do Reino de Deus.<sup>1</sup> No mestrado, o estudo centrou-se nos critérios da escolha dos *candidatos oficiais*, nos vínculos existentes entre estes e a liderança. Também se analisaram os discursos de ambos, ou seja: como se constrói o voto no interior das igrejas e como a membresia “recebe” o discurso político-religioso. Neste sentido, foram realizadas entrevistas semiestruturadas com lideranças e fiéis do estado de São Paulo; análises de trajetória dos pastores indicados como candidatos; observação participante (em cultos, reuniões de líderes, eventos político-religiosos) e análise de discurso oral e escrito. Contudo, ao longo das pesquisas, observei que algumas mulheres redefiniam os espaços que lhes eram reservados segundo seus próprios interesses e necessidades, criando diferentes modos de aproximação entre lideranças e liderados/as no interior das igrejas.

No segundo semestre de 2003, participei, como aluna especial, da disciplina Teorias de Gênero, ministrada pela Profa. Dra. Maria Aparecida Moraes Silva, e pude perceber o quanto o campo religioso é fortemente conservador e patriarcal. Assim, a partir da categoria histórica e analítica de gênero surgiu o projeto para a seleção de

<sup>1</sup> (pag. anterior) As duas pesquisas foram realizadas na UFSCar sob a orientação do Prof. Dr. Paul Charles Freston e respectivamente intituladas: *Religião e Política: Candidatos Evangélicos nas Eleições de 2000 no Município de São Carlos* (2001) e *Religião e Política: A Participação Política dos Pentecostais nas Eleições de 2002* (2003). No mestrado, foram analisadas a construção e a execução das estratégias políticas das igrejas Assembleia de Deus, Igreja do Evangelho Quadrangular e Igreja Universal do Reino de Deus; centrando-se nos critérios da escolha dos *candidatos oficiais*, nos vínculos existentes entre eles e a liderança; no discurso de ambos como se constrói o voto no interior das igrejas e como a membresia “recebe” o discurso político-religioso. Foram realizadas entrevistas semiestruturadas (com lideranças e fiéis); análises de trajetória (pastores candidatos); observação participante (em cultos, reuniões de líderes, eventos político-religiosos) e análise de discurso oral e escrito.

doutorado em 2004. Naquele mesmo ano, desenvolvi uma pesquisa-piloto para formular os objetivos do presente estudo. Por meio de uma rede de contato construída durante as pesquisas anteriores, obtive indicações das mulheres pastoras e esposas de pastores que conquistaram certo grau de poder e foram reconhecidas pelo trabalho realizado nas denominações da Igreja do Evangelho Quadrangular, Igreja Universal do Reino de Deus e Assembleia de Deus.

O recorte geográfico dessa investigação é constituído por cidades do estado de São Paulo: Capital, Osasco, São Caetano do Sul, Campinas, Limeira e especialmente Araraquara e São Carlos, que fazem parte da macro região de Ribeirão Preto (formada por 82 municípios). Esta, a partir dos anos de 1960, atraiu um grande número de migrantes provenientes dos estados do Nordeste, de Minas Gerais e do Paraná, em virtude da expansão canavieira e também das mudanças socioeconômicas ocorridas nos espaços urbanos. Tais mudanças caracterizam-se como resultado de muitas indústrias de médio e grande portes, de universidades como USP, UFSCar e UNESP, da expansão do comércio e da instalação de polos tecnológicos e científicos. Essas transformações provocaram a atração de migrantes de outros estados e também de várias partes do estado de São Paulo, comprovando que “a migração é resultado de um processo histórico e, ao mesmo tempo, causa de um outro” (SILVA, 2004, p. 37).

As mulheres e homens entrevistados, assim, são migrantes dos estados de Santa Catarina, Paraná, Minas Gerais, Bahia, Pernambuco e Ceará. Os primeiros deslocamentos geográficos das mulheres aconteceram juntamente com as famílias, na maior parte dos casos do campo para a cidade, em busca de trabalho e de melhores condições de vida. Em outros casos, a primeira migração aconteceu a partir do cruzamento de trajetória com o esposo, enquanto os deslocamentos seguintes foram forçados pelas condições socioeconômicas ou pelo trabalho missionário da Igreja. Tratam-se de mulheres oriundas de classes sociais baixas, a maioria com escassa qualificação profissional e pouca instrução educacional. Todas elas sofreram – algumas ainda sofrem – com os frequentes deslocamentos geográficos, em razão da prática de evangelização exigida pela Igreja. As esposas de pastores são as mulheres que mais se submetem às mudanças por terem que seguir seus maridos em suas atividades religiosas.

Durante o processo de deslocamento os laços de vizinhança são rompidos, a família perde a convivência com os parentes e sofre com os conflitos sociais produzidos durante a ressocialização em outras localidades. Desta forma, as mulheres se veem forçadas a resistir às necessidades simbólicas e materiais, mas são capazes de construir suas próprias *armas de resistência* nas “brechas” das convenções sociais.

Os primeiros contatos com as mulheres apontaram uma relação direta entre as alterações sociais e econômicas da sociedade mais ampla e o processo histórico-cultural de cada denominação. Portanto, considerando as diferenças e similitudes das identidades e trajetórias femininas, o presente estudo privilegia a análise referente às mulheres pastoras, mulheres esposas de pastores e mulheres missionárias pentecostais. Assim, a pesquisa analisa, comparativamente, os processos históricos de três instituições religiosas localizadas no estado de São Paulo (Igreja do Evangelho Quadrangular, Igreja Universal do Reino de Deus e Assembleia de Deus) visando a compreensão das influências nas relações de poder-dominância de gênero de suas seguidoras e seguidores.

<sup>2</sup> Destaque para as seguintes pesquisas: MARIZ, 1996; BIRMAN, 1996; MAFRA, 1998; MACHADO, 1996, 1998 e 2000; GOUVEIA, 1986 e 1998.

## Abordagem teórica: gênero e religião

As teorias de gênero revelam a complexidade das relações de poder-dominância de gênero no campo religioso, pois permitem que a pesquisa descortine as lutas de resistência das mulheres, diante das bases conservadoras e hierárquicas da Igreja.

No Brasil, os estudos sobre mulheres e religiões pentecostais aparecem no final dos anos 1990, tendo como enfoque a identificação dos ganhos e perdas da conversão das mulheres pobres no espaço familiar, a reprodução, a sexualidade e em torno do papel social de subordinação.<sup>2</sup> Tais estudos indicam que o pentecostalismo reproduz a subordinação feminina ao enfatizar a postura do *ser mulher* e *ser pobre*. A identidade pentecostal resultante guardaria relação com um padrão ideológico patriarcal e cristão de gênero, sugerindo que a

<sup>3</sup> ANJOS, 2005. LEMOS, 2005. FRANCISCO, 2002; ALVES, 2003. PINEZI, 2003; TAVARES, 2002; VILLA, 2002; WREGE, 2001; ALENCAR, 2000.

“adesão ao pentecostalismo favoreceria as mulheres pobres à luta pela sobrevivência e educação de seus filhos” (MACHADO, 1998).

Maria José Rosado-Nunes (1992) observa que muitos estudos reforçam a análise de que o discurso das pastoras estaria em contraposição ao discurso abstrato e racional dos homens e, por esta razão, reforçaria a concepção de que o discurso da razão seria o masculino (discurso competente) e o discurso terno e afetivo, o feminino. Estudos como o de Márcia Thereza Couto (2002) defendem a necessidade da reflexão crítica da realidade empírica. Para esta pesquisadora, “considerar a realidade como ambígua, multifacetada e polimorfa é tomar consciência das contradições e ambiguidades inerentes ao processo de conhecê-la e interpretá-la” (COUTO, 2002, p. 366). Compartilhando com as ideias das sociólogas, a presente pesquisa considera a realidade das mulheres pentecostais muito mais complexa do que a forma como está apresentada nos discursos oficiais, pois elas investem na realização de seus sonhos e *projetos* sem se afastarem da instituição religiosa.

Dentre as pesquisas mais recentes sobre gênero e religião,<sup>3</sup> destaca-se o estudo de Rachel Wrege (2001), que elucida os vínculos entre educação e doutrina religiosa da Igreja Universal do Reino de Deus e da Igreja Internacional da Graça de Deus, a fim de analisar os temas que mais fizeram presentes no material produzido pela liderança (fundadores). A dissertação de mestrado de Silvana Beline Tavares (2002) demonstra como se constroem as imagens relativas aos papéis de homens e mulheres na Igreja Universal, a partir de seu líder máximo, Edir Macedo. As dissertações de Crislaine Francisco (2002) e Miriam Villa (2002) focalizam o discurso religioso e seus efeitos sobre a esfera da família, do casamento e da reprodução. Miriam Villa verifica a relação existente entre filiação religiosa e habilidades sociais emitidas pelos cônjuges no contexto de seu relacionamento cotidiano e outras variáveis da amostra associadas a esses aspectos, Crislaine Francisco (2002) configura as relações de gênero nas igrejas Renascer em Cristo, do Evangelho Quadrangular e da Assembleia de Deus, mediante um olhar mais atento às esferas familiar e sexual. As duas últimas pesquisas são as que mais se aproximaram dos fiéis para conhecer suas realidades e motivações em torno do campo pentecostal.

Um estudo de gênero deve identificar os *poderes*<sup>4</sup> femininos a fim de ir além da visão de opressão e de submissão das mulheres, como apontam vários estudos sobre essa temática. Neste sentido, a presente investigação contribui para os estudos de gênero e religião porque inter-relaciona as práticas sociais das mulheres pentecostais dentro e fora de suas instituições religiosas, buscando não realizar uma visão dicotômica de suas práticas cotidianas.

As categorias de análise teórica que orientaram essa pesquisa foram as seguintes: *gênero, poder, habitus e práticas de resistência*.<sup>5</sup> No âmbito dos propósitos deste trabalho, optou-se pela definição de gênero de Joan W. Scott (1990) porque o conceito está baseado nas diferenças percebidas entre os sexos e constitui-se como forma fundamental de dar significado às relações de poder. Scott argumenta que as mudanças na organização das relações sociais correspondem sempre às mudanças nas representações de poder, porém a mudança não é unidirecional. Como um elemento constitutivo das relações sociais baseadas nas diferenças percebidas, o gênero inter-relaciona quatro elementos constitutivos das estruturas de poder:

- Símbolos culturais: evocam múltiplas representações diferentes e até mesmo contraditórias.
- Conceitos normativos: expressam interpretações dos significados dos símbolos que limitam suas possibilidades metafóricas. A religião, a educação, a ciência e a política expressam estes conceitos na forma típica de oposições dualistas, categorizando o masculino e o feminino.
- Organizações e instituições sociais: gênero não se restringe ao sistema de parentesco. O gênero é construído também na economia e na política.
- *Identidade subjetiva*: os modos pelos quais as identidades de gênero são substantivamente construídas. Estes modos estão pautados nas organizações sociais e nas representações culturais historicamente específicas.

<sup>4</sup> “O poder é um termo polissêmico”, afirma Michelle Perrot. “[...] no singular, ele tem a conotação política e designa basicamente a figura central do Estado que, comumente, se supõe masculina. No plural, ele se estilhaça em fragmentos múltiplos equivalente a influências difusas e periféricas, onde as mulheres têm sua grande parcela” (PERROT, 1988. p. 167).

<sup>5</sup> Estas categorias serão constantemente retomadas no decorrer do texto, seguindo a análise das relações entre teoria e empiria.

A articulação entre esses quatro elementos constitui as relações de gênero negando a universalidade do feminino e permitindo o reconhecimento da diversidade cultural e das relações sociais diferenciadas em espaços e tempos históricos. Para a historiadora, em toda a história humana encontram-se esses quatro elementos definindo a inferioridade feminina em relação à superioridade masculina. Gênero, enquanto categoria analítica e relacional, envolve os poderes que perpassam as relações entre homens e mulheres. Portanto, gênero é uma categoria construída historicamente, bem como as categorias de classe, etnia e geração que definem os sujeitos históricos, hierarquizando-os socialmente.

Outra categoria de análise é a abordagem foucaultiana do *poder*. Segundo Michel Foucault (1988, p. 47), “onde há poder, há resistência”, porque “ambos estão presentes em toda a rede de poder”. Para ele, o poder não é estático e não possui uma instância absoluta; ao contrário, o poder é um conjunto de forças que circula entre os sujeitos sociais e cada um deles exerce distintas parcelas de poder de acordo com uma determinada estrutura social. Essa categoria de poder repercute sobre a corporeidade, portanto o sujeito expressa reações de resistência, voluntárias ou involuntárias, abertas ou escondidas com limites, continuamente reiteradas mediante modelos estabelecidos com o objetivo de que a ordem simbólica permaneça inalterada. Nessa perspectiva, o poder possui forma de espiral, por isso possibilita a análise sobre o movimento de distanciamento e aproximação em relação ao discurso religioso, já que o estudo trata de relações sociais reguladas por trocas desiguais constituídas pelo discurso, em diferentes campos de força. Essa categoria de poder permite a análise dos espaços de poder das mulheres que se inscrevem mais no plano *micro*, por meio das “cunhas” e das *resistências cotidianas*, do que no plano *macro*, terreno da dominação-exploração. Ao relacionar gênero e poder, a pesquisa revela alguns elementos que têm abalado o funcionamento do discurso religioso-normativo das denominações pentecostais.

A pesquisa também adota dois conceitos-chave da sociologia, o de *habitus* e de *práticas de resistência*.

Pierre Bourdieu (1990, p. 26) considera a noção de *habitus* “como sistema de esquemas adquiridos que funciona, no nível prático, como

categorias de percepção e apreciação, como princípios de classificação e, simultaneamente, como princípios organizadores da ação”. Ou seja, *habitus* refere-se à regularidade das condutas, esquema que prevê determinados comportamentos para determinadas circunstâncias. Nessa perspectiva, cada sujeito corresponde a uma formalização de suas práticas, portanto *o sujeito seria portador de um “traço individual de toda uma história coletiva”*. Os estudos de Pierre Bourdieu contribuem para a análise porque consideram que as relações de gênero são relações de dominação e que os papéis atribuídos aos homens e mulheres têm raízes na dicotomia da qual o processo de socialização se apoderou para criar diferenças entre gêneros (*Idem*, p. 98-99). No entanto, o conceito de *habitus* que orienta essa investigação é a releitura de Heleieth Saffioti (1995). Ela considera o *habitus* como “capacidade criadora” com implantação histórica e com “necessidade contínua de re-atualização”. Nessa releitura, o *habitus* “pode engendrar mudanças duráveis, dentro de contornos bastante precisos” (SAFFIOTI e ALMEIDA, 1995, p. 59). Essa investigação não desconsidera as ações dos sujeitos porque os concebe como “sujeitos que disputam o campo tentando preservá-lo ou alterá-lo do ponto de vista programático [...] sem, contudo, colocar em xeque seus fundamentos e a importância de se participar do jogo” (*Ibid.*).

O conceito de práticas de James Scott (1990) expressa as lutas cotidianas à luz do poder pessoal, em relação à subordinação. Para James Scott, os sujeitos podem transformar suas realidades por meio de ações individuais, mesmo que ocultas, que podem produzir resultados efetivos para a coletividade. Nessa direção, o autor trabalha com a noção de “*armas comuns*”, referindo-se às armas que são típicas de grupos sem poder como os negros, as mulheres, os prisioneiros, os trabalhadores rurais etc. A noção de *armas comuns* representa as ações de dissimulação, falsa submissão, ignorância fingida, fofoca, entre outras formas que não exigem grande organização ou planejamento e que ocorrem às escondidas do controle dos dominantes (SCOTT, 1990, p. 50). Essas armas simbólicas evitam confrontos diretos com o grupo dominante, embora expressem no nível consciente a vontade de mudar, seja uma situação simbólica (de submissão) seja material (de pobreza). Segundo James Scott, a ordem social é mantida pela capacidade de rotular pessoas e pelas atividades que não questionem

a realidade oficial. Logo, Scott auxiliou nesta investigação porque ele busca, no cotidiano, os espaços nos quais as ações confrontam, mesmo que simbolicamente, com a autoridade.

A combinação desses dois conceitos – *habitus e práticas de resistência* – foi aplicada nesta pesquisa como instrumento de identificação de resistência na relação de poder-dominação de gênero no campo religioso. As mulheres pentecostais, enquanto portadoras de trajetórias e de intencionalidade, realizam transformações ao longo do tempo ao reagir à estrutura patriarcal, seja por ações de *resistência cotidiana*, seja construindo novas identidades que podem gerar tensões internas à ordem estabelecida. Logo, a combinação entre os dois conceitos permitiu considerar as mulheres não somente como produtos, mas também como produtoras do próprio espaço social porque, simultaneamente, elas articulam e apropriam-se dos elementos da ordem simbólica. Se o estudo adotasse o *habitus* somente como uma reprodução das estruturas, não haveria a possibilidade de identificar as *práticas de resistências*, as construções de “brechas” e a (re)elaboração do discurso religioso que tem gerado tantos conflitos à ordem religiosa estabelecida nessas igrejas.

Ao analisar as trajetórias femininas, observou-se a interseção entre os conceitos de gênero e *empoderamento*. Neste sentido, o estudo utilizou o conceito de empoderamento como “instrumento de intervenção da realidade” (LORIO, 2002, p. 21); ou seja, práticas sociais que permitiram e estimularam, cada vez mais, a participação e a inserção de mulheres no espaço religioso. Esse conceito auxiliou na interpretação de práticas nas quais as mulheres líderes criam oportunidades para as seguidoras desenvolverem primeiramente o *empoderamento psicológico* (autoestima, autoconfiança, autorrespeito), para em seguida desenvolver o *empoderamento social*, isto é: a luta pelo capital cultural, pela equidade de poder e pela legitimidade no espaço religioso.

A aplicação dos estudos de gênero no campo religioso rompe com a assertiva de que as posições normativas não geram conflitos. O presente estudo justifica-se porque compreende as mulheres num cotidiano marcado pela reflexão e ação e não pela mera repetição dos comportamentos e discursos. A noção de *práticas cotidianas* expressa a ação diária de construção e reconstrução da própria história; ou

seja, um cotidiano que permite mudanças e que abre possibilidades às mulheres pentecostais.

Seguindo a orientação de Linda Woodhead (2002) de “tratar as mulheres como agentes racionais” e não “como marionetes do patriarcado”, a presente pesquisa apresentou os mecanismos com os quais as mulheres conseguem realizar seus *projetos* e conquistar ganhos materiais e simbólicos; de que forma elas convertem o capital social; como participam ativamente nas organizações religiosas; como têm acesso ao conhecimento formal e como transformam, ao seu favor, o conhecimento adquirido na vivência social. Portanto, o poder social está presente em várias bases de produção, favorecendo a formação das identidades e permitindo a articulação entre esperanças e medos, desejos e convicções.

As seguintes questões teórico-metodológicas, assim, orientaram a investigação: de que forma as mulheres articulam suas vidas e seus desejos em torno do espaço religioso pentecostal? Como elas subvertem, apropriam e reinterpretam o discurso religioso? O espaço religioso lhes oferece um espaço social alternativo àquele não acessível na sociedade mais ampla? Como elas articulam o interesse individual com o interesse da Igreja? Haveria alguns instrumentos de luta que resultassem, de alguma forma, na diminuição das discriminações sociais no interior da Igreja? Quais os mecanismos e processos que contribuem para a manutenção das desigualdades sociais?

A partir das questões investigativas, a pesquisa estabeleceu os seguintes objetivos: verificar se as possibilidades de conquista de poder das mulheres pentecostais dependem da sinergia entre os aspectos do mundo do trabalho, da política, das relações de classes, da família e das afetividades; e identificar as práticas pelas quais as mulheres passam a ser socialmente reconhecidas pelo próprio nome, e não mais pela figura do marido, pela realização do *projeto individual*.

## A escolha metodológica

Várias leituras foram realizadas em relação às epistemologias acadêmicas e à criatividade metodológica tão necessárias às Ciências Sociais. A ideia era encontrar uma metodologia que não engessasse a pesquisa – afinal, como o de um artesão, o trabalho de um/a pesquisador/a não pode ser “inibido pelo método e pela técnica”, pois o que é mais importante “é a liberação, e não a restrição da imaginação sociológica” (MILLS, 1982, p. 133).

A fim de atingir os objetivos formulados, adotei a metodologia da história oral, propondo-me a realizar uma investigação sobre gênero e religião baseada na cooperação entre pesquisadora e pesquisados/as. A pauta metodológica permaneceu, por toda a pesquisa, fundamentada na construção de redes de contatos com os grupos; na observação e escuta dos detalhes; na ênfase das diferenças de trajetórias e na busca contínua de debater com outros pesquisadores os caminhos percorridos na investigação. Nesse sentido, contei com o apoio dos membros do grupo de estudo “Memória e Sociedade”, com a participação em eventos acadêmicos e, especialmente, com os diálogos com minha orientadora, percebendo a importância de manter uma interlocução com outros estudiosos das Ciências Sociais, uma vez que a complexidade do campo exigia, cada vez mais, uma sintonia com o objeto de pesquisa sem neutralidade prefixada.

A pesquisa, inicialmente, baseou-se nas técnicas de estudo de trajetórias, em razão do fenômeno da migração muito presente nos relatos, no questionário biográfico e na história de vida, sem desconsiderar a observação participante e a análise bibliográfica.

A importância do questionário biográfico reside no fato de se poder obter informações da pessoa entrevistada e também de seus antecedentes (pai, mãe), de seus irmãos e irmãs e também de seus descendentes. Essa técnica tem o objetivo de identificar as situações sociais e familiares, bem como verificar o deslocamento social, temporal e espacial das entrevistadas, indicando os aspectos sincrônicos e diacrônicos, informações sobre os deslocamentos, ocupação/profissão e escolaridade. Em relação aos casais de pastores, procurou-se entrevistar cada cônjuge individualmente, em locais escolhidos por

eles e elas – algumas entrevistas foram realizadas nas próprias casas, outras nas Igrejas ou no trabalho. Em todos os casos, o primeiro contato se deu por telefone e, o segundo, pessoalmente, para o preenchimento do questionário biográfico. Somente na terceira ou quarta visita é que era coletada a história de vida.

Por meio das histórias de vida, foi possível compreender as motivações que levaram as mulheres pastoras e esposas de pastores a reordenar seus itinerários, a partir de sua terra natal, a se desenraizar territorialmente e socialmente. Mais ainda, por que não voltaram e por que permaneceram no lugar atual. Tais questões suscitaram explicações oriundas de experiências mais subjetivas, frequentemente associadas à doença, morte, dificuldade financeira ou desavenças familiares. A questão migratória tornou-se relevante porque mostra que a prática da migração é resultante de um processo histórico (SILVA, 2004) e, no caso das mulheres casadas com pastores, a questão relacionou a vida pessoal, familiar e econômica às constantes *migrações forçadas* pela Igreja ao marido – conseqüentemente, os vínculos sociais eram alterados e fragmentados, forçando a reconstrução dos espaços de sociabilidade pessoal e familiar. Neste sentido, o cruzamento das informações dos cônjuges permitiu um retrato mais fiel da depoente e da realidade multidimensional na qual estava inserida.

A pesquisa também aplicou a técnica dos *retratos cruzados* (*portraits biographiques*) orientada por Françoise Battagliola (1991). Trata-se da reconstituição da trajetória dos cônjuges com elementos semelhantes esquematizados no questionário biográfico. Por intermédio do cruzamento dos acontecimentos marcantes da trajetória conjugal, fez-se uma avaliação dos efeitos sociais sobre a trajetória individual feminina, já que o casamento apresentou-se como o espaço de negociação e com efeitos desiguais entre os cônjuges. O aprofundamento desses efeitos foi realizado durante a narração da história de vida. Portanto, o acontecimento apontado no questionário biográfico pôde ser (ou não) aprofundado na narração, pois coube à pessoa entrevistada a escolha dos pontos explicativos e constitutivos de sua trajetória social. O retrato cruzado orientou a análise do impacto relativo à trajetória individual, ao grupo familiar e ao itinerário dos cônjuges, mas principalmente à compreensão das histórias das mulheres, uma vez que permitiu o entendimento dos *acontecimentos* da

<sup>6</sup> O tema da conversão foi sugerido pela Banca de Qualificação, realizada em dezembro de 2006, composta pelos Professores Doutores Geraldo Romanelli (USP/Ribeirão Preto) e Maria José Rosado Nunes (PUC/São Paulo).

vida. O retrato biográfico apontou os elementos semelhantes entre as trajetórias sociais, os *acontecimentos* marcantes e os mais difíceis relacionados à esfera econômica, familiar e pessoal.

A fim de deixar mais clara a exposição dos diferentes itinerários recolhidos, optou-se pela utilização de bases cartográficas. Constatou-se com a colaboração de Beatriz Melo, participante do Grupo de Estudo “Terra, Memória, Trabalho e Migrações” (cordenado pela Profa. Dra. Maria A. M. Silva), mestre em Geografia (UNESP) e doutora em Sociologia (UFSCAR), para a confecção dos mapas apresentados no texto. O objetivo dos mapas foi de ilustrar a correlação entre os itinerários profissionais e os deslocamentos geográficos. Para cada uma das entrevistadas um mapa de trajetória no espaço foi construído.

A partir do consentimento das entrevistadas, também foram elaborados alguns registros fotográficos apresentados em CD anexo à tese e inseridos no decorrer do último capítulo. O trabalho de observação participante foi realizado ao longo da investigação em cultos, nas conversas e informações antes e após os cultos, no trabalho das mulheres na cozinha das igrejas, na reunião das lideranças com as seguidoras e eventos religiosos de maior representatividade feminina. As entrevistas foram realizadas em diferentes cidades, conforme citado acima. Decidiu-se entretanto ocultar o nome e o local de residência verdadeiros das entrevistadas, para que suas identidades permaneçam preservadas.

Iniciar uma pesquisa de campo com um método previamente pronto e fechado poderia impedir o desenvolvimento de um diálogo crítico com a realidade encontrada. Ao longo do trabalho empírico, tornou-se necessário inovar metodologicamente. Neste sentido, para descortinar algumas vivências e representações do mundo de origem das entrevistadas foi desenvolvida a técnica de *oficina de fuxico* com algumas mulheres pentecostais, considerando a memória como metodologia de pesquisa porque as imagens do passado não são produtos do imaginário, elas contêm elementos comuns que foram vividos coletivamente. Como o *projeto* de cada trajetória depende, fundamentalmente, da memória, a oficina de fuxico teve o objetivo de revelar o indizível; ou seja, o período anterior à conversão religiosa,<sup>6</sup> uma vez que o mundo de origem da maior parte das entrevistadas era silenciado durante as narrações. Os acontecimentos, os lugares e as

pessoas correspondentes a esse mundo eram negados na narração e a oficina teve o objetivo de redescobrir as lembranças e revelar o indizível por meio do trabalho das mãos; isto é, através de um *habitus* específico ao mundo de origem.

Este conjunto de técnicas tomou por base a experiência pessoal expressa articulado-a com as transformações socioeconômicas mais amplas e a inserção religiosa. Portanto, com o consentimento dos/as entrevistado/as, todas as entrevistas foram gravadas, transcritas e seus nomes verdadeiros substituídos pelos fictícios. Os maiores obstáculos da pesquisa serão apresentados durante os capítulos, especialmente no segundo, cujo estudo de caso (Igreja Universal do Reino de Deus) apresentou-se como o mais difícil de pesquisar devido ao excesso de controle da Igreja.

Observou-se nas trajetórias sociais femininas como o universo simbólico da religião ordenou e atribuiu significado aos *acontecimentos* do ciclo de vida, relacionando homens e mulheres numa teia de produção e reprodução de poder e dominação de gênero. O *projeto* das entrevistadas pôde ser comunicado, logo, historicizado e contextualizado, pois a metodologia da história oral permitiu registrar as narrações, os silêncios, as hesitações e a linguagem gestual das depoentes, indicando as práticas que se complementam e se antagonizam mediante o sistema patriarcal vigente na instituição religiosa.

As três Igrejas selecionadas (Igreja do Evangelho Quadrangular, Igreja Universal do Reino de Deus e Assembleia de Deus) justificam-se porque elas se diferenciam, segundo as origens histórica e cultural, a estrutura institucional e o grau de acesso das mulheres ao poder eclesiástico. O texto está estruturado em quatro capítulos.

O primeiro capítulo apresenta o primeiro estudo, a Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ), relacionando o contexto histórico de formação da Igreja com as identidades femininas desenvolvidas neste campo religioso, especialmente, as mulheres pastoras. A IEQ apresenta-se como a única Igreja pentecostal fundada por uma mulher e possui cerca de 42% de pastorado feminino pentecostal. Também é a Igreja que menor controle exerce sobre o uso do vestuário e da ordenação de mulheres solteiras. Nos últimos dez anos, as pastoras têm disputado cargos do alto escalão de poder, antes considerados como exclusivamente masculinos. As mulheres contam com o apoio da

Igreja para a realização de eventos e para a produção de material que orienta o pastorado feminino.

As práticas das pastoras, que já conquistaram o próprio nome e certo grau de poder, perpassam a ação coletiva no sentido de construir e fortalecer as identidades femininas. Algumas buscam o reconhecimento – formal e legal – sobre as diferentes realidades e necessidades do pastorado feminino. Suas práticas sociais estão marcadas por comportamentos que expressam luta e resistência – um cotidiano atravessado pelas ideologias, pelas histórias fragmentadas e pela negação das memórias. Nesta denominação foram registradas as narrações de sete mulheres:

**Emflia** – 73 anos, branca, esposa de pastor superintendente. Sua trajetória produziu as *marcas* de esposa de pastor que as mulheres mais jovens, especialmente as esposas que pretendem ser pastoras, procuram não reproduzir em suas trajetórias sociais.

**Hozana** – 72 anos, branca, catarinense e única pastora da maior Igreja Quadrangular do país. Juntamente com seu marido, pastor titular, o casal construiu três catedrais e 40 congregações nos 36 anos que estão na cidade próxima a Campinas. Apesar da liderança feminina, suas congregações estão sob a administração de 38 homens e apenas duas mulheres. A identidade feminina e religiosa da Pastora Hozana é referência para aquelas pastoras que buscam sair da condição de “ajuda” ao marido e conquistar o próprio nome.

**Bárbara** – 59 anos, filha de negros, nascida na área rural de Minas Gerais, é a única pastora titular viúva no estado de São Paulo. Residente na cidade do interior de São Paulo, Bárbara permaneceu pastora auxiliar do marido durante dez anos, sem

nenhum tipo de remuneração da igreja. Viúva aos 36 anos e com quatro filhos, continuou como pastora auxiliar de outro pastor durante mais de dez anos, até conseguir administrar a própria Igreja. Somente em 2003 cessou o trabalho extradoméstico (de produção de salgados) porque começou a receber dois salários mínimos oriundos do dízimo da Igreja.

**Giani** – 44 anos, branca, comerciante, pastora auxiliar não remunerada, nasceu no ABC e teve a trajetória marcada pelo casamento e pela ordenação do marido. Não ser nomeada pelos membros da Igreja como *mulher sem nome* foi a motivação para o início de sua carreira no pastorado, até o momento em que o cruzamento do itinerário conjugal, mais uma vez, a forçou à reorientação de sua trajetória, de seus *projetos individuais* e de sua Igreja, na qual exercia a função de pastora titular.

**Nalda** – 49 anos, negra, baiana e pastora titular da maior Igreja de uma cidade de porte médio do interior de São Paulo. Sua trajetória está marcada pelo itinerário conjugal e pelos frequentes deslocamentos geográficos exigidos ao marido missionário, com aproximadamente onze mudanças.

**Marina** – 50 anos, branca, analista de sistema, nasceu na Grande São Paulo, onde escolheu permanecer durante toda a vida. Indicada como a “a pastora mais feminista da Igreja”, demonstra uma trajetória marcada por conflitos sociais motivados pela relação entre o mundo conjugal e o mundo religioso. Torna-se pastora divorciada a partir do momento em que o espaço conjugal passa a ser um espaço de competitividade e de obstáculo ao itinerário individual dos cônjuges.

**Silmara** – 33 anos, negra, comerciante e pastora auxiliar sem remuneração na cidade de São Carlos, é a única pastora com marido declarado sem religião. Admiradora e “seguidora” das pastoras anteriormente citadas, busca aprender no dia-a-dia de seu pastorado como administrar uma Igreja, enquanto aguarda a conversão do marido, visto que a uma pastora com marido não convertido não é permitido administrar nenhuma igreja.

O segundo capítulo corresponde à formação histórica e cultural da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), destacando o excesso de controle da Igreja sobre as mulheres esposas de pastores e o processo de *renomeação*, que resulta na marca da *mulher sem nome*. A IURD tem o público majoritariamente feminino e suas práticas estão divididas entre o modelo tradicional (funções auxiliares que reproduzem o modelo feminino) e o modelo moderno (mulheres na mídia e na política). Existem poucas pastoras iurdianas no Brasil e o principal pré-requisito para essa função é ser esposa de bispo da IURD.

No Estado São Paulo há duas pastoras que exercem suas funções nas catedrais de Campinas e São Paulo. Elas não praticam o “rodízio” institucional, ou seja, a circulação de uma igreja para outra, como os demais pastores com suas esposas e filhos/as, porque os bispos permanecem nas catedrais. Entretanto, existem cinco pastoras solteiras que, por esta condição, não podem ser ordenadas ao ministério. Elas trabalham no sistema de revezamento na Catedral de Santo Amaro e, especialmente para essas mulheres, o casamento com um pastor torna-se um processo de *renomeação*, pois quando elas se casam com os pastores tornam-se “esposas de pastores”. A partir desta condição, elas começam o processo migratório imposto pela instituição aos casais de liderança. Este processo de *renomeação* marca as práticas sociais e força uma contínua reorientação da trajetória social das mulheres iurdianas. O controle da Igreja sobre as mulheres dificultou o trabalho de campo, portanto o segundo estudo de caso apre-

senta a trajetória de somente duas esposas de pastores e uma seguidora que se tornou representante política da Igreja:

**Dulce** – 36 anos, branca, nascida em Santo André (SP), mãe de um garoto de oito anos e separada de um pastor e vereador da cidade de São Carlos. Tem sua trajetória marcada pelo grande número de deslocamentos, num total de 14, realizados durante as fases em que era obreira (solteira) e depois como esposa de pastor.

**Neide** – baiana, 32 anos, negra e sem filhos, Neide apresenta os efeitos sociais da marca *mulher sem nome* sobre a trajetória feminina.

**Mara** – 50 anos, baiana, negra, advogada, mãe de duas filhas, divorciada e representante política na Assembleia Legislativa do Estado de São Paulo.

O terceiro capítulo trata da Igreja Assembleia de Deus (AD). O capítulo elucida a formação histórica e cultural da organização, bem como o discurso oficial e a dominação patriarcal que estruturam a vida dos agentes envolvidos no jogo. A AD é uma das maiores e mais representativas denominações conservadoras pentecostais do país. A pesquisa privilegiou as práticas femininas da Assembleia de Deus do Ministério Madureira por ser o único ministério que ordena as mulheres aos cargos de diaconisas e as consagra à função de missionárias.

A AD está vivendo um processo interno de quebra de paradigmas, pois sob uma administração oligárquica, caudilhesca e patriarcal, em razão do próprio processo histórico-cultural marcado pelo coronelismo nordestino, o modelo feminino cristão tem sido questionado e ameaçado pelas próprias missionárias. As esposas de pastores também têm sido influenciadas pela mudança de comportamento de suas líderes. A figura da esposa de pastor também tem sofrido transformação porque sua trajetória já não pode, passivamente, ser ofuscada pela figura do marido-pastor.

As missionárias assembleianas enfrentam uma convenção que dita as regras de vestimenta e de comportamento feminino, um modelo que valoriza a mulher dedicada à casa e à família. Assim sendo, as convenções sociais requerem destas mulheres, que galgam algum poder e autonomia, muito mais resistência, reinterpretação e subversão para a realização de seus *projetos*, já que estão submetidas a um tradicionalismo não existente nas duas Igrejas anteriores. As mulheres destacadas são as missionárias e as esposas de pastores. Foram analisadas, portanto, dezenas de relatos e as seguintes trajetórias femininas.

**Mariana** – 34 anos, branca, advogada, casada aos 18 anos com o filho do Pastor-Presidente Nacional das AD do Brasil. Missionária e esposa do atual Pastor-Presidente Estadual de São Paulo, Mariana luta para que as mulheres assembleianas deixem de ser denominadas como “vasos de púlpito da Igreja”.

**Célia** – negra, 58 anos, missionária da Igreja Sede numa grande cidade do interior de São Paulo; sua identidade revela as transformações que a AD tem vivido nos últimos anos. Em suas palavras, “a nova mulher assembleiana”.

**Cristina** –branca, 41 anos de idade, nascida em Brasília, funcionária pública municipal e casada com presbítero. Cristina é diaconisa e está determinada a seguir a carreira do ministério, porém o espaço conjugal apresenta-se como um espaço de conflito diante da reorientação de itinerário profissional e educacional.

**Arlene** – negra, 60 anos, nascida na zona norte de São Paulo, é a única missionária assembleiana do Brasil que foi ordenada apesar de nunca ter se casado. O trabalho ministerial, tanto no Brasil quanto no exterior, produziu reconhecimento e

autonomia à identidade de Arlene, apesar da ausência da figura masculina, tão valorizada nessa denominação.

Além do estudo de trajetórias, alguns relatos foram coletados durante o trabalho de campo. O relato de Isabel foi coletado durante sua visita à cidade de São Carlos.

**Isabel** – negra, 47 anos, mãe de cinco filhos e pastora da Igreja Sede de Campo Grande (MS); Isabel foi ordenada quando era mãe solteira de três filhos. Além de seu relato, foi possível acompanhar uma de suas práticas religiosas: a reunião com as mulheres esposas de pastores.

Outros relatos foram coletados durante o evento nacional de mulheres assembleianas, realizado na Igreja do Brás, São Paulo. Entre os vários relatos, destaca-se o de Emília.

**Emília** – entre os vários relatos coletados durante a 39ª Confederação de Irmãs Benéficas Evangélicas, Emília tornou-se um exemplo das relações cruzadas de poder-dominação de gênero. Sua fala está marcada pela conscientização das desigualdades sociais e aponta o conflito invisível que a Igreja está atravessando.

O quarto capítulo refere-se à oficina de fuxico realizada com as mulheres da IEQ. Este capítulo desnuda as formas de controle da Igreja sobre as mulheres e também a maneira como ela exerce influência sobre o processo de (des)identificação e (re)identificação entre o mundo de origem (rural e católico) e o mundo atual (urbano e pentecostal) das seguidoras.

Este trabalho teve a intenção de contribuir para os estudos de gênero e religião, na medida em que focaliza as trajetórias e narrativas de várias mulheres pertencentes às três denominações mencionadas. O estudo privilegia não as denominações em si mesmas, mas sim as

mulheres nos seus contextos, levando-se em conta suas práticas transmitidas pelas narrativas, relacionadas aos momentos presente, passado e futuro. Seus depoimentos rompem com o rótulo generalizante da submissão e da dominação masculina, expressando uma realidade de cruzamento de poder-dominação entre homens e homens, mulheres e mulheres e homens e mulheres.

## 1. Igreja do Evangelho Quadrangular

Este estudo concebe como mais adequado à pesquisa a definição de gênero de Joan W. Scott (1990), pois inter-relaciona os quatro elementos constitutivos das estruturas de poder:

- *Símbolos culturais*: evocam múltiplas representações diferentes e até mesmo contraditórias.<sup>7</sup>
- *Conceitos normativos*: expressam interpretações dos significados dos símbolos que limitam suas possibilidades metafóricas. A religião, a educação, a ciência e a política expressam estes conceitos na forma típica de oposições dualistas, categorizando o masculino e o feminino.
- *Organizações e instituições sociais*: o gênero não se restringe ao sistema de parentesco. O gênero é construído também na economia e na política.
- *Identidade subjetiva*: os modos pelos quais as identidades de gênero são substantivamente construídas. Estes modos estão pautados nas organizações sociais e nas representações culturais historicamente específicas.

<sup>7</sup> (pag. anterior) Vale notar as imagens de *santa* e de *puta* que são contraditórias, mas não mutuamente excludentes. As duas representações podem servir para a mesma mulher, porém isto é raramente percebido porque as representações apresentam-se sob formas dicotômicas (SAFFIOTI, 1980).

As divergências e as interlocuções percorrem esses quatro elementos, num esforço de repensar os pressupostos dos paradigmas tradicionais a fim de encontrar linhas de indagações capazes de responder às intrincadas relações entre o feminino e o masculino. A definição de Scott, além de articular os quatro elementos, nega a universalidade do feminino e reconhece a diversidade cultural e as relações sociais diferenciadas em espaços e tempos históricos. Pela perspectiva de Joan W. Scott pode-se identificar aspectos do cotidiano que possibilitam a aproximação dos desejos, anseios, sonhos, ausências e processos de resistência presentes na construção das experiências de vida das pessoas e de suas comunidades. A abordagem também auxilia na compreensão das questões políticas, econômicas, sociais e religiosas que são importantes na experiência cotidiana, pois esta experiência é composta de inúmeros detalhes – muitas vezes vistos como supérfluos à análise – em que ocorre a construção das relações sociais de poder. Os retratos das entrevistadas também auxiliam na transparência de questões políticas e econômicas que estão associadas às instituições religiosas. Os detalhes destas experiências, neste estudo, têm a finalidade de expressar a construção social das relações de poder.

### 1.1. A origem: contexto histórico e social

Ao longo da pesquisa de mestrado (BANDINI, 2003), foi possível observar na IEQ que algumas mulheres redefiniam os espaços que lhes eram reservados segundo seus próprios interesses e necessidades, criando diferentes modos de aproximação entre lideranças, “seguidores” e “seguidoras”. A dissertação demonstrou que o discurso dominante era produzido por um grupo masculino, geralmente portador de capital financeiro, político e familiar.

A IEQ é a única grande Igreja pentecostal fundada por uma mulher. Esta marca de origem associa a denominação à identidade feminina, pois aproximadamente 42% do pastorado é feminino. Atualmente a IEQ apresenta-se como a Igreja mais receptiva à ordenação de mulheres em condição de solteiras, viúvas ou divorciadas)

e menos repressora em relação ao vestuário.<sup>8</sup> A porcentagem de mulheres na IEQ corresponde a 69%, enquanto a IURD apresenta 81% e a AD 66% de população feminina. Nos últimos dez anos, elas têm disputado espaços de poder tidos anteriormente como espaços exclusivos aos homens, o que é exemplificado pela participação de mulheres no Conselho Estadual (entre 13 homens) e no Conselho Nacional da Igreja (entre cinco homens).<sup>9</sup> As mulheres da IEQ contam com o apoio da Igreja para a realização de encontros femininos – fiéis e pastoras – e para a confecção de material de orientação ao pastorado feminino. Os dados apontam que as práticas das pastoras, que já conquistaram um certo poder, perpassam a ação coletiva no sentido de construir identidades femininas, pois acima de tudo, buscam o reconhecimento da Igreja sobre suas diferentes realidades e necessidades.

Visto que toda história está constituída de relações sociais e de poder, segue uma brevíssima abordagem histórica da origem e formação da IEQ, pois, sem conhecer seu nascimento, é impossível compreender a dinâmica e a especificidade dessa denominação.

O nome *Evangelho Quadrangular* veio de uma revelação à fundadora da Igreja, Aimee Semple McPherson, em 1922, enquanto pregava. O termo, *Church of The Four-Square Gospel*, refere-se às quatro qualidades de Cristo: *Salvador, Batizador no Espírito Santo, Médico e Rei*. Esta denominação destaca-se na caracterização do campo pentecostal brasileiro porque está muito ligada à ideia da cura física e não somente à cura da alma.

Aimee nasceu no Canadá em 1890 numa família metodista. Um ano depois de sua conversão, aos 18 anos de idade, casou-se com Roberto Semple, de quem ficou viúva durante uma missão na China, onde ambos pegaram malária. Com a filha, Aimee voltou para os Estados Unidos e casou-se novamente, com Harold McPherson, que não gostava de fazer missões. Conta-se nos históricos da Igreja que Aimee passou a se dedicar somente à família até o momento em que teve um sonho, no qual o Senhor lhe perguntava se ela ia pregar ou não. Como respondeu que sim, Aimee recomeçou seu ministério, em 1915, aos 25 anos de idade.

No Brasil, a Igreja chegou em 1946, com os missionários Hermínio Vasquez e Harold Edwin Willians. Em 1953, eles promoveram uma campanha de curas chamada “Cruzada Nacional de

<sup>8</sup> Segundo o Instituto de Estudos da Religião (ISER), a porcentagem dos pentecostais que “acham certo a ordenação feminina” é de 46% na AD; 66% na IEQ e 83% na IURD. Contudo, a porcentagem cai quando se refere ao cargo de bispado, pois somente 42% da AD, 57% da IEQ e 68% na IURD acham certo a ordenação de mulheres para o bispado.

<sup>9</sup> As conquistas das mulheres da *Quadrangular* também podem ser notadas fora do Brasil. Assim, como a IURD, ela está presente na Europa e nos EUA. Especialmente em Portugal, as mulheres correspondem a mais de 50% do pastorado quadrangular neste país. Na cidade de Paris, existem igrejas-sede com mais de dois mil membros administrada por pastoras brasileiras (pastor Silvío, missionário internacional da IEQ, informação oral).

<sup>10</sup> Somente para situar, a IEQ chegou à cidade de São Carlos em 1964. Atualmente, conta com aproximadamente 25 templos e cerca de 4300 membros.

Evangelização”. No ano seguinte, Willians fundou a Igreja da Cruzada, reestruturada em 1955 como a Igreja do Evangelho Quadrangular. Nos anos 1980, já era uma das Igrejas mais expressivas do pentecostalismo. Em 1988, tornou-se independente da Igreja de Los Angeles e adquiriu sua própria editora e gráfica a fim de produzir e distribuir por todo o país o jornal institucional *Voz Quadrangular*.

Atualmente, a IEQ possui aproximadamente 23 mil pastores para seus dois milhões de membros. Faz-se presente por todo o Brasil com mais de dez mil Igrejas; 554 programas de rádio; 234 institutos teológicos e cerca de dois mil salões e templos (dados do site oficial: [www.quadrangularbrasil.com.br](http://www.quadrangularbrasil.com.br)).<sup>10</sup>

Os cursos de pastorado são oferecidos pelos institutos bíblicos da própria Igreja e podem ser realizados por correspondência, que é inclusive o meio mais utilizado, pois a intenção é generalizar o conhecimento formal entre a liderança. Por meio destes cursos, o obreiro ou a obreira passa a ser um obreiro/a credenciado/a, com permissão de realizar batismos, dirigir a santa ceia e o ofício fúnebre. Após mais dois anos de estudo, o/a obreiro/a chega ao cargo de pastor ou pastora auxiliar. Nesta função, ele ou ela exerce o direito de auxiliar e substituir, eventualmente, o/a líder da Igreja. Ou seja, a pessoa é praticamente um pastor ou pastora. Porém, somente com mais três anos de estudo, a pessoa pode ser consagrada ao ministério evangélico e exercer o direito de administrar sua própria Igreja e de assumir a Igreja de algum/a, líder quando a superintendência solicitar. Os ministros e as ministras – ou pastores e pastoras – são nomeados pelos superintendentes regionais, que estão abaixo dos presidentes estaduais e nacionais. Em resumo, a carreira do pastorado está na seguinte sequência: Aspirante -> Obreiro -> Obreiro Credenciado -> Obreiro Titular -> Obreiro Tempo Integral -> Pastor Auxiliar -> Pastor Titular. O plano de carreira pastoral não se diferencia para os homens e as mulheres.

O grupo Missionário de Mulheres é o mais ativo e o mais forte da denominação. Sua origem deu-se durante a primeira expansão da Igreja no Brasil, quando os cultos eram realizados em tendas de lona. O grupo começou informalmente com atividades de arrumação do local para os cultos, com trabalhos de evangelismo e de assistência aos carentes por meio de aulas de higiene pessoal, de alfabetização e de preparação de refeições. Atualmente, o Grupo é reconhecido

formalmente pela Igreja, realiza suas próprias convenções entre pastoras e seguidoras, além de usufruir grande legitimidade da cúpula, uma vez que dos frutos deste trabalho é que depende a expansão e a consolidação da Igreja nas comunidades instaladas. O conteúdo do entendimento mútuo entre as pessoas do bairro e a Igreja aí instalada não pode ser determinado pela liderança, ou seja, a “troca” real de serviços prestados entre esses dois atores não pode ser artificialmente produzida, assim o entendimento é característico na relação Igreja e comunidade. Neste sentido, geralmente, o grupo Missionário de Mulheres realiza na comunidade e para ela trabalhos como:

- *Assistência social*: visitação, doação de cestas-básicas, roupas e remédios;
- *Campanhas evangelísticas*: estas que efetivamente influenciam na expansão da Igreja;
- *Campanhas para arrecadação financeira*: preparação e vendas de jantares, sobremesas, pizzas.

“Elas têm muito mais facilidade de conseguirem o dinheiro porque elas produzem e vendem para a Igreja e para fora. Com isso elas conseguem realizar as atividades de doações de cestas básicas e outras coisas que a Igreja não tem da onde tirar”, justifica o secretário geral da Igreja sobre a importância do trabalho do Grupo de Mulheres.

Durante a produção do contexto histórico da IEQ, as leituras e conversas indicaram-me que o trabalho das mulheres dentro da Igreja e para a Igreja, muitas vezes, foi ignorado e subvalorizado, não somente no aspecto econômico como também no aspecto político, pois do mesmo modo que não se considera trabalho o “cuidado” com a casa e os filhos, é desvalorizado o trabalho voluntário na Igreja. Apesar dessas mulheres não receberem nenhum tipo de remuneração pelo trabalho que executam, não quer dizer que sejam menos eficientes que os homens. Acontece que se estas mulheres parassem de fazer todo o trabalho pelo qual não são pagas, a Igreja perderia uma de suas maiores forças sociais: o vínculo com a comunidade. Todas as instituições religiosas dependem do trabalho, muitas vezes ignorado pela cúpula, que as mulheres executam no dia-a-dia. Contudo, o reconhecimento do trabalho feminino ocorre ou pela visão

<sup>11</sup> Comprovei na pesquisa de mestrado (2003) que a representação da Igreja nas esferas política e midiática é, predominantemente, masculina. Ou seja, a conotação de poder ainda está associada à figura do homem.

culturalista ou biologicista, ou seja: a capacidade de trabalho das mulheres está sempre associada à perpetuação da *mística feminina* ou à concepção física/biológica da mulher reproduzindo práticas discriminatórias do trabalho feminino na sociedade. “A realidade é que as mulheres sempre trabalharam, embora o termo trabalho tenha sido cada vez mais definido, ao longo dos séculos, como aquilo que os homens fazem” (HUBBARD, 1999, p. 24).

Além do Grupo de Missionárias, as mulheres também estão presentes nas bandas de louvor e na área da educação e recuperação de jovens que usam entorpecentes. Entretanto, nos eventos mais importantes da IEQ, que são as Convenções Gerais, ainda predomina nos discursos a figura masculina. Portanto, os homens permanecem como representantes públicos e legítimos da Igreja e na Igreja.<sup>11</sup> Em tais eventos, nem mesmo aquelas mulheres que se tornaram pastoras titulares conseguem ocupar espaços de poder e de representatividade. Em dois Encontros Regionais do Grupo Missionário de Mulheres, um realizado em Araraquara e outro em Ribeirão Preto, a observação participante permitiu identificar que as palestras apresentadas como as mais importantes do evento eram de pastores, e as demais falas pertenciam às pastoras locais. Na última Convenção da Igreja, realizada em outubro de 2005 na cidade de Santos, nenhuma pastora conseguiu a oportunidade de discursar. Isso sugere que os critérios para a escolha dos palestrantes foram construídos por pessoas que detêm pensamentos e comportamentos semelhantes à reprodução da desigualdade de gênero nas estruturas de poder da IEQ. A premissa implícita é a de que não convém numa Convenção Geral dar oportunidade a mulheres cujas ideias e comportamentos não estejam de acordo com o sistema operante, ou seja, de acordo com as convenções sociais estabelecidas.

Também há na IEQ o pastorado itinerante, que é a prática permanente de missões em cidades e países diferentes. Esse estilo de pastorado não possui igreja própria nem endereço fixo. A justificativa de não existir pastora itinerante deve-se à sua condição de *mulher*, pois se está sozinha, a cúpula argumenta que “é perigoso uma mulher fazer missão sozinha”, e se está casada, “não pode porque tem que cuidar do marido, da casa e dos filhos”. Embora a Igreja, oficialmente e legalmente, não impeça a ordenação de mulheres em condição

de sozinhas, na prática a “ideologia da natureza feminina” continua a encobrir, em graus diferenciados, a capacidade de trabalho e o potencial das mulheres na sociedade (HUBBARD, 1999).

No caso das três Igrejas pentecostais investigadas, o discurso oficial, muitas vezes reproduzido por homens e mulheres, reforça a ideia de que a capacidade de engravidar torna as mulheres fisicamente incapazes de assumir algum tipo de cargo e de exercer algum tipo de atividade, quando comparadas aos homens. Essa noção fortalece a associação entre a dominação masculina e o poder religioso, pois a cumplicidade da própria comunidade e também das mulheres permite que os homens se embasem nestes argumentos para legitimarem suas posições na Igreja, a partir da dita “fragilidade inata” das mulheres, e para diminuir a concorrência pelo *status* religioso.

Para Ruth Hubbard, os elementos da “ideologia da natureza feminina” comprovam que os homens não desejam perder o tipo de atenção e os serviços pessoais que ainda estão habituados a receber de suas mães, esposas ou irmãs. Não reforçar essa ideologia, abriria a possibilidade de perderem esse estilo de mulheres, pois o *empoderamento* permitir-lhes-ia conquistar espaços e direitos antes usufruídos somente por eles. Contudo, ainda é muito comum encontrar mulheres que, na relação de poder-dominação de gênero, sentem-se superiores aos homens em relação aos serviços domésticos da casa e da Igreja e também nos “cuidados maternos” prestados à comunidade (crianças, doentes, idosos). Os homens “por natureza” seriam melhores que as mulheres na área administrativa, política e de competitividade da Igreja. Em decorrência, serem pastoras auxiliares, em condição de “ajuda” de pastores titulares, é o caso da maior parte das pastoras na IEQ. Normalmente, estas pastoras são esposas, noras e filhas de pastores titulares. Segue um quadro ilustrativo dessa desigualdade sexual do trabalho pastoral, segundo as cidades nas quais as pastoras entrevistadas estão exercendo seu ministério.<sup>12</sup>

<sup>12</sup> As cidades apresentadas no quadro foram selecionadas a partir da rede de contatos construídos ao longo da pesquisa de graduação, mestrado e pesquisa piloto para a elaboração do projeto desta pesquisa.

*Quadro 1 – Distribuição do Pastorado da Igreja do Evangelho Quadrangular, nas cidades de São Carlos, Araraquara, Limeira e Osasco, segundo a função, gênero e remuneração.*

Cidade	(a)	(b)	(c)	(d)	(e)	(f)	(g)	(h)
São Carlos	<b>9</b>	2	7	1	<b>30</b>	19	11	4
Araraquara	<b>2</b>	1	1	0	<b>7</b>	3	4	3
Limeira	<b>1</b>	0	1	1	<b>1</b>	1	0	0
Osasco	<b>37</b>	7	30	10	<b>55</b>	30	25	20

Legenda:

- (a) Total de Pastoras
- (b) Pastora Titular
- (c) Pastora Auxiliar
- (d) Pastora Auxiliar Remunerada
- (e) Total de Pastores
- (f) Pastor Titular
- (g) Pastor Auxiliar
- (h) Pastor Auxiliar Remunerado

Fonte: pesquisa de campo, 2004/2005

O quadro apresenta a realidade de uma denominação fundada por uma mulher e portadora da característica de ser receptiva ao pastorado feminino. Entretanto, o quadro já aponta a existência de uma névoa que encobre a desigualdade de gênero nesta denominação e que será comprovada no decorrer do texto. Já se pode adiantar que para muitas líderes da IEQ, o reconhecimento da comunidade e a consideração de seus familiares pelo trabalho pastoral transformam-se em motivações profundamente justificáveis e recompensadoras para se continuar a jornada do ministério. Afinal, permitir o êxito das mulheres perante a instituição formal (a Igreja) é, acima de tudo, permitir que elas conquistem autonomia econômica e subjetiva sobre suas vidas e sobre aquilo que elas se propõem a realizar: o ministério

evangélico. Ainda são poucos os casos, como veremos no decorrer das trajetórias, de mulheres que conquistaram o nome próprio; ou seja, que não têm seu nome substituído pelo papel desempenhado como esposa, mãe ou filha de uma figura masculina da igreja. Ser reconhecida pelo próprio *nome* significa estar de posse de si mesma, ser detentora do poder de usufruir de suas capacidades de pensar, expressar, agir e de escolher as direções de sua vida. Olhando para a realidade das mulheres pentecostais, torna-se possível verificar suas desigualdades de poder econômico e social, segundo a relação entre homens e mulheres, homens e homens e mulheres e mulheres.

São Carlos, Araraquara e Limeira são cidades com características sociais semelhantes e com números de templos muito próximos. Entretanto, a divisão sexual do trabalho religioso se apresenta muito mais complexa do que apenas uma reprodução da exploração econômica e simbólica da sociedade mais ampla – por isso a importância da contextualização, não somente da instituição religiosa como também das trajetórias femininas e masculinas selecionadas, segundo a rede de contato construída ao longo desta pesquisa. O presente estudo pretende tirar da invisibilidade figuras femininas que fazem parte do processo histórico e expansionista destas instituições religiosas, pois o exercício do pastorado feminino entre outras atividades exercidas na Igreja guarda uma relação direta entre a construção histórica da dominação masculina e as alterações sociais ocorridas nas relações de poder e dominação de gênero na sociedade mais ampla. Os dados coletados demonstram que na prática várias trabalhadoras de Igreja exercem seus ministérios sem poder de decisão e sem o reconhecimento oficial da cúpula pelas responsabilidades assumidas e exercidas no dia-a-dia.

Para esse primeiro estudo de caso da IEQ, foram realizadas sete entrevistas, sendo seis (com pastoras e uma com esposa de pastor. Ao interagirem em vários campos sociais, estas mulheres foram deslocando e redefinindo a própria trajetória social por meio de *feixes de itinerários* (BATTAGLIOLA, 1991, p. 3). Portanto, a construção de suas identidades perpassa o cruzamento de quatro eixos de poder: classe, raça, gênero e geração.

Os itinerários (familiar, profissional, escolar e conjugal) colocam em evidência os *acontecimentos* que merecem reflexão e os

momentos que exigiram delas uma reorientação de trajetória. Como observaremos a seguir, os acontecimentos familiares têm efeitos diferentes sobre os itinerários de mulheres e homens. As trajetórias apontam os principais acontecimentos que influenciaram em seus itinerários e em suas estratégias no campo do trabalho ministerial.

A primeira trajetória a ser apresentada será a de Emília, de 73 anos, esposa de pastor superintendente. Ela foi escolhida para esta pesquisa pois sua trajetória produziu uma *marca* de esposa de pastor que as mulheres mais jovens, especialmente as esposas que pretendem ser pastoras, tentam não reproduzir em suas trajetórias, a marca da *mulher sem nome*. O termo “esposa *do* pastor” refere-se ao pastor que está liderando a igreja local, por exemplo, a esposa do pastor fulano de tal. Já o termo “esposa *de* pastor” refere-se à mulher casada com um pastor que pode ou não estar liderando uma igreja no momento. As viúvas, por exemplo, continuam com a marca durante muitos anos ou para sempre, reforçando a marca por meio de frases tais como, “ela é viúva de pastor fulano” ou “ela era esposa de pastor fulano de tal”.

A noção de *mulher sem nome* corresponde à marca que recai sobre as esposas de pastores que não conquistaram determinados espaços na igreja que as possibilitassem adquirir reconhecimento pelo trabalho desenvolvido publicamente. Sempre associadas como “esposa do fulano de tal”, *mulher sem nome* refere-se às mulheres que tiveram suas trajetórias demarcadas pela figura do marido, líder da Igreja. Portanto, essa marca resulta de um processo histórico no qual o grupo religioso naturaliza e padroniza essas figuras femininas. Consequentemente, o grupo passa a reproduzir categorias sociais que discriminam as mulheres e impedem sua autonomia.

O depoimento de Emília também se justifica pela categoria *idade* que possui, uma vez que a pesquisa tem o propósito de analisar o *projeto* das mulheres pentecostais e o *projeto* só existe quando há ação com algum *objetivo predeterminado*. (VELHO, 1980, p. 41). A análise das trajetórias evidencia o *campo de possibilidades* das mulheres que percorreram (e ainda percorrem) caminhos tortuosos ao longo de suas vidas, portanto, o envelhecimento das categorias sociais também envolve a construção da velhice e os aspectos relativos do envelhecer.

A intenção não é aprofundar a categoria de geração e religião, mas privilegiar os dados coletados sobre essa temática. As diferenças de gênero, classe, religião, raça, assim como de inserção profissional estão, necessariamente, presentes nas construções das representações e das experiências do envelhecer (CUNHA, 2000 p. 11). Essas dimensões são fundamentais porque a representação do tornar-se velho não é homogênea entre os grupos sociais. A geração “tem uma efetividade” nas relações sociais, embora as categorias de idade sejam construções culturais que mudam historicamente (DEBERT, 1998, p. 11). No caso das mulheres pentecostais, os aspectos relativos à velhice ilustram as oportunidades que tiveram (e se tiveram) para refletir sobre elas mesmas e até que ponto puderam desenvolver suas capacidades para construir e/ou realizarem seus próprios *projetos*.

## Emília

Nasceu em fazenda, numa família metodista de sete filhos, e estudou até à quarta série do Ensino Fundamental numa escola rural, pertencente ao município de Getulina, estado de São Paulo.<sup>13</sup> Seu pai trabalhava em fazenda de café e a mãe realizava o trabalho doméstico e extradoméstico, ou seja, realizava os trabalhos da área interna da casa (limpeza e alimentação) e fora da casa (produção de sabão, plantio de horta, criação de suínos e aves), mas “toda a família trabalhava na roça”, relata Emília.

Na minha infância eu já trabalhava. Eu tinha uns dez anos, chegava da escola e ia pra roça ajudar no cafezal. Eu capinava, rastelava o café, na colheita eu ajudava também. Minha mãe fazia o serviço da casa, depois levava o almoço lá na roça e lá já ficava ajudando também. [...] Hoje em dia, não existe mais isso, não tem mais estas fazendas de café que tinha antigamente. Isso foi há 60 anos atrás. Quando eu tinha uns 17 anos, meu pai comprou uma casinha na cidade e nós fomos morar na cidade de Getulina.

<sup>13</sup> Os dados de Emília foram coletados no primeiro semestre de 2005. Algumas visitas foram necessárias para se estabelecer um laço de confiança entre a pesquisadora e a depoente, antes do registro propriamente dito.

A dominância paterna, característica típica de grupo rural, não excluía a mãe de Emília da iniciativa de buscar autonomia, quando executava as tarefas domésticas. Ou seja, além do trabalho doméstico improdutivo (o cuidado da casa e das crianças), sua mãe também realizava o trabalho doméstico produtivo (criação de aves e suínos, cuidado com a horta, produção de sabão e artesanato). Dessa forma, ela trabalhava em casa e perto dela e complementava a renda familiar, o que resultou na oportunidade da família adquirir uma casa própria na cidade e migrar para a área urbana. A inter-relação dos campos familiar e profissional aponta o impacto da vida profissional sobre o itinerário individual e familiar no desenrolar dos percursos da vida. Os comportamentos dos indivíduos no trabalho, bem como suas estratégias de trabalho, estão enraizados na vida familiar, pois parte de seu estatuto profissional depende de trunfos escolares, determinados pela capacidade familiar e também social; isto é, de fazer-se beneficiado pela rede de acesso ao trabalho (BATTAGLIOLA, 1991).

No Brasil rural, o trabalho agrícola das pequenas unidades de produção foi e é, essencialmente, uma atividade familiar. Para produtores autônomos (sitiantes, parceiros, posseiros) que não podem pagar assalariados, a família torna-se a unidade produtiva mínima. A família grande e patriarcal é uma forma típica tradicional de organização do grupo doméstico. Mas quando a família é pequena, todos os esforços ficam concentrados no grupo doméstico. Assim, o lugar da mãe e das crianças é também na roça. O trabalho de filhos e filhas, até se casarem e terem sua própria casa, não é visto como trabalho autônomo, mas como ajuda prestada ao pai. Sempre houve a necessidade de esclarecer para as/os depoentes, durante a entrevista, sobre a questão da atividade ocupacional, pois a tendência era de não dar importância ao trabalho caracterizado como *ajuda* prestada à família ou ao marido, especialmente às atividades realizadas no espaço doméstico, durante a infância, em prol da família. Se essa questão não fosse esclarecida, a resposta seria condensada às atividades autônomas realizadas na fase adulta, pois crianças e jovens não são considerados trabalhadores quando exercem mão-de-obra familiar (DURHAM, 1984, p. 152).

Quando Emília completou 17 anos, parte da família migrou para a cidade de Getulina. A característica fundamental de uma família

rural é a dominação paterna, afinal é o pai quem toma as decisões que afetam não somente o grupo, mas também o membro individual. Neste grupo é o pai que administra o trabalho e a remuneração da atividade coletiva; que determina o modo de utilização da renda; que decide os dias de trabalho e de descanso; que convoca os mutirões e que escolhe quem irá à festa religiosa. Toda esta subordinação se exterioriza nas atitudes de “respeito” dos mais jovens pelos mais velhos, dos filhos pelos pais e da mulher pelo marido (DURHAM, 1984). Embora seja atribuída esta caracterização à família rural, a saída da família de Emília para a cidade foi motivada pela ideia formada e executada por sua mãe, como relata a seguir:

Minha mãe é que decidiu ir. Ela que queria. Ela juntava um dinheiro, mesmo com muita pobreza ela ia economizando, economizando muito, daí ela comprou uma casinha na cidade... meu irmão e meu pai morreu sendo pedreiros. Minha irmã mais velha tinha casado, continuou na fazenda [...]. Olha que nós passamos uma vida muito pobre, muito pobre mesmo e quando nós fomos para a cidade a minha mãe foi ser lavadeira de roupa [...] para ganhar, para ajudar. Eu fui ser doméstica, [mas] o que eu ganhava iih... não é igual hoje, que as domésticas têm todos os direitos [...], naquele tempo era de segunda a segunda. Tinha uma folguinha no domingo depois do almoço e ganhava uma mixaria que não dava nem para comprar uma roupa. Eu trabalhei de doméstica até quando me casei, aos 25 anos.

O deslocamento para a cidade causou a primeira desintegração na família de Emília. A irmã mais velha, já casada e com filhos, não foi. Continuou na roça até que, um tempo depois, um genro, durante uma safra de corte de cana, conheceu a cidade de Piracicaba e, aos poucos, trouxe os demais familiares. Este é um processo típico de migração do campo para a cidade que se repete em diferentes estados do Brasil. Em geral, quem migra são os rapazes de um grupo

recrutado na comunidade de origem que partem com famílias conhecidas ou com amigos, ou vão à procura de parentes. As moças raramente se deslocam, quando não contam com parentes estabelecidos no destino. Entretanto, para elas há um tipo especial de migração, a *migração subsidiária*: a de empregadas domésticas. Ou seja, famílias abastadas que importam empregadas do interior, por meio de parentes que possuam na região ou pessoalmente, durante as visitas de outras trabalhadoras domésticas (DURHAM, 1984). Sobre o que sonhava e planejava na cidade, ela responde:

*Trabalhar numa casa de doméstica porque a vida na roça era muito dura. A vida de doméstica pra mim era uma bença, nossa, era muito melhor. Já saía daquele sol quente. Sabe que hoje eu tive câncer de pele por causa daquele sol que eu panhava na minha infância todinha? [...] Hoje, eu tenho a pele cheia de mancha, cheia de caroço e meus médicos fala que é disso.*

O fim da trajetória de trabalho de Emília ilustra o seguinte universo feminino: da mulher que continua na área urbana sendo mão de obra de reserva em termos familiares. O casamento, ou a expectativa de casamento, pode alterar a perspectiva de uma ascensão ocupacional (DURHAM, 1984, p. 152). Como tantas mulheres, Emília interrompe sua trajetória profissional após o casamento. Sua trajetória escolar já havia se encerrado na fazenda, pois a educação rural gratuita era oferecida somente até a quarta série do Ensino Fundamental – a partir daí, só restava a educação privada na cidade.

Naquela época só *estudava* os filhos dos ricos. Pobre não estudava. Então, esse meu irmão que hoje é deputado, ele foi pequeno para a cidade e ele estudou na cidade. Minha mãe queria muito que ele fizesse o ginásio. Mas não, ele só estudou mesmo depois de ser pastor, aí ele fez o supletivo, depois de casado e tudo. A minha irmã mais velha que tinha ficado na fazenda hoje mora em

Piracicaba. Ela tem 80 anos. Ela veio porque um genro veio na frente, ganhou muito dinheiro no corte de cana, comprou um terreno e trouxe a família. Daí veio minha irmã com todos os outros filhos, até os que estavam casados lá. Vieram todos para Rio das Pedras. Lá eles fizeram um mutirão, um comprava um terreno e um ajudava o outro e foram construindo. Hoje, todos eles *tem* uma casinha, até melhor que esta minha e começaram a vida cortando cana, né? Hoje não fazem mais isso. Uns são pedreiros, as mulheres são costureiras. Hoje ela tem um neto que é professor na faculdade, outro neto é prefeito da cidade, a vida deles melhorou, né? E muito. Mas subiram muito no caminhão às cinco horas da manhã para lavoura de cana. Trabalhavam o dia todo e chegavam em casa seis, sete horas da noite. Levava comida pra roça, tudo. Mas hoje não tem mais isso, é só maquinário, tudo. Não se faz mais estas coisas.

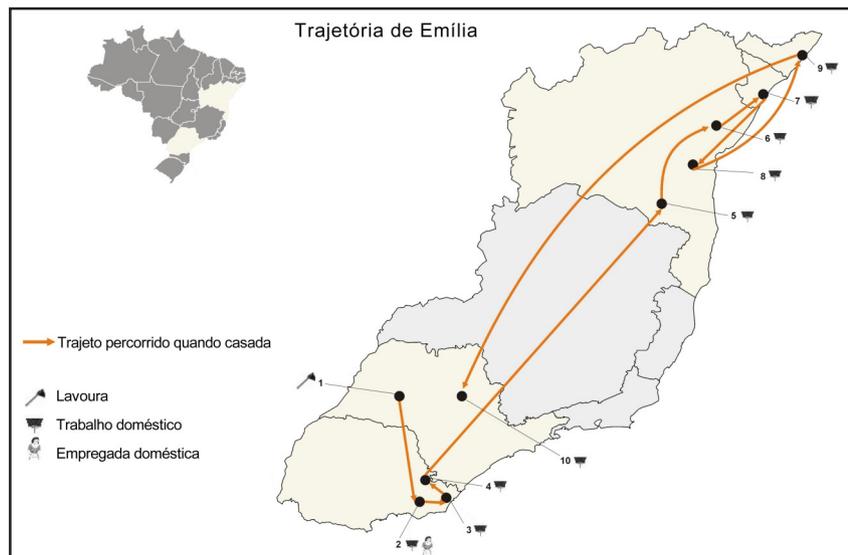
A nossa vida melhorou muito na cidade porque a vida na fazenda era muito dura, filha. Não passava fome porque na fazenda criava muito, se plantava, mas não tinha roupa, não tinha sapato. Eu me lembro muito bem que ia pra escola, na geadá, *descalço*. Geava a noite toda e não tinha um chinelo pra calçar. A gente saía correndo, o sol nascia cedo no meio dos pastos, porque a gente atravessava pastos pra ir pra escola, pisava naqueles paus que estavamquentinhos por causa do sol para o pé descongelar um pouco. Ai uma vida de muito sofrimento. Trabalhava só para comer. Esses parentes que moravam pertinho era tudo pobre igual nós. Minha mãe falava: “hoje, o povo reclama tudo da vida, que o governo é isso que falta isso, hoje que a vida tá boa”. Ela falava. “Hoje a gente não anda remendado e com roupa

<sup>14</sup> Os mapas foram elaborados por Beatriz Melo (2008), a partir de dados obtidos nas entrevistas.

roupa rasgada” porque a minha mãe remendava tudo os buraco. A vida na cidade melhorou, eu já tinha minhas sandalhinhas pra usar, móveis pra casa, uma roupinha, essas coisas.

Emília conheceu seu esposo, na época era fotógrafo e é atualmente superintendente regional da IEQ, durante uma visita dele à Igreja Presbiteriana que freqüentavam na cidade. Ela conta que no início do namoro sua mãe não o aceitava porque ele era baiano e divorciado, mas ela converteu-se ao pentecostalismo, casou-se e iniciou sua jornada de deslocamentos geográficos. Assim, a vinda dos filhos e a nomeação do esposo ao pastorado foram os motivos que a impediram de voltar ao trabalho e aos estudos.

O mapa abaixo ilustra a trajetória de Emília no espaço de acordo com seu itinerário profissional.<sup>14</sup> Os dois primeiros deslocamentos aconteceram pela necessidade de trabalho. No primeiro, seu esposo foi trabalhar como pedreiro e, no segundo, como construtor. O primeiro filho nasceu em Curitiba e os outros dois em Paranaguá. Nesta cidade, seu marido foi ordenado e, em seguida, enviado para a cidade de Antonina (PR) para pastorear a primeira igreja da cidade. Daí em diante, ele se tornou pastor itinerante, sendo enviado para várias cidades, onde permanecia pelo período de dois anos. O destino dos deslocamentos não era optativo para o casal e nem discutido entre eles, como demonstra a fala de Emília:



O Conselho Estadual é que manda eles pra lá e pra cá e ele sempre obedecia. Ele chegava e falava: “olha, fui nomeado para tal lugar”. [Como a senhora reagia?] Eu reagia bem, né? Porque a gente tava nesta caminhada mesmo, vivia pra

isso [riso]. Ia pra onde Deus mandava [riso]. Então, quando nomeavam ele para alguma cidade, eu pensava: Deus tá querendo ele lá, né? E em cada lugar nós vencemos, sabe? Em todos os lugares eu gostava e quando saíamos eu sentia saudades das irmãs que eu deixava, do povo, do aconchego. Mas na hora que chegava lá no outro lugar já fazia amizades de novo, né? Os filhos sentiam também, mas *acostumava*, né? Na primeira Obra que foi em Vitória da Conquista, o Velho [o esposo] foi na frente, e eu fiquei com as três crianças na casa de minha mãe, depois que ele me buscou.

Emília, juntamente com os filhos, deslocou-se entre seis estados diferentes. Seu *projeto* individual permaneceu subsumido ao *itinerário profissional* de seu esposo. Sua identidade feminina limitou-se a ser mãe e esposa de pastor. A educação que adquiriu não foi a escolarização em si, mas uma educação no sentido de transformação cultural; ou seja, em cada deslocamento ela se obrigava a adaptar-se às novas condições que lhe eram impostas, e a seus filhos também. Emília encontrava-se, e ainda se encontra, inserida numa instituição familiar que a deslocou, e ainda a desloca, de posições de poder e de sociabilidade. Sua esfera de atuação, atualmente, está reduzida ao âmbito doméstico. Emília nunca desenvolveu nenhum trabalho na Igreja: “eu não ajudo, mas também não atrapalho”. Aos 72 anos de idade, Emília passa a maior parte do tempo sozinha em casa. Sua companhia diária era a do neto de 11 anos, que faleceu em 2003, devido a uma doença rara que resultou numa parada cardíaca.<sup>15</sup> Seu cotidiano é solitário e, por conta disso, receber uma pesquisadora fez daquelas tardes mais alegres: “ter uma ouvinte é um prazer muito grande”, declarou-me. Seu esposo fica o dia todo na Igreja e, por conta desta solidão, ela diz que “a época mais feliz” foi quando morou na Bahia:

O povo do nordeste é o povo mais amoroso. É um povo muito humilde, né? Eu tenho muitas saudades de lá [...]. Eu sempre morei em casa pastoral<sup>16</sup>

<sup>15</sup> Na maior parte da primeira visita Emília relembrou histórias e fatos associados ao neto. Mostrou fotos e reviveu o sofrimento pelo qual o neto passou nos últimos anos. O neto era órfão de pai e morava nos fundos da casa dos avós. Seu pai, filho de Emília, faleceu num acidente de carro, mas esta história ela diz que não “suportaria se lembrar”.

<sup>16</sup> Casa pastoral é uma casa, abrigo ou em alguns casos um simples galpão. É construída, normalmente, nos fundos da igreja com o propósito de servir como moradia da família do pastor. Como veremos adiante, há várias concepções e condições de casa pastoral.

e toda quarta-feira, as irmãs já apareciam cedo. Eu ganhava tanto presente... uma levava um bolo, outra levava uma fruta porque tinha muita gente de sítio, sabe? Elas chegavam cedo e iam para minha casa, enchia a cozinha, às vezes, eu ainda *tava* lavando a louça do almoço e elas ficavam ali conversando até a hora da reunião. À noite também, quem chegava cedo ia direto pra minha casa, mas eu nunca me importei não, sabe? O pastor que morou depois da gente lá na Igreja, ele construiu um muro bem alto para dividir a casa da Igreja com portão fechado a cadeado e botou uma placa no portão escrito assim: “cuidado com o cachorro”. [...] Era aquela amizade, aquele amor que a gente sente falta depois, né?

A trajetória de Emília proporcionou-lhe uma relação diferente das demais depoentes com a casa pastoral, uma vez que este espaço pode ser concebido como um elo entre o pastor e Igreja quanto ao controle e dominação sobre a sociabilidade feminina.

Na Igreja eu sempre fui uma *membra* normal (sic), como qualquer outra pessoa. Eu não faço nada, meu ministério é esse: ser uma dona de casa e dar apoio para ele, né? Ir na Igreja, de vez em quando... minha vida é esta. [...] Minha casa sempre esteve aberta, era um tal de entra e sai em casa, mas eu não tinha parente nenhum, então eu gostava... Agora... hoje eu me sinto tão sozinha aqui na minha casa. Não vem ninguém, ninguém aqui, ninguém vem visitar a gente. Eu passo a tarde so-zi-nha dentro desta casa. Eu acho falta disso...

Atualmente, Emília reside em casa própria, mas muito distante da Igreja, e por conta disso as visitas dos membros somente acontecem quando ela adoecer. Pode-se observar, até o momento, que as maneiras de experimentação emocional que viveu Emília serviram

como reprodutoras e afirmadoras de uma configuração de relações sociais que a localizou e a identificou na esfera doméstica e familiar.

Eu só trabalhei no início do casamento como doméstica. Depois não deu mais, três crianças, mudava muito... aí passou. [...]. Mas eu também acho que a nossa vida melhorou depois que ele virou pastor em Paranaguá. Melhorou materialmente, melhorou espiritualmente, né? Conheci bastante o Brasil [risos]. As crianças também conheceram bastante lugar, estudaram em vários estados diferentes e ainda passavam de ano. Eles até achavam graça nas mudanças. [Rindo, conta a trajetória escolar dos filhos e os casos engraçados, os termos diferentes que aprendiam]. A mudança mais difícil foi a mudança de Feira de Santana para Aracaju porque em Feira de Santana a gente morava melhor, a igreja era grande, eu era muito conhecida e, em Aracaju a igreja era muito pobre. Era uma igreja que tinha começado há pouco tempo, tinha pouca gente. Meus filhos eram pequenos ainda, nenhum trabalhava e foi muito difícil. A nossa carne era só costela, não dava para comprar outra carne. Era costela frita, costela cozida, depois disso até hoje eu não como mais costela [risos]!

A trajetória de Emília demarca alguns problemas sociais que a maioria das mulheres, esposas de pastor, enfrentam em suas trajetórias sociais. Elas têm de enfrentar problemas imediatos, ainda que, sem dúvida, derivados daqueles mais gerais, tais como: alimentar a família; encontrar trabalho; onde e com quem deixar as crianças para poder trabalhar; restabelecer laços de amizade; em quem se apoiar quando a família é atingida por uma crise etc. Todas as depoentes sentiram tais problemas em suas vidas cotidianas e, nestas situações, o laço de parentesco é uma variável importante, pois é através dele que se organiza boa parte do espaço social imediato e é através dele, em boa medida, que as mulheres se ajustam às dificuldades da vida.

<sup>17</sup> Tanto o questionário biográfico quanto a história de vida foram coletados entre os dias 20 e 24 de junho de 2005 na Catedral da IEQ. A entrevista foi gravada e transcrita com a autorização da pastora.

## 1.2. As mulheres pastoras e seus poderes

As duas pastoras seguintes residem no interior do estado de São Paulo. São mulheres que, em algum momento da vida, ficaram à sombra de seus maridos pastores na condição de esposas de pastores. Entretanto, às vezes buscaram transformar suas condições de vida e conquistaram, a seu modo, novos *status* sociais. Esta pesquisa não deixou de lado o recorte geracional, por isso contemplou mulheres da faixa etária entre 30 e 70 anos de idade. Assim, a apresentação dos dados inicia-se com duas as mulheres mais velhas, para depois chegar às mais novas desta denominação. As próximas depoentes têm 72 anos e 59 anos de idade, porém saíram do papel de esposas para pastoras da IEQ. Elas narram suas vidas num encadeamento temporal apontando os deslocamentos dos campos sociais. Conhecer suas narrações é uma forma de chamar a atenção para as tensões existentes no espaço religioso específico, para os problemas sociais emergentes e para as tendências repetitivas que recuperam modelos passados.

### Hozana

Hozana é pastora, catarinense, tem 72 anos de idade e reside com o marido e o filho de 45 anos, num apartamento de alto padrão, no centro de uma cidade de médio porte no interior do estado de São Paulo. Embora tenha sido ordenada pelo próprio marido como pastora auxiliar, sendo dispensada de participar dos cursos para o pastorado, a Congregação da IEQ nesta cidade é reconhecida como “obra da Pastora Hozana”; em outras palavras, em todas as referências a esta Congregação, desde as entrevistadas até a superintendência regional, a pastora Hozana é reconhecida pelo poder de decisão que exerce nesta comunidade. Além da entrevista,<sup>17</sup> a observação participante permitiu-me registrar as múltiplas tarefas administrativas, ministeriais e políticas desenvolvidas pela pastora. Seus conhecimentos, como para muitas mulheres, não provêm da educação formal em instituições educacionais, e sim do conhecimento transmitido oralmente pela família de origem e do conhecimento prático adquirido por meio das observações, experiências e ensinamentos trocados ao longo da vida.

Pastora Hozana, tradicionalmente, acumulou e passou adiante, no lar, nas organizações em que trabalhou voluntariamente e na Igreja, a ideologia da “natureza feminina”, embora ela mesma não tenha incorporado e vivido totalmente este discurso, como comprova sua trajetória social.

A pastora concedeu a entrevista no dia seguinte à observação participante, pela manhã, em um sofá localizado em frente ao púlpito da Catedral. Era quarta-feira, dia de jejum e oração, portanto as pessoas chegavam, ajoelhavam-se entre as cadeiras e começavam a orar em voz alta. Havia aproximadamente 15 pessoas na Igreja quando iniciamos a entrevista. As respostas eram apresentadas em forma de pregação, ou seja, em tom alto e forte de voz acompanhada de gestos incisivos e expressivos como alguém que discursa para uma plateia. Como sua ênfase estava na identidade construída a partir da Igreja, Hozana seguiu o discurso oficial<sup>18</sup> e desviou-se das respostas relacionadas à sua vida pessoal e aos *acontecimentos*, como a causa da conversão, por exemplo.<sup>19</sup>

São muitos os estudos sobre religião que evidenciam a necessidade das pessoas de buscarem na religião o sentido e as justificativas para suas práticas e para os acontecimentos de suas vidas. Ou seja, as pessoas buscam na religião respostas para suas preocupações e orientação para tomadas de decisões sobre problemas universais e particulares. Assim, os sujeitos procuram sistemas, crenças e práticas que ofereçam compreensões ou respostas plausíveis às experiências vividas. Os símbolos religiosos, segundo Durkheim (1989), têm como objetivo ligar a pessoa a uma ordem sobrenatural, mas não deixam de ser profundamente sociais – afinal, as relações entre o universo sobrenatural e os sujeitos também são relações interpessoais, ou seja, têm muito em comum com as relações sociais. O simbolismo mais expresso no pentecostalismo é a referência ao ‘plano de Deus’, pois tal simbolismo é alimentado a partir do contexto social representando realidades que expressam conquistas e conseqüências vividas pelas pessoas que compartilham deste sentido simbólico.

Hozana nasceu na cidade de Jaguaruna, em Santa Catarina. De família rural, era a caçula entre quatro irmãos. O pai era fazendeiro de muitas terras e todos os filhos foram criados acompanhados pelo trabalho de safras. O itinerário de trabalho de Hozana começou aos

<sup>18</sup> Digo discurso oficial porque a entrevista não se diferenciou dos textos publicados no jornal da igreja, *O Mensageiro*. Foram pesquisados os informativos entre 2003 e 2005 relacionados à Igreja Quadrangular da cidade onde reside a Pastora.

<sup>19</sup> Segundo seu marido, pastor Cido, a conversão de Hozana ocorreu por conta de um acidente de carro que ela sofreu. Esse é um *acontecimento* que ela desviou-se de narrar e foi respeitada pela pesquisadora.

<sup>20</sup> Os grifos são da autora, nesta como em outras citações das entrevistas.

seis anos de idade, quando varria engenho, alimentava o gado, plantava mandioca, milho, amendoim e fazia outras tarefas do campo. Sua mãe realizava o trabalho doméstico e outras tarefas como costura e bordado. Com 13 anos, Hozana bordava enxoval por encomenda, realizava as tarefas da fazenda, pois todos os irmãos e irmãs já haviam saído da casa dos pais, e lecionava, já que foi a filha que mais estudou. Neste sentido, Hozana relata:

*Eu fui a filha que mais trabalhei porque minhas irmãs logo casaram... e eu fiquei por última. Mas já era um plano de Deus porque eu tinha que encontrar meu marido que era pastor. Deus tinha este plano pra mim.*<sup>20</sup>

Entre os irmãos, Hozana é quem mais estudou, pois os mais velhos encontraram mais dificuldades na via da escolarização. Numa família rural de quatro filhos, como de Hozana, quem nasce por último tende a adquirir mais capital escolar que os irmãos e irmãs mais velhos. Estudos que relacionam família e educação, como de Geraldo Romanelli (2000), apontam que essa é uma tendência dos filhos e filhas caçulas. “Em famílias que viveram processo de mobilidade social e conquistaram melhorias nas condições financeiras, o caçula pode contar com mais recursos materiais e receber maior atenção e incentivo para estudar” (*Idem*, p. 255).

A infância e juventude de Hozana foram marcadas pelas características de uma comunidade rural com festas religiosas celebradas na capela e na paróquia da cidade. Com a identidade de “católica apostólica romana e praticante”, Hozana era de berço católico. Cresceu como ajudante do padre e arrecadava prendas para a Igreja participando de todas as festas da cidade: “Eu tinha o apelido de Marta Rocha porque eu era a mais bonita e a mais chique do baile. Era a primeira do baile e a primeira da missa”. Participava da comunidade e desenvolvia seu sentimento de pertencimento ao grupo de vizinhança e familiar.

Sobre a conversão ao pentecostalismo, Hozana narra que aconteceu quando seus pais viajaram. Para não ficar sozinha, Hozana convidou uma colega para dormir com ela, mas para aceitar o convite, a

colega pediu-lhe que a acompanhasse a uma reunião do grupo da qual participava. O grupo pertencia à Igreja Assembleia de Deus. A reunião era formada por seis pessoas idosas, numa casa simples na periferia da cidade. Hozana, que era católica e contra os evangélicos a ponto de imitá-los para ridicularizá-los e criticá-los, converteu-se ao pentecostalismo naquela noite. Contudo, a conversão a fez enfrentar uma marcante discriminação por parte dos pais, dos amigos e do namorado.

*Foi muito difícil. O padre da Igreja que eu ajudava colocou um alto-falante enorme na Igreja e todo dia ele falava da minha vida para ver se eu voltava. Ele dizia que eu estava num curral. [...] Mas foi um chamado de Deus e eu não pude dizer não.*

O conflito resultante da adesão à outra religião não se deve somente à intolerância religiosa, mas também à ameaça da diluição dos laços familiares e da legitimidade de integração da *comunidade*,<sup>21</sup> já que seu traço marcante seria o compartilhamento e a união entre os integrantes.

Com a conversão e adesão à nova religião, Hozana diz ter perdido os amigos, o namorado e a compreensão de seus pais. Relata que os pais ficaram tão contrariados com sua conversão que passaram a tratá-la com indiferença, a ponto de negar-lhe comida. Aos 27 anos, Hozana decidiu sair de sua terra natal, Jaguaruna, para morar com a irmã casada, na cidade de Joinville, Santa Catarina. Por acompanhar a irmã na IEQ, mudou-se da AD para esta Igreja na qual, após três anos, conheceu o missionário Cido, que se tornou seu marido.

Foi possível perceber, ao longo da narração de Hozana, que uma *memória herdada* estava presente nas entrelinhas e indicava certo ressentimento em relação a seus pais e à comunidade católica da qual participava, antes da conversão ao pentecostalismo. Estudos da Religião apontam que, de fato, o ressentimento e a perseguição são elementos constitutivos da identidade social dos pentecostais, pois reforçam as mudanças de seus itinerários, suas escolhas e diferenciam seus convertidos de outros grupos religiosos (ALENCAR, 2000;

<sup>21</sup> “Nenhum agregado de seres humanos é sentido como *comunidade* a menos que seja *bem tecido* de biografias compartilhadas ao longo de uma história duradoura e uma expectativa ainda mais longa de interação frequente e intensa.” (BAUMAN, 2003, p. 48)

<sup>22</sup> Os dados para o retrato biográfico do pastor Cido foram coletados em seu escritório localizado em uma das catedrais, no dia 23 de junho de 2005.

<sup>23</sup> Assumi a disposição de uma ouvinte atenta diante de um *narrador* que valoriza suas experiências. Como argumenta Walter Benjamim, “quando se perde a capacidade de trocarmos pela palavra experiências vividas” também se perde a “comunidade dos que escutam” (BENJAMIM, 1985, p. 63-69).

BANDINI, 2003). Portanto, nutrir tais sentimentos reforça a identidade social do grupo e o consolida diante da competitividade do mercado religioso. Neste sentido é que se justifica a postura ativa de Hozana ao conceder-me a entrevista diante dos membros da Igreja, num testemunho de vivência e de reforço identitário perante a *comunidade*.

Hozana conheceu seu marido durante uma Convenção da Igreja. Casaram-se após oito meses, e ela se mudou para Itapetininga, onde o pastor administrava sua Igreja. O casamento é o segundo *acontecimento* que exige reorientação de itinerário de Hozana – mas especialmente neste, ela cruza seu itinerário com o do marido e adquire uma nova marca social, a *mulher sem nome*, correspondente à marca das esposas de pastores.

O retrato cruzado (*portrait croisé*) desse casal de pastores procura interpretar nas entrelinhas quais foram os *acontecimentos* marcantes e as questões que orientaram as escolhas do itinerário do casal.<sup>22</sup>

O pastor Cido é de origem pobre, rural e se autointitula “caipira de roça”. Suas marcas de origem estão na linguagem, no gestual e no *corpo*. Utilizou o momento da entrevista, ou seja, da presença de uma ouvinte, para acessar suas lembranças da infância e dos familiares.<sup>23</sup> Recorreu às fotos, aos livros e aos discos para auxiliá-lo neste “trabalho de lembrar”. Narra que, ainda criança, “tomou gosto pela música”, principalmente pelos instrumentos de sopro, que aprendeu com o pai; juntos tocavam na igreja protestante da colônia na qual a família vivia. Também com o pai, aprendeu a escrever poesias, e lamenta “não ter guardado todas elas”.

Observa-se na narração do pastor que o mundo da roça é idealizado, pois na sua opinião “todo jovem deveria ter pelo menos um ano na roça para aprender a trabalhar e para aprender a ter o valor do trabalho, porque tudo é dado muito de graça”. A forma de trabalho a que se refere corresponde às duas principais dificuldades vividas durante sua infância e a entrada na fase adulta, na área rural: a falta de conforto e o trabalho “pesado” no campo. O pastor também se refere ao trabalho coletivo, típico deste grupo social, pois percebeu, durante sua vivência na área rural, a manifestação do conjunto de obrigações recíprocas entre os familiares e a própria vizinhança.

As atitudes do migrante rural parecem ser pautadas pelos valores tradicionais da sociedade de origem. Os ideais de ascensão social e de posse estão intimamente associados a essa concepção de trabalho: valorização do trabalho autônomo como manifestação da liberdade das pessoas; [essa concepção é que] define a posse plena do status de adulto. (DURHAM, 1984, p. 161)

Os valores tradicionais adquiridos também influenciam na opinião do pastor em relação ao trabalho ministerial exercido pelo seu único filho na IEQ, na área do ministério de louvor. O pastor cresceu realizando atividades lúdico-religiosas na Igreja Presbiteriana. Como o “culto constitui uma das atividades mais organizadas da vida social cabocla” (*Ibid.*), o pastor incorporou uma noção tradicional de musicalização, isto é, um modelo institucionalizado de música e louvor: “Eu tocava instrumentos de sopro com notas musicais, compunha e fazia serestas. Não é como esse barulho que eles fazem hoje em dia e dizem que é música”. Contudo, há mais de cinco anos o pastor não toca seus instrumentos, em razão dos problemas cardíacos. O pastor também relembra sua vida no campo e as práticas religiosas que construíam laços coletivos de trabalho (mutirão) e de amizade que reestruturavam os grupos locais. Dessa forma, a Igreja tornava-se mais que um espaço para o exercício da fé, pois era também um espaço que criava laços necessários à sobrevivência das famílias ali inseridas. Em suma, a memória do pastor expressa o sofrimento de perceber que suas experiências e valores não são referências para o presente. Espontaneamente, referiu-se ao filho como uma pessoa “que vive encostada, às custas dos outros e, por isso precisava passar uns tempos na roça para aprender o que é trabalho”.<sup>24</sup>

Até mesmo as relações de gênero se fizeram presentes em sua narração, pois argumenta que o filho, de 45 anos, continua solteiro por temer a perda da atenção e dos serviços recebidos de sua mãe. O pastor Cido afirma que o filho, identificado por ele como o “filhinho da mamãe”, “tem medo do casamento, medo de perder este tipo de coisa” – fala que aponta a existência da “natureza feminina”, sendo reproduzida por homens que insistem no papel tradicional da mulher

<sup>24</sup> Como a memória é espacial e social, os acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade à qual a pessoa se sente pertencer, são acontecimentos que no imaginário tomam tamanho relevo que, no fim das contas, é quase impossível que se consiga saber se a pessoa participou mesmo ou não do acontecimento. Estudos da Memória indicam que é possível que, por meio da socialização histórica, ocorra um fenômeno tão forte de projeção ou de identificação com determinado passado que pode se falar numa “memória quase que herdada” (POLLAK, 1992).

<sup>25</sup> Durante o trabalho de campo obtive contato com os/as funcionários/as da igreja e, durante um almoço com uma delas, ela relata: “o filho do pastor ainda é solteiro porque ele não é bobo. Você acha que vai largar a vida dele de principzinho?”, em seguida se retrata: “estava brincando, ele nasceu numa família abençoada”. A marca social do/a filho/a de pastores será comentada adiante.

<sup>26</sup> Meia pataca: vocabulário regional referente a coisa pouca, sem importância e de pouco valor.

enquanto mãe dedicada ao lar e à família. Nas entrelinhas, nota-se que o possível “medo” do filho é de encontrar uma esposa que não reproduza o modelo feminino, “dedicado”, tal como o modelo materno apreendido.<sup>25</sup>

Em relação ao cruzamento de itinerários do casal, foi perguntado à Pastora Hozana se ela tinha conhecimento de como seria sua vida como esposa de pastor. Ela respondeu da seguinte maneira:

*Não, eu não sabia nada.* Eu imaginava que era uma glória muito grande... Quando eu me deparei com a situação... a coisa mais difícil é ser esposa de pastor, porque ela é observada quando chega... Se ela põe um sapato, dizem que é com o dinheiro da Igreja, se ela se veste melhor... Para te falar bem a verdade, dificilmente eu compro um sapato, porque esta Igreja *me dá de tudo*. [...] Eles me trazem tudo aqui [do lado esquerdo do púlpito ficam suas doações e do lado direito as doações para a Igreja]. Eu ganho perfume, roupa, joia, tudo eu ganho, *pois eu sou filha de um Rei*. Eu deixei o mundo para servir a Ele, e não é para servir de “meia pataca”, não.<sup>26</sup>

Hozana transparece ter consciência de seu modelo dominante na IEQ e, acima de tudo, de seu modelo ideal de liderança religiosa, não necessariamente de gênero, pois sua prática pastoral opera como um modelo patriarcal e centralizador do poder religioso. Portanto, como um ministério pastoral ideologicamente manipulado, pois ela recorre ao modelo dominante (masculino e centralizador) para afirmar sua autonomia e dominância sobre homens e mulheres pertencentes à Igreja, o que acompanha seu discurso sobre sua posição de poder no sistema doméstico, religioso e de classe social é que não lhe é fácil cumprir o ideal, tampouco afirmar sua posição de chefia.

Quando Cido e Hozana se casaram, ele era pastor havia sete anos na cidade de Itapetininga, porém não recebia nenhum tipo de remuneração da Igreja. Para o casal, ele comprou uma casa velha, quitada com o dinheiro que Hozana havia poupado durante anos,

justamente para o casamento. Após três meses, ela engravidou do primeiro filho, não obstante a condição social permanecer precária – eles dormiam no chão e não possuíam nenhum utensílio doméstico.

A Igreja era uma Igreja que precisava ser doutrinada. Era uma Igreja diferente desta, o povo não entrou no caminho, era um povo mesquinho: *o pastor que se arranjasse*. Tanto é que meu marido se casou e ninguém deu uma cueca para ele. *A Igreja não deu nada*. Eu que tive que comprar as coisas boas pra ele [...]. Esta Igreja é doutrinada porque eu tive que ensinar.

Aqui, a fala deixa claro como a instituição religiosa pode ser concebida como um espaço de sistema de troca, simbólica e material, entre liderança e liderados/as.

Hozana teve dois filhos e, por ocasião do nascimento da segunda filha, o itinerário do casal teve outra reorientação. A miséria não era um fator forte o suficiente para motivar o processo migratório, porém o *acontecimento* – a morte da segunda filha desembocou na descoberta de identidade de gênero da pastora e exigiu uma reorientação de itinerário do casal. Quando o primeiro filho estava com dois anos de idade, nasceu a segunda filha de Hozana, que no entanto morreu de encefalite aos cinco meses. A morte foi interpretada pela pastora como “uma *surra* para aprender a não idolatrar os filhos”, sua concepção era que se “uma mãe que não deixa ninguém pegar seus filhos, nem para dar banho, ela só pode ser uma idólatra dos filhos”.

Como eu me casei e fiquei meio afastada porque ganhei logo meus filhos, Deus não gostou disso: da minha atitude ausente Dele, menos frequente. Eu tive mais ocupações e... Eu deveria ter me jogado nos braços de Deus pra trabalhar pra ajudar Ele na obra, mas eu tive que apanhar porque aí o Senhor levou um dos meus filhos: uma menina. Daí eu vi que Deus não estava contente e

foi por isso que hoje eu tenho *as mangas arregaçadas para trabalhar*.

A religião, com seus símbolos e elaborações, constrói-se entre as representações sociais e o que cada sujeito traz subjetivamente em sua história de vida. Portanto, a religião (re)elabora experiências, comportamentos e papéis sociais. Esse relato de Hozana expressa sua relação com o Sagrado, com algo que ultrapassa o valor objetivo e que impõe respeito por si mesmo. Sua dedicação à Igreja comprova que a doutrina pentecostal proporcionou-lhe meios para reinterpretar sua experiência de sofrimento e morte da filha à luz de um discurso religioso. Portanto, a interpretação, como “erro no passado”, permitiu-lhe sobressair no papel de “culpada” e se redimir, mediante um sistema religioso que lhe dita a ordem da conduta correta e que a reintegra à sociedade mais ampla.

Muitos elementos contribuem para a construção do itinerário do casal, bem como, para as identidades de gênero. O processo educativo, a socialização primária, os agrupamentos coletivos e as experiências pessoais interferem diretamente na trajetória social de cada cônjuge. Neste grupo social, o elemento do sagrado é um desses contribuintes de construção de identidades e trajetórias sociais. Nota-se no retrato de Hozana, a importância desse elemento na concepção de sua vida e na maneira de compreender e de estruturar sua trajetória. Em *As formas elementares da vida religiosa*, Emile Durkheim (2001, p. 222) mostra que o crente sente que “a verdadeira função da religião” é “nos fazer agir, nos ajudar a viver”, assim, o “fiel é aquele que pode mais” porque “ele sente em si força maior para suportar as dificuldades da existencial e para vencê-las”.

A morte da filha foi o primeiro acontecimento que gerou uma reorientação de itinerário do casal, Hozana e Cido, uma vez, que o primeiro deslocamento foi de Itapetininga para Paranaguá e, em seguida, para a cidade no interior do estado de São Paulo, onde residem há 35 anos (ver mapa da trajetória de Hozana à página seguinte).

A migração não pode ser compreendida somente como um deslocamento geográfico, pois; representa também uma movimentação dos itinerários de cada membro dentro da esfera social mais ampla. A decisão de sair de Itapetininga partiu de Hozana porque o lugar

tornou-se um “lugar de memória” da filha. Esse momento de ruptura fez com que Hozana resistisse ao processo de nomeação decorrente do casamento, como mãe e esposa de pastor, assumindo o trabalho ministerial juntamente com o marido. Hozana não gosta de deslocamentos geográficos; quando os fez foi forçada, não pela Igreja, mas por *acontecimentos* que desencadearam conflitos pessoais e familiares.

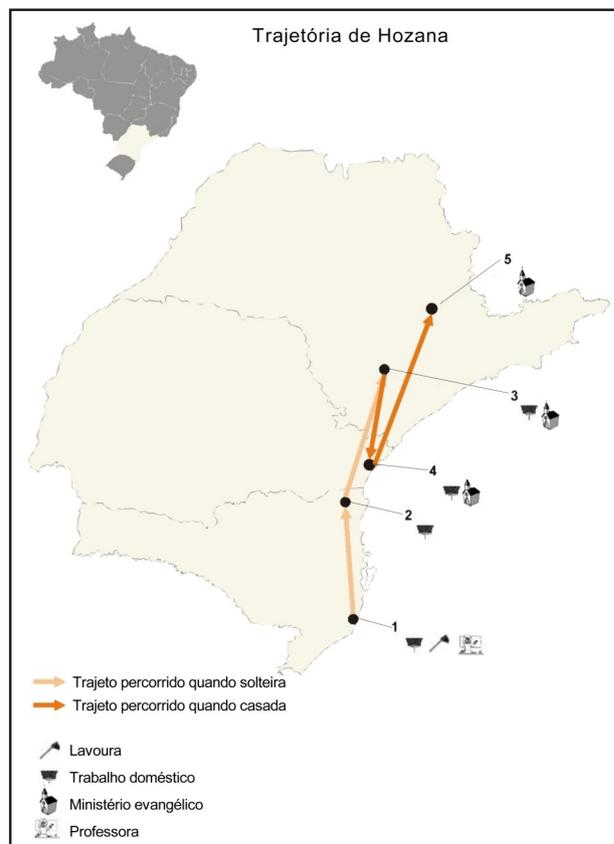
O primeiro deslocamento, a saída da casa dos pais, foi causado pela falta de emprego e pelos conflitos sociais gerados a partir da conversão; o segundo aconteceu em virtude do casamento; o terceiro, por causa da morte da filha; e o quarto deslocamento, devido à má adaptação entre a pastora e a comunidade da Igreja de Paranaguá – especialmente pela falta de privacidade da família, pelo fato de morar na casa pastoral da Igreja.<sup>27</sup>

A Pastora Hozana, diariamente, veste seu “uniforme de trabalho”, que consiste numa jaqueta (estilo militar com brasões presos na frente e nos ombros), calça comprida e sapato de salto médio. Sua identidade expressa uma conduta religiosa que reforça o sistema religioso pentecostal; sua incorporação das normas é tal que sua função religiosa faz dela uma mulher de palavra inquestionável em relação aos membros, ou seja, sua identidade individual expressa um profundo entrelaçamento entre ela e a Igreja, entre identidade individual e institucional.

Quando relata que, “com Jesus aprendi a viver na pobreza e na bonança”, Hozana exprime a existência de um conjunto de relações que interagem no *campo religioso*. É uma ilusão pensar que os agentes religiosos não precisam se ocupar com a produção de sua existência material. Esse discurso só encobre o seu poder propriamente religioso que, ao mesmo tempo, é eminentemente político, pois líderes como Hozana são capazes de criar (e reforçar) naturalizações ou divinizar instituições e indivíduos, conforme suas ações objetivamente construídas.

O trecho seguinte da fala de Hozana comprova a relação de poder e dominação de gênero que o papel

<sup>27</sup> O dilema da casa pastoral entre as pastoras será aprofundado mais adiante.



da maternidade estabelece nas relações de forças entre mulheres líderes e as demais mulheres pertencentes à Igreja. Esta relação de poder está permeada pela “capacidade” da mulher de criar o “melhor” filho ou filha evangélica da comunidade e de gerenciar a “melhor” casa, ou seja, formar também a “melhor” família; aquela que servirá como modelo para a comunidade. Tais comportamentos são vistos como modelo pelos demais membros da Igreja e resultam na autorreprodução religiosa. Em suma, a autoridade religiosa feminina será fortalecida pela associação entre os papéis da maternidade e da cuidadora do lar.

Nossas mulheres precisam de orientação prática sobre como devem tratar seus maridos, como devem servi-los, arrumar a mesa para eles, arrumar suas camas para dormirem juntos, devem saber como zelar da roupa, como tratar dos filhos... Porque existem hoje tantos jovens revoltados, tantos filhos drogados? Tudo isso é falta de carinho, falta de Deus. O nosso ministério está firmado no joelho. Eu tenho o joelho de cabra, de tanto calo, mas não faz mal porque eu não uso saia mesmo [risos]. Os homens que se cuidem por esse Brasil afora porque a mulher quadrangular é mesmo demais.

Apesar da própria trajetória e da posição de líder religiosa que conquistou, Hozana é portadora de um discurso que reproduz a “ideologia da natureza feminina” e da dependência paternalista em relação ao homem. Declara que não existem mais mulheres na Igreja com seu prestígio e status porque “não existem tantas Hozana por aí”. Seu discurso não visa à transformação das estruturas patriarcais e de outras estruturas sociais porque também está preso na armadilha da ideologia que poderia superar.

Enquanto líder regional do Grupo Missionário de Mulheres, Hozana está à frente de, aproximadamente, 3.300 mulheres. As aulas da Escola Bíblica contam com mais de 550 alunas, além de ser também a presidenta do Grupo Missionário de Homens, com 1.200

participantes e do Grupo de jovens com 1.500 relacionados. Para remover as causas estruturais do patriarcado, seria necessário realizar uma ação coletiva indicando alternativas de resistência e negociação entre os gêneros. Entretanto, a identidade de gênero desta líder religiosa não resiste, ao contrário, reforça o discurso machista e não abre espaço para as demais mulheres porque seus ensinamentos continuam a sustentar a *mística feminina*, e por consequência, desvalorizam as mulheres para outras funções que não estejam ligadas à família e à unidade doméstica.

A cidade ministrada por Hozana possui a maior Igreja Quadrangular do Brasil, porém seu ministério desconsidera a relação de igualdade de gênero. Nesta Congregação (conjunto de templos administrados pela mesma liderança), há somente uma pastora e um pastor para uma Congregação de 6.764 membros credenciados; ou seja, todos aqueles batizados e portadores de carteirinha de membro da IEQ. No total são três catedrais e quase dez mil membros espalhados entre os 40 templos localizados por toda a cidade. Esses templos são administrados por 38 obreiros e duas obreiras. Nestes cargos, eles e elas não possuem autonomia financeira e nem poder de decisão administrativa sobre seus templos. Portanto, Hozana apresenta-se como a mais forte pastora quadrangular do estado de São Paulo, pois sua administração abrange não somente um grande público como também um grande empreendimento econômico e político.

Esse sistema oligárquico de administração deve-se ao fato de que todos os pastores ordenados pelo Pastor Titular são enviados para as cidades vizinhas como Santa Bárbara d'Oeste, Americana, Araraquara, Monte Mor e outras. Desta forma, nunca houve um cisma na congregação do casal, o que lhes permite uma concentração financeira suficiente para construir três catedrais na mesma cidade. Em cidades maiores e mesmo com maior número de membros, tais como São Carlos e Araraquara, a IEQ não possui nenhuma catedral em virtude do grande número de congregações independentes, ou seja, com pastores autônomos e administrações financeiras independentes. Nestas cidades, as condições sociais não são distantes entre as famílias dos pastores e dos leigos, como veremos adiante em outros depoimentos, afinal, grandes disparidades sociais entre liderança e liderados e disputas pelo poder entre a própria liderança podem resultar

<sup>28</sup> A teoria do campo religioso de Pierre Bourdieu permite explicar a produção e o consumo dos bens religiosos quando relaciona os diferentes funcionários religiosos aos interesses externos do grupo ou das classes sociais cuja posição é legitimada pela religião.

<sup>29</sup> Havia pessoas orando e jejuando na igreja. Ao mesmo tempo em que a pastora falava comigo ela observava os fiéis. Então, ela observa que uma moça começa a conversar. Ela interrompe o assunto, chama a atenção da moça e retoma a frase.

em tensões internas e fragmentações no *campo* religioso que, ao mesmo tempo, é um *campo de forças*.<sup>28</sup>

O trabalho ministerial de Hozana também derruba a armadilha de que toda liderança feminina é mais cooperativa e democrática que a masculina. Essa noção é um erro porque se tratam de relações de poder entre homens e mulheres, e não necessariamente, do poder masculino sobre o feminino. O poder de decisão entre as lideranças femininas e masculinas varia de acordo com a trajetória social das líderes, com o espaço conquistado por elas, com as estratégias de conversão de capital (familiar, político, econômico e religioso) e com a estrutura institucional vigente.

A conexão entre a vida eclesiástica, familiar e pessoal é muito peculiar a cada uma delas. Neste caso, Hozana frequentou a IEQ, durante cinco anos como esposa de pastor, para depois se tornar pastora. Sem seguir a ordem hierárquica, Hozana foi nomeada quando, numa noite, seu marido interrompeu o culto e disse: “Hoje ninguém mais chama a Hozana de Irmã Hozana, a partir de hoje ela é Ministra e todo mundo vai chamar de pastora Hozana”. A partir daquela noite, toda a comunidade passou a considerá-la pastora.

Minha vida é Igreja e casa. Faço visita aos necessitados, aos hospitais, velório, mas não passeio. Nunca tive férias na minha vida. Minha paixão é o povo e a Igreja. Amo e atendo a todos da mesma forma: o branco, o preto, o favelado, o rico, o pobre. Eu abraço qualquer um. Não tem distinção. Esse é o segredo de que esta Igreja é a maior Igreja do Brasil. [...] Tá cheio de pastor que tem a missão como emprego. Eu não tenho emprego. Meu patrão é Jesus. [...] Enquanto Deus me der fôlego eu quero trabalhar. *Rosa, você está conversando, Rosa*.<sup>29</sup> Eu sou pastora pioneira na Quadrangular em termos de mulher, tenho muitas experiências e já representei o Brasil nos EUA. Eu fui *chamada* por Deus e amo a todos.

O ministério pastoral relaciona-se ao trabalho religioso prestado à comunidade. Por meio da socialização, as crenças e as práticas sugeridas pelo agente religioso ou sacerdote são incorporadas pelo grupo. Tornar-se um agente religioso é tornar-se dominante de um conjunto de esquemas de pensamento e de ação referentes ao sagrado. Para todas as entrevistadas, o exercício do *trabalho religioso* começa a partir de um “sim” ao convite de Deus, todavia, o engajamento pastoral corresponde ao “ministério do chamado”.

A resposta acontece no íntimo de cada mulher, refletindo os traços de um sujeito *sui generis*, portanto origina-se a partir de uma experiência religiosa que liga sua subjetividade ao sagrado. Cada pastora coloca-nos diante de uma estruturação simbólica e de um discurso próprio nos quais ela elabora sua vivência religiosa e que resulta na produção de um corpo que passará a ser visto como “um *locus* por excelência” de interação entre o pessoal-social, a natureza-cultura e a coerção-liberdade. (DETREZ, 2003, p. 1 ). A experiência religiosa fica firmemente sedimentada na consciência destas mulheres, e quando vários sujeitos participam da mesma experiência, esta ficará sedimentada intersubjetivamente, gerando um intenso laço entre esses indivíduos. Sendo assim, o *chamado* torna-se fortemente significativo para estas mulheres, porém não tão compreensível para quem não faz parte do grupo ou para quem nunca passou por tal experiência, pois só se objetiva socialmente aquilo que é externalizado por alguém do grupo e que, de alguma forma, corresponde à experiência de todos. Por isso os sistemas de crenças se internalizam. O “ministério do chamado” faz parte do acervo comum destas mulheres e a objetivação desta experiência permite incorporá-lo ao conjunto mais amplo da prática religiosa, além de ser difundido para as novas gerações do grupo ou para uma coletividade inteiramente diferente.

Hozana, como as demais mulheres pastoras, conseguiu sucesso na carreira pastoral, em que cada uma, ao seu modo, dedica-se ao *chamado* – às vezes com uma certa dose de agressividade e de independência de pensamento e comportamento, como veremos nos próximos relatos. No entanto, a maior parte das mulheres continuam a pensar que não podem tomar conta de si mesmas e de suas Igrejas, sem a tutela de uma figura masculina. São sentimentos que as desvalorizam enquanto mulheres e profissionais. Várias entrevistadas nesta

pesquisa lutam contra a acomodação interna da Igreja em relação à ideologia da incapacidade feminina de se autogovernarem. Ao assumirem suas características pessoais e suas escolhas, essas mulheres desenvolvem maneiras diferentes de tratar as outras mulheres e homens, e algumas agem do mesmo modo como alguns homens as tratariam: com desrespeito, condescendência e exploração. Frase comum deste grupo de mulheres: “Eu consegui e se outras não conseguiram a culpa é delas”. Porém, há outro grupo de mulheres que reconhece a existência da discriminação social contra elas diante do poder religioso e atua no sentido de desenvolver suas potencialidades, talentos e autoestima, condições essenciais para iniciar um processo de respeito mútuo entre os gêneros no campo religioso.

### Bárbara

A terceira trajetória individual exemplifica o retrato de uma pastora que traçou alterações em sua identidade diante de *acontecimentos* marcantes de sua vida. Bárbara, de 59 anos de idade, residente no interior de São Paulo, demonstra os efeitos do cruzamento de itinerários sobre os caminhos da vida individual e familiar de uma mulher.

Bárbara é a única pastora viúva da IEQ no estado. Este *acontecimento* ocorreu quando ela tinha 36 anos de idade e estava com quatro filhos. Bárbara ilustra o processo de *reflexividade* que pode ser desenvolvido durante uma entrevista, pois ao narrar sua história de vida, ela revive lembranças da infância e reflete sobre seu comportamento e escolhas em relação ao trabalho, à família e à Igreja. As mudanças confrontadas decorrem de vários campos sociais, inclusive pelo paradoxo do casamento que, muitas vezes, é utilizado pelas mulheres para alcançar certa autonomia em relação aos pais e irmãos. Os efeitos de um casamento, ou o fim deste, impõem-se mais intensamente sobre as mulheres que podem encontrar neste relacionamento um refúgio do individualismo econômico, além do *status* atribuído, em determinados grupos, ao papel de mãe e esposa.

Seguindo a metodologia dos retratos cruzados, a trajetória de Bárbara possibilita a análise sobre as articulações de diferentes dimensões sociais que culminaram na alteração da categoria de *esposa de pastor* e *pastora auxiliar do marido* para a categoria de *pastora*

*titular*, porém em condição de sozinha; isto é, viúva. Os *acontecimentos* que assinalam os pontos de inflexão e os momentos de recomposição da trajetória de Bárbara são apresentados de acordo com os dados biográficos mais objetivos, apreciados em seu contexto social e seu espaço de interdependência entre os campos sociais.<sup>30</sup>

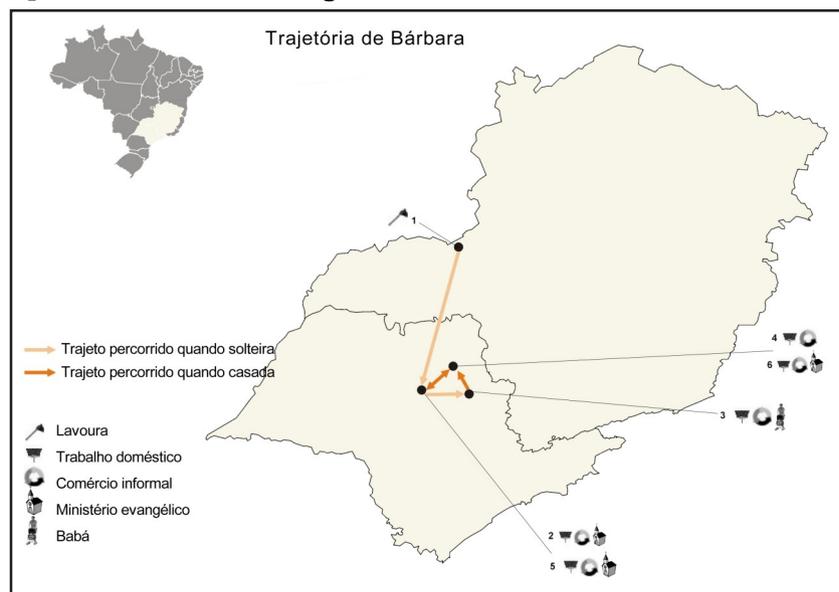
Bárbara e dois irmãos nasceram numa fazenda em que o pai era colono, próxima à cidade de Douradinho, Minas Gerais. Em 1953 a família mudou-se para uma fazenda em São Carlos e em seguida foi para a cidade procurar melhores condições de vida. A partir de nove anos, Bárbara começou a realizar atividades como cuidar de crianças, vender verduras e doces na rua para complementar a renda familiar. Aos dezesseis anos casou-se com um rapaz de dezenove que trabalhava como barbeiro. Ela declara que, “a partir deste momento começou a vida a dois numa luta tremenda”.

Três anos depois do casamento, o marido conseguiu um vínculo empregatício na extinta FEPASA e, por conta do trabalho, toda a família mudou-se para a cidade de Araraquara. O casal já tinha a primeira filha com três anos e Bárbara encontrava-se grávida da segunda. Com o nascimento do terceiro filho, a condição financeira tornou-se mais difícil, obrigando Bárbara a produzir alimentos (salgados) para vender e, assim, complementar a renda da casa. A conversão do casal, até então católico não praticante, aconteceu em 1974, quando seu marido sofreu um acidente de trabalho que o forçou a se aposentar por invalidez.

Aí que nós conhecemos Jesus e começamos a frequentar esta Igreja, isto foi no... ano... de... 1974. Ele morreu em 89... ele devia ter 29 anos. [A senhora só fala se quiser] Não... eu posso falar [riso].<sup>31</sup> Aconteceu que

<sup>30</sup> Depois de vários contatos anteriores para a apresentação da pesquisa e para a aplicação do questionário biográfico, a história de vida foi coletada no dia 26 de junho de 2005, gravada e transcrita com a autorização da pastora.

<sup>31</sup> Como o riso é difundido na interação social, mais adiante, o texto apresentará como a história oral descobre, interpreta e examina o significado real do riso que provém da entrevista. Este riso da pastora, p. ex; expressa sua estratégia para comunicar dificuldades emocionais com o tema abordado.



ele estava com o corpo pra cima do poste de ferro, ele escorregou, bateu a barriga no poste e machucou o baço. Só que na ignorância, não foi no médico nada, né? E aquilo ficou uma roda grande deste tamanho [demonstra um círculo unindo com as mãos], mas aquilo lá desinchou [...]. Depois de alguns anos, começou a inchar de novo, aí ele foi no médico, mas já tinha virado uma leucemia. Se no dia que tivesse machucado tivesse ido no médico, tomado antibiótico ou mesmo extraído o baço, *tava vivo até hoje*. [...] Ele ficou internado muito tempo [...] uma hora trabalhava, outra hora não. Mas ele recebeu o milagre de Deus porque ele ficou bom e viveu mais dez anos. Depois tornou a machucar [...] pegou uma madeira pesada sozinho. [...] Aí ele ficou ruim de novo, entrou numa fase aguda e morreu. *Mas, ele viveu dez anos sem tomar um remédio*. Ele recebeu esse milagre porque Deus tinha um plano para minha vida, né? Porque nós fomos pra Igreja, eu aprendi a servir Jesus. Eu aprendi a pregar a Palavra de Deus, fiquei firmada no Evangelho. Então, quando ele morreu, eu já estava bem estruturada para tanto levar a pregação da Palavra quanto para caminhar pra minha sobrevivência. [...] Fiquei com três adolescentes e o Samuel de seis anos.

Podemos abstrair desse retrato a ideia central de que não existe um *projeto* individual “puro”, ou seja, sem referência ao outro (VELHO, 1980, p. 42). Cada *projeto* é elaborado e construído em função de experiências socioculturais, sem desconsiderar a estrutura de vivência e as interações estabelecidas no tecido social. Quando Bárbara narra a morte do marido, ela narra o itinerário (individual e conjugal) que se encerrou diante de um *acontecimento*. A partir deste *acontecimento*, a narração sobre o itinerário passa a ter como referência o tempo passado que reorienta as trajetórias individual e familiar. Deste

modo, a concepção de *projeto* não pode ser puramente interno, e subjetivo, pois sua formulação acontece no interior de um *campo de possibilidades*, circunscrito histórica e culturalmente.

A identidade de gênero de Bárbara sofre alterações com a morte do marido, seu repertório de problemas é ampliado e a sobrevivência dela e dos filhos torna-se a preocupação central e dominante. Mesmo antes da morte do marido, Bárbara já utilizava o conhecimento adquirido na família de origem para contribuir na unidade doméstica. Na condição de viúva, suas estratégias no campo do trabalho foram intensificadas, mas continuavam enraizadas nos estatutos sociais da família de origem, pois durante vinte anos ela permaneceu com esta atividade produtiva extradoméstica como único meio de sobrevivência dela e dos filhos. Nota-se que a produção de seu itinerário profissional é resultante de uma história familiar e de uma capacidade social de sobrevivência

Quando o casal se converteu, Bárbara tornou-se esposa de pastor e, nesta categoria, permaneceu durante dez anos auxiliando-o na Igreja, sem serem remunerados pelo trabalho pastoral. Diante deste *campo de possibilidade*, ela decidiu não assumir a carreira do pastorado porque “seria muita responsabilidade para quem já tinha quatro filhos para criar sozinha”. Como a Igreja era pequena, pobre e sem construção própria, Bárbara decidiu continuar como pastora auxiliar em outra congregação, ainda que sem remuneração.

Em 1985, Bárbara recebeu o convite de uma família para orar por uma criança de seis anos que estava com problemas no coração. O culto começou com seis pessoas, mas o grupo foi aumentando até que, em 1991, o pastor titular comprou um terreno neste bairro e fez uma pequena construção que seria o início da atual igreja de Bárbara. Com o aumento da arrecadação do dízimo, a pastora conseguiu ser remunerada pela Igreja com um salário mínimo por mês, o que permitiu-lhe encerrar a produção de salgados.

Nossos superiores ensinam que em primeiro lugar na nossa vida está Deus. Em segundo, a família e, depois, a Igreja. Só que é difícil o tempo pra família, às vezes, a gente fica a desejar... [...] A obra consome com o nosso tempo. [...] Foi com muita

luta pra pagar tudo que foi feito aqui *porque a gente não ganhou nada*. O bairro é de pessoas simples, mas com Deus na vida da gente a gente vai multiplicando. Têm cidades que tem várias catedrais, coisas bonitas, grandes. Aqui é uma Igreja simples, mas é para acolher o povo, né?.

Neste retrato, é possível perceber que o desempenho da multiplicidade de papéis das mulheres pastoras, muitas vezes, exige delas um distanciamento físico e espacial de sua família. A desconstrução da rede de parentesco gerada pelo processo migratório; ausência da rede de relações de vizinhança e o excesso de tempo dedicado à Igreja são variáveis que influenciam, diretamente, na trajetória individual e familiar destas mulheres. Enquanto a rede familiar pode representar para algumas mulheres um recurso mobilizado aos seus *projetos*, para outras, a rede pode ser um entrave para o projeto individual podendo gerar até um distanciamento com o meio social de origem.

Bárbara nos apresenta uma trajetória demarcada pela história produzida, mas também pela história determinada na qual não detém o controle da direção de seu itinerário. Assim, ao longo dos desdobramentos da vida, muitas vezes, cabe ao sobrenatural explicar, fortalecer e orientar as tantas rupturas e direções que tomam os destinos. O *campo religioso*, por meio de seus sistemas de estruturação, influencia diretamente nos valores e nas escolhas das mulheres.

As primeiras experiências sociais das mulheres apresentadas até o momento aconteceram em teias de laços morais e emocionais da família e da vizinhança, típicas de comunidades rurais onde a solidariedade é elemento fundamental para a sobrevivência de seus membros. Estudos da sociologia rural e outros que têm a família camponesa como objeto de pesquisa indicam que esta unidade é detentora da maior dose de ajuda mútua entre os membros da família nos trabalhos desenvolvidos na casa, perto dela e no campo de trabalho. A unidade familiar é referência para cada pessoa, por isso a saída (morte, casamento, migração) de qualquer um dos membros resulta na sobrecarga para quem permanece no grupo doméstico. As mulheres apresentadas até aqui são oriundas de comunidades rurais e desenvolveram a noção de família como valor central em suas vidas, pois

suas “socializações primárias” aconteceram num contexto social em que o esforço do dia-a-dia estava associado às representações do valor de dignidade, mérito, honra e a dita “labuta”, ligados a uma teia de valores que não separava o trabalho e a casa.

As trajetórias seguintes estão demarcadas, desde o início, na área urbana. A acomodação e resistência aos estereótipos femininos estão presentes em todo o processo social. Inseridas num ambiente urbano excludente, ora pela classe social, ora pela cultura, estas mulheres não são vítimas passivas diante das expectativas de papéis sexuais estereotipados. São mulheres ativas em seus próprios desenvolvimentos, que procuram utilizar os meios disponíveis para a construção de suas identidades. As pastoras seguintes chamam a atenção para a associação que realizam entre gênero, poder e religião. Suas práticas estão permeadas da noção de que sua liberdade passa também pela autonomia financeira e, com isso, elas demonstram os mecanismos internos da igreja que dificultam tal conquista.

## Giani

Cada pastora consegue, por meio dos microespaços, remover uma fatia do poder para si. Quando uma mulher pastora consegue efetivar seus ganhos, tanto materiais quanto simbólicos, ela passa a ser referência para as demais mulheres da Igreja. Neste sentido, a trajetória de Giani tornou-se interessante para esta pesquisa porque seu caso é da mulher que rejeitou ser socialmente reconhecida como a “mulher do pastor”, ou seja, a *mulher sem nome*. Giani refutou esta marca social e procurou conquistar o próprio nome e os atributos a ele associado. Entretanto, como se notará a seguir, seu itinerário profissional está intensamente demarcado pelo espaço conjugal e pela sobrevivência material da família.

Giani passou a infância cuidando da casa, dos irmãos e da irmã para a mãe trabalhar como faxineira. O pai, que trabalhava como segurança, faleceu aos 47 anos, vítima de um assalto, deixando sua mãe viúva aos 35 anos e com cinco filhos em casa.

Não lembro do meu pai numa Igreja, nenhuma.

Minha mãe era filha de presbiteriano, mas ela

<sup>33</sup> O estilo de vida é um “princípio unificador e gerador de todas as práticas”, um conjunto unitário de preferências distintas que exprimem, na lógica específica de cada um dos subespaços simbólicos (móvel, vestimentas, linguagem, comportamento) a mesma intenção expressiva. Então, para apreender estilos de vida específicos, é necessário examinar o modo de organização das famílias (BOURDIEU, 1983, p. 83).

foi para o espiritismo... Minha mãe fazia muita coisa errada, *minha mãe era triste* [risos]. Graças a Deus que ela morreu convertida, mas ela era da pá virada mesmo. Meu pai, quando não estava cuidando de nós ele estava trabalhando.

Quando retrata a família de origem, Giani identifica os recursos culturais e materiais que orientaram seus primeiros estatutos sociais. Atualmente, como portadora de um sistema religioso, seu olhar para o passado ressalta os elementos simbólicos que permeavam a família e seu estilo de vida. Giani diz não se lembrar do pai praticando nenhum tipo de religiosidade e apresenta o grau de importância que atribui ao sistema religioso para construção da família. Sua fala sobre a instituição familiar de origem transparece a não correspondência à sua atual idealização sobre família.

Neste sentido, todas as entrevistadas e entrevistados conceituam a família como uma entidade universal, idealizada e imune de conflitos. Entretanto, enquanto unidade social, a família atua na transmissão e na manutenção da cultura, inclusive religiosa. O retrato de Giani demonstra que uma transmissão cultural não acontece sem o processo de *reflexividade*, de (re)elaboração da transmissão e sem a apropriação/interação de outros elementos simbólicos. Estudos, como de Maria Lúcia Bastos (2003) demonstram em que medida acontece a preservação moral e emocional socializadas na família e, até que ponto, as mudanças são influenciadas pela crescente autonomia e liberdade individual face um campo religioso plural e concorrencial que repercute na vida familiar.

Uma análise das trajetórias sociais também elucida as transformações sucedidas no campo religioso, especialmente o trânsito religioso. As práticas religiosas de alguns filhos e filhas das entrevistadas sugerem novas formas de *estilo de vida* familiar;<sup>33</sup> pois no espaço doméstico são construídas diferentes identidades e processados capitais culturais.

Giani, a filha mais velha entre dois irmãos e duas irmãs, foi a que teve menos estudo. Ainda pequena já era “cuidadora” da casa e dos irmãos. Assumiu encargos maternos que a mãe não pôde exercer porque trabalhava fora de casa. Para mulheres que apresentam esta

trajetória na infância, a saída para o mercado de trabalho não acontece tão facilmente, pois suas experiências são marcadas e limitadas pela esfera doméstica. O casamento, assim, torna-se o recurso mais utilizado – e foi esta a demarcação na trajetória de Giani. Ao conhecer Edilson, porém, Giani confrontou-se com um grande desafio social, o efeito do estigma. Em virtude de um mal estar no local de trabalho, Edilson sofreu um desmaio e, conseqüentemente, parentes e amigos o rotularam de louco e doente, supondo que sofrera um ataque epilético.<sup>34</sup>

Eu saí de casa pra casar, mas meu pai já tinha falecido. Então, foi meio complicado... Minha mãe não aceitava, mas *ela não falava*. Ela me deu foi uma surra com fio de ferro, *olha que eu tinha 15 anos*. Ela não me deixava sair, *não deixava eu fazer nada*. Então, um dia nós marcamos de sair [...] mas, a minha mãe suspeitou [...] e chegou bem na hora que eu estava saindo da escola [...]. Ela falou que eu não prestava, “onde já se viu eu namorar um moço louco”, que epilepsia pegava, que ele tinha baba, aí foi horrível. Eu nem sabia o que era isso e nem sabia o que ele tinha porque eu não conseguia falar com ele. Neste dia, ela me deu a surra com fio de ferro e me deixou toda marcada. Eu não podia nem pôr saia. Fiquei toda roxa. Eu fiquei quieta. Não falei nada. Fui dormir.

O efeito deste estigma na vida de Edilson resultou na construção de uma pessoa com descrédito porque havia uma discrepância entre sua *identidade social virtual* e a *identidade social real*. Na realidade, o mal estar decorreu do excesso de barulho que enfrentava todos os dias na fábrica de motores na qual trabalhava, porém como era estigmatizado, tornou-se uma pessoa *desacreditada* e também com causas *desacreditáveis*. Com isso, seus atributos foram desconsiderados a ponto dele mesmo desenvolver culpa individual e também se sentir um *desacreditado*. Aos 22 anos, perdeu seu último emprego. Seus problemas de saúde o impediram de ser contratado em outros lugares,

<sup>34</sup> Erving Goffman (1963) argumenta que um estigma é, na realidade, um tipo especial de relação entre atributo e estereótipo.

sobrevivendo, daí por diante, por meio de “bicos” como pintor, funileiro, vendedor de roupa e, por fim, pastor. Neste caso, observa-se que Edílson enfrentou seu estigma e não aceitou as privações que os parentes e amigos tentaram lhe impor. Migrou de São Bernardo do Campo para Pederneiras em busca de trabalho. Em seguida, Giani começou a trabalhar numa fábrica de remédios, enchendo vidros de xaropes. Porém, o cheiro lhe causou alguns efeitos colaterais, resultando num emagrecimento que assustou sua mãe e que a fez supor que seria por causa do deslocamento de Edílson. Como sua mãe não era “mulher de muita conversa”, mandou um recado para Edílson através dos parentes dizendo que ele deveria se casar com Giani.

Isto foi no início do ano e *eu tinha 15 anos ainda*. O recado foi dado e ele apareceu um dia na firma, me levou para casa e conversou com minha mãe. Aí ela falou um monte porque ela era sem educação mesmo, ela falou assim: “Vai ter que casar em dezembro, aí já faço o casamento das duas e já me livro das duas já que estou viúva mesmo. O mais velho já casou mesmo e o outro também. Aí se livro da responsabilidade”. Ele disse: tá bom. E aí marcou o nosso casamento. Aí nós casamos e eu vim embora.

Os recém-casados mudaram-se para São Carlos para ficar próximos dos pais dele. O contexto da pobreza e da enfermidade (infecção hospitalar do sogro, doença de chagas da sogra, da broncopneumonia da filha), favoreceram a conversão ao pentecostalismo de todos e, após alguns anos, Edílson tornou-se Pastor Auxiliar. Neste momento, outro *acontecimento* (re)orientou a identidade de gênero de Giani: ela se tornou uma esposa de pastor.

Olha... no começo eu achei muito ruim. Eu tinha filhos pequenos, muito trabalho. Daí saiu nossa nomeação para Bariri e quando chegamos em Bariri... aí eu virei a *mulher sem nome*, a esposa do pastor. Aí cai a responsabilidade maior. *Aí você*

*tem que engolir*, por exemplo, como é que uma esposa do pastor vai brigar com uma irmã, *mesmo que a irmã está errada? Eu nunca posso falar que você está errada?* Então, a gente tem que aprender ser esposa de pastor. [...] O pastor se desdobrava, ele pensava: “Ou eu largo do ministério ou eu largo da mulher”. Mas passou. Foi a necessidade de eu chegar no ministério... e tudo na vida que eu sofri foi porque eu não gosto de ser cobrada, entendeu?

O gênero, enquanto categoria analítica e relacional, capta no processo social as relações de poder que vão sendo estabelecidas nas interações sociais. A fala de Giani indica que as mulheres são transformadas, por meio das relações de gênero, em outras categorias de mulheres. A categoria esposas de pastores possui um *ethos* próprio que deve ser aprendido. Tal categoria interage com outras categorias inserindo mulheres e homens em relações de poder. Portanto, o “aprender ser esposa de pastor” é tornar-se uma outra mulher. Por isso, esta categoria constitui-se fruto de relações de gênero. Todas as mulheres (seguidoras, pastoras e esposas de pastor) estão atreladas ao gênero. Ainda que desempenhem trajetórias diferenciadas, elas estão todas inter-relacionadas num enovelamento das categorias gênero, religião, classe social e geração.

A vida eclesiástica de Giani começou a partir do momento em que ela se sentiu desafiada pelo líder da Igreja, mais especificamente, a partir de uma atitude que exigiu dela uma resposta à sua necessidade moral de ação, pois ela se sentiu oprimida diante dele. Portanto, a força motriz que esteve por trás de sua vida pastoral foi a sua vontade individual.

Numa dessas reuniões, o superintendente falou:

O superintendente pediu que todas as esposas participassem das reuniões dos pastores. Eu já falei para o meu marido: “O que eu tenho que fazer lá? Eu não sou pastora.” Então, o superintendente disse na reunião: “*Essas esposas de pastores*

<sup>35</sup> Em virtude de um AVC (Acidente Vascular Cerebral) no início do ano de 2004, o Pastor Edilson estava com parte do corpo paralisado. A entrevista foi realizada em maio de 2005 quando ele estava com melhores condições de saúde.

*gostam de ser chamadas de pastoras, missionárias, mas nem o curso da Igreja elas não têm, não têm nem a credencial. Sem contar que, quando Deus uniu Deus fez uma só carne. Como é que o marido pode estar empenhado no ministério se a mulher não quer saber? Mulher, você é responsável por 50% do ministério do pastor. Será que você não é capaz? Ah, aquilo foi uma afronta pra mim. Saí da reunião, pensando, mas que arrogante. Quando meu marido chegou [...] disse a ele: segunda-feira, eu vou começar a fazer este curso e vou mostrar pra ele que eu sou capaz de fazer este curso, sim. [...] Eu quis estudar também porque percebi que a esposa só é valorizada se tiver um título. Sem o título ela é a mulher do pastor.*

Desta forma, Giani começou a conquistar seu próprio nome e a usufruir dos seus atributos. Ela relata que muitas esposas querem ser chamadas de pastoras, embora não sejam nomeadas nem ordenadas para tal função. Esta busca é compreensível porque elas estão inseridas em *campos de forças*, isto é, campos de poder. Afinal, a titulação *pastora* carrega consigo uma carga de status que é inerente ao agente produtor de bens simbólicos, pois tal titulação está acima dos demais membros da coletividade que, à primeira vista, somente recebem e reproduzem o *habitus* do grupo. Assim, conclui-se que a transação religiosa não exclui a transação entre outras categorias nas relações de poder entre os membros religiosos e seus agentes especializados.

Na cidade de Bariri, Giani assumiu a Igreja como Pastora Titular durante um afastamento do marido. Na congregação havia aproximadamente 300 membros, porém quando seu marido retornou, não retirou sua função e decidiu construir outro templo para ele. Atualmente, Giani está como Pastora Auxiliar do marido numa cidade de médio porte no interior de São Paulo. Durante a pesquisa, o marido de Giani estava doente<sup>35</sup> mas, apesar disso, ela não era Pastora Titular, pois a justificativa do pastor é de que a “*cabeça da Igreja é o homem*”. Giani relata que, inicialmente, teve problemas de adaptação a esta

função pois estava acostumada a tomar suas decisões na Igreja que administrava sozinha em Bariri e que “agora tem que acatar as atitudes dele”. Diz que nunca passou por uma situação de discriminação nesta igreja, porém relata uma situação vivida em Bariri.

Um dia na aula de discipulado, chega um senhor na Igreja e fala assim: “Eu queria falar com o pastor”. Eu falei: pode falar. Ele disse: “Eu queria falar com o pastor”. Eu disse: sou o pastor dessa Igreja. Ele disse: “Mas como? A senhora é uma mulher?”. Eu disse: “Eu sou uma mulher, sou a pastora da Igreja, representante legal, credenciada.” Ele disse: “*Não, não, isso não existe. Mulher não pode nem ter a palavra*”. Aí eu falei assim: “O senhor conhece bem a Bíblia?” Ele queria citar o Apóstolo Paulo, mas daí eu o interrompi e disse que ele precisa entender a diferença do que é costume do que é doutrina.

Outro momento de confronto aconteceu durante uma cerimônia ecumênica na praça principal da cidade de Bauru. Como era pastora titular da IEQ e representante oficial da comunidade pentecostal da cidade, Giani faria a oração da abertura do evento. Porém, quando o pastor da Igreja Assembleia de Deus percebeu que era uma mulher que teria voz disse a ela que seria “embaraçoso” uma mulher fazer aquilo. Mais uma vez, Giani teve de se impor com argumentos bíblicos para exercer seus direitos de pastora. Ela relembra:

Eu fiquei lá em cima, só eu de mulher no meio de um monte de homens pastores e católicos. Algumas pessoas da minha Igreja perceberam que houve alguma coisa. Depois me perguntaram o que tinha acontecido e eu contei tudo.

Por ter vivido momentos de discriminação, Giani prega com frequência as grandes personagens femininas da Bíblia, como Débora, Rute, Ester:

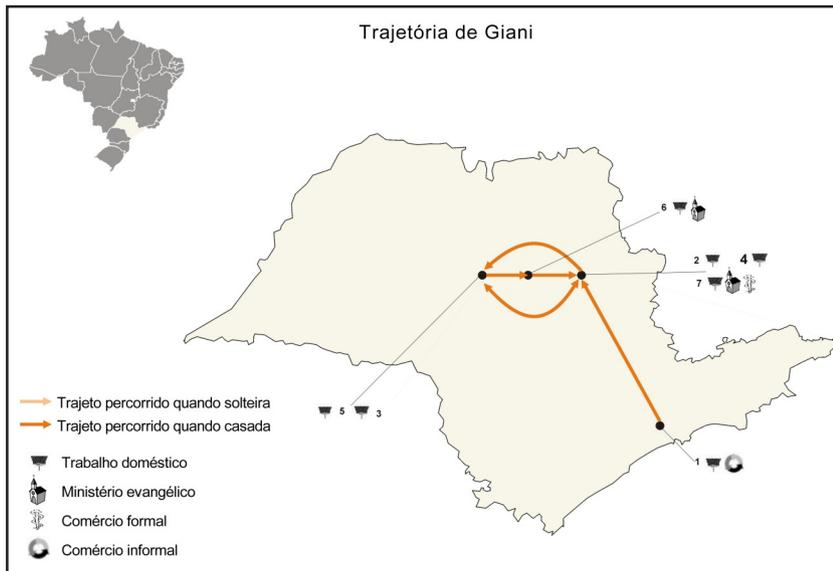
Se Jesus mesmo nos defendendo, ainda estamos nesta posição na Igreja, imagina se ele não tivesse nos defendido? Por isso faço questão de falar para o povo sobre as grandes mulheres da Bíblia porque pastor como esse [descrito no caso anterior], você acha que vai falar delas?

A trajetória social da pastora Giani foi o tempo todo orientada pelo cônjuge. O primeiro deslocamento aconteceu em virtude do casamento, os outros pela busca de emprego e pelo trabalho pastoral do marido.

Giani estava presente no momento da aplicação do questionário com o marido. O conflito se deu no momento em que o pastor diz que a esposa não tem nenhuma ocupação/profissão. Diante desta fala, Giani expressa o *riso discordante* e diz: “Vendedora, né? Como você pode dizer que não trabalho?”. O marido tenta justificar a resposta:

Não... eu não digo que você exerce porque não é nada comprovado, né? Eu tenho a loja, ela *ajuda*

na loja, mas não é efetiva. Na verdade, ela é Pastora Auxiliar, essa é a ocupação dela, mas ela não tem ganho com isso... mas ela é mais pastora mesmo.



A confusão expressa pelo marido está associada às múltiplas tarefas exercidas pela esposa. Ela não responde pela Igreja porque está na função de Pastora Auxiliar, porém com a enfermidade do marido a maior parte dos cultos, das reuniões e outras tarefas é resolvida por ela. Ela também realiza

o trabalho da casa e na loja de roupas da filha. À noite está na Igreja, localizada no mesmo terreno da casa pastoral onde reside.

Enquanto era solteiro, o pastor Edílson realizou oito deslocamentos geográficos. Após o casamento, realizou mais dez deslocamentos, porém em três destes, Giani permaneceu em casa ou com a sogra, juntamente com as três crianças pequenas, enquanto o marido procurava trabalho. O deslocamento de Bariri para São Carlos aconteceu pelo convite da superintendência, por causa da enfermidade do pastor local. O casal tinha conhecimento que a Igreja era pequena e que as condições seriam difíceis, porém considerou a oportunidade de melhorar as condições sociais dos filhos, pois se tratava de uma cidade com maiores possibilidades de trabalho e estudo.

Quando a gente sai é muito difícil, sai de uma Igreja formada, com o povo já contribuindo [...]. A Igreja procura avaliar pra ver se você tem amor pelas almas, se é uma pessoa persistente, de coragem, de luta. [...] se precisar eles [outros líderes] dão uns três meses de cesta-básica, mas é muito difícil, principalmente, para a família, para a esposa. A única recompensa que a gente tem é o poder de Deus porque eu tenho três filhos e nenhum é doente, né? Todos sadios, trabalhando, nenhum usuário de droga. Eu com minha esposa, a gente leva com toda esta dificuldade e estamos aqui e feliz, né? (Pastor Edson, esposo da pastora Giani)

Quando o casal chegou a este destino havia somente onze membros na Igreja, mas atualmente ela conta com cem membros. Por estar situada num bairro muito pobre, a Igreja não consegue retirar do dízimo a remuneração para o casal de pastores. Toda a família mora nos fundos da Igreja em um espaço que era utilizado durante o lanche dos membros. “Era para ser uma moradia provisória, mas já dura quatro anos”, lamenta Giani. A casa está sendo ampliada pelo sistema de mutirão e de doações da comunidade. “Os membros trabalham quando podem, por isso não anda. Não tem um dia certo e nem

<sup>36</sup> O primeiro contato com a pastora Nalda aconteceu no mês de março de 2004.

hora marcada, quando podem vêm fazer alguma coisa”, lamenta o pastor. A separação entre rua e casa não existe para Giani, que mora no fundo da Igreja.

É muito desgastante ser pastora porque não estamos abrindo mão de algumas funções e, sim chegando a lugares que antes não podíamos. Mas... *só estamos trabalhando mais* porque mesmo que eu coloque alguém em casa... *terei que administrar os conflitos porque é dito que esta é função nossa*. Só estamos trabalhando mais.

A Pastora Giani é um caso que representa a maioria das pastoras da IEQ: esposa de pastor e Pastora Auxiliar sem remuneração. Contudo, este caso se apresenta particular porque ela tem todas as credenciais para administrar uma Igreja sozinha, como já o fez anteriormente. Também é uma mulher portadora de uma trajetória que demonstra o quanto o renome (pastora) está associado à relação de poder e dominação de gênero.

Minha maior conquista não foi financeira, mas eu sei que deixamos uma herança que ninguém tira porque meus filhos têm alicerce e eu quero passar para os filhos dos outros também porque a mãe não deve só limpar a casa e o pai dar de comer, eles têm que dar outras coisas também. Meus filhos trabalham, fazem faculdade e fazem um pouco de tudo que nós fazemos.

O retrato seguinte demonstra o caso de uma mulher negra, baiana, que se tornou Pastora Titular de uma das maiores Igrejas numa cidade de médio porte do Estado de São Paulo. A forma de apresentação de sua trajetória será diferenciada das demais porque foram coletados vários relatos em momentos diferentes.<sup>36</sup> Realizar uma história de vida num único momento tornou-se impossível com esta pastora que administra a própria Igreja e que oferece assessoria à Igreja do marido, que ainda está em fase de construção.

## Nalda

Nalda é a filha mais velha entre cinco mulheres e dois homens. Em 1957, ainda bebê, migrou com a família de Conceição de Feira, Bahia, para Candeias, pela falta de emprego para os pais e irmãos. Seus pais nunca saíram da Bahia, assim como seus irmãos – exceto uma irmã que há pouco tempo veio “tentar a vida em São Paulo”.

Nalda converteu-se quando conheceu o missionário Daniel, com quem se casou e, em seguida, engravidou da sua primeira filha. Com ela ainda bebê, o casal fez seu primeiro deslocamento para Sergipe, em trabalho de missões pela IEQ.

Quando eu me casei, eu já sabia desse desejo dele de ser missionário. Eu casei sabendo disso. Minha filha ainda era novinha quando saí para o campo missionário. Deixei família, tudo e fui para Sergipe. Tudo diferente, cultura diferente.

Durante vinte anos a pastora Nalda auxiliou o marido na Igreja. A ausência da rede de parentesco, a falta de recursos financeiros e o nascimento próximo dos quatro filhos foram os fatores que a impediram de frequentar as convenções da Igreja, normalmente realizadas em São Paulo, para tornar-se uma Pastora Titular remunerada pela Igreja ou uma missionária consagrada.

Eu via que não adiantava eu ficar estudando porque eu não ia poder assumir nada [refere-se à Igreja] por causa dos filhos. Hoje, as mulheres estão mais independentes em relação a ter que ficar com os filhos. Eu noto que minhas colegas pastoras, hoje, preparam os filhos para ficar com outras pessoas, levam alguém para cuidar delas, comigo foi diferente. Mas, eu já ouvi que eles [líderes da cúpula] pedem para não levarem as crianças “que é difícil é penoso”, mas vale a pena. As mulheres estão mais estimuladas a estudar e a participar dos eventos da Igreja. *Agora já tem*

*até gente para ficar com as crianças. Se eu tivesse tido outra condição eu teria entrado mais cedo. [...] com a presença das mulheres na diretoria da Igreja, já se percebe uma preocupação com a escolha da estrutura do local das convenções, de uma equipe para acompanhar as crianças das pastoras presentes, opção de lazer, *shopping*, as coordenadoras fazem pesquisas de preço de parques para a gente ter uma hora de lazer com a família, com as crianças. Naquele tempo não tinha nada disso.*

A fala de Nalda ilustra o processo pelo qual estão sendo construídas as identidades femininas da IEQ. O contexto histórico relatado por Nalda reflete o contínuo e complexo desenrolar das trajetórias femininas desta denominação. Suas identidades envolvem uma interação de crescimento, de mudança e de renovação em suas vidas, pois suas atitudes diante da hierarquia religiosa, até pouco tempo predominantemente masculina, são de posicionamento no mundo. As trocas de experiências que acontecem ao longo das convenções auxiliam-nas neste desenvolvimento em relação aos significados do ser mulher e de ser mulher pastora. Tais eventos propiciam um debate informal sobre temas associados aos estereótipos femininos e masculinos construídos na sociedade, ou seja, suas percepções sobre o papel tradicional do “ser mulher” tem grande chance de serem transformadas pelas trocas de experiências de mulheres que questionam e confrontam estes modelos de gêneros. Nalda é fruto da transformação que a Igreja vem passando nos últimos tempos, de modo a atender as demandas femininas.

Enquanto Nalda permanecia como esposa de pastor, seu marido era quem dava a última palavra de decisão, “ele é que sempre estava na frente”. Tornar-se uma Pastora Titular foi sua opção quando descobriu, através das histórias de outras mulheres, que um *acontecimento*, como enfermidade ou falecimento do marido, não lhe garantia o amparo da Igreja, uma vez que, não há nenhum regulamento que obrigue a instituição religiosa a agir de modo diferente com estas mulheres que “doaram” suas vidas em função do trabalho ministerial

de seus maridos. Desmascarar esta realidade feminina é um dos temas que Nalda aborda em suas reuniões locais, regionais e nos grandes eventos de mulheres da Igreja. Em suas palavras, “é injusto ela não continuar com a Igreja já que ela fazia tudo no ministério com o marido. E aí, essa mulher vai viver como?”. Com isso, a própria liderança Quadrangular reconhece que há um problema quando, na ausência do pastor, a esposa não é uma pastora, pois muitas vezes a Igreja local é pobre e não tem condições de assegurar a sobrevivência da esposa e filhos do pastor ausente. Para evitar mais casos como este no futuro, a IEQ tem incentivado as mulheres a realizar os cursos para o pastorado e a participar dos eventos promovidos pela Igreja. O resultado da luta das mulheres da Quadrangular já pode ser notado pelo “sucesso” das Igrejas lideradas por elas, pois, no estado de São Paulo, as maiores Igrejas estão sob administração feminina.

Muitas mulheres ainda ficam à sombra do marido, mas de uns dez anos para cá elas reconheceram que há um espaço maior a ser ocupado. Mas o principal problema é o econômico porque as Igrejas recebem pouco e os pastores recebem pouco também, então não dá para ficar os dois só na Igreja, então a mulher tem que fazer “bico” e não dá conta de se preparar para ser pastora [...]. Muitos congressos de mulheres mostram que elas estavam muito acomodadas e, por isso, é que elas também estão sendo despertadas. Ali se discute o ministério da mulher na Quadrangular. A liderança incentiva que elas não fiquem somente como esposa de pastor, mas que tenham sua Igreja própria porque muitos pastores fazem o curso de pastorado, mas não conseguem permanecer diante de uma Igreja porque não têm aptidão, não têm talento, a Palavra não chega ao coração das pessoas ou não têm uma visão mais ampla do mundo. A gente vê que não tem diferenciação de ser homem ou mulher, depende dos dons que Deus dá a cada um. Então, tem mulheres

que pregam muito melhor do que os homens,  
mas isso não é porque ela é mulher.

Os dados empíricos sugerem que entre as mulheres pastoras, que já conquistaram certo grau de poder e legitimidade, acontece uma reinterpretação do princípio bíblico paulino cuja concepção e argumentos enfatizam a submissão e a obediência das mulheres a Deus e ao marido. De um modo geral, as publicações da Igreja, respaldadas pelos específicos trechos bíblicos, enfatizam a inter-relação entre o trabalho da casa e a Igreja por meio do prestígio atribuído àquelas que são “o esteio do lar e exemplo na Igreja”, ou seja, supervaloriza os deveres domésticos estimulando o compromisso com os trabalhos voluntários na Igreja.

Nas revistas e jornais da Igreja, o argumento é que as mulheres têm o “dom de Deus” para o cuidado com os enfermos, para a oração, para organizar grupos, cuidar das crianças e ensinar nos estudos bíblicos. As entrevistadas não discordam deste discurso, porém buscam o reconhecimento legal (remuneração), legitimidade e o cumprimento de seus direitos pelo exercício desse dom. Para algumas pastoras, este “dom” tornou-se desculpa para mantê-las longe do púlpito e da concorrência com os homens pastores.

Ser Pastora Auxiliar é desempenhar a atividade da “ajuda”, como comprova a seguinte fala da pastora Nalda:

Quem dá a última palavra é sempre o pastor titular. Ajudante é o papel que desempenham todas as mulheres que são pastoras auxiliares ou esposas de pastor.

A condição de “ajudante” do marido também é enfatizado pelo discurso oficial da Igreja como um meio de exercer um ministério. Tal interpretação está baseada em vários trechos bíblicos, como de Efésios, Paulo, Filipe e Pedro, nos quais destacam a submissão feminina por meio de princípios tais como: que a cabeça da mulher é o marido como Cristo é a cabeça da Igreja e assim como a Igreja está sujeita a Cristo, a mulher está sujeita ao marido. Este princípio sempre utilizado, principalmente pelos homens, também está incorpora-

do entre as mulheres cristãs, que reiteram a total obediência à figura masculina (como pai e marido) e reforçam a mística feminina através de condutas ideais como de ser humilde, boa mãe, paciente, ouvinte e assim por diante. Entretanto, enquanto algumas pastoras aqui entrevistadas expressam seus pensamentos de maneiras mais explícitas, outras são menos explícitas, porém todas tendem, ao seu modo, associar valores positivos às identidades femininas colaborando através de seus comportamentos e pensamentos para a autoafirmação das demais mulheres da IEQ. As entrevistadas buscam maior participação do homem na família e da mulher na Igreja, ainda que reforçando a hierarquia, quando se compara este campo ao contexto mais geral, hierárquico e patriarcal, como demonstra o seguinte relato de Nalda:

Eu não me apego às doutrinas de homens ou do que a Igreja diz. Eu me apego à Palavra de Deus e a Bíblia diz: “ai daqueles que vierem escandalizar os meus pequeninos”. Por exemplo, na minha Igreja as irmãs usam calça e, muitas vezes, com certas calças elas estão muito mais bem vestidas do que com certas saias porque *fazem uma saia lá embaixo e abrem um racho até aqui em cima* [aponta a parte superior da perna] *que não adianta nada*. Ninguém vai para o céu por causa de roupa, pois se eu usar uma roupa que não afete minha vida espiritual, mas que afete ou escandalize o meu irmão da Igreja, então eu não uso para não me tornar um escândalo. [...] Eu já passei por muitos estados do Brasil e nem todo lugar é como aqui em São Paulo. [...] Lá em Sergipe é muito difícil uma pessoa subir no púlpito de calça. Como passei muito tempo lá e era daquele jeito, eu acostumei. Mas para não escandalizar meu irmão, porque o jeito deles é aquele, então eu preferi não usar calça, *mas não está acrescentando nem diminuindo nada*.

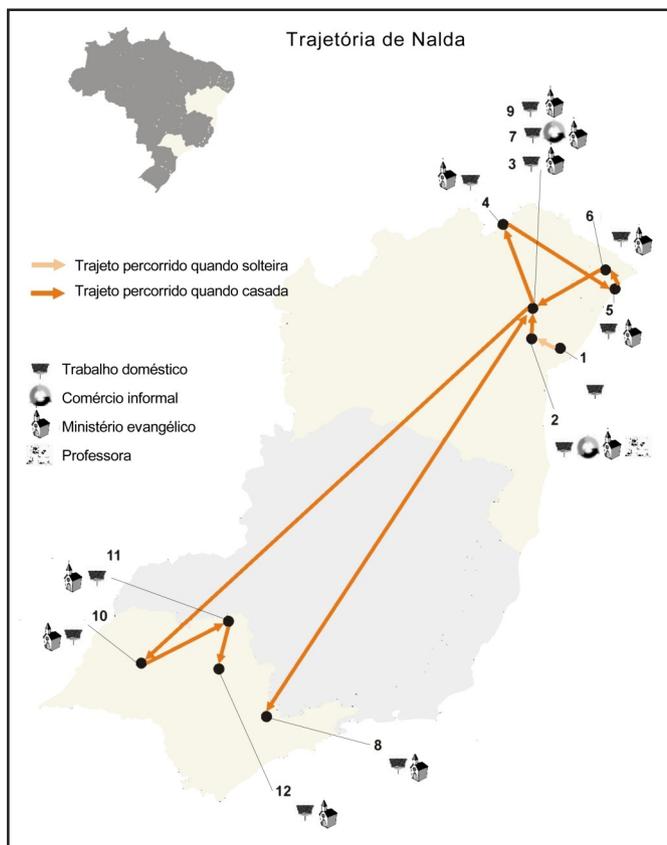
Quando o dogma religioso é contextualizado e historicizado pela liderança, surge a possibilidade de superar algumas desigualdades e discriminações sociais. Tal superação requer tempo, porém a curto prazo pode-se conquistar pequenos ganhos como melhores condições de vida e relacionamentos menos conflituosos entre os agentes envolvidos no campo religioso. As transformações nas relações de gênero começarão a acontecer quando as lideranças de homens e mulheres tiverem legitimidade e poder de representar um novo estilo de vida pastoral, permitindo que a liberdade individual seja exercida por todos os sujeitos inseridos no campo, e não somente pelas mulheres.

A trajetória social de Nalda foi marcada por frequentes deslocamentos, especialmente a partir do momento de cruzamento com a

trajetória de seu marido Daniel: “se não fosse por ele estaria em Feira de Santana perto de meus familiares”. Os efeitos dos deslocamentos são diferentes para cada cônjuge, pois Nalda nunca havia se afastado de seus familiares até o momento em que viajou com Daniel. O mapa seguinte ilustra a trajetória de Nalda.

Daniel era missionário, e em razão deste trabalho, já havia realizado vários deslocamentos. Depois do casamento, entre um deslocamento e outro, isto é, entre uma missão e outra do marido, Nalda voltava com os filhos pequenos para a casa dos pais na Bahia até que seu marido conseguisse um espaço para toda a família, pois é frequente um missionário ser enviado para regiões isoladas e muito pobres. Assim, Nalda tinha a casa dos pais como sua “parada” enquanto estava sem o marido.

Minha família sempre foi a Igreja, porque fiquei longe da minha. As irmãs da Igreja me ajudavam com as crianças e assim foram crescendo, né? Eu sempre tive o desejo de ir para o campo missionário, mas por causa dos quatro filhos,



um após o outro, dificuldade de participar das convenções da Igreja, e já ficava longe da família, então não dava. [...] Quando os filhos estão grandes, eles não querem mais acompanhar os pais missionários. Como os pais já ficaram longe da família, pois adotaram a Igreja como família durante as missões, não querem ficar longe dos filhos. Neste momento é hora de se fixar numa cidade, pois a cada mudança os filhos sofrem muito porque deixam amigos, namorado, deixam tudo pra trás por causa da gente. Eu não quero mais isso hoje, eu quero ficar junto dos meus filhos porque se eu for embora hoje eles não vão mais comigo. Eles têm emprego, vínculos, uma vida própria, eles *já não têm vínculo com a família que ficou lá longe. Ah, não, não quero mais isto.*

O sistema simbólico da religião pentecostal produz condições diferenciadas sobre o casal de pastores, pois o compartilhamento de tarefas familiares (atividades domésticas e educação dos filhos) torna-se algo muitas vezes impraticável, em virtude da eficácia simbólica da religião, que acaba eliminando a autonomia do casal perante a comunidade. A cada deslocamento geográfico, laços de amizade e vizinhança são desfeitos, e a cada chegada, outros laços devem ser tecidos, ou seja, mais uma vez o enovelamento das categorias está posto.

Ao longo de seu itinerário profissional, Nalda nunca teve férias, mas diz ter aprendido “aproveitar as convenções para passear um pouco e descansar.”<sup>37</sup> Seu itinerário profissional sempre esteve associado ao trabalho informal e com o propósito de “ajudar em casa”, ou seja, não explicita uma perspectiva de autonomia individual ou de *projeto* individual. Seu itinerário começou aos 16 anos de idade com aulas particulares para crianças em sua própria casa. Durante o casamento, produziu salgados para vender nas ruas até se tornar Pastora Auxiliar do marido. Durante vinte anos, trabalhou sem remuneração para a Igreja e somente no ano de 2000 tornou-se Pastora Titular na Igreja do marido com cerca de 120 membros. Daniel iniciou outra

<sup>37</sup> Durante esta entrevista, a Pastora estava muito feliz porque participaria de uma convenção em Santa Catarina e utilizaria esta viagem para descansar e passear na praia.

Igreja em um bairro afastado da cidade, de onde ainda não lhe é possível receber nenhum tipo de remuneração, portanto a renda familiar conta com o salário da pastora, dos quatro filhos/as e de um parente que mora com a família.

A análise de trajetórias permite perceber o quanto os membros da família e da comunidade influenciam nas relações de poder, quando as mulheres iniciam a busca pelo próprio nome e começam a viabilizar suas estratégias para a alteração das relações consideradas desiguais.

O caso seguinte refere-se à trajetória social da pastora Marina, residente numa cidade da Grande São Paulo, cuja indicação foi dada por parte da secretaria da Igreja a partir das seguintes marcas: “a pastora *mais feminista* da IEQ”; “a *separada* do Presidente Estadual” e “a que deu mais *dor de cabeça* para a liderança”. Veremos de que forma estas marcas sociais foram construídas e os atributos que foram associados ao renome da pastora.

## Marina

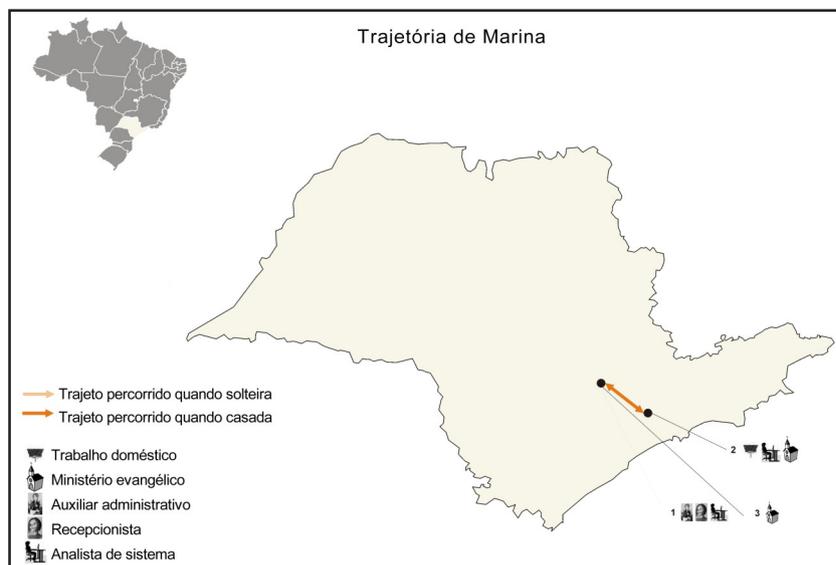
Marina e seus cinco irmãos nasceram numa cidade da Grande São Paulo. Como seu pai e sua mãe eram membros da Igreja Quadrangular, suas primeiras socializações aconteceram dentro desta denominação. Filha de um casal de comerciantes, Marina começou a trabalhar aos 13 anos de idade como recepcionista em um escritório de imobiliária; aos 18, num consultório médico e, em seguida, ingressou na antiga FEPASA, onde trabalhou até se aposentar como analista de sistemas.

Marina passou toda sua infância e juventude participando da comunidade Quadrangular. Nessa mesma denominação conheceu o bancário que se tornou seu marido e que, “não havia demonstrado nenhum interesse em ser pastor durante o namoro”, afirma a pastora Marina. Logo após o casamento, o casal e o primeiro filho mudaram de Osasco para São Paulo, em função do trabalho do marido, porém ali permaneceram por poucos anos. Após o nascimento dos outros dois filhos, a família retornou para Osasco.

Até este período, não havia a perspectiva do exercício do pastorado para o casal. As identidades de Marina não estavam associ-

adas às práticas de liderança religiosa, e sim às práticas do exercício da religiosidade, ou seja, de seguidora. Entretanto, “como as identidades são multiplamente construídas ao longo de discursos, práticas e posições que podem se cruzar ou ser antagônicos”, (HALL, 2000, p. 108) elas estão sujeitas à historicização, mudanças e transformações.

Eu nunca quis me casar com pastor porque eu achava que ser pastor era ser “burrólogo”. Antigamente, a gente via que as pessoas não tinham instrução [...] e eu não queria isso pra mim. Eu associava que *pastor é aquele que não quer estudar*.



Marina decidiu fazer um curso de Teologia para ter mais conhecimento sobre a Bíblia. Quando estava no segundo ano do curso, seu marido também decidiu realizá-lo, porém com a intenção de ser pastor: “ele já buscava isso, mas sem falar nada”. Ter um marido no papel de pastor foi o *acontecimento* que forçou Marina assumir lugares antes não planejados e nem mesmo desejados por ela. Contudo, não somente o renome (esposa de pastor) mas também o status atribuído a ele fizeram com que Marina desenvolvesse um discurso particular a partir de sua subjetividade, resultando na construção de um sujeito. Deste modo, Marina começou sua articulação entre nome, renome e investimento sobre sua nova posição-de-sujeito.

Um dia, eu estava estudando a Bíblia na Igreja, fazendo minha meditação, veio um rapaz e disse: “Ore pela minha filhinha que está na UTI. O médico disse que hoje ela não sai”. Eu ajoelhei

orei e hoje ela é uma moçona [risos]. Então você pensa: Será que é um *chamado*? Aí eu fui trabalhar na Escola Dominical, fui conhecendo os missionários americanos e fui vendo que não era só gente boba [...] *que tinha que ser um chamado mesmo, uma abnegação.*

Esse retrato demonstra a maneira como Marina tornou-se uma líder *carismática* na sua congregação. Na concepção weberiana, a *autoridade carismática* acontece quando uma qualidade pessoal é considerada extraordinária ou sobrenatural, portanto, *vocacionada*. Após a consolidação dessa autoridade, Marina assume seu *carisma de função* e torna-se líder de um grupo social devidamente normatizado. Suas estratégias de ação se articulam com reconhecimento dos fiéis e o núcleo de poder da instituição religiosa.

Como esposa de pastor, Marina se considerava vocacionada e treinada para exercer a liderança, porém o cuidado com os três filhos, o trabalho e a faculdade a impediram de aceitar o pedido de consagração do marido. A função de Pastora Auxiliar remunerada do marido aconteceu no mesmo momento em que ela se aposentou como analista de sistema e seu marido foi eleito Presidente Estadual da IEQ. Durante dois anos, como esposa do pastor, Marina desenvolveu todos os trabalhos da Igreja porque se considerava “chamada para o ministério”, porém suas experiências familiares e profissionais influenciavam suas articulações identitárias, visto que, as relações sociais estão permeadas de construções culturais, históricas e, especialmente pelo poder. Não somente no espaço do casamento, mas também no cotidiano da Igreja, Marina confrontava-se com relações que geravam ações de constrangimento, disciplina, negociação e resistência.

No ano 2000, devido a um problema surgido em um dos templos da Congregação do casal, o pastor nomeou Marina como Pastora Titular da Congregação.

Eu achei que ele não deveria ter assumido a Igreja, lá tem cerca de 700 membros, porque foi isso que acabou com o nosso casamento. Eu falei pra ele: Eu acho que você não deve, você não vai ter

tempo, você é Presidente... Ser pastor de duas Igrejas, mais família e as viagens que você tem que fazer como presidente [...] A ausência foi um dos motivos da nossa separação... Eu assumi esta Igreja, *mas ele não largou. Ele ficava aqui.* Ele era responsável lá, mas não se dedicava lá, ficava aqui. Aí começou a ter atrito entre nós porque eu vi um distanciamento, uma falta de compreensão, a falta dele como pai e comecei a cobrar.

Na fase em que o marido exercia a função de pastor e Marina trabalhava como analista de sistema, ela relata que “a família conseguia ser mais unida porque para viajar era só colocar alguém no lugar do pastor”. Com o trabalho do pastorado somado à presidência estadual, o casamento tornou-se um espaço de conflitos.

Eu ministrava o louvor aqui, saía de fininho e ia ministrar o louvor lá porque a gente tem que sempre estar atenta, mas como a gente já estava em conflito eu resolvi não fazer mais nada lá, aqui e nem qualquer lugar porque a família é a prioridade e para ele a Igreja virou prioridade. [...] E quando eu saí daqui da Igreja, começou muito “fuxico” e eu preferi ficar lá na chácara. *Eu queria me isolar.* Eu queria que ninguém chegasse perto de mim.

Ao longo do conflito conjugal, Marina afirma não ter recebido nenhum tipo de apoio da cúpula da denominação e afirma que “o problema é que, na IEQ, o pastor não é pastoreado”. A trajetória de Marina nos apresenta as divergências e as interlocuções que atravessam as relações sociais femininas no campo religioso.

Como Marina é de “berço evangélico”, seus primeiros estatutos sociais estavam fortemente ligados a uma história compartilhada com a família e a instituição religiosa, uma vez que a doutrina religiosa implica historicidade e controle sobre seus membros. As instituições religiosas, pelo simples fato de existirem, controlam e estabelecem

padrões previamente definidos de conduta aos seus líderes e fiéis canalizando-os em uma única direção em oposição às muitas outras teoricamente possíveis. Este caráter controlador é inerente à instituição e seus mecanismos de controle social existem, evidentemente, para garantir a eficiência do sistema e a reprodução da estrutura. “A significação social dos universos simbólicos são dóceis protetores lançados sobre a ordem institucional, assim como sobre a biografia individual” (BERGER, p. 139). De um modo geral, os estudos de religião indicam que as soluções de todos os conflitos sociais são buscadas nas significações religiosas, porém a prática religiosa de Marina contraria tal discurso, pois ela, ao perceber que sua instituição a privava do conhecimento sobre possíveis soluções de seus conflitos, foi em busca de outras áreas de conhecimento como a corrente cristã da psicanálise. Seu argumento para buscar essa orientação era de que “foi buscar pessoas que tinha a família com ministério”. No retrato seguinte, Marina relata como estava o cotidiano entre a relação conjugal, a família e a igreja.

Ele [o marido] começou a reclamar de mim eu não quis mais ficar aqui [no templo]. Então, as pessoas [seguidoras] cobravam dele e ele mentia: “Ah, ela ta bem”. *E eu não estava bem*. Eu fiquei com uma depressão de três meses no meu sítio porque eu queria que Deus me levasse. Eu sempre separei a Igreja da família tanto que meu filho faz Comércio Exterior, outro faz Recursos Humanos e a menina está fazendo Teologia, ela quer ser pastora. Eu sempre dizia: você tem que temer a Deus e fazer as coisas certas para que tudo vá bem com você. Eu nunca falei, *eu sou obrigada*. Tanto que o mais velho nem vem nesta Igreja e nem vai na Igreja do pai, ele fala que a Igreja é que acabou com o nosso casamento.

A vida do casal e da família de Marina sofreu muita interferência pelo controle normativo da comunidade e o isolamento foi a única alternativa que a pastora encontrou para negociar sua subjetividade

com a identidade institucional que a sociedade estava lhe impondo: “eu nunca dei satisfação para o povo da Igreja”. O depoimento de Marina demonstra a articulação entre os quatro elementos que constituem as relações de gênero: os símbolos culturais, os conceitos normativos, as instituições sociais e a identidade subjetiva. Por meio deste conceito, o estudo consegue reconhecer quais são as relações sociais diferenciadas no campo religioso pentecostal e compreender as contradições históricas existentes na vida cotidiana e a moral dominante defendida pelas instituições sociais e religiosas (BIDEGAIN, 1993).

Quando eu comecei a ver muitas coisas erradas e até atitudes dele como Presidente, eu cheguei para o Presidente maior falei e *fui ouvida*. *Fui ouvida, mas não fui compreendida*. E o preço disso... foi a separação. [...] Um dia, eu falei para cúpula: Eu continuo servindo a Santa Ceia com ele? Sem ele olhar para minha cara? Vocês decidem. [...] Aí perguntaram para mim: “O que você quer?”. Eu falei: quero voltar para a Igreja de Presidente Altino. Ele achava que ninguém ia mexer com ele porque ele era Presidente... Então eu fiquei. Cuidei do ministério de louvor, da administração da Igreja que estava um caos e ele me ameaçando, me ameaçando... Eu fui procurar um advogado [...]. E eu não falava nada para a Igreja, somente para a cúpula porque ele se achava o poderoso, mas a cúpula tirou ele da presidência e me deram esta Igreja de volta [...] e eu tive que refazer esta Igreja.

Marina relata que o preconceito contra as mulheres sempre existiu, porém tornou-se muito mais forte a partir da marca de “mulher divorciada”.

*Estou sentindo preconceito da cúpula da Igreja agora porque mulher é mais frágil pra eles, né?*

O homem... ele... *ele não pensa*. A mulher ama as pessoas, ela quer ajudar. O homem ama as coisas... mas eu sou muito melhor administrativamente... o homem administra como se fosse uma empresa, é isso. Eu reorganizei a Igreja e, hoje, estou reivindicando respeito. [...] Mas há uma concorrência muito grande e desleal, mas eu estou querendo entrar neste caminho. [...] Eu conquistei meu nome e estou na frente porque meu nome é trabalho. E mesmo quando eu era esposa de pastor, eu procurava resolver tudo. Se eu não conseguisse resolver é que eu mandava pra ele, inclusive, quando ele era presidente os conflitos que ele teve eu é que posicionei: Olha, é melhor fazer assim, assim e assim.

Como esta pesquisa tenta reconstruir diferentes trajetórias femininas nos mais diferentes contextos e esferas sociais, não poderia deixar de abordar nas entrevistas o modo de relacionamento entre mulheres e mulheres. Em relação às esposas de pastores que não são remuneradas pela Igreja, Marina em suas pregações e reuniões aconselha que elas estudem: “a gente tem que abrir este espaço para elas porque senão a Igreja vai emburrecendo”. A pastora ressalta que “as mulheres somente começarão a entender o lado burocrático da Igreja quando buscarem o conhecimento”, exemplifica que sua formação em psicanálise aconteceu somente depois da separação com o marido porque ela procurou compreender o que havia acontecido com sua vida. Outro item citado como gerador de conflito com sua membresia foi o fato de ser incompreendida em suas pregações: “eu prego o que a Palavra de Deus fala e não o que eu acho, por isso estudo tanto porque tem muito pastor que fala o que o membro quer ouvir”.

O estilo de jornada tripla é o mais comum entre as pastoras auxiliares, e até mesmo entre as titulares, especialmente quando a Igreja está estabelecida num bairro muito pobre. Nesta pesquisa, Marina é a única pastora que construiu um modo diferenciado de administrar o próprio tempo e diz que “leva a Igreja como dá”:

Eu sou uma pessoa muito firme e, toda vez que eu chego numa Igreja, a primeira coisa que eu quero saber é quem é a esposa do pastor. Sabe por quê? Porque eu quero identificar ela: Quem é você? Como é que você está? Eu me preocupo com ela porque eu sofri na pele. [...] Antigamente a cultura era dar a vida pela obra, agora não. [balança os ombros]. Eu faço tudo para estudar, pesquisar [...]. Tenho muitas amigas que hoje fizeram Psicanálise, Psicologia, Direito porque eu incentivei porque o pastoreado é ingrato no sentido de que as pessoas te sugam em tudo. Elas não querem saber se naquele dia você pode recebê-las, então eu programo o meu dia. Tenho meu dia de descanso. O dia que eu me dedico às coisas da Igreja, aos meus filhos, ao estudo, *mas eu não vou dar o meu sangue, não*. Há um preconceito, *mas eu chego, eu brigo, eu mando* e sabe que eu sou mais respeitada pelos homens do que pelas mulheres em tudo.

A trajetória de Marina explicita o resultado de um *empoderamento* social que articulou a consolidação da autoestima por meio da soma entre escolarização, profissão e vida familiar. A realização das mulheres no trabalho pastoral está associada ao processo de *empoderamento* porque, por meio da participação na Igreja e na comunidade, elas conseguem direitos individuais e coletivos. As práticas religiosas de visitação e de atendimento lhes proporcionam identidades. Pastoras reconhecidas pelo próprio nome de um certo grau de poder na Igreja, pregam temáticas feministas, tais como a independência financeira em relação aos maridos e a necessidade do capital cultural proporcionado pela educação.

O espaço não é democrático, *você não sabe a dificuldade que é*. Mas eu vejo o pastorado como *chamado* e estou onde estou porque sou uma pessoa determinada, não vejo obstáculo pra nada

porque eu tenho uma bagagem profissional por trás, *por isso incentivo a mulherada a estudar. Comigo ninguém para.* Tanto que eu tenho aqui bailarina profissional da Globo que dá aula na Igreja, arquiteta, jornalista, *comigo tem que estudar.* Eu sempre falei com as esposas de pastores: vai estudar porque o não estudo é um obstáculo. [...] Minha maior conquista é estar bem comigo, é ser respeitada, é me realizar. [...] Eu tenho tudo o que eu quero. Meus filhos estão se formando... *tudo o que eu quis profissionalmente eu consegui. Tudo o que eu quis como pessoa eu consegui.* Quando saí candidata a tesoureira da Igreja eu não fiz nem campanha [...], mas eu queria cuidar do dinheiro da Igreja porque eu queria ir pra mídia para passar o que eu penso[...] *Eu incomodo porque eu não paro, eu mexo no que está errado.* Eu sou vista como a pastora que não obedece a autoridade. Quando eu vejo alguma coisa que pode dar certo na Quadrangular, eu falo.

A última trajetória da IEQ corresponde a uma pastora de 33 anos de idade indicada pelo superintendente regional como única pastora no estado de São Paulo cujo marido não é convertido ao pentecostalismo. “Não pode existir uma Pastora Titular com marido que não come do mesmo pão e não conhece a Palavra que a própria mulher prega”, argumenta o Superintendente.

## Silmara

Silmara nasceu no estado do Paraná numa família de sete filhos. A mãe não trabalhava fora de casa e o pai era caseiro numa chácara próxima à cidade de Terra Boa. Quando criança, recebeu algumas responsabilidades como o cuidado com a horta, serviços domésticos e a criação de pequenos animais como galinhas e porcos. Nascida em berço evangélico, pois o pai era Presbítero na Assembleia

de Deus, Silmara relata seus primeiros conflitos com o mundo pentecostal já na adolescência.

Eu tinha uns 15 anos e na AD era assim: a gente não podia usar uma base, não podia chegar na Igreja com a ponta do cabelo cortado, não podia pôr uma calça. Então, a gente ia, por exemplo, com uma base na unha o pastor já chamava a atenção, se tirava a ponta do cabelo que estava tudo despontado já chamava a atenção. *Ele reparava em tudo*. E o pastor era muito amigo do meu pai, ele ia sempre na minha casa, então eu fui pegando implicância, sabe? Porque a gente chega ali com bom coração e o pastor já falava: “*mas cortou o cabelo de novo e esse esmalte na unha?*”

Eu não ia ao baile... Nasci na Igreja, fui criada na Igreja. Passei parte da minha adolescência dentro da Igreja, aí chegava na escola, todas as suas amigas estavam com esmalte, batom e cabelo cortado, então começou aquele confronto da Igreja com o lugar que eu frequentava na escola e com as amigas. Então, eu parei de ir para a Igreja. No ano de 1989, eu estava no segundo ou terceiro colegial, eu arrumei uma turma muito animada, muito boa e aí eu parei definitivamente de ir para Igreja. *Eu não fui mais*.

Silmara afastou-se da prática religiosa por vários anos, até que a vida conjugal a forçou a retornar ao pentecostalismo – embora não para a AD, e sim para a IEQ.

Em 1999, Silmara foi convidada por uma vizinha para assistir um culto na IEQ; no ano de 2000 ela foi batizada e no seguinte, consagrada ao pastorado.

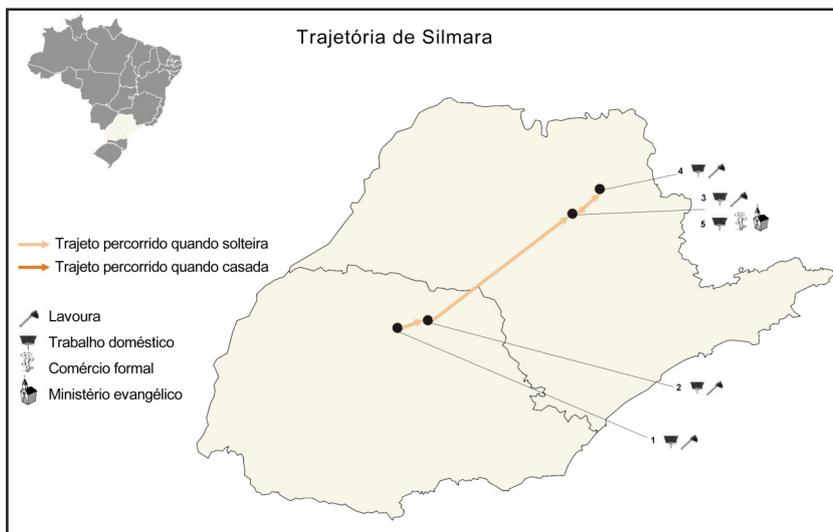
Eu não tinha aquele *chamado* de Deus, assim...

Eu já estava casada, com 24 anos e voltei pra Igreja por causa de uma depressão, de uma tristeza

muito grande porque... o casamento já é uma mudança na vida da gente mesmo e... a gente vai deixando a turminha, as amigas, então eu fui para a Igreja muito deprimida em virtude desta mudança mesmo porque... eu casei com um filho único... [pausa mais longa]. Eu vim de uma família grande, uma família unida... e meu marido... ele é só ele. Ele não tem uma ligação muito profunda com o pai e com mãe dele, então tudo isso fez com que eu sentisse este vazio muito grande. Você vai conversar com as pessoas, o conselho é tudo que você não quer ouvir: “Ah, deixe este casamento”, “Ah, esse homem não te merece”. “Ah, não vale a pena”. E não era isso que eu queria pra mim. *Eu casei para viver pra sempre junto*. Isso começou a me desestruturar. Também porque eu trabalhava fora, tinha um filho pequeno e meu marido... é uma pessoa boa, mas é uma pessoa muito fechada, só calada. Isso foi me machucando por dentro, então, eu fiquei depressiva e voltei para a Igreja porque eu sabia que ali eu iria encontrar a solução para os meus problemas.

Seu esposo não gosta do assunto *religião*, por isso respondeu ao questionário de forma breve e objetiva. Em relação ao papel de marido de pastora, Henrique relata:

Olha, se ela não fosse pastora a gente sairia mais juntos, iria num barzinho como a gente namorava... *Eu continuo o mesmo, ela que mudou*, eu saio com meus



amigos que não são de Igreja, passeio de moto com minha turma. Tem gente casada e solteira... Não é complicado porque ela não implica comigo... Eu faço o que quero e ela faz o que quer, mas... é melhor ter uma esposa pastora do que ter uma esposa sem fazer nada. Eu era de família católica, mas não frequentava nada, como sempre trabalhei em comércio sempre fui de sair, não gosto de ficar em casa ou sozinho. E não vou ficar.

Henrique passeia com os amigos, dorme fora de casa e diz que o filho, de sete anos “não gosta de ir à Igreja, só vai quando não tem jeito mesmo”. Essa informação não coincide com a da mãe, que diz que o filho “adora ir à Igreja”. Silmara tem esperança que aconteça sua conversão, porém ele enfatiza que o filho “não vai participar da Igreja nunca”.

A aplicação dos retratos biográficos aponta quanto o cruzamento de trajetórias pode constituir um centro para outras relações e reavaliações da própria vivência. Duas trajetórias se veem constantemente afetadas e envolvidas numa nova conjuntura: de um lado, o projeto individual do marido e da mulher e, de outro, a trajetória conjugal e sua interação com os indivíduos da sociedade. Foram frequentes os relatos de tensões conjugais na fase em que as crianças eram pequenas. Os conflitos expressavam cobranças e ausências por parte dos homens e excesso de zelo por parte das mulheres. O retrato de Silmara expressa um processo de *ensimesmamento da casa*, no qual a reclusão do casal é ponto de partida. Tânia Salem (1985, p. 52) argumenta que este movimento é tipicamente feminino:

Estando completamente envolvida com a maternidade, a mulher se sente desestimulada a sair de casa, mesmo quando tem com quem deixar o filho. Esta “uterinização” é frequentemente ressentida pelo homem, podendo levá-lo inclusive a reavaliar o modo como a gravidez foi vivida, a se perguntar sobre o seu lugar ou o do casal no novo arranjo e/ou a concluir que ele e a mulher estão como que habitando mundos distintos.<sup>38</sup>

<sup>38</sup> A fim de evitar possíveis complicações no relacionamento do casal, optei por não aprofundar a trajetória social desta pastora, uma vez que, a esposa me identificou como uma intermediária de quem poderia obter informações sobre o marido já que confessa não conseguir “entender a cabeça dele”. Por outro lado, o marido se apresentou totalmente arredio em relação à pesquisa, proibindo a gravação mas não as anotações.

Silmara é Pastora Auxiliar de um Pastor Titular, mas como não recebe nenhuma remuneração da Igreja, ela também trabalha no comércio de frios do casal para complementar a renda familiar, porém afirma que “não sabe até quando vai conseguir sobreviver com este ritmo de trabalho”. No ano de 2004 ela se afastou um pouco dos eventos realizados na Igreja porque foi um ano muito difícil para seu comércio.

*O comércio consome muito a gente, mas estou ali, dando aconselhamento pra jovem, fazendo visita para doente, para casal e sempre sem reclamar da canseira. Sem olhar pra nada. Por amor mesmo à obra de Deus, às vezes, eu saio da IEQ oito, nove horas da noite e vou fazer visita e vou sozinha, estou sempre pronta. Às vezes, eu saio daqui [do escritório] à noite, exausta porque eu fico aqui muito tempo, né? E o telefone toca: “Ah, pastora você não podia vim aqui em casa? Tem uma amiga aqui que está passando por um problema, você não podia vir aqui pra conversar?”. Eu acho que por ser jovem, as pessoas se identificam muito comigo ou pelo meu jeito descontraído. As pessoas ligam, passam aqui, pedem uma oração. Aqui é um canto evangelístico. Deus me colocou no lugar certinho, porque a gente tá sempre recebendo pessoas. Eu percebo que aquele fornecedor, que está sempre aqui, naquele dia está mais chateado e... Deus dá uma visão diferente para gente.*

Meus trabalhos na Igreja são todos voluntários, mas porque eu tenho de onde tirar, agora, se não conseguisse tirar nada, eu não sei se teria toda essa garra: de não olhar a hora para nada, de estar sempre disposta. Não é fácil. A parte do dinheiro pesa muito e o ser humano precisa dele para viver, mas para um pastor ele tem que ser um complemento e não prioridade porque ser

*pastor não é profissão, não é um cabide de emprego. Ser pastor é um chamado de Deus, ou voluntariamente ou recebendo o amor tem que ser o mesmo, não pode ter diferença.*

O *projeto* de Silmara é ter sua própria Igreja, mas para isso acontecer ela precisa converter seu marido. Os conflitos conjugais não são maiores porque Henrique não se incomoda com seu trabalho pastoral, nem com as viagens que ela realiza para participar das convenções. Ela sempre é convidada para pregar fora da cidade e nunca faltou a nenhum compromisso religioso por impedimento da família. Silmara compreende essa fase de Pastora Auxiliar como uma fase de aprendizagem.

Eu sou muito observadora e vou pegando aquilo que é bom [...] Quando eu estiver preparada, terei meu espaço. Tem muita gente que começa o trabalho com empolgação e depois desiste porque tem gente que quer plantar e colher rapidamente. Não é assim, mas tem que se pensar no futuro também como é o caso de mulheres que são esposas de pastores e ficam ali na sombra do pastor sem ter vínculo com a direção, com quem entra e sai, com a parte financeira. Se ela ficar viúva com filho, como vai se virar depois? A Igreja se torna algo confuso na vida dela. Ela sabe pregar, orar e aconselhar, mas sem conhecimento administrativo da Igreja, como vai conseguir conciliar? A Igreja não vive só dos frutos e *ninguém coloca isto como problema na Igreja, parece que a parte administrativa é um tabu*. Talvez porque as mulheres ativas no ministério são poucas ainda e os homens ali, sempre cabeceando a direção da Igreja. *Na comissão de ética da região não tem uma mulher membro da comissão.*

Silmara declara que as esposas de pastores e, também muitas pastoras auxiliares, “estão preocupadas com as flores da Igreja, com

<sup>39</sup> Nos últimos anos, antropólogas feministas têm debatido a relação entre a divisão sexual do trabalho e o sistema capitalista de produção. As análises feministas-marxistas concebem o trabalho doméstico como o papel de “exército de reserva” de trabalhadoras a quem se recorre em períodos de expansão ou de crises. Cristina Bruschini (1994) argumenta que o trabalho remunerado pode ser concebido como um potencial transformado, como estratégia de emancipação da dona-de-casa de seu papel subjugado na família. Ela também faz referências aos indicadores macrosociais, dizendo que seriam inadequados para avaliar precisamente a situação da mulher. Em suma, os censos não explicitam os dados que representam a realidade do contexto doméstico.

os bancos, se os banheiros estão limpos se afastando do setor administrativo da Igreja e deixando esse espaço ser dominado pelos homens”. Como diz que esta divisão não acontece em seu comércio, afirma que o mesmo não acontecerá quando estiver pastoreando uma igreja com seu marido. Silmara tem perspectiva de um futuro diferente para a IEQ porque, na sua visão, “as mulheres que já conquistaram o próprio nome e o respeito da cúpula elas irão democratizar os espaços de poder da Igreja”.

Algumas pastoras levantam a bandeira das mulheres na Igreja e suas Igrejas fazem a diferença no Estado. São mulheres abençoadas que têm representação e palavra ativa... *o problema é que elas mesmas se assustam quando são convidadas para falar numa Convenção* porque não é o padrão, mas eu creio que vai mudar porque o trabalho da mulher está fazendo diferença, devagar elas estão conquistando seu espaço e daqui uns anos o quadro será diferente, por enquanto, quem está a frente dos trabalhos são os homens.

A fala da pastora Silmara perpassa a relação entre o trabalho assalariado e as tarefas produtivas e reprodutoras do mundo feminino.<sup>39</sup> A organização doméstica e as ideologias de gênero desempenham um papel importante na hora de determinar a participação das mulheres no mercado de trabalho. No campo específico da pesquisa, é possível identificar a visão de que o salário das mulheres pastoras está diretamente associado à condição de mulher, ou seja, por serem casadas devem viver do salário dos maridos. Neste sentido, a denominação aproveita-se, utilizando a condição de mãe e esposa para não remunerá-las legalmente.

As entrevistadas Hozana, Marina, Nalda e Silmara são pastoras que admitiram o desejo de possuir autonomia financeira. São mulheres que superaram o tabu do dinheiro através do trabalho pastoral; ou seja, estas mulheres romperam este silêncio e aceitaram a ideia de que o dinheiro pode romper barreiras à liberdade individual e coletiva. As trajetórias dessas mulheres indicam que no espaço do casamento pode

haver conflitos sociais devido à articulação entre amor e dinheiro, pois afinal o que está em jogo é o poder. Nos itinerários conjugais estão em jogo elementos como desejos, reconhecimento social e realizações de *projetos*. Todavia, o enovelamento de categorias também envolve, em maior ou menor grau, o interesse pelo dinheiro e pela sua administração no âmbito doméstico, especialmente quando um dos cônjuges sofre algum tipo de mudança ou ascensão social.

As trajetórias explicitam que todos os membros da família sempre trabalhavam para complementar a renda familiar. Para a geração de mulheres que trabalharam na roça e foram para cidade, o deslocamento geográfico resultou em melhorias em suas condições de vida, mas especialmente para suas filhas e filhos. Contudo, em alguns aspectos, as relações discriminatórias não se alteraram, apenas modificaram as desigualdades relativas a gênero, idade e classe social. Suas histórias refletem suas marcas, sem máscaras: desenraizamento e destradicionalização, dois processos produzidos pela passagem de relações comunitárias, interpessoais, primárias – assentadas na vizinhança, no parentesco e no compadrio – às relações prevalecentes na sociedade dominada pela sociabilidade dos valores de troca das mercadorias, na qual o indivíduo se transforma em pessoa ou ninguém, na qual o dinheiro é o único mediador entre as pessoas (SILVA, 2004, p. 83).

Os retratos cruzados explicitam as dificuldades enfrentadas pelos cônjuges diante da interação entre educação, emprego, gravidez, migração, idade e matrimônio. Tais fatores influenciam diretamente a vida pessoal, econômica e política das mulheres; afinal, as relações de gênero alimentam-se dos estereótipos culturais. Com isso, além de enfrentarem problemas práticos do cotidiano, elas têm que lidar com discursos de que mulheres que trabalham fora de casa acabam produzindo crianças menos saudáveis e menos educadas.

Pesquisas tem apresentado um dado comum entre os países da América Latina e os países islâmicos é que as mulheres tendem a parar de trabalhar quando se casam. Entretanto, quando se separam de seus maridos, tendem a trabalhar novamente (MOORE, 1996, p. 135). A relação entre o emprego feminino e o estado civil da mulher é fortemente determinada pela condição social e econômica de suas classes sociais de origem.<sup>40</sup> As mulheres pobres não se apresenta pos-

<sup>40</sup> “A condição de classe não pode ser determinada apenas a partir da posição dos agentes nas relações de produção, já que alterações na dinâmica da infraestrutura econômica criam divisões no interior das classes, diversificando sua composição.” Compartilhando desta noção com o autor, procurei utilizar o termo *classes* no plural, já que o “estilo de vida das famílias não depende apenas do montante total de rendimento, mas também da mediação de elementos simbólicos” (ROMANELLI, 2003, p. 247).

sibilidade de parar de trabalhar quando elas adquirem o matrimônio, ao menos o trabalho formal, com horários precisos e regras bem estabelecidas. Essas mulheres estão presentes, majoritariamente, no mercado informal ou no trabalho autônomo, pois, no fim das contas, a ideologia operante em termos de gênero e trabalho sugere que cabe ao homem “ganhar o dinheiro da casa”. Por isso que o trabalho feminino passa a ser considerado como “ajuda” financeira ao marido e não como trabalho de complemento ou de compartilhamento. Durante as entrevistas, fica claro que a atividade de dona-de-casa só não é assumida – ou reconhecida – quando a mulher possui um trabalho profissionalmente reconhecido, com remuneração específica e que lhe absorva a maior parte do tempo.

Desde o início do trabalho empírico, o tema da precarização do trabalho se fez presente, especificamente pelas respostas tais como, “desde de que eu me lembro por gente, eu trabalho”. O item do questionário biográfico sobre a idade que começou a trabalhar tinha a propensão de direcionar a atividade de carreira profissional e desconsiderar a chamada “ajuda” praticada com os pais durante a infância. Este dado seria perdido se não houvesse uma reformulação da pergunta enfatizando a importância do trabalho prestado à família tanto na roça quanto na cidade. Essa espontânea “omissão” em relação à “ajuda” confirma “que as crianças e adolescentes não são considerados como trabalhadores, mas apenas como mão de obra familiar” (DURHAM, 1984 , p. 64).

Para apreender o itinerário profissional das entrevistadas foi necessário considerar as atividades ocasionais, denominados *bicos*, e não considerar somente o trabalho formal, o assalariado ou com registro. O itinerário de trabalho das mulheres pastoras apresenta uma situação ocupacional variada e descontínua, por isso as atividades foram agrupadas em categorias de trabalho.

- Agricultura: em grande ou pequena propriedade, para a subsistência ou em forma de parceria ou agregado: colheita de café, de amendoim, mandioca, cuidados com o gado, com a horta, com os animais de pequeno porte, produção de pães, doces e roupas.

- Setor formal: ocupações manuais e não-manuais de setores tradicionais e modernos com vínculo empregatício: servente, porteiro, mecânico, serralheiro, vendedor em comércio, costureira, professora, vigilante, analista de sistema, recepcionista e auxiliar de escritório ou consultório.
- Setor informal: sem vínculo empregatício, como faxineira, costureira, bordadeira, pedreiros, empregada doméstica, babá, vendedora ambulante, aulas particulares, pastora auxiliar (não remunerado).
- Doméstico: cuidados com a casa, filhos, idosos, doentes.
- Trabalho por conta própria: trabalhos manuais que complementam a renda familiar, como produção e venda de salgados e doces.
- Profissional Liberal: pastor titular (remunerado), psicanalista, advogada.
- Comerciante: proprietário de comércio (roupas e frios).

*Itinerário profissional da pastora Hozana*

<i>Idade</i>	<i>Categorias de trabalho</i>
6 aos 16	Agricultura, doméstico, extradoméstico
16 aos 27	Agricultura, doméstico, extradoméstico, setor formal
27 aos 34	Doméstico, por conta própria, extradoméstico (Pastora Auxiliar com remuneração por 3 meses)
34 aos 72	Profissional liberal (Pastora Titular)

*Itinerário profissional da Pastora Bárbara*

<i>Idade</i>	<i>Categorias de trabalho</i>
até 7 anos	Agricultura
7 aos 16	Doméstico, extradoméstico (venda de salgados, pães e doces), por conta própria (babá, arranjos de noivas, costureira)
16 aos 54	Doméstico, extradoméstico (Pastora Auxiliar e venda de salgados)
54 aos 59	Doméstico, profissional liberal (Pastora Titular)

*Itinerário profissional da Pastora Giani*

<i>Idade</i>	<i>Categorias de trabalho</i>
até 16	Doméstico, setor formal (indústria de xarope)
16 aos 26	Doméstico, por conta própria (venda de cosméticos, roupas e bijuterias)
26 aos 38	Doméstico, profissional liberal (Pastora Titular)
38 aos 44	Doméstico, comerciante por conta própria (Pastora Auxiliar)

*Itinerário profissional da Pastora Nalda*

<i>Idade</i>	<i>Categorias de trabalho</i>
até 16	Agricultura , doméstico
17 aos 45	Doméstico, extradoméstico produção e venda de salgados), por conta própria (missionária)
45 aos 49	Doméstico, profissional liberal (Pastora Titular)

*Itinerário profissional da Pastora Marina*

<i>Idade</i>	<i>Categorias de trabalho</i>
13 aos 18	Escritório
18 aos 45	Setor formal (analista de sistema), por conta própria (Pastora Auxiliar)
45 aos 50	Profissional liberal (Pastora Titular e psicanalista)

*Itinerário profissional da Pastora Silmara*

<i>Idade</i>	<i>Categorias de trabalho</i>
9 aos 14	Agricultura, doméstico, extradoméstico (cuidados com a horta e com os animais)
14 aos 24	Doméstico, por conta própria (babá, empregada doméstica, aulas particulares)
24 aos 34	Doméstico, comerciante (comércio de frios por conta própria (Pastora Auxiliar)

Exceto pela pastora Marina, nota-se que o trabalho doméstico perpassa o itinerário de todas as pastoras, inclusive o trabalho infantil na agricultura. A alta incidência do trabalho autônomo ou informal reflete a condição social do mundo feminino mais amplo: de mulheres casadas sem recursos suficientes para pagar os cuidados pela sua casa e filhos. Por estarem inseridas em segmentos menos favorecidos de recursos, o trabalho extradoméstico torna-se o recurso mais utilizado para o complemento da renda familiar ou para a própria sobrevivência da família, como no caso da pastora Bárbara que, com baixo grau de instrução e nenhuma profissão, viúva e com quatro filhos, manteve-se no trabalho informal por mais de quarenta anos. No entanto, o trabalho remunerado e o trabalho não remunerado apareceram, simultaneamente, em todas as trajetórias femininas, por isso o itinerário profissional não está dividido entre a esfera pública e privada. Apesar de todas trabalharem desde muito cedo, antes de uma formação profissional, apenas uma contou com a carteira assinada no setor formal e contribuiu com a Previdência Social, prática rara neste grupo feminino.

Com exceção da pastora Marina, que se aposentou como Analista de Sistemas e retomou os estudos concluindo o curso de Psicanálise, e a pastora Silmara, que se dedica ao comércio com o marido, todas as outras pastoras investiram na carreira do pastorado. Seus *projetos* apresentam a vontade de conquistar novos espaços de autonomia dentro e fora da Igreja. Como veremos até o final desta pesquisa, algumas mulheres pentecostais também já se apresentam como portadoras de um discurso que busca a igualdade de gênero dentro da Igreja, porém sem a transformação estrutural da divisão sexual do trabalho doméstico.

Neste aspecto, cabe apresentar alguns dados da sociedade mais ampla. Trata-se da pesquisa de opinião pública da Fundação Perseu Abramo intitulada *A mulher brasileira nos espaços público e privado*, realizada em 2001 e publicada em 2004. Em relação ao trabalho remunerado e trabalho não remunerado, a socióloga Bila Sorj constata que entre as mulheres que trabalham, 42% delas encontravam-se no setor formal e 57% no setor informal, sem contribuição para a Previdência e sem carteira assinada. A socióloga também apresenta a percepção das mulheres sobre a divisão sexual do trabalho doméstico. Em relação à

afirmação “Homens e mulheres deveriam dividir igualmente o trabalho doméstico”, a concordância é de 87%, contra 11% de discordância (1% não se posicionou). Quanto à afirmação, “Quando tem filhos pequenos, é melhor que o homem trabalhe fora e a mulher fique em casa”, 85% concordam e 13% discordam (2% não responderam).

Para a socióloga, a preferência das mães pelo modelo tradicional da divisão sexual dos papéis pode “refletir tanto a força do valor cultural que associa a maternidade à maternagem como a presença de um julgamento realista que acomoda as expectativas igualitaristas às possibilidades reais de realizá-las” (SORJ, 2004, p. 111).

As entrevistadas da IEQ demonstraram que *acontecimentos*, tais como, desenraizamento social (decorrente dos deslocamentos forçados seja pela Igreja seja pela fator econômico), nascimento dos filhos e limitação de recursos materiais e sociais são momentos que exigem uma reorientação de trajetória, pois novos rumos devem ser atribuídos aos itinerários profissional e educacional, o que para muitas mulheres significou o abandono total desses itinerários.

No grupo feminino desta pesquisa, a ausência de formas estreitas de cooperação com a família de origem direcionou algumas mulheres pastoras ao trabalho de “ajuda” ao marido e ao rompimento dos estudos após o casamento e/ou o nascimento dos filhos. O processo migratório forçado pelo casamento – falta de emprego ou trabalho missionário imposto pela Igreja – criou um rompimento das relações de ajuda mútua com a família de origem. A desintegração da interdependência social entre a rede de parentesco – ou a “grande família” constituída pelos avôs e avós, primos/as, tios/as, sobrinhos/as, netos/as – gerou a necessidade de desenvolver outros laços de solidariedade, especialmente, com as pessoas da Igreja. Nesse sentido, o sociólogo Antonio Pierucci (2005) avalia que essas “comunidades de irmãos” têm o interesse religioso como único fator de coesão, o que significa uma autonomização da esfera religiosa em relação às outras esferas da vida, principalmente, os códigos de sociabilidade e as formas de organização:

Sociologicamente, quando uma religião de conversão forma uma comunidade de indivíduos desenraizados de suas famílias, ela está criando

laços puramente religiosos, que não são mais laços familiares. Uma pessoa que se converte individualmente a uma religião passa a ter com aquele credo laços puramente religiosos. Isso é bem diferente de quando os laços religiosos se misturam aos familiares.

Em termos sociológicos, Pierucci considera que estamos diante de um fenômeno, classicamente tematizado por essa disciplina de *individualização*, no qual os laços tradicionais, que conformavam um tipo específico de coesão social, se rompem a partir de decisões individuais que passam a constituir novas sociabilidades bastante diferentes das anteriores. O pentecostalismo é uma dessas religiões que não segue tradição, é uma religião que instaura congregações nas quais as pessoas se sociabilizam, criam laços e se identificam como “irmãos de fé”.

As mulheres pastoras estão inseridas numa realidade que é a mesma das mulheres brasileiras: a limitação de oferta pública de serviços destinados ao cuidado de crianças. Em virtude de um conjunto de fatores objetivos e subjetivos, as mulheres de famílias mais pobres acabam abrindo mão do trabalho remunerado para se dedicar aos cuidados dos filhos, pois o papel do *cuidado com os outros* (idosos, crianças e doentes) ainda persiste em ser atribuído às mulheres em todas as organizações sociais. A preferência pelo cuidado com os filhos decorre de uma conexão entre o mundo das convenções sociais e o cálculo racional entre os custos e os benefícios disponíveis em seus *campos de possibilidades*, portanto, ambas orientações estão conectadas numa subjetividade constituída a partir da experiência social vivida. Ao longo da trajetória social, as mulheres buscaram dar sentido à diversidade de suas experiências e sonhos fragmentados. A partir do próprio *campo de possibilidades* e dos paradigmas culturais operantes elas foram (e estão) construindo seus *pro-jetos* e suas identidades. Desta forma, a conformação da divisão sexual do trabalho doméstico e o enfrentamento da desigualdade sexual do poder religioso refletem as limitações impostas pelo o que é socialmente aceito. Não se pode concluir que há uma naturalização dos papéis sexuais porque outros elementos também estão em jogo. A pastora Nalda

relata que “pastora é pastora o tempo todo”, e lamenta: “tem gente que nem sabe o nome da gente”. Muitas mulheres não escapam da marca da mulher sem nome devido ao *habitus* incorporado a esta categoria; outras se conformam dizendo que “a vida é assim mesmo”, expressando a associação cultural entre mulher e sofrimento.

Os primeiros estatutos sociais adquiridos na família de origem podem orientar a escolha pelo sentimento da valorização pessoal e pela competência adquiridas no trabalho doméstico e não pela simples aceitação de um discurso patriarcal. Afinal, a experiência social, além de ser uma combinação de fatores sociais, também é constitutiva de uma experiência subjetiva, isto é, individual.

De um modo geral, as pastoras da IEQ, como a maioria das demais mulheres pobres, quando entram no mercado de trabalho não estão livres para se dedicar a ele. As Pastoras Auxiliares continuam com seus trabalhos domésticos pela falta de recursos financeiros para delegá-los a outra pessoa. Quando a Igreja cresce, automaticamente aumentando sua receita, surge a possibilidade de se remunerar uma Pastora Auxiliar, entretanto é muito comum o Conselho da Igreja optar por um pastor (homem), sob o argumento de que este apresenta maior disponibilidade para o trabalho pastoral (ficando implícita a premissa de que o homem não tem obrigações domésticas e familiares) e que é um “chefe de família”, ou seja: tem uma família para sustentar. Argumentos como estes reforçam a desigualdade de gênero, fortalecem o discurso do compromisso da mulher com o trabalho doméstico e consolidam obstáculos para a autonomia das mulheres sobre o trabalho pastoral. Neste sentido, as mulheres são discriminadas simplesmente pelo fato de serem mulheres.

A comunidade, por sua vez, também reforça esse comportamento excludente em relação às mulheres, não somente pela omissão, mas porque possui a mentalidade de que a Igreja está sendo “beneficiada” quando remunera um pastor, pois na prática usufrui do casal – afinal, a esposa do pastor, seja pastora ou não, é portadora de um *habitus* e de um modelo de comportamento que perpassa atribuições específicas a esta categoria de mulheres pentecostais.

Algumas pastoras lamentam não terem o tempo necessário para o investimento no pastorado, em virtude do trabalho doméstico e do extradoméstico. Essa pesquisa qualitativa vem ao encontro da pesquisa

<sup>41</sup> Cabe notar que algumas mulheres, em razão de possuírem o cargo de pastoras, entraram para a esfera política, assim como ocorreu com os homens pastores. Esse é o caso da “seguidora” da Universal que será apresentada no capítulo correspondente.

quantitativa da Fundação Perseu Abramo que aponta que as mulheres ocupadas no setor informal gastam mais horas com atividades domésticas (42%) do que as mulheres do setor formal (31%).

Por exercerem jornada tripla de trabalho (pastoral, doméstico e formal/informal), as pastoras da IEQ lamentam “não terem horário para nada”. Através das trajetórias, foi possível agrupar as inúmeras tarefas que devem ser realizadas por uma pastora na IEQ.

• *Funções Administrativas*

- a) Direção pessoal (funcionários, obreiros e pastores auxiliares);
- b) Direção das finanças (tesouraria e comissões afins);
- c) Representação da congregação em eventos públicos ou da denominação;
- d) Vínculos com outras denominações e setores sociais (política, p. ex);<sup>41</sup>
- e) Direção dos coordenadores de grupos de casais, de jovens, crianças, da Escola Dominical, do grupo de louvores etc.;
- f) Coordenação de Campanhas Evangelistas;
- g) Participação em Conselhos Estaduais e Nacionais da Igreja: outras atividades estão inseridas, depende da área de participação: Conselho de Ética, de Política, de Publicação, de Missionários, de Mulheres, etc.;
- h) Participação em convenções estaduais e nacionais.

• *Funções Ligadas ao Ministério da Palavra*

- a) Pregação em cultos;
- b) Escola Bíblica, Escola Dominical;
- c) Cerimônias especiais: casamento, velório, aniversário, batismo, ordenação, Santa Ceia;
- d) Coordenação de grupos de oração.

- *Funções Assistencialistas*

- a) Trabalho pastoral junto aos hospitais, organismos populares e outras entidades;
- b) Visitação às famílias, casais, doentes, idosos.

- *Acompanhamento Espiritual*

- a) Atendimento aos membros, obreiros e pastores auxiliares;
- b) Atendimento e acolhimento de missionários;
- c) Acompanhamento de casais com problemas conjugais;
- d) Acompanhamento de jovens com dependência química;
- e) Acompanhamento de pessoas doentes ou com outras dificuldades;
- f) Acompanhamento de futuros agentes pastorais (obreiros).

Embora o modelo masculino continue pautando as estruturas e os papéis dos agentes pastorais, há de se reconhecer que as mulheres, especificamente na IEQ, na prática, exercem ministérios e têm adquirido direitos que até há pouco tempo eram exclusivamente reservados aos homens. Apesar dessa dedicação ao trabalho religioso em suas diferentes configurações, entretanto, muitas mulheres são reconhecidas somente pela comunidade e não pela cúpula da Igreja. Como amostra de um universo muito maior, as trajetórias femininas apresentadas até aqui, em alguma fase da vida, ficaram à sombra das trajetórias de seus maridos bispos ou pastores. Mas com o passar do tempo, algumas demarcaram (outras ainda tentam) seu espaço e conquistaram o próprio nome em outros espaços sociais, além do eclesástico. Ou seja, a luta por melhores condições de vida faz com que as mulheres adquiram certo grau de poder que resulta na eficácia de suas estratégias, no fortalecimento de suas identidades e na realização de seus projetos individuais.

O capítulo seguinte irá abordar o segundo estudo de caso, a Igreja Universal do Reino de Deus. O estudo apresentará o discurso oficial

construído pelo seu líder e fundador Edir Macedo, o qual inclui o *habitus* da “mulher de Deus” e do “homem de Deus”. Por meio de duas trajetórias femininas, será possível compreender os mecanismos de controle da Igreja sobre as mulheres esposas de pastores, o afastamento delas dos espaços de poder e o processo de *renomeação* que resulta na marca da *mulher sem nome*. Nesse estudo de caso, destaca-se a trajetória de uma seguidora que se tornou representante política da IURD na Assembleia Legislativa de São Paulo.

## 2. Igreja Universal do Reino de Deus

Os estudos de religião consideram de fundamental importância os valores religiosos sobre a autopercepção do ser humano, e os estudos feministas da religião consideram os valores religiosos como fatores de grande influência sobre as diferentes identidades masculinas e femininas. Cada instituição religiosa, por meio da sua simbologia, conceitos normativos, tradição e doutrina, constrói uma relação diferenciada entre os gêneros. Seguidores e seguidoras de uma religião articulam suas subjetividades, adquiridas ao longo da vida, com o modelo que a religião quer representar socialmente. Por conta disso, a religião reforça condutas e papéis sociais para homens e mulheres que se submetem à sua convenção.

No caso da segunda instituição religiosa a ser apresentada, a identidade preponderante sobre as representações sociais é a masculina. Os conceitos normativos produzidos pelo líder e fundador evidenciam interpretações de modelos femininos que limitam as capacidades de *empoderamento* das mulheres *iurdianas*. Esses conceitos normativos somados à estrutura institucional, aos símbolos culturais e à identidade subjetiva das pessoas, acabam por construir um campo de forças que favorecem as relações desiguais entre homens

<sup>42</sup> O fundador da Igreja de Nova Vida foi o canadense, dissidente da AD, Robert McAlister. Em 1960, rompeu com a igreja para trabalhar numa dimensão menos legalista, investir na mídia e desenvolver uma forma mais centralizada e personalista de organização religiosa. A Nova Vida foi a primeira igreja pentecostal que adotou o episcopado no Brasil. Acredita-se que essa possa ser a origem do título Bispo de Edir Macedo (FRESTON, 1994, p. 133).

<sup>43</sup> O principal líder, R. R. Soares, desligou-se para fundar a Igreja Internacional da Graça de Deus, que atualmente conta com 900 templos no Brasil e com programas televisivos em horários 'nobres' de emissoras nacionais. Mais informações, ver: Campos (1996); Mariano (1999) e Fonseca (2002).

e mulheres de uma mesma família, por exemplo, quando a igreja proíbe as esposas de pastores de terem algum tipo de vínculo empregatício, que resultaria, em certa medida, em uma autonomia financeira. Tal controle institucional impede não somente a possibilidade de alteração da relação de poder entre os cônjuges, mas também a realização de projetos individuais porque priva as mulheres de desenvolver suas capacidades individuais e coletivas.

O presente estudo, porém, não nega a existência de um aspecto profissional do pastorado que usa a força de trabalho para a manutenção do mercado religioso. As instituições religiosas, para permanecerem no processo histórico, utilizam os papéis desempenhados pelas lideranças tanto femininas quanto masculinas. Neste processo, estão inseridos os critérios de capital social, comportamento, trajetória e a conexão de forças estabelecidas entre o indivíduo e o grupo que se articula ao redor da tradição ou do fundador, como é o caso da segunda Igreja pesquisada.

## 2.1. Origem e contexto histórico da IURD

A Igreja Universal do Reino de Deus, maior representante do neopentecostalismo, foi fundada por Edir Macedo em 1977, na cidade do Rio de Janeiro, num local onde funcionava uma pequena funerária. "Rapidamente, se transformou no maior e mais surpreendente fenômeno religioso das últimas duas décadas no Brasil" (MARIANO, 2003, p. 53). Edir Bezerra Macedo (ex-católico, ex-umbandista e ex-funcionário da Loteria de Estado) converteu-se à Igreja de Nova Vida<sup>42</sup> e abandonou-a para fundar, juntamente com outros pastores, a Igreja Cruzada do Caminho Eterno; dois anos depois, saiu para formar a IURD.<sup>43</sup>

A IURD surgiu num contexto social diferenciado da Igreja do Evangelho Quadrangular de da Assembleia de Deus, pois o pentecostalismo desenvolvido a partir da década de 1980 adaptava-se às mudanças do período militar: industrialização, urbanização, modernização dos meios de comunicação de massa, crise da Igreja Católica

e estagnação econômica. O “fenômeno” da IURD foi favorecido pelo contexto econômico, político e cultural do país e pelo crescimento da corrente pentecostal no Brasil<sup>44</sup> O contexto social que auxiliou a prosperidade da IURD foi marcado por alguns fatores<sup>45</sup>, tais como:

- alta taxa de desemprego;
- recrudescimento da violência e da criminalidade;
- expansão dos meios de comunicação de massa;
- vigor do discurso da liberdade religiosa;
- maior oferta de crenças e práticas religiosas;
- baixa regulação estatal da religião;
- declínio de féis da Igreja Católica;
- contínua expansão pentecostal por todo o território desde os anos 1950.

Em 1990, Edir Macedo e seus líderes passaram a ser alvo de críticas da imprensa, de denúncias e inquéritos policiais. Para evitar sanções penais, Macedo renunciou ao posto de secretário geral e permaneceu nos Estados Unidos.<sup>46</sup> A principal novidade deste período foi a ampliação/consolidação dos pentecostais na esfera da mídia e da política a fim de viabilizar seus objetivos religiosos (BANDINI, 2003; SOUZA, 2005; MACHADO, 2002). A IURD é uma Igreja que explora a habilidade de interpretar e de oferecer respostas imediatas às múltiplas necessidades emocionais e sociais dos indivíduos. As respostas são dadas nos cultos e em conversas particulares com os pastores e obreiros dos templos. Aliás, tal disposição é o maior chamariz da Igreja, pois seus templos estão abertos todos os dias com pastores à disposição dos fiéis em tempo integral.

Os dados do censo 2010 sobre religião expressam as tendências de transformação da demografia religiosa no Brasil, entre as quais se destaca a queda acentuada da hegemonia católica; o avanço vertiginoso dos evangélicos e a diversificação religiosa e institucional. Em números, entre 1980 e 2010, os católicos declinaram de 89,2% para 64,6% da população; os evangélicos saltaram de 6,6% para 22,2%, os

<sup>44</sup> Falar em aspas dá um indício da maneira peculiar em que os termos aparecem em um contexto sociológico. O termo “fenômeno” refere-se a um contexto social específico em que relações estão incluídas numa análise sociológica. Segundo Peter Berger, o sociólogo não pode usar aspas que não seja por causa do conhecimento sistemático, pois é forçado pela própria lógica de sua disciplina a identificar e a compreender as diferentes realidades sociais (BERGER e LUCKMANN, 1976 p. 12).

<sup>45</sup> Em São Carlos a Universal está presente desde 1990 e tem aproximadamente 10000 membros (BANDINI, 2003)

<sup>46</sup> O bispo Macedo mora nos Estados Unidos desde 1986 e tem a pretensão globalizante que sugere o nome da instituição. Por ex.: a IURD conta com 50 templos nos Estados Unidos, 350 na África e 25 na Ásia. Portugal está com 110 templos e 70 na Argentina. A Universal noticia a abertura de templos em países como Israel, Bangladesh e Paquistão (FRESTON, 2003, p. 198).

sem religião quintuplicaram de tamanho no período, passando de 1,6% para 8% e as “outras religiões” avançaram de 3,2% para 5% (MARIANO, s.d.; ver também: FARO, s.d.; CUNHA, 2012).

A redução no percentual de católicos ocorreu em todas as regiões, mantendo-se mais elevada no Nordeste (de 79,9% para 72,2% entre 2000 e 2010) e no Sul (de 77,4% para 70,1%). A maior redução ocorreu no Norte, de 71,3% para 60,6%, ao passo que os evangélicos, nessa região, aumentaram sua representatividade de 19,8% para 28,5%. O menor percentual de católicos foi encontrado no Estado do Rio de Janeiro: 45,8% em 2010. O maior percentual pertence ao Piauí, com 85,1%. Esse número é resultado de um crescimento que iniciou nas últimas décadas do século XX, especialmente entre as igrejas pentecostais e neopentecostais. Uma das causas desta expansão é a privatização religiosa nesse grupo religioso, situação em que o crente (nascido ou não em família evangélica) mantém a identidade e as crenças religiosas, mas opta por fazê-lo fora de qualquer instituição. No decorrer desta pesquisa, é possível identificar que a conversão religiosa, baseada nas decisões individuais, produz um distanciamento das relações familiares consanguíneas e a perda da cultura familiar transmitida de geração em geração, portanto uma “ruptura com a tradição religiosa familiar significa, também, dissolução de laços” (*Ibid.*).

A organização hierárquica da IURD está orientada pelo princípio vertical centralizado no governo episcopal da Igreja. As instâncias de poder, em ordem decrescente, são as seguintes:

- Bispo Edir Macedo;
- Conselho Mundial de Bispos;
- Conselho de Bispos do Brasil;
- Conselho de Pastores;
- Pastores titulares;
- Pastores auxiliares;
- Obreiros.

Os templos são dirigidos pelos mais de quinze mil pastores consagrados (titulares) e nomeados (auxiliares). Os pastores auxiliares não podem realizar cerimônias de casamento, de batismo e da Santa Ceia. A maior parte do pastorado não possui formação teológica em seminários nem curso superior em Teologia. As funções do pastorado são: orar, cantar, pregar, exorcizar, pedir ofertas e dízimos, aconselhar e visitar, ou seja, um aprendizado adquirido no dia-a-dia; alguns pastores até frequentam, antes de assumirem o cargo, um curso bíblico, mas não é regra. Estudos indicam que a mobilidade na carreira pastoral está diretamente atrelada à capacidade de arrecadação do pastor, pois o discurso “defende a ideia de que quem arrecada mais recursos o consegue porque supostamente tem seu ministério abençoado pelo Espírito Santo. Daí sua promoção” (MARIANO, 2003, p. 56). Os obreiros prestam voluntariamente seus serviços à Igreja sob a única exigência de possuírem o dom de línguas. O trabalho dos milhares de obreiros é imprescindível para o funcionamento das quatro mil congregações espalhadas pelo Brasil, uma vez que todas elas realizam cultos diariamente de manhã à noite. No cotidiano, as tarefas dos obreiros são as seguintes:

- limpeza da Igreja;
- recepção dos visitantes;
- coleta de ofertas;
- distribuição dos objetos que fazem parte da *corrente*;
- entrega dos envelopes para o *desafio*;
- cuidado com as crianças durante o culto;
- auxílio na leitura da Bíblia;
- imposição de mãos;
- evangelização;
- exorcismo.

Diferentemente da IEQ, Igreja anteriormente estudada, o pastorado e as congregações da Universal não possuem nenhum tipo

de autonomia. O modelo de governo eclesiástico vertical não é democrático porque os pastores não tomam decisões, não administram os recursos que arrecadam, os fiéis não escolhem seus líderes, os pastores não escolhem as cidades onde moram e não decidem pelo seu destino e pelo de sua família. O sistema centralizador em si é fundamental para manutenção do “sucesso” religioso, político e empresarial da Igreja, pois reforça a identidade coletiva e a coesão institucional. A concentração de poder agiliza o processo decisório e efetiva com menor risco possível as transmissões da ordem superior. Com a administração centralizada, a Igreja direciona seus recursos com mais eficácia, alcançando seus objetivos em relação aos grandes investimentos que também estão no rol das práticas desta denominação, tais como aquisição de redes de rádio e televisão; compra, construção e administração de imóveis de grande porte; abertura de congregações, gravadoras, gráficas e empresas; e criação de campanhas evangelistas e político-partidárias.

## 2.2. Relações de gênero na Igreja Universal

Os pentecostais e neopentecostais são os grupos religiosos que apresentam maior participação de mulheres em suas igrejas. Estudos indicam a proporção de 56% de representação feminina. Na IURD a proporção de mulheres aumenta consideravelmente, havendo 81% de mulheres e 19% de homens – portanto, uma média de quatro mulheres para cada homem. Esse desequilíbrio de gênero tem sido destaque nas análises de alguns estudiosos (Machado, 1996, 1998; Mafra, 1998; Araújo, 2001; Couto, 2002), já que ressalta a importância da mulher nos rumos desta instituição.

Denominações como a IEQ e a IURD “acabam por dar um rosto feminino ao pentecostalismo” (MACHADO, 1996, 1999, 2002). Apesar de o público ser majoritariamente feminino entre os dois milhões de adeptos (WEISS, 2002; JACOB, 2003; PIERUCCI, 2004), na IURD as mulheres não têm encontrado muito espaço de *negociação* para a conquista do poder eclesiástico e oportunidades de conquistar novos

*status* sociais fora do campo religioso. Os homens – brancos e jovens<sup>47</sup> – predominam nas atividades correspondentes à representação pública da Igreja, principalmente na política (BANDINI, 2003).

As práticas das fiéis, das raras pastoras e das muitas esposas de pastores estão divididas entre o modelo tradicional e o moderno. No primeiro, em que a maioria das mulheres se encontram, suas funções são de auxiliar do marido, dos pastores e da comunidade, reproduzindo o modelo tradicional do papel feminino. No modelo moderno, em que as mulheres estão, em menor número, desempenham atividade na mídia (jornalismo e redação) e na política (deputadas estaduais e federais). Na mídia, as mulheres têm sido destacadas como público-alvo das publicações e/ou programações televisivas da Igreja. Para a socióloga Maria das Dores Campos Machado (1998), a participação feminina na política e no mercado de trabalho é uma tentativa dos grupos pentecostais de se alinharem com outros processos sociais, portanto, de acompanhar as mudanças que afetam as identidades femininas.

Estudos de Maria das Dores Campos Machado<sup>48</sup> apontam uma *reengenharia do feminino pentecostal* que sugere mudanças na identidade de gênero divulgadas nas comunidades eletrônicas. Sua pesquisa detectou que bispos e pastores IURD levam suas esposas para os estúdios das TVs para “ajudar” no atendimento ao telefone e para participar das entrevistas realizadas por eles. As funções das esposas são de conversar com as telespectadoras sobre os problemas domésticos e aconselhá-las ao que se refere aos testemunhos apresentados nos programas. A socióloga argumenta que bispos e pastores perceberam a importância da presença feminina quando elas comentam, intervem e aconselham os convidados e as convidadas; os líderes passaram a dar mais visibilidade àquelas que sempre deram suporte ao trabalho de evangelização. Entretanto, a visibilidade não chega ao ponto de romper com o reforço dos papéis tradicionais e com a *mística feminina*, somente cede a elas um novo espaço público, pois a própria *renominação* que lhes é atribuída, “enfermeiras de Deus”, confirma a reprodução de papéis e deixa para último plano a profissionalização feminina.

Dos três casos analisados nesta pesquisa, esta denominação é a mais complexa e com maior relação contraditória entre a prática e

<sup>47</sup> Enfatizei homens/brancos/jovens porque constatei, durante a pesquisa de mestrado, que as categorias gênero, raça e idade são critérios relevantes para a escolha dos representantes políticos da Igreja. Apesar da grande presença de negros na membresia, as mulheres e os homens negros não são representativos nos altos cargos da instituição e/ou na esfera política, onde se concebe o espaço de poder predominantemente masculino.

<sup>48</sup> A argumentação que se segue refere-se aos vários textos da autora (1995, 1996, 1998), inclusive à sua tese de doutorado, publicada pelo Autores Associados/ANPOCS em 1995.

discurso religioso, pois se trata de uma igreja que tenta se adaptar às mudanças sociais da sociedade mais ampla, numa relação de ruptura e reprodução de modelos patriarcais e comportamentais dominantes. Dito de outro modo, a IURD tenta flexibilizar a moral e os costumes, porém sem alterar a estrutura de poder patriarcal e hierárquico típica da denominação. Em relação à mídia impressa, a IURD reforça a estrutura e a dominação masculina quando utiliza exemplos bíblicos de mulheres, como Noemi, Rute e Maria, como modelos femininos a serem seguidos, pois essas mulheres valorizaram os ditos “atributos femininos” e, conseqüentemente, reforçam a ordem tradicional de gênero. Tratam-se de mulheres benevolentes, prudentes, apaziguadoras, conciliadoras, mães ideais, esposas obedientes e que exercem com satisfação trabalhos manuais e domésticos.

Em sua pesquisa sobre a mídia pentecostal, Maria das Dores Campos Machado (1998) não encontrou nenhum indício de relação conflitante entre homens e mulheres. Segundo a socióloga, a abordagem religiosa apropria-se de argumentos científicos para construir uma “camisa de força” que, somada aos compromissos com a hierarquia religiosa, permite uma adaptação às tendências sociais mais amplas, porém sem permitir maior compreensão dos mecanismos sociais de subordinação de gênero.

Pesquisas quantitativas, como a do ISER (1996, p. 72), comprovam que os/as fiéis da IURD estão abertos à participação feminina na hierarquia religiosa, uma vez que; 83% são favoráveis à função de pastora e 80% admitem que as mulheres sejam consagradas como a diaconisa/presbítera. Entretanto, o discurso produzido pelo próprio fundador comprova a dificuldade de alteração do modelo feminino pregado na IURD:

A esposa do homem de Deus só tem autoridade sobre os seus filhos e sua casa. A sua unção específica é para que o marido tenha uma auxiliar unvida, no mesmo espírito dele. Infelizmente, muitas mulheres assumem a autoridade do marido dentro da Igreja porque pensam que receberam a mesma unção que ele, o que não é verdade [...]; a função dela é exclusivamente a de auxiliá-lo

e nada mais além disso. Ela não tem o direito de passar sobre a sua autoridade, mesmo que seja muito espiritual. (MACEDO, 2001, p. 76)<sup>49</sup>

No cotidiano das Igrejas evangélicas, são comuns as ocasiões que reproduzem a condição invisível da esposa de pastor. A primeira delas dá-se na apresentação do casal de pastores para a comunidade, que normalmente ocorre da seguinte forma: “Este é o pastor *fulano de tal* e sua esposa” – , e não se diz o *nome* da mulher. O segundo momento, decorrente do primeiro, refere-se ao fato de, raramente, encontrar alguém que saiba o *nome* da esposa do pastor, visto que, normalmente os membros referem-se a ela como “esposa do pastor”, mesmo realizando atividades diárias na Igreja (canto ou louvor) e na comunidade (visitação); a membresia raramente pronuncia seu nome, refere-se a ela dizendo de quem ela é esposa; falam sobre suas virtudes e trabalhos realizados, mas não dizem seu nome. Portanto, trata-se de uma categoria de mulheres pentecostais que não foram *re-nomeadas* nesta nova família, “família de fé”, mesmo tendo o batismo, como um rito no qual se determina uma identidade e, de modo singular, faz-se uma *nominação*.

A marca; *esposa de pastor*; está associada ao “duplo sentido de nome famoso e de segundo nome” (CORRÊA, 1995, p. 22) porque tais mulheres adquirem esta marca quando se casam, isto é, quando cruzam suas trajetórias, assim adquirem um renome porque se tornam esposas. A conexão entre o corpo, nome, marca e gênero transforma um dos domínios sociais e simbólicos mais intrigantes na circunscrição das relações de gênero no campo religioso pentecostal. O processo histórico destas instituições religiosas está marcado pelo trabalho oculto de mulheres e pela consolidação da marca da invisibilidade das mulheres diante da visão do “poder do macho” em que se legitima a superioridade dos homens, bem como a dos brancos, heterossexuais e dos ricos (SAFFIOTI, 1987). A marca da *mulher sem nome* é um produto histórico de um grupo que naturaliza os processos socioculturais e reproduz a discriminação, não somente contra as mulheres, mas também contra categorias sociais.

“O maior cargo que uma mulher pode chegar na Igreja é ser esposa do pastor e, não pastora, porque ela tem marido e filhos, ela

<sup>49</sup> Edir Macedo preparou em 2001 a *Coleção Perfil* para doutrinar a liderança da Igreja. Esta coleção inclui: “O perfil da mulher de Deus”; “O perfil do homem de Deus”; “O perfil do jovem de Deus” e “O perfil da família de Deus”.

não pode ficar mudando de uma Igreja para outra como é preciso.” Este relato de um pastor iurdiano demonstra a reprodução do discurso do líder de que a “maior responsabilidade das mulheres é com a família e com os filhos, enquanto a do homem seria de amá-la da mesma forma como o Senhor Jesus amou a Sua Igreja” (MACEDO, 2001b, p. 20).

O grupo religioso iurdiano é um grupo conservador com *forte princípio Paulino* que, seguindo a tradição judaico-cristã, utiliza-se de trechos bíblicos para legitimar o discurso sobre a valorização da mulher. Em Gênesis (2, 18-25), a família é entendida como instituição divina; Deus criou e santificou o casamento delegando à mulher as funções de mãe e esposa, destacando-a como “auxiliadora” do marido. Em *Efésios* (5, 21-33), o Apóstolo Paulo aponta as diretrizes para o lar cristão. O trecho apresenta o dever da mulher casada para com o marido como para o Senhor, pois o marido é “cabeça da mulher, assim como Cristo é cabeça da igreja”. Portanto, como a igreja está sujeita a Cristo, as mulheres casadas estão sujeitas aos seus maridos em tudo. Esse é um dos principais mandamentos apontados pelo Líder Edir Macedo em suas publicações. Também é verdade que a Bíblia prega a necessidade do amor conjugal, porém sem colocar em dúvida a autoridade masculina. Portanto, os maridos devem amar suas esposas como Cristo amou a igreja.

Em *Provérbios* (12; 18 e 31) fica demonstrado que o respeito deve ser mútuo, que os maridos não podem ser ásperos com suas esposas, que a mulher virtuosa é a glória do marido e que deve abrir a boca somente com sabedoria. A obediência ao marido também está presente em *Pedro* (3, 1-7), dizendo sobre a obrigação de uma conduta casta e sobre a necessidade da aparência humilde da mulher, advertindo aos maridos que devem viver com suas esposas sabiamente, honrando-as como “um vaso frágil”. Esses conceitos estão enraizados numa moral feminina que se aplica por meio do *habitus* que naturaliza os sujeitos, e não somente as identidades femininas. Consequentemente, a legitimidade para ditar modelos femininos e masculinos deriva do discurso de Edir Macedo que se apropria de sua autoridade eclesiástica de porta-voz de Deus. “Da mesma forma que Deus determina os *Dez Mandamentos* para que seu povo os cumpra, Macedo estabelece os mandamentos para que

as mulheres destinatárias de seu discurso também os cumpram (TAVARES, 2002, p. 156).

Para muitos estudiosos (MACHADO 1996; FERNANDES, 1998; MAFRA, 1998; TAVARES, 2002), a mensagem evangélica atrai mais as mulheres do que os homens porque a conversão possibilita rupturas de comportamentos entre os membros da mesma família, especialmente, entre os cônjuges. Os estudos apontam que as mudanças ocorridas a partir da conversão derivam de um discurso religioso que controla a sexualidade de homens e mulheres, estimula a maior participação do homem na unidade familiar e aumenta a autoestima feminina. De um modo geral, porém, na IURD as mulheres são marginais quanto à ordenação ao ministério. Sendo a membresia constituída principalmente por pessoas de baixa renda e de pouca escolaridade, o discurso tem um forte apelo à valorização da família, de acordo com papéis sociais bem definidos, enraizados numa moral que impõe disciplina corporal e comportamental para as identidades masculinas e femininas ali inseridas (ver MAFRA, 1998; TAVARES, 2002; BASTOS, 2003). Por meio da “naturalização de uma ética”, (BOURDIEU, 1999, p. 38), o universo simbólico da Universal lança as mulheres em relações discriminatórias e paradoxais em suas práticas cotidianas. Porém, uma vez que estão inseridas numa sociedade mais ampla, sendo portadoras de subjetividades e *projetos* individuais, as mulheres iurdianas apresentam diferentes trajetórias e diferentes compreensões e reinterpretações da própria religião. Neste sentido, a análise das trajetórias aplicada aos estudos de gênero permite identificar as mudanças de itinerários e de identidades ocorridas a partir da *renominação*, resultante da conversão religiosa e do cruzamento de trajetórias, isto é, do casamento. Afinal, o universo simbólico da religião oferece tanto um significado do desenrolar dos acontecimentos quanto uma ordenação coerente da história social no passado, presente e futuro.

A única pastora ordenada da Igreja possui o reconhecimento da comunidade, porém não usufrui os mesmos direitos e deveres dos pastores. A pastora iurdiana também exerce o papel de esposa de pastor, porém não de um pastor comum e, sim do bispo responsável pela Catedral da cidade de Taubaté. No entanto, na Catedral de Santo Amaro existem cinco pastoras auxiliares que permanecem nesta função por

<sup>50</sup> Quanto às pastoras auxiliares em Santo Amaro, não consegui agendar nenhum contato através de telefonemas, nem mesmo pessoalmente. Nas duas visitas realizadas à Catedral, não consegui realizar nenhuma entrevista com elas.

<sup>51</sup> Ecléa Bosi utiliza o termo *desenraizamento por excelência* para se referir à ignorância do/a trabalhador/a em relação ao destino das coisas que fabrica; seria um efeito da alienação ou uma situação limite do dominado na estrutura da sociedade capitalista.

serem mulheres solteiras; lembrando que esse estado civil as impede de serem ordenadas pastoras auxiliares ou titulares em outras cidades.<sup>50</sup> Somente como esposas de pastor elas poderão desempenhar esta função. Para cada dia da semana, uma das pastoras se responsabiliza pelo trabalho na igreja e, aos sábados e domingos, todas estão presentes o dia todo no templo. As pastoras auxiliares, bem como as obreiras solteiras, passam pela preparação para tornarem-se uma esposa de pastor. Esta preparação consiste em reuniões quinzenais administradas pela esposa do bispo, cujo principal objetivo é torná-las uma *mulher sem nome*; ou seja, construir a marca feminina de esposa de pastor em cada uma das candidatas. Esta marca consiste na incorporação de responsabilidades inerentes à atuação desta categoria feminina, na negação de direitos que seriam próprios do gênero feminino e na aquisição de esquemas de percepção e de classificação que servem como orientadores de suas ações junto aos membros da Igreja e na sociedade. Os rapazes obreiros, que têm o propósito de seguir a carreira pastoral, também são orientados para a escolha da futura esposa, afinal, ambos estarão lidando, diretamente, com o processo de expansão e consolidação da denominação. Por isso, a orientação para os homens recai no cuidado de não “colocarem a obra de Deus em risco”, uma vez que, um casamento de pastor explicitamente “destruído” seria uma ameaça ao modelo institucional pregado.

A conversão e o casamento são processos de *renomeação* quando estas mulheres se casam com os pastores, tornam-se esposas de pastor e, normalmente, iniciam o processo migratório que a Igreja impõe aos casais da liderança. O processo de *renomeação* marca as práticas sociais das esposas na conquista pelo prestígio e *status* sociais perante as outras mulheres da própria Igreja. Suas práticas religiosas (visitas, aconselhamentos, etc.) não buscam o que se perdeu anteriormente, uma vez que as raízes já foram arrancadas, mas buscam o que pode ser renascido nessa “terra de erosão” (BOSI, 1992, p. 17). As esposas de pastores iurdianos procuram, por meio da participação na coletividade religiosa, conservar alguns “tesouros” do passado (valores, histórias, experiências) e encontrar outros para o futuro (família, amizade). Enquanto representantes dos sujeitos *desenraizados por excelência*,<sup>51</sup> essas mulheres constroem suas identidades a partir das próprias estratégias e posições sociais adquiridas ao longo de suas

trajetórias, pois suas identidades não têm como referência o segmento do *eu* (que permanece sempre o mesmo e idêntico a si mesmo ao longo do tempo), mas àquele *eu coletivo* que passa a compartilhar uma história de um grupo específico e que se estabiliza num pertencimento cultural religioso (HALL, 2000, p. 108). Portanto, pode-se afirmar que as identidades femininas na IURD têm mais a ver com a negociação diante de novas rotas de trajetória social (conversão e casamento) do que com as suas raízes de origem, uma vez que esse mundo de origem tende a ser negado mediante o novo *ethos* religioso. As identidades estão construídas a partir de uma interpretação do mundo, por isso a necessidade de compreendê-las como produtos de um contexto histórico, de práticas discursivas e de uma instituição social específica. Assim, as identidades femininas iurdianas emergem de um jogo de poder específico com diferenças e exclusões sociais iguais ao mundo mais amplo de mulheres.

Embora a amostra da IURD seja pequena ela ilustra a realidade destas mulheres que, além de sofrerem com os frequentes deslocamentos geográficos, em virtude da prática de evangelização exigida pela Igreja, também sofrem com a interferência direta da Igreja na relação conjugal, como por exemplo, na determinação do “melhor” momento de acontecer uma gravidez, muitas vezes, considerada inviável com a prática religiosa desempenhada.<sup>52</sup> Os frequentes deslocamentos exigidos pela IURD e o tempo dedicado a ela resultam na perda de vínculos familiares e de vizinhança, porém a igreja oferece suporte material (casa, alimento, educação aos filhos, automóvel) à família do pastor, fazendo com que estas mulheres não fiquem tão expostas às necessidades simbólicas e materiais que tinham antes da inserção na Igreja.

Seguindo a perspectiva de Pierre Bourdieu de que a violência invisível se exerce essencialmente pelas vias puramente simbólicas da comunicação e do conhecimento, ao longo do trabalho de campo foi possível apreender no cotidiano da IURD a lógica da dominação em relação às mulheres e compreender seu modo de legitimidade na comunidade. Por intermédio de personagens históricos, adotados como modelos de vida, e leituras de específicos trechos bíblicos, o discurso oficial vai sendo incorporado pelas seguidoras e seguidores como instrumento do androcentrismo capaz de operar na

<sup>52</sup> A IURD é uma igreja que inova na esfera da sexualidade porque é uma das raras igrejas que realizam campanhas *antinatalistas*, pois incentiva o uso de método contraceptivo para mulheres casadas e solteiras. Também é a igreja com menor número de crianças (dois por mulher) e com maior índice de uso de pílula anti-concepcional entre as mulheres casadas, 39%, enquanto a IEQ apresenta 29% e a AD 31% da população feminina. (ISER, 1996).

objetivação das categorias sociais. Como a *violência simbólica* escapa aos domínios das decisões conscientes dos agentes sociais, ela faz com que o inconsciente androcêntrico, construído socialmente ao longo da história, não permita que as estruturas cognitivas e sociais entrem em contradição; conseqüentemente, a denominação acaba por construir “homens de Deus” para se casarem com “mulheres de Deus” e, juntos, viverem a serviço de Deus.

Um olhar sobre os itinerários de casais aponta que o espaço do casamento é um espaço de interferências constantes que contribuem de maneira singular para as trajetórias individuais das esposas (BATTAGLIOLA, 1991, p. 171). Na IURD, cada deslocamento geográfico do casal está focado no interesse de expansão da Igreja, e tal responsabilidade recai sobre a carreira do esposo. Portanto, total disponibilidade para deslocamentos constantes é uma das principais condições prévias para uma mobilidade profissional na Igreja. Estas condições são como uma materialização de uma promoção no pastorado, em que as esposas são forçadas a se adaptar às novas condições de vida e de trabalho, tudo em nome da indivisibilidade familiar. Assim, elas abandonam seus empregos, familiares e *projetos* em prol de uma conciliação entre interesse individual e coletivo.

### 2.3. As marcas sociais da “mulher sem nome”

As entrevistas seguintes abordam a trajetória individual de mulheres que assumem a condição de *esposa de pastor* e demonstram como o espaço conjugal é um espaço de interação e de negociação entre os cônjuges, isto é, um espaço de arbitramento de estratégias que causam efeitos, muitas vezes, desiguais de um sobre outro. A marca da *mulher sem nome* aponta como o *renome* adquirido pode iluminar a vida inteira de uma mulher ou ofuscá-la em relação ao esposo.

Como cada trajetória é resultado de mudanças dos *acontecimentos*, “a constelação de acontecimentos é que indicará o momento chave de bifurcação dos itinerários individuais ou familiares, e não o isolamento de um desses acontecimentos” (*Idem*, p. 276). Desta forma,

o casamento torna-se um desses *momentos chave* no qual a trajetória é reorientada a partir do cruzamento com o cônjuge. Este cruzamento de itinerários produz efeitos diferentes para os cônjuges e, muitas vezes, o itinerário feminino passa a ser menosprezado em relação ao itinerário do marido e da família.

Para alguns cientistas sociais, “a noção de amor está indissoluvelmente ligada à noção de indivíduo” (VELHO, 1980, p. 39), uma vez que a escolha pelo cônjuge estaria diretamente associada às categorias sociais do grupo social no qual este está inserido. Nesta perspectiva, a noção de- que os indivíduos escolhem ou podem escolher seu parceiro seria o ponto de partida para se pensar em *projeto individual*. Contudo, um *projeto individual* não está totalmente desvinculado do contexto sociocultural e das convenções sociais às quais o indivíduo está submetido. Portanto, a possibilidade de criar *projetos* relaciona-se a partir da fragmentação-totalização dos contextos sociais, pois o indivíduo está inserido numa dimensão cultural e é portador de ações subjetivamente construídas. Por conta disso, o casamento também pode ser considerado como um processo de nominação, pois na maioria dos casos as mulheres continuam com o próprio prenome (individualizante), porém passam a adquirir um sobrenome que as inclui numa categoria mais ampla, a de “mãe de família”. Neste campo específico de estudo, as mulheres que se casam com pastores passam a ser portadoras de uma marca social que as diferencia dentro do próprio grupo, a marca “esposa do pastor”.<sup>53</sup>

Esta marca associa as esposas de pastores iurdianos às representações especificamente construídas para elas. Esta marca determina o lugar, o espaço religioso e as atividades religiosas e não religiosas que lhes cabem. Nesta categoria, as mulheres casadas devem se perceber como “ajudantes” de seus maridos e como seres que não foram escolhidos para guiarem as obras (ou igrejas) de Deus. Portanto, as esposas de pastores iurdianos estão diretamente ligadas às tarefas relacionadas ao espaço privado e às tarefas cotidianas da denominação. Aos homens cabem as responsabilidades e tarefas que estão associadas ao modelo patriarcal. Os pastores são entendidos como “cabeça” da casa e da igreja porque são considerados mais racionais, com maior discernimento e escolhidos por Deus. Como “eleitos” de Deus, cabe a eles o trabalho “privilegiado” de pregar a Palavra de Deus (o

<sup>53</sup> Cabe a ressalva de que nem sempre o prenome é inteiramente individualizante, pois, em alguns casos, ele é resultante de uma homenagem a alguém, de *acontecimento* e assim por diante. Em todo caso “trata-se de um compromisso entre individualização e inserção em categorias mais amplas” (VELHO, 1980, p. 41).

Evangelho) e de representar a denominação em espaços públicos, como na mídia e na política. Também são eles os controladores do espaço doméstico da igreja e da casa, já que as mulheres são consideradas como menos racionais, mais emotivas e propensas a cometer o mal.

Isso acontece sem grandes conflitos ou resistências femininas porque tais concepções são fundamentadas pela “Palavra Sagrada” da *Bíblia*. Uma das principais orientações teológicas de seu líder é que as mulheres tenham uma “verdadeira” conversão pessoal e que vivam na “intimidade com Deus”. Tais orientações são comprovadas quando as mulheres ostentam e assumem publicamente as características estruturais da “feminilidade”: docilidade, capacidade de perdão, obediência, compreensão, abnegação e sacrifício. Qualquer conduta que escape a esse modelo será interpretada pela denominação como resultado da ação demoníaca. Tal interpretação, típica entre os pentecostais, possibilita que as mulheres não se sintam constrangidas perante os membros da família e que sejam mais compreendidas e perdoadas pela comunidade religiosa. Mesmo o passado será reelaborado a partir da conversão e do batismo nas águas. Neste ritual, o/a convertido/a é purificado/a, perdoado/a dos pecados praticados e inserido/a num sistema simbólico que lhe orientará a partir dos novos valores, práticas e crenças.

A partir da conversão, as mulheres iurdianas – especialmente as esposas – passam a ser submetidas às influências do líder e fundador da Igreja (Edir Macedo) que, com seu discurso, influencia nos processos inconscientes de formação das subjetividades femininas (e também masculinas). Tal discurso acaba questionando as concepções racionalistas das mulheres enquanto sujeito. A orientação de Edir Macedo (2001, p. 15-17) ao jovem pastor que busca a marca de ser o “homem de Deus” é de se casar com uma mulher que também “seja de Deus”. Para isso, ele deve procurar uma moça que corresponda às seguintes características:

- Que a beleza esteja no coração;
- Que seja batizada no Espírito Santo;
- Que tenha realmente os mesmos objetivos que ele;

- Que esteja disposta a pagar qualquer preço para somar com ele (e como ele) na realização da obra de Deus e de Sua vontade;
- Que seja consciente da seguinte passagem bíblica: “o teu desejo será para o teu marido e ele te governará” (*Gênesis*, 3. 16);
- Que seja consciente de que o homem é “o cabeça” e a ele cabe a última palavra;
- Que esteja preparada para assumir a submissão a partir do coração e nunca por obrigação, ou porque está escrito na bíblia.

Ao considerar as relações de gênero como relações de dominação, nota-se que a religião se manifesta como uma forma de *violência simbólica* (BOURDIEU, 1999) na qual a dominação masculina se impõe de modo invisível, cujas vítimas (homens e mulheres) acabam garantindo o consentimento às representações dominantes e naturalizadas da diferença entre gênero. Entretanto, a incorporação da dominação masculina não exclui as táticas de recusa ou expressões de rejeição, como veremos adiante, por parte das mulheres. Estas práticas de resistência tornam ainda mais complexas as relações de poder e dominação de gênero.

O número tão reduzido de entrevistas conseguidas nesta igreja comprova o quanto estas mulheres, esposas de pastores, estão submetidas ao controle religioso. Apesar de tantas tentativas, somente duas entrevistadas se prontificaram a falar, ainda que timidamente, sobre suas vidas. Por meio de suas falas e da análise de suas trajetórias, é possível verificar suas estratégias sociais de sobrevivência e o modo como elas construíram seus projetos e suas identidades, antes e depois de estarem no interior do ambiente rígido e patriarcal da Igreja Universal do Reino de Deus. Ressalta-se que este estudo baseia-se na concepção de que essas mulheres são sujeitos históricos e reais, portadoras de corpos e mentes construídos socialmente.

A primeira trajetória é a de Dulce, que foi contatada por meio de seu marido, pastor e representante político da Igreja na Câmara Municipal de uma cidade no interior de São Paulo, que já havia colaborado

com minhas pesquisas anteriores. Devido a esse intermediário o contato com Dulce foi bem sucedido, uma vez que quase todas as outras esposas contatadas se recusaram a colaborar com a pesquisa. Suas respostas perpassaram três etapas que ilustram muito bem tamanho controle da igreja e de seus maridos sobre suas vidas.

A primeira etapa refere-se ao controle dos maridos, visto que a primeira resposta a meu pedido de entrevista era expressa pela frase “preciso falar com meu marido primeiro”. As demais etapas referem-se ao controle institucional, pois as mulheres precisavam da autorização do bispo para colaborar com a pesquisa: na segunda etapa, as mulheres diziam ser necessária a apresentação do questionário ao bispo para “ele saber do que se tratava”. A terceira etapa incluía várias tentativas de se retomar o contato – e quando retomado, a resposta era comum: “não tenho tempo disponível”. Para cada uma dessas etapas, várias ligações e visitas eram realizadas sem sucesso. Eu também participava dos cultos e as aguardava ao final, na esperança de receber uma resposta positiva, isto é, de que me dariam seus depoimentos. Por fim, foi possível realizar somente dois questionários biográficos com mulheres esposas de pastores e seus maridos, e uma história de vida com uma seguidora de forte representação política da Igreja.

Todos os contatos com Dulce aconteceram no gabinete de seu marido na Câmara Municipal. O questionário biográfico foi aplicado primeiro ao marido porque ele deveria “checar se não havia nada comprometedor”. Depois de responder ele autorizou sua esposa a fazer o mesmo. Tanto seu relato quanto de Dulce não foram autorizados para gravação.

Logo nos primeiros minutos do encontro com a esposa Dulce, ela já me apresentou seu estranhamento em relação à sua indicação para a entrevista, pois justificou que não era mais esposa de pastor e que estava saindo de casa juntamente com seu filho de sete anos. Ela relatou que estavam mudando porque o marido (pastor e representante político) havia pedido a separação, sem justificar o motivo. Como o conflito conjugal ainda não era do conhecimento dos membros da IURD, o pastor não estava afastado de sua função pastoral, porém não estava autorizado a pregar durante os cultos. Durante a aplicação do questionário, o pastor não mencionou o conflito conjugal,

no entanto, percebi que algo estava acontecendo porque sua resposta para a pergunta sobre “qual era sua ocupação/profissão”, Célio respondeu ser vereador; ou seja, não considerou o trabalho ministerial como nas entrevistas anteriores.

Seu retrato biográfico revela a trajetória social de um homem migrante do Estado de Pernambuco devido a conflitos familiares, especialmente com o pai, que forçaram sua migração para o estado de São Paulo. Em seu itinerário profissional, predominam o trabalho informal e a busca pela mobilidade social.

*Itinerário profissional de Dulce*

<i>Idade</i>	<i>Atividade Profissional</i>
7 aos 11	coleta e transporte de mercadorias em feiras (ossos e lixo)
11 aos 14	venda de sorvetes
14 aos 16	balconista de sorveteria
17 aos 18	construção civil (São Paulo)
18 aos 23	vendedora ambulante em portas de usina (Araraquara)
23 aos 32	pastorado e representação política

Os constantes deslocamentos geográficos são uma prática comum na estrutura organizacional da IURD principalmente porque evitam futuras cisões no interior da igreja, ou seja: a possibilidade do pastor afastar-se desta Igreja e levar consigo parte da comunidade convertida. Por outro lado, os deslocamentos forçam uma constante readaptação das esposas de pastores e filhos às novas cidades, casas e comunidades. Para enfrentar esse desafio, o discurso religioso argumenta que as raízes dos pastores são para cima, “plantadas e fincadas

no solo fértil da vontade de Deus”. Nas igrejas pentecostais e neopentecostais, diversas causas podem forçar a transferência de um líder religioso; ou seja, os motivos podem estar associados ao projeto de expansão territorial da denominação ou a problemas de ordem conjugal ou social entre líder e comunidade, por exemplo. Entre as três denominações estudadas, os/as entrevistados/as apresentaram as seguintes causas mais frequentes para os contínuos deslocamentos geográficos da liderança:

- Abertura de novos templos e ministérios;
- Substituição devido às enfermidades;
- Envelhecimento da liderança;
- Incompatibilidade administrativa entre líder e organização religiosa;
- Conflitos conjugais ou familiares da liderança;
- Dificuldades de adaptação da liderança na comunidade ou cidade;
- Falta de instituição educacional para as/os filhas/os;
- Busca de melhores condições de vida nas capitais ou cidades maiores.

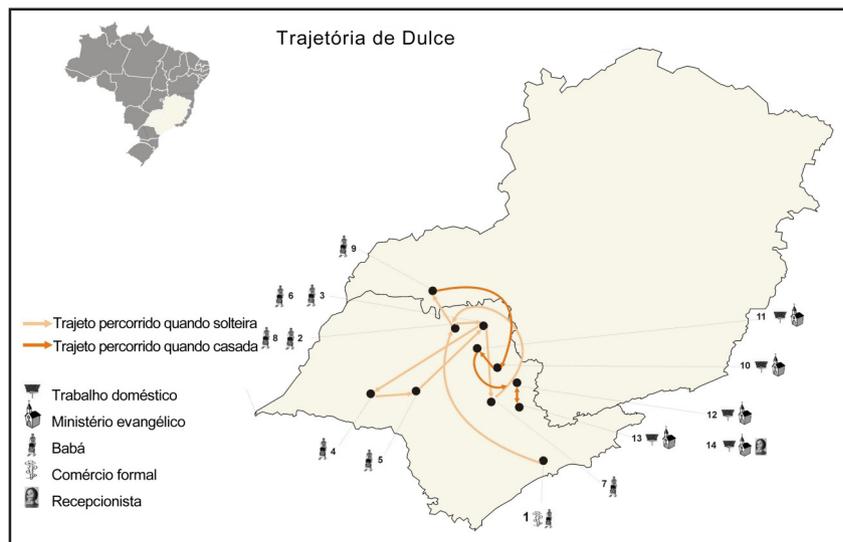
O “retrato cruzado” de Célio e Dulce exemplifica a inter-relação entre culturas migratórias (trabalho/religião) e a complexidade de analisar os “feixes de itinerários” (educacional, profissional, familiar) de duas trajetórias sociais que se cruzam. Célio, por exemplo, realizou 13 deslocamentos depois que saiu de sua Terra natal. Destes, 11 foram por exigência da IURD durante o trabalho pastoral. Depois do casamento, o pastor foi enviado para mais cinco cidades até o momento de ser indicado pela Igreja para ser o candidato oficial nas eleições municipais de 2000. Em 2004, ele foi reeleito para mais um mandato e, atualmente, surge a possibilidade de sua candidatura à Prefeitura da cidade, cuja população está estimada em 215 mil habitantes e tem reconhecimento social por sua produção tecnológica e acadêmica. Conheceremos agora a trajetória e os dilemas de uma esposa de pastor que é portadora da marca da *mulher sem nome*.

## Dulce

Dulce é filha de um soldador e de uma dona de casa que tiveram duas filhas e dois filhos numa região carente da cidade de Santo André (SP). Seu itinerário profissional começou aos 14 anos de idade, quando foi trabalhar como babá em casas de famílias de classe alta. Entre 16 e 18 anos, trabalhou como vendedora de loja. Aos 18, tornou-se balconista em uma padaria e aos 19 anos passou a trabalhar como costureira durante o dia e caixa de danceteria durante a noite. Com 22 anos, Dulce enfrentou conflitos familiares e uma forte desilusão amorosa que a fizeram converter-se ao pentecostalismo.

Neste ambiente religioso, Dulce ocupou um espaço de subordinação segundo a ordem patriarcal. Convertida, ainda solteira, ela não viveu a perseguição de um cônjuge, algo comum entre mulheres casadas que se convertem, porém não escapou ao estigma social de amigos e familiares. Tal perseguição, porém, é legitimada pela teologia pentecostal ao associar a perseguição dos convertidos à perseguição que sofreu Jesus. Por conta disso, as mulheres acabam superando estes estereótipos e seguindo em sua adesão religiosa, uma vez que compreendem o sofrimento como algo inerente à condição de mulher – e mais ainda, à mulher convertida ao pentecostalismo.

Dulce tornou-se obreira e iniciou seu trabalho de cuidado às crianças de um casal, em que o marido era pastor da IURD. Entre os 22 e 27 anos, ela morou com esta família como empregada doméstica (sem registro em carteira de trabalho), acompanhando-a em todos os seus deslocamentos, num total de nove mudanças. Jamais voltou a morar com os pais e somente teria moradia própria após a separação do marido. Ao longo de sua trajetória, Dulce incorporou o *habitus* correspondente a *esposa de pastor*, especialmente durante o



período em que exerceu o cargo de obreira da igreja, concomitante à convivência com a família pastoral que a empregava. Aos 27 anos de idade, Dulce casou-se com o pastor Célio, adquirindo a marca social relativa a esta categoria de mulheres, *mulheres sem nome*.

A função da mulher do pastor é sempre de ajudar o marido. Ela é que cuida da Igreja, dos obreiros, cuida dos pastores, principalmente; dos solteiros. A gente cozinha pra eles, lava, essas coisas, porque eles estão longe da família.

O relato de Dulce reproduz a realidade histórica, ou seja, “a história da (re)criação continuada das estruturas objetivas e subjetivas da dominação masculina” (BOURDIEU, 1999, p. 100-1). A incorporação das estruturas históricas permite a continuação da divisão sexual dos papéis sociais entre homens e mulheres através dos tempos. A IURD, enquanto instituição religiosa, não se exclui dessa reprodução, pois cada instituição, a seu modo, contribui para a distribuição desigual de poder.

A relação exclusão/participação das práticas religiosas cotidianas corresponde à mesma relação em termos *simbólico social* ou *cosmologia dominante*, como denomina Mary Keller. A subjetividade religiosa para a pessoa convertida pode ser pensada “como um indivíduo que está entrando em acordo com o significado último de seu lugar no mundo” (KELLER, 2002, p. 172), portanto os acontecimentos que desenrolam ao longo de sua trajetória social e os problemas com os quais ela se confrontará serão compreendidos como eventos significantes, analisados a partir da subjetividade religiosa construída. Contudo, se a subjetividade religiosa não passa pelas relações de desigualdade social, seja de gênero, seja de raça, o sujeito dará continuidade ao percurso histórico de sua instituição – exatamente o que acontece quando a IURD reproduz o *habitus* referente às esposas de pastores.

O critério primordial para uma mulher ser *esposa de pastor* é que ela siga as etapas de ascensão à carreira hierárquica da Igreja. Portanto, as mulheres devem ser, primeiramente, obreiras na Igreja e não podem desenvolver nenhum tipo de ocupação fora dela. Este

critério também é válido para depois do casamento. Neste sentido, as mulheres não exercem nenhuma ocupação, pois IURD se responsabiliza por toda sobrevivência material da família do pastor. Diferentemente da Igreja do primeiro estudo de caso, cabe à IURD garantir todas as necessidades da família: escola dos filhos, roupas, moradia, saúde e o que mais for necessário. Porém, desde o automóvel utilizado pela família até os móveis disponibilizados na residência são propriedades exclusivas da Igreja, e somente estão disponíveis enquanto a família “servir à obra”, isto é: à Igreja.

Quando o pastor é transferido para outra localidade, a família tem a permissão de levar consigo somente as roupas pessoais, pois na nova cidade outra residência será adaptada às necessidades da nova família, de acordo com o que a cúpula achar necessário. Como o custo familiar é relativo ao tamanho da família do pastor, as obreiras e os obreiros sempre estão sob a supervisão da liderança e, frequentemente, sendo questionadas/os por seus coordenadores (esposas de bispos e próprios bispos): se elas e eles “realmente querem fazer a obra” e se “querem ter uma vida de abnegação e de dedicação”. Sobre estas questões, Dulce relata: “eu escolhi e trabalhei durante oito anos para a Igreja como esposa de pastor”.

Ao separar-se do marido, Dulce afastou-se da condição de *esposa de pastor* e, por conta disso, a Igreja obrigou-a a retirar-se do apartamento, que era propriedade da Igreja. Durante o processo de separação do esposo, pela primeira vez, Dulce estava vivendo a experiência de fazer a montagem de sua própria moradia, visto que a Igreja sempre lhe supriu todas as necessidades, mediante o custo de impedi-la de desenvolver qualquer autonomia individual. Nessa fase de reorientação de trajetória, a Igreja lhe proporcionou um emprego (repcionista em salão de beleza) e se comprometeu a pagar o aluguel de sua nova moradia e a educação do filho até o momento em que ela adquirisse autonomia financeira: “A Igreja dá todo o amparo, ela é uma mãe pra gente”. Dulce relata que está feliz nesta fase porque está vivendo uma nova experiência e conquistando sua autonomia em relação à sua casa e à sua vida.

Quando mudava eu levava só roupa. Todos moram bem, mas não tem aquela coisa de minha

cama, minha televisão, minha mesa. É tudo da Igreja e você tem que devolver do mesmo jeito que pegou. Se você tem dois filhos e na casa morava um pastor com um filho, a Igreja compra outra cama e tudo que faltar, mas é tudo dela e tudo fica lá quando você sai. Então, eu não me preocupava com isso, porque eu sempre sabia que seria uma casa boa, num lugar bom, mas não é a mesma coisa.

A trajetória de Dulce passa por uma reorientação na qual a decisão sobre seu futuro está mais nas suas decisões e não nas da Igreja, como foi até o momento. Sua subjetividade religiosa também poderá ser alterada pelas novas sociabilidades e pela marca social adquirida, *mulher separada*. Sua experiência relaciona autonomia individual e poder de decisão sobre seus *projetos*, assim pode-se dizer que Dulce inicia seu processo de *empoderamento psicológico*, “visto como uma percepção individual de força e sua presença manifesta num comportamento de autoconfiança” (ANTUNES, 2004, p. 55). É apropriado falar em autonomia individual porque Dulce começou a entender a posição que ocupa e a trabalhar pela construção de sua emancipação efetiva. Para isso, ela assumiu o desafio de ocupar outros espaços, como a nova moradia e o espaço do trabalho, que poderão lhe proporcionar novas possibilidades de ação, tempo e recurso.

O relato de Dulce torna-se enriquecedor para a pesquisa porque nos permite verificar um reposicionamento de trajetória feminina com a possibilidade de ampliar sua emancipação por meio da ocupação de novos espaços. Contudo, enquanto seguidora da IURD, sua matriz da ação continua permeada por uma dominação masculina que a restringe a lugares ou posicionamentos específicos, uma vez que a teologia pentecostal classifica, hierarquiza e controla os espaços sociais e os comportamentos de seus adeptos. Portanto, a emancipação somente ocorrerá, efetivamente, se Dulce for capaz de exercer a liberdade e de fazer escolhas livres do controle religioso de sua denominação. Essa mudança de trajetória de Dulce resulta na inter-relação de várias práticas cotidianas que expressam, simultaneamente, potência de liberdade, a resistência e a reprodução das categorias

sociais. Dulce, como tantas outras mulheres brasileiras, encontra-se na potência de construir novas formas de interação social, mas como dizer tantos “nãos” em meio a um cotidiano cercado de dificuldades materiais e simbólicas? Incoerências e dores? Desejos e impotência? Em suma, emancipar-se é o resultado das recusas e negações em relação ao que se é e ao que se pensa. No caso da trajetória analisada, Dulce se emancipará quando se livrar da tutela da IURD, quando se tornar independente do poder da Igreja em seus microespaços do cotidiano.

Esse tipo de poder resulta em efeitos positivos para as mulheres porque a luta continuada, mesmo que na unidade doméstica, poderá resultar em outros poderes sociais e políticos mais efetivos, como foi o caso da seguidora que chegou ao cargo de deputada estadual. Portanto, *empoderamento* pode ser entendido como um “processo que tem origem dentro das pessoas, no seio das comunidades e que não pode ser pensado de cima para baixo, nem de fora para dentro” (*Idem*, p. 57). Porém, a resistência é vital para as novas relações de poder porque é ela que proporciona a sustentação necessária mediante as palavras e comportamentos de opressão.

A entrevista do segundo casal da IURD foi realizada na própria igreja, num município próximo à cidade de São Carlos, interior de São Paulo. Como o casal anterior, nenhum dos cônjuges autorizou a gravação da entrevista.

A trajetória do casal ilustra o perfil social dos casais de pastores inseridos na IURD. Segue, primeiramente, apresentação da trajetória social de Udson e, em seguida, a trajetória de Neide.

Udson tem 32 anos de idade, é negro e migrante da Bahia. Deslocou-se de Ibaiatuba (BA) com os tios em busca de melhores condições de vida. Na condição de solteiro, realizou vinte e cinco deslocamentos porque “ia aonde tinha trabalho” na área da construção civil. Depois de casado, realizou mais oito deslocamentos em virtude do trabalho pastoral. O enovelamento das categorias sociais de gênero, raça, religião e classe social torna-se ainda mais complexo com as constantes mudanças de itinerário do casal. Na esfera doméstica, tanto o papel quanto o *status* do homem não são estáticos, ambos transformam-se ao longo da trajetória social, devido às instabilidades

financeiras e às novas relações construídas a partir dos laços conjugais e familiares. Frequentemente, os homens pobres são apontados por suas condições financeiras e, muitas vezes, lembrados por não sustentarem sozinhos a família. Tais qualificações podem acontecer de forma direta ou indireta pelos familiares, colegas ou pela própria esposa. Uma pequena parte dos homens é capaz de ser o único sustentáculo econômico da família, no entanto, a instabilidade no mercado de trabalho e os problemas econômicos mais amplos tornam cada vez mais difícil o cumprimento desse modelo masculino. Em consequência, poucos homens estão preparados para o não cumprimento desse modelo “ideal”; ou seja, de destituir-se do *pater familias* e reconhecer a realidade de dividir o trabalho e os atributos a ele conferidos com sua esposa.

Vários estudos feministas demonstram que todo o sistema sociocultural estrutura-se em torno das relações de poder entre homens e mulheres. Contudo, na IURD, a relação de poder está estruturada pela categoria do patriarcado; isto é, num sistema endemicamente opressivo para as mulheres. Na IURD, o homem é essencial para a expansão territorial e sustentação pública da instituição. A mulher é secundária porque toda a estrutura está em torno do masculino, ela aparece somente com a “ajuda” neste processo institucional da Igreja, pois seu principal papel como “mulher cristã” é de seguir o marido.

Na teologia pentecostal, os papéis de mãe e esposa ganham estatuto de fé, porém na IURD a ênfase não é tão grande assim. Como foi dito anteriormente, o tamanho da família do pastor, ou seja, o número de filhos, é um assunto de extrema importância para a Igreja porque está diretamente ligado aos seus recursos financeiros e operacionais. Na vida marital, a prioridade é a vida religiosa, em outras palavras, o crescimento da comunidade iurdiana. Tal prioridade implica na domesticidade e submissão dos cônjuges à Igreja, uma vez que, o casal não usufrui laços de amizade e vizinhança com pessoas de fora da Igreja. Por outro lado, como suas necessidades básicas (moradia, saúde, educação) são supridas pela denominação, ambos escapam dos problemas cotidianos do desemprego ou subemprego, da educação de má qualidade (os filhos de pastores são matriculados em escolas conceituadas), da dependência do transporte

coletivo e do sistema público de saúde, de residir em bairros afastados, entre outros. Portanto, o trabalho ministerial torna a vida dos cônjuges mais fácil em relação à vida instável que levavam e que levam tantas pessoas.

Não cabe a esta pesquisa aprofundar o aspecto administrativo e econômico da Igreja, mas os dados indicam que, por conta desses benefícios, o controle de natalidade é incentivado indiretamente pela liderança da Igreja, embora Udson argumenta que ele e a esposa ainda não têm filhos “por conta da vida corrida”:

Não dá para ter filhos morando uma hora aqui outra hora sabe Deus onde. Enquanto a Igreja der comida e roupa para mim e para minha esposa está ótimo. A gente não reserva nada para o futuro mesmo [balança os ombros]. A vida é totalmente dedicada ao altar. O amanhã pertence a Deus. Nós não temos preocupação com o amanhã porque Deus proverá como aconteceu com Abrão [...]. A Igreja cuida de nós porque nós cuidamos do povo. As pessoas não podem nos ver na miséria porque senão vão perguntar: “Cadê o Deus que o senhor está pregando?” As pessoas têm que ver na nossa vida o que estamos pregando. Pra mim a Igreja me dando comida e roupa para vestir já está ótimo porque eu também não posso pregar pelado e nem descalço.

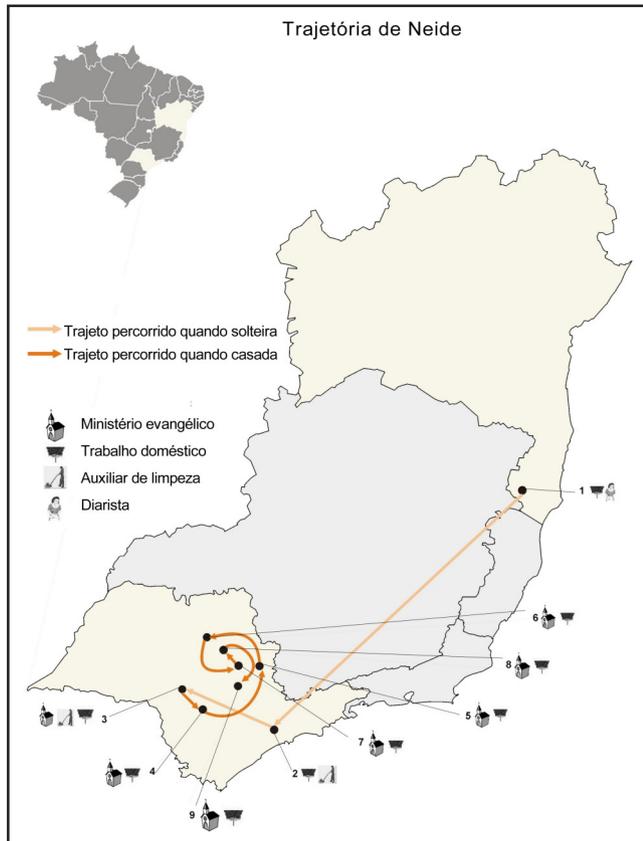
O casal lida com a *dominação patriarcal* denominada por Max Weber como a obediência à dominação do tipo tradicional, aquela decorrente da crença na santidade e em seus ordenamentos, já que da autoridade emergem os poderes sobrenaturais e a superioridade moral. Mas a aceitação da dominação pode basear-se também na promoção dos interesses próprios e na “possibilidade de obtenção de recompensas materiais ou da estima social” (GIDDENS, 2000, p. 218). Essas também são formas de revestir a ligação que se estabelece entre o líder e o liderado.

<sup>54</sup> A pobreza é conceituada como a falta de acesso às bases de poder social, sendo elas: conhecimentos e técnicas, informação adequada, organização social, redes sociais, instrumentos de trabalho e condições de vida e recursos financeiros. Estas bases são interdependentes, pois se ligam a meios de obtenção de outros meios num processo espiral de aumento de poder social. (ANTUNES, 2004, p. 55-56)

## Neide

Neide tem 32 anos, é negra, nasceu na Bahia, mas migrou ainda criança com a família para a cidade de São Paulo. O pai trabalhou a vida toda como gari e a mãe como faxineira em residências e fábricas. Seu itinerário de trabalho começou aos 14 anos como faxineira em fábrica de remédios. Entre 15 e 25 anos de idade, trabalhou em fábrica de peças de automóveis e como ajudante em loja de cortinas. Em relação aos estudos, diz não ter continuado na escola por condições econômicas e, especialmente, “porque não via futuro”.

O itinerário escolar é influenciado pela posição social do sujeito no interior da esfera familiar porque as trajetórias dos demais integrantes podem alterar diretamente a trajetória individual do primeiro.



Geraldo Romanelli argumenta que a transição etária, a inserção no mercado de trabalho e o grau de escolaridade, conjuntamente, contribuem para incorporação de capital escolar e cultural do indivíduo: “tais transformações no plano individual alteram a própria trajetória da família e suas estratégias de reprodução social, inclusive aquelas voltadas para a escolarização dos filhos” (ROMANELLI, 2003, p. 251). Neste sentido, o retrato de Neide aponta os efeitos diferenciados das estratégias educativas entre seus oito irmãos e as condições de trabalho que estão inseridos. Parar de estudar, porque “não via futuro”, expressa a condição de pobreza<sup>54</sup> de uma família que não tem capital social para melhorar as condições de vida de seus integrantes, embora a percepção da importância da incorporação dessa forma de capital seja comum em famílias de camadas populares (*Idem*).

Neide buscou superar a pobreza por outros caminhos não constituídos pelo conhecimento formal da escola. Seu itinerário passa pela aquisição de poder social na esfera da religião, especificamente na prática religiosa de um grupo religioso específico. Aos 14 anos, Neide converteu-se sozinha para

a IURD. Aos 17, tornou-se obreira na Igreja e, em seguida, começou a “preparação” para tornar-se uma *esposa de pastor*. Com 22 anos conheceu o obreiro Udson, com quem aguardou a sua ordenação durante três anos, para finalmente iniciar o itinerário conjugal e reproduzir o *habitus* correspondente a esta categoria de mulher pentecostal. Os rapazes obreiros também são orientados na “escolha” de sua futura esposa, pois os relacionamentos devem ser aprovados pela liderança da Igreja. Os desvios comportamentais não são tolerados em hipótese alguma. As discriminações de raça e idade podem ser observadas nos discursos seguintes. Em relação à idade das moças, Edir Macedo determina:

O rapaz não deve se casar com uma moça que tenha idade superior à dele, salvo algumas exceções, com aquele que é suficientemente maduro e experiente na vida para não se deixar influenciar por ela, e, mesmo assim, não deve ultrapassar os dois anos de diferença. [Porque] quando a mulher tem idade superior à do seu marido, ela que por natureza já tem o instinto de se fazer mandona, com a idade superior então, acaba por se colocar no lugar da mãe do marido. (MACEDO, 2001a, p. 16)

Outra razão para que o obreiro não escolha uma obreira mais velha do que ele:

A mulher, normalmente, envelhece mais cedo do que o homem, e quando ela chega à meia idade, o marido, por sua vez, está maduro, mas não tão envelhecido quanto ela. E a experiência tem mostrado que é muito mais difícil, mas não impossível, manter a fidelidade conjugal. Para evitar esse ou outros transtornos oriundos da diferença de idade é preferível que não haja qualquer compromisso de casamento. (*Idem*, p. 16-17)

<sup>55</sup> Os pastores titulares sempre são casados; somente pastores auxiliares podem ser solteiros, porém por pouco tempo, pois a liderança os força a “escolherem” uma obreira o mais rápido possível.

Quanto à raça, Edir Macedo diz que o casal deverá estar consciente em relação aos traumas e complexos que seus filhos e filhas poderão ter durante a vida, porque:

[...] o homem de Deus tem que sempre estar preparado para servir a Deus onde que Ele assim determine, e nem sempre estará num lugar ou país onde não há esse tipo de situação. [...] a Igreja não tem qualquer objeção quanto ao casamento relacionado à mistura de raça ou cor [...], mas temos visto que tipo de problema [de discriminação e preconceito] vem acontecido com as crianças dentro da nossa Igreja em outros países, procuramos trazer à baila essa situação a fim de evitar transtornos no futuro do homem de Deus e na obra que está reservada para ele. (*Idem*, p. 18)

As convenções da Igreja têm grande efeito para a reprodução das desigualdades sociais, seja pelo discurso antifeminista, seja pelo preconceito de raça e idade. Além de coibir as autonomias individuais e coletivas, as convenções consolidam a autoridade moral e patriarcal, baseando-se na desvalorização do sujeito enquanto sujeito histórico e determinante de si mesmo. Por meio de trechos sagrados e dos dogmas, o líder-fundador da Igreja fortalece as estruturas históricas do inconsciente. Silvana Tavares analisou em sua pesquisa de mestrado o discurso de Edir Macedo e argumentou que o fundador da Igreja busca construir mulheres menos atraentes porque, desta forma, elas anulariam seu poder de sedução sobre os homens. Portanto, os mandamentos dos “homens e das mulheres de Deus” teriam o objetivo de proteger a ambos de serem levados ao pecado, bem como, “de determinar à mulher que ela anule o componente da autoidentidade feminina – a beleza física – que lhe confere poder; outra forma de mantê-la num lugar subalterno na sociedade reafirmando a supremacia masculina”. (TAVARES, 2002, p. 174)

A preparação para as moças tornarem-se *esposas de pastor* cabe às esposas de bispos (estabelecidas nas Catedrais) e às esposas de pastores titulares (em Igrejas locais).<sup>55</sup> A *esposa de pastor* não é somente

a cozinheira, lavadeira, passadeira e mãe dos filhos do pastor; ela deve ser “a outra metade”, “a perna esquerda”, “o corpo do marido”. Neste sentido, Neide declara:

Nas reuniões, a esposa do pastor mostra que não é fácil. Então, quem quiser desistir é melhor desistir logo, *porque não é fácil mesmo*.

A *esposa do pastor* não existe por si ou para si própria porque não está representada nos mandamentos da Igreja como um sujeito portador de *projetos* individuais e com relação de igualdade diante dos homens. Edir Macedo ressalta, em seu discurso, o papel ideal da dona de casa limitando os espaços sociais das mulheres aí inseridas. As esposas dos bispos, por sua vez, ensinam “como é a vida de renúncia”, durante as reuniões que acontecem quinzenalmente com as obreiras. Os ensinamentos perpassam vários temas e práticas exercidas pelas esposas: recepção das pessoas na Igreja; visitas aos enfermos, às famílias e aos casais; formas de auxiliar no trabalho espiritual de seus maridos e o comportamento “adequado” no casamento, na vida familiar e na sociedade.

Ser esposa de pastor é ser servo e estar disposta a servir Jesus. Você não tem nem vida. Não é mais o seu querer, é o que Deus quer para você. A esposa do pastor é como uma outra mulher qualquer: é dona de casa, participa dos cultos, atende as pessoas quando o pastor não pode atender, cuida dos outros pastores, principalmente, dos solteiros porque a gente é uma família, somos irmão uns dos outros, parentes uns dos outros, principalmente porque a família está longe.

As mulheres obreiras apreendem a *estrutura mental* do espaço social da Igreja segundo o modelo de condutas correspondente à *esposa de pastor*. Durante esse processo de preparação para ser uma esposa de pastor, as mulheres entram numa luta pelo reconhecimento social, uma vez que, o que está em jogo é a acumulação de uma das

formas do capital social: capital simbólico. A honra, o prestígio e a reputação fazem parte desta luta pelo capital simbólico das obreiras na etapa de ascensão ao pastorado. Uma luta que “não é nem sempre consciente e calculada, nem mecanicamente determinada”, mas que pode ser analisada como produto de uma “lógica específica da acumulação do capital simbólico, como capital fundado no conhecimento e no reconhecimento” (BOURDIEU, 1990, p. 35). Em síntese, a “preparação” nada mais é do que uma imposição de responsabilidades e comportamentos inerentes à atividade e negação dos direitos próprios de cada mulher inserida nesta categoria de mulheres. A IURD busca consolidar o *habitus* feminino, modelar o comportamento das esposas iurdianas segundo um sistema de esquemas que opera no nível prático como princípios de classificação entre homens e mulheres; um sistema que, simultaneamente, organiza e orienta as ações de todos os participantes deste grupo social (*Idem*, p. 26).

As pessoas devem ver a mudança em você porque *o povo cobra muito*. Então, como esposa de pastor eu tomo cuidado com minhas roupas, com meu comportamento, não fico falando alto ou xingando toda hora, *isso não pega bem*. Já pensou a esposa do pastor falando palavrão? Não dá certo. E Deus vai capacitando, Deus dá o caráter e dá espaço para desenvolver.

A religião é um espaço portador de uma convenção social específica, atua em todas as esferas da vida e seu controle sobre o cotidiano dos “fiéis” acontece também por meio da regulação das necessidades sociais. Neide realizou sete deslocamentos geográficos para acompanhar o marido na Igreja. Antes do casamento, já havia realizado 16 deslocamentos no estado de São Paulo, num período de três anos. Sobre estas mudanças, Neide relata:

A cada mudança de cidade é difícil, mas a gente está pronta pra tudo, né? Eu não tenho amizade com minhas vizinhas, nunca tive essas coisas. Hoje eu até moro numa casa aqui perto da Igreja,

mas muitas vezes, a gente mora na própria Igreja. Em todo caso, minha vida é aqui dentro. Venho de manhã e só saio à noite, então nem faço amizade. Mas eu acho melhor mesmo, porque é só fofoque mesmo.

Um comportamento de conflito entre Neide e Udson aconteceu quando comecei a aplicar o questionário biográfico com o pastor. Neide sentou-se ao seu lado e permaneceu em silêncio ouvindo as repostas, até o momento que surgiu a pergunta sobre a profissão/ocupação da esposa, à qual ele respondeu: “Minha esposa, e nada mais”. Neide imediatamente contesta: “Ai amor, como sou só sua esposa? Eu também te auxilio em tudo aqui na Igreja!”. Ele responde: “Ah, você ajuda, mas você é minha esposa e só! Deus te criou para me servir, a Bíblia diz”. Ela nada responde. Despede-se de mim dizendo que precisava visitar um doente. Assim que ela se retira, pergunto ao pastor a que trecho da Bíblia ele se referia; ele abre a Bíblia e lê o texto de Gênesis, cap. 2 ver. 18: “O texto da criação da mulher”.

A conduta de Neide pode ser interpretada como reação à condição de subordinação a que foi exposta pelo marido. Mesmo que se apliquem os esquemas de dominação, “há sempre lugar para uma luta cognitiva a propósito do sentido das coisas, do mundo e particularmente das realidades sexuais” (BOURDIEU, 1999, p. 22). De acordo com as mudanças sociedade contemporânea, percebe-se que a dominação masculina não se impõe como algo indiscutível e passivo de incorporação: as resistências estão presentes; ainda que de forma velada, as mulheres estão reagindo.

As entrevistas apresentadas vêm ao encontro de outros estudos que apontam os benefícios sociais da conversão pentecostal.<sup>56</sup> Conquistar um cargo religioso numa Igreja como na IURD é conquistar o direito de sobreviver, pois pode ser concebido como um meio de superar crises psicológicas e sociais encontradas durante a trajetória de vida. As práticas religiosas cotidianas como visitação, participação de cultos, reuniões, campanhas, grupos de oração, de jovens ou de casais e outras formas de exercer a religiosidade resultam numa construção de valores e numa prática que melhora a autoestima de mulheres e homens mais pobres. Contudo, a prática cotidiana das

<sup>56</sup> Ver: Mariz, (1990; 1994); Machado (1996); Mafra (1998); Bandini (2003) e Pinezi (2003).

mulheres esposas de pastores na IURD constrói e fortalece laços sociais somente entre pessoas que fazem parte da Igreja, não favorecendo o melhoramento na qualidade de vida e na conquista de novos *status* fora do espaço religioso. Verifica-se na IURD a existência de um padrão de comportamento que deve ser seguido por homens e mulheres de acordo com a norma ética criada para cada categoria: homem, mulher, esposa, e jovem. Os mandamentos estipulados pelo líder Edir Macedo visam a controlar as esferas da vida familiar, sexual, profissional e afetiva de seus membros.

O casal Dulce e Célio, assim como a maioria dos casais de pastores da IURD, não tem muitos filhos. Mas Udson e Neide optaram por não ter filhos porque a criança seria um impedimento ao trabalho pastoral.

Como existem meios de evitar é melhor evitar, porque não seria fácil educar uma criança com tanta gente dando “pitaco” na vida do filho da gente, já que fico dia e noite na Igreja. (Udson)

Todos os casos analisados apontam que o casamento e o nascimento dos filhos alteram os itinerários femininos. A rede social de um casal é alterada de formas diferentes, quando acontece uma gravidez. O rearranjo no cotidiano da mulher grávida é diferente do rearranjo no cotidiano do marido e pode-se observar que a tendência da mulher é permanecer reclusa e sofrer gradualmente o afastamento dos amigos/as solteiros/as e do próprio mercado de trabalho, especialmente, quando há o distanciamento geográfico da família de origem.

O exame das alterações provocadas na rede de relações familiares e de amigos revela uma espécie de mecanismos de filtragem do mundo exterior [...]. Este processo seletivo, seja ele consciente ou não, é fundamental para a construção de identidade do casal. (SALEM, 1985, p. 46)

A partir do nascimento dos filhos, a vida do casal sofre profundas alterações. O tempo exigido para o cuidado das crianças e o

desgaste físico e emocional, somado ao processo migratório, ao trabalho pastoral, à falta de serviços públicos e de familiares, geram a necessidade de uma nova construção das relações sociais. Para algumas mulheres, esta fase torna-se um desafio bastante dramático, pois o *projeto* de compartilhamento da educação dos filhos, muitas vezes, não se concretiza. Diante desta realidade, as mulheres assumem mais uma tarefa, ora reclamando uma maior participação do marido-pastor, ora comportando-se como uma “super mãe”. Essas realidades foram relatadas por mulheres da IEQ, porém não da IURD, já que estão inseridas num outro tipo de organização institucional e passaram por outro tipo de formação religiosa.

Apesar da condição de desvantagem das mulheres diante dos homens, os relatos demonstram que houve ganhos para suas vidas com a conversão e na categoria em que estão inseridas. Os estudos de caso buscam ilustrar a complexidade das relações de poder-dominância de gênero no campo religioso, apresentando as formas conservadoras hierárquicas que insistem em afirmar os papéis das mulheres à esfera privada da Igreja, delegando e legitimando a esfera pública aos homens. Descortinando as ações de resistência e identificando seus ganhos simbólicos e materiais diante do poder patriarcal, a pesquisa evidencia a prática de *empoderamento* individual das mulheres pentecostais.

Como a dimensão espacial é uma das dimensões constitutivas das trajetórias sociais, autores que trabalham com a questão migratória, dentre eles Maria A. de Moraes Silva (2004), mostram que a migração é um processo que resulta de um processo histórico. No caso das mulheres que se casaram com pastores iurdianos, esta questão torna-se importante porque relaciona as vidas pessoal, econômica e política às constantes *migrações forçadas* pela Igreja ao marido. Essas migrações influenciam diretamente na mobilidade social, na consolidação do *status* e na posição dessas mulheres na sociedade. Os caminhos da vida destas mulheres podem não ser exatamente aqueles que desejavam, pois seus vínculos sociais foram alterados e fragmentados e o excesso de tarefas dentro da Igreja dificulta a recriação de novos espaços de sociabilidade pessoal e familiar. Nesta perspectiva, a pesquisa compartilha da concepção de que “as práticas religiosas podem ser fatores de *desenraizamento* e *enraizamento social*” (BOSI, 1992, p. 30).

Os deslocamentos geográficos apresentam efeitos diferentes segundo o gênero, porque, geralmente, marcam as carreiras masculinas como condições prévias à mobilidade profissional. Neste caso, são como a materialização de uma promoção no pastorado. As esposas devem aceitar o deslocamento em resposta ao *habitus* incorporado à categoria – o que não quer dizer que elas não resistam, de alguma forma, à imposição da Igreja e do marido. No caso da IURD, as *esposas de pastor* não se vinculam a empregos porque não encontraram espaço para desenvolver uma individualização, portanto, a cada deslocamento somente os laços familiares e de vizinhança são rompidos.

A definição de religião de Émile Durkheim valoriza o elemento de solidariedade desenvolvido entre os indivíduos da Igreja. Nas palavras do sociólogo, os crentes

[...] sentem que a verdadeira função da religião [...] é nos fazer agir, nos ajudar a viver. O fiel que comungou com o seu Deus [...] é homem que pode mais. Ele sente em si força maior para suportar as dificuldades da existência e para vencê-las. [...] está elevado acima de sua condição de homem; acredita-se salvo do mal, aliás, sob qualquer forma que se conceba o mal. (DURKHEIM, 2001, p. 493).

Durkheim evidencia que a religião é um lugar de memória e de identidade porque, embora caiba inteiramente no foro íntimo do indivíduo, é da sociedade e da sua interação com o indivíduo que ela se alimenta. A religião congrega os indivíduos fornecendo-lhes um terreno e um referencial comum no qual a identidade do grupo pode ser expressa, pois as crenças religiosas (consciências coletivas) aglutinam o que está disperso.

Pode-se concluir neste capítulo que as trajetórias femininas estão interligadas às outras esferas sociais, e que cada uma influencia e é influenciada pelas relações de poder de gênero. As normas da esfera religiosa estão vinculadas às estruturas históricas e cognitivas de dominação e estão na base de ações coletivas e individuais de seus fiéis. As mulheres pesquisadas revelam um pertencimento comum,

mas sobretudo, “um sentimento [que] se forja no enfrentamento, na luta, na defesa de interesses comuns. Na verdade, [num] triplo enfrentamento: de classe social, de gênero e de geração” (SILVA, 2004, p. 87).

## 2.4. Os conflitos sociais da *mulher sem nome*

O processo de socialização da *esposa de pastor* pode apresentar conflitos familiares, conjugais e com os próprios agentes socializadores; ou seja, com os membros da Igreja. De modo geral, os depoimentos apontam que os conflitos acontecem porque o sistema simbólico não está totalmente internalizado nas mulheres; portanto, os conflitos acontecem porque existem comportamentos de resistências e de negociação para a aceitação – ou incorporação – do *habitus* correspondente à esposa de pastor. Os depoimentos seguintes não se referem somente às mulheres iurdianas, mas também às pastoras da IEQ que, do mesmo modo, são ou foram esposas de pastor. Vejamos alguns depoimentos referentes ao tema:

O problema é que ser esposa do pastor  *você perde*: perde um pouco do marido, do pai, da sua liberdade, mas à medida que você vai aprendendo a dividir, você consegue se sair melhor. A barreira maior pra mim foi dividir o que era meu. Eu falava: “Agora tudo é essa Igreja. Vem onze horas, larga as crianças dormindo, a gente fica aqui presa”. [...] Até que eu compreendi que o ministério do pastor é 50% responsabilidade minha. Eu tive dificuldade porque eu não gosto muito de dividir as minhas coisas, meus filhos, o tempo dele [...] e a Igreja faz essa divisão. Ele dizia: “Bem, estou indo mais cedo para a Igreja, depois você vai com as crianças”. Eu já gritava: “Eu não. Você tem que ir junto comigo”. Então, eu aprendi e consegui ter amor pelas pessoas porque elas vêm para a Igreja para serem

<sup>57</sup> A realidade da vida cotidiana não se esgota nas presenças imediatas do “aqui e agora”. A vida diária possui graus diferentes de aproximação e distância, espacial e temporal. [...] ela se apresenta como um mundo intersubjetivo, um mundo no qual participam outros homens e mulheres (BERGER, & LUCKMANN, 1976, p. 39-40).

amadas, e a esposa do pastor não pode se tornar uma barreira, mas até eu entender isso foi uma ginástica. (Pastora Giani, da IEQ de São Carlos)

A marca *mulher sem nome* pode funcionar tanto como produtora de prestígio quanto de intrigas sociais. Enquanto no espaço *macro* a experiência pessoal destas mulheres articula-se com as transformações socioeconômicas, no *micro*, ela se articula como sistema simbólico referente à inserção religiosa e às relações sociais estabelecidas em seu cotidiano. Essa marca social permite-nos compreender a complexidade das configurações sociais destas mulheres pentecostais. Quando conhecemos seus indicadores básicos do passado (origem familiar e os acontecimentos da trajetória social), podemos compreender em quais circunstâncias as condições do presente foram produzidas, porém, quando esse mundo de origem é negado e silenciado, ocorre uma (des)identificação e até uma desvalorização com aquele mundo de origem que ditou os princípios básicos para as orientações de cada mudança de trajetória. Os depoimentos anteriores nos apontam o processo de construção do papel social da esposa do pastor; ou seja, de que forma elas tornam-se *mulheres sem nome*. A elaboração e a realização de seus *projetos* dependem de suas memórias e das identidades construídas durante a vida. Neste sentido, esta pesquisa reconhece a importância tanto das relações entre *memória* e *projeto* para a constituição de identidades quanto o compartilhamento das subjetividades na realidade da vida cotidiana.<sup>57</sup>

A partir da articulação entre *projeto* e *memória*, essas mulheres atribuíram significados às suas vidas e às suas ações a partir do *ethos* religioso no qual estão inseridas. Cada mulher, aqui destacada, é portadora de uma memória social, portanto, de um significado específico na criação e execução de seus sonhos e planos. Somente por meio do processo de *individualização*, pode-se perceber como cada uma delas conquistou a marca *esposa de pastor* ou *pastora* e de que forma cada uma se fixou na sociedade e desempenhou seus papéis sociais.

As mulheres esposas de pastores têm suas vidas reorientadas a partir do casamento, e quando elas estão inseridas na dinâmica própria do grupo pentecostal, a conquista do próprio *nome* torna-se cada vez mais difícil. Este bem simbólico, muito prezado pelas mulheres

que já o conquistaram, funciona como uma marca produtora de prestígio e status sociais, daí sua articulação com o problema da autoria e autoridade. Ser conhecida pelos membros da Igreja pela nomeação de “esposa do pastor”, com atribuições tais como “aquela que deve dividir tudo” e “que está sempre pronta a servir”, expressa um processo de nomeação que anula qualquer reação individual, pois o nome “esposa do pastor” não somente substitui o próprio nome e tudo a ele associado, como também generaliza e impõe a esta mulher a função de ser reprodutora de uma categoria mais ampla do gênero, o modelo da esposa cristã.<sup>58</sup> Essa manipulação do nome, que gera a marca da *mulher sem nome*, é uma forma de enfatizar a particularidade que a Igreja Universal atribui às mulheres ali inseridas e reafirmar seu sistema simbólico referente à categoria mais ampla e significativa do gênero feminino.

Como vimos até o momento, o itinerário profissional dos pastores gera espaços de constante interferência sobre as trajetórias de suas esposas. Especialmente na IURD, o casamento tem eliminado a autonomia pessoal das mulheres que optam em ser obreiras e esposas de pastor. Em favor da indivisibilidade familiar e da ascendência do marido na carreira pastoral, elas (re)elaboram seus *projetos* já que o casamento influencia diretamente na mobilidade social, na consolidação do status e na posição destas mulheres na sociedade mais ampla. Suas condições de vida e de atividades diárias na Igreja e na unidade doméstica dificultam a interação com outros espaços sociais, pois estão sempre sob o controle da Igreja. Sua situação original, de pobreza, pouca escolaridade e baixo grau de instrução não as impedem de desenvolverem uma carreira profissional. Neide e Dulce permaneceram no mercado informal e, como tantas outras mulheres, elas também se viram privadas dos serviços públicos durante a infância e juventude.

Os processos sociais de *desenraizamento* e *enraizamento* são frequentes na vida das esposas de pastores. Contudo, no cotidiano, elas desenvolvem formas de interação com a coletividade e formas de conservarem seus tesouros do passado. Embora laços sejam rompidos com os constantes deslocamentos, algumas conseguem reconstruir suas relações sociais e ressignificar seu sentimento de pertencimento social, territorial ou simbólico.

<sup>58</sup> Reconheço que mesmo utilizando o prenome estas mulheres não seriam inteiramente individualizadas, uma vez que, a escolha, normalmente, está associada à homenagem a outra pessoa (pai, mãe, avô etc.) (VELHO, 1980;p. 41). Porém, o uso de seus prenomes, em lugar de “esposa do pastor” expressaria muito mais a relação entre sua individualização e inserção social mais ampla; não restringindo suas identidades à esfera religiosa.

Mudar é normal, acontece. Mas se você começa alguma coisa aqui você pode terminar lá, basta querer. Tudo é por determinação. Se você não determinar nada você não vai fazer nada. (Pastora Marina, IEQ)

As mudanças todas ocorreram depois de me casar, se não fosse por ele [marido] eu estaria em Feira de Santana. (Pastora Nalda, IEQ)

Eu fiquei 18 anos sem ver minha irmã de São Paulo [pausa]. Nas minhas mudanças eu não vinha em São Paulo, nem sabia onde ela morava. Depois de 18 anos, um sobrinho levou ela na casa da minha mãe para a gente se vê, mas isto depois de 18 anos. (Emília, esposa na IEQ)

A cada mudança de cidade é difícil, mas a gente tá pronta pra tudo, né? Eu não tenho amizade com minhas vizinhas. Acho que nunca tive essas coisas. (Neide, esposa na IURD)

Uma queixa comum entre as *esposas de pastor* refere-se à comparação que a comunidade faz entre a esposa atual e a esposa que estava na Igreja, antes dela. Seu modo de ser, de se vestir, de cuidar da família, de tratar os membros da comunidade, de atuar na Igreja, de educar os filhos e filhas, se tem cargos ou não, são sempre motivos de comparação e comentários entre os membros. A proximidade com a membresia também gera muitos conflitos entre ela e a família, pois a forma de educar e o comportamento dos filhos e filhas dos casais de pastores também são comparados.

A ideia, em geral, é que todas as crianças da Igreja têm o direito de correr, brigar, competir, ter amigos especiais, não querer ir à Escola Dominical, dormir no culto, mascar chicletes ou chupar balas enquanto o pastor prega, mas os filhos do

pastor... esses não podem nada disso porque são “filhos do pastor”. (DUSILEK, 1996, p. 49)

Em relação à questão, “se a Igreja interfere na vida dos filhos”, destacam-se as seguintes respostas:

*Ichi. Bastante.* Meu filho, se ele trabalhava de empregado o povo falava. Se ele era autônomo, falava. Então, o jeito é o ministério mesmo. (Pastora Hozana, IEQ)

A religião ajuda na educação dos filhos, coloca um freio na minha vida e na deles. Eu não proíbo eles de nada. Eles é que têm que ter o temor, eu não posso ficar segurando... Não tenho hora de comer, de deitar, de levantar, minha vida é uma bagunça. Depois do culto eu vou ouvir, dar conselhos, ouvir as críticas. (Pastora Giani, IEQ)

A obediência a Deus configura o modelo de família cristã e patriarcal e, por conta disso, as relações familiares são estruturadas sob padrões tradicionais da lógica, da dominação simbólica. O conservadorismo evangélico exige que homens e mulheres cumpram papéis distintos e hierarquizados, o feminino se realizando na exploração das possibilidades dos espaços interiores com a família e a Igreja, os homens como cabeça da família e da vida comunitária (MAFRA, 1998; MACEDO, 2001; TAVARES, 2002; LEMOS, 2005). É muito comum durante os cultos, as pessoas darem atenção às crianças quando são bebês e ainda bem pequenas. Mesmo que não sejam os filhos ou as filhas de pastores, geralmente as crianças passam de colo em colo. Algumas esposas de pastores não gostam desta prática porque dizem que “a criança fica cansada e irritada”; “fica mal acostumada com tanto colo”, “dão-lhe de tudo para comer” e assim por diante. Embora a justificativa da prática seja de “ajudar a cuidar da criança”, há esposas de pastores que dizem que isso acontece somente com o propósito de “compartilhar a intimidade da família do pastor e que é impossível colocar um limite com o povo da Igreja”. Mas o fato é que, a maior

<sup>59</sup> Casa pertencente à igreja, normalmente localizada nos fundos ou ao lado do templo.

parte das pastoras encontra-se distante de seus familiares e, conseqüentemente, conta com a colaboração das mulheres da Igreja no seu dia-a-dia. Porém, foi consenso entre as entrevistadas a ideia de que “as pessoas da Igreja estragam as crianças dos pastores e depois querem que a *esposa do pastor* as conserte quando estão mais crescidas”.

Não obstante, a *esposa de pastor* está sempre negociando a sua imagem e da sua família com a comunidade, pois há diferentes formas de controle social. A família toda passa a ser observada (ou vigiada) de perto pelas pessoas que estão na diretoria da Igreja, e de longe pelo restante dos fiéis. A especial atenção é para o relacionamento conjugal do casal de pastores, pois deve ser o relacionamento modelo para a comunidade. A forma como se refere um ao outro, como manifestam o carinho, tudo é motivo para comentários e julgamentos. “Ficar assim exposta é muito desconfortável”, comenta uma das entrevistadas.

Nas três Igrejas, o casamento é visto como “um presente de Deus para o ser humano”. As pastoras e esposas de pastores declaram que, quanto maior a aparência de um relacionamento conjugal bem sucedido maiores serão as bênçãos para Igreja, ou seja, mais casamentos acontecerão porque o modelo está sendo executado com sucesso.

Um motivo que gera grandes conflitos na família pastoral, especialmente entre a esposa e a comunidade, é a falta de privacidade quando se mora na casa pastoral.<sup>59</sup> O retrato seguinte, da pastora Hozana demonstra como este controle cotidiano da comunidade influenciou na sua vida familiar a ponto de decidir morar num apartamento no centro da cidade.

Eu não moro em casa pastoral porque eu já tive experiência de ter problemas porque *o povo não saía da porta*. Era tocando a campainha pedindo oração, contando problema, levando uma coisinha. Então, eu já oriento a Igreja: “Não me amola com interfone porque a portaria não aceita” Já morei muito tempo no fundo da Igreja. Quando dava seis horas, *o povo já tava enchendo minha casa*, às vezes, eu com fome não podia comer porque *o povo chegava tudo e já sentava até começar o culto*.

O depoimento a seguir, da pastora Marina, ilustra o processo de *empoderamento psicológico* expresso por meio da recusa e da resistência em busca da autonomia e da individualidade:

*Nunca morei em casa pastoral. Eu estou hoje saindo do bairro que nasci porque, muitas vezes, as pessoas não veem meu carro aqui [na Igreja] e elas vão até a minha casa. Eu estou indo para um apartamento porque eu quero privacidade.*

A estrutura da casa pastoral depende do sistema organizacional e da forma de administrar os recursos em cada denominação. A IURD, por exemplo, concede a casa pastoral para todos os pastores, sem exceção. Nesta Igreja, a justificativa é que o que tem que ser feito para Deus, deve ser sempre com o melhor. Morar bem demonstra o quanto o pastor e sua família são considerados pela Igreja. Frequentemente, as casas são de ótimo padrão e sempre localizadas em bairros próximos ao centro e às Igrejas. Por outro lado, as casas pastorais da AD e da IEQ variam de acordo com a capacidade de arrecadação de cada templo, uma vez que cada pastor tem autonomia financeira para administrar sua congregação. Há pastoras que moram em casa própria e outras que residem na casa pastoral, construída no próprio terreno da Igreja, ao lado ou nos fundos. A pastora Giani, durante seu itinerário pastoral, já morou em casa pastoral, depois teve sua casa própria e atualmente mora nos fundos da Igreja, num espaço utilizado para os membros lancharem. “Era para ser uma moradia provisória”, relata Giani. Porém, a família está ali alojada há quatro anos e sem perspectiva de mudança. A casa está sendo ampliada pelo sistema de mutirão e de doações da comunidade. “Os membros trabalham quando podem, por isso não anda. Não tem um dia certo e nem hora marcada. Quando alguém pode vem fazer alguma coisa”, diz o pastor.

A questão financeira é algo delicado no cotidiano das mulheres esposas de pastores pentecostais, pois geralmente as Igrejas querem um casal com disposição de tempo integral, porém nem sempre a Igreja tem condições de financiar as despesas da família do pastor e remunerar o trabalho exercido pela esposa. Alimento, moradia, meio de transporte, lazer, vestuário, móveis e tudo mais são aspectos observados

e acompanhados de perto pelos membros. Uma das reclamações das esposas em relação aos membros é que eles não percebem que o casal de pastores tem problemas financeiros também e que elas têm poucas condições de realizar outras atividades fora da Igreja.

Diferente do membro que, quando tem problema financeiro pode fazer hora-extra ou um bico de fim de semana, ou sentar no banco da Igreja e esperar uma palavra que renove suas esperanças. Um pastor não pode fazer isto. (Pastor Edílson, IEQ)

Frequentemente os pastores relatam que os fiéis reprovam quando um pastor opta por ter um emprego secular, mesmo que esta opção resulte de necessidades básicas para a família. Os fiéis alegam que o pastor, quando exerce um trabalho secular, não está mais cumprindo a função de pastor, não está disponível o tempo todo às pessoas e para as necessidades da Igreja. A discussão do salário do pastor, normalmente, é também uma questão de constrangimento para o casal, pois no caso da AD e da IEQ o valor é decidido pela comissão local formada pelos próprios membros. Em geral, a *mulher sem nome* deixa de existir, juntamente com seus sonhos e desejos. Somente uma minoria é que consegue entrar no mercado de trabalho pela via informal e pelo trabalho extradoméstico, enquanto outras vão permanecer nesta restrição (simbólica e social) sob a noção de que “Deus proverá”.

## 2.5. A ocupação do espaço político: uma trajetória incomum

A maior parte dos trabalhos de gênero e religião busca compreender as opções das mulheres pela religião, mostrar as contradições, a opressão e submissão à *dominação masculina* e apresentar os efeitos da adesão religiosa sobre a esfera doméstica e familiar (MACHADO, 1996; TARDUCCI, 2002; TAVARES, 2002; PINEZI, 2003; LEMOS 2005). De modo geral, os estudos abordam o engajamento de fiéis de baixa renda e de pouca escolaridade em grupos católicos e pentecostais a

fim de analisar as consequências sociais nas representações de gênero, provenientes dos discursos e da autoridade religiosa. As conclusões apontam que tal participação religiosa pode aumentar a autoestima das fiéis e estimulá-las a desempenhar tarefas e funções também no espaço público. Alguns trabalhos mais recentes têm apontado a necessidade de compreender os efeitos dessa atividade religiosa sobre a vida profissional das mulheres, tanto na mídia quanto na política. As análises verificam “como a mulher ‘aparece’ nesses meios de comunicação”; quais são seus papéis; comportamentos e relações no grupo doméstico, na comunidade religiosa e na sociedade mais ampla. As análises também abordam sobre o aborto, planejamento familiar, sexualidade, participação feminina na política e no mercado de trabalho. (MACHADO, 1998; 2002; MACHADO *et al.*, 2003; MACHADO e MARIZ, 2006).

O *jogo no campo religioso* no Brasil tem suscitado investimentos na mídia (impressa e eletrônica) e na política com os objetivos de converter mais pessoas, ampliar suas áreas de investimentos econômicos, mas acima de tudo, de manter o controle sobre sua comunidade (BANDINI, 2004; SOUZA, A. 2005; 2006). No segmento pentecostal e neopentecostal, o grupo feminino pertencente à membresia tem merecido atenção especial, uma vez que se tratam de eleitoras e consumidoras de publicações e programações religiosas. Não obstante, mulheres próximas à hierarquia (pastoras, obreiras, esposas) também têm sido convocadas a integrar esses novos espaços por meio de funções administrativas, de edição, redação e, até mesmo de representação política da denominação. Estas posturas da hierarquia podem parecer, num primeiro olhar, uma democratização do espaço religioso; porém um olhar crítico sobre os dados aponta outros fatores de motivação, sendo um deles a preocupação da cúpula de não se afastar das transformações sociais mais amplas que influenciam diretamente sobre as identidades femininas ali inseridas. Neste sentido, esta pesquisa apresenta a trajetória feminina de uma “seguidora” iurdiana que subverteu as convenções sociais por entender que todo mundo é capaz de agir e de ocupar espaços ditos masculinos. Ela ampliou seu *campo de possibilidades*, estruturou seu próprio tempo e recursos disponíveis em seu nível *micro*, ou seja, nas práticas cotidianas, e assim poder construir outras identidades e ocupar novos espaços sociais.

<sup>60</sup> A entrevista aconteceu em agosto de 2005. Foi realizada em seu gabinete na Assembleia Legislativa de São Paulo. Toda a narrativa foi gravada e transcrita.

## Mara

Mara<sup>60</sup> nasceu em Ilhéus, no Estado da Bahia. Seu pai trabalhava na roça plantando arroz, feijão e criando gado, enquanto sua mãe administrava o armazém na cidade para vender os produtos que, junto com a filha e o filho, eram produzidos na roça.

Minha vida... Ah, eu tive uma infância tranquila porque eu sempre fui uma amiga caseira. Já meu irmão era o contrário, né? Ele era meio capenga, ele era bem rebelde, chegava tarde em casa, nunca queria estudar, e eu, eu gostava de ajudar minha mãe, fazia meus deveres de casa. Eu morava na cidade, mas não tinha muitas amizades porque meu pai, na época, ele não gostava de muitas amizades, mas graças a Deus eu tenho boas recordações da minha infância.

Seus pais migraram para São Paulo, capital, quando ela tinha 12 anos de idade. Seu irmão havia migrado ainda jovem e quando conseguiu emprego e moradia, trouxe o restante da família. Para seu pai conseguiu um emprego de zelador de prédio na avenida São João, onde a família pôde também morar.

Meu pai pensava muito no futuro da minha vida, do meu irmão e para eles também. Ele dizia assim: “eu vou para uma cidade maior porque lá tem melhores condições de vida e um futuro melhor”. Eu fui procurar emprego de meia soquete ainda, mas eu queria trabalhar para ajudar meus pais. Meu pai que decidiu vir para São Paulo. Minha mãe ficou bem relutante porque a família era pequena os familiares estavam todos lá aqui só tinha um irmão do Papai, mas o meu sonho era comprar uma casa própria para os meus pais, sabe? Então, eu queria trabalhar mesmo para estar ajudando os meus pais.

Na parte térrea do prédio havia uma banca de jornal, onde Mara iniciou seu itinerário profissional.

Eu tinha 13 anos e um dia eu desci e fui comprar um jornal, *Diário Popular*. Eu insisti tanto para que os meus pais me deixassem trabalhar. Como todo nordestino, eles tinham um pouco de receio de uma pessoa fazer mal para uma menor e ficar por isso mesmo... Eu ouvia muito dessas histórias e eles ficavam com medo de que acontecesse isso comigo.

Mara trabalhou por pouco tempo na banca e, logo em seguida, começou a trabalhar num laboratório de pomada, onde realizava todas as atividades necessárias. Durante esta experiência profissional, Mara percebeu que gostava de trabalhar no escritório e, aos 14 anos, conseguiu emprego em um escritório onde preenchia fichas cadastrais de empresas que adquiriam caixas registradoras.

Lá eu vi que eu não ia progredir porque era uma empresa americana. Eu vi que entre aquela diretoria era sempre gente amiga, um trazendo o outro, e disse: não, *também não vou ficar aqui*.

Aos 15 anos, Mara conseguiu trabalho em outro escritório que prestava serviços nas áreas de contabilidade, advocacia e auditoria. A diretoria do escritório era composta por nove sócios com os quais Mara mantinha contato diário. Por conta dessa atividade, Mara cursou o Ensino Técnico Profissional em Contabilidade, pois havia tomado a decisão de que deveria assumir mais responsabilidades e, para isso, deveria estar mais qualificada. Quando Mara completou 16 anos, resolveu “fazer um voo mais alto” e decidiu participar de um teste numa empresa inglesa de grande porte em São Paulo, nesta mesma área de serviço. Embora a empresa não pudesse contratar funcionários menores de idade, foi aberta uma exceção para Mara devido ao resultado e seu teste, que ficou acima da média de seus concorrentes.

Era o dobro do salário e eu sempre quis voos altos de salário porque meu objetivo era comprar a casa para meu pai e minha mãe. Porque veja só o que meu pai fez para nossa vinda pra São Paulo: ele vendeu a nossa roça, o pequeno comércio que ele tinha e a casa que nós morávamos, mas as coisas não eram tão valorizadas. Então, chegando aqui ele comprou um terreno e roupas e o dinheiro acabou. Nós chegamos numa época de muito frio e nós não tínhamos roupas, lá não usava. Então, o dinheiro acabou. Por isso, o meu sonho era esse de comprar uma casa e essa empresa era número um na cidade e até hoje é reconhecida. Mas escuta o que aconteceu. Quando eu cheguei para dar a notícia no escritório que eu trabalhava, que eu ia sair, você não sabe o que aconteceu para minha surpresa? Eles disseram: nós queremos que você seja uma sócia nossa. Com o intuito de me segurar no trabalho, eles disseram, “quanto que a *Price* vai lhe pagar?”. Eles bancaram o salário que era o dobro que eu estava ganhando e a proposta de ser sócia.

Por ser menor de idade, um dos sócios conversou com o pai de Mara para que ele a emancipasse por meio de Escritura Pública.

Meu pai coitado, nordestino, não estava entendendo nada... [risos] Ele disse: “Como emancipar? Eu vou deixar de ser o pai dela?” [risos] Não, o senhor só vai dar uma autorização para que ela possa entrar na sociedade do escritório. Ele ficou muito relutante, mas minha mãe sempre foi mais comerciante. Minha mãe, por saber que eu ia ganhar mais por participar da empresa, convenceu meu pai. Fui no tabelião, lavrei a escritura e entrei na sociedade.

Aos 17 anos de idade, Mara havia finalizado o ensino médio e passou a dirigir a seção de contabilidade formada por 32 funcionários.

“Sempre me coloquei numa postura bem profissional. Nunca gostei de ‘dar margem’[...]”. Mara seguiu seu itinerário profissional neste escritório até o momento em que dos nove sócios permanecesse somente ela e mais um deles. Ela economizava em tudo o que podia para realizar o sonho comprar uma casa para seus pais. Um dos exemplos de sua economia era o de só comprar sapato novo, quando o outro estivesse gasto e furado. Mesmo assim, quando isso acontecia, ela recortava em formato de sapato um pedaço de papelão utilizava-o como palmilha e assim, o mesmo sapato era usado por mais algum tempo. Com esta e muitas outras atitudes de economia, ia juntando seu dinheiro. Aos 19 anos, ela já havia comprado um terreno e construído nele quatro pequenas casas. Para seus pais, ela havia construído um sobrado com moradia na parte de cima e um comércio na parte de baixo para ambos trabalharem.

Eu falo que é a força da pessoa porque ninguém me ensinou, ninguém me orientou, ninguém me disse, “olha este é o caminho ou aquele. *Ninguém. Eu era extremamente determinada em tudo. A minha determinação era tão grande que eu coloquei um anúncio no Estado de São Paulo procurando contador. Apareceu um rapaz de 30 anos que colocou na ficha dele: solteiro, formado em contabilidade, vindo de uma cidadezinha de Minas. Ele fez o teste e eu determinei: este vai ser meu marido. Sete meses depois eu estava casada com ele. É uma história, né?*

Aos 18 anos, Mara cruzou sua trajetória com seu marido. No ano seguinte, adquiriu mais um papel social, a maternidade. Com 19 anos, mãe de uma menina, sócia do escritório de auditoria, Mara continuava a realizar seus *projetos, decidindo* cursar Direito na Universidade de São Paulo (USP).

Eu trabalhava e estudava muito. Não faltava às aulas. Era difícil, mas não faltava. Eu fui a formanda mais jovem da minha turma [...]. Quan-

do me casei... veja... eu era patroa do meu marido, ai meu Deus, eu vou te contar mais tarde... mas veja, quando nasceu minha filha eu fui morar perto de Mamãe numa casinha de fundo só para ela olhar minha filha. Eu tinha empregada, mas não confiava de deixá-la sozinha [...] e eu não queria parar de estudar e nem de trabalhar. Quando me formei, eu já estava advogando.

Enquanto Mara seguia seu itinerário profissional e educacional, seu marido permaneceu estático como seu funcionário. Para alterar esse quadro, abriu outro escritório e nomeou seu marido como diretor, pois seu sócio já estava aposentado e optou por trabalhar poucas vezes por semana. “Meu sócio não simpatizava muito com ele porque achava que eu era determinada, decidida e trabalhadora e que ele era um pouco devagar”. Mara cedeu uma “cartela” de clientes para o marido começar a trabalhar, mas relata que quando apareceu para visitá-lo “ele não tinha dinheiro nem para pagar o telefone”. Então, Mara pediu para que seu sócio o empregasse em seu escritório, mas a trajetória conjugal estava cada vez mais difícil de ser construída em conjunto.

Mara relata que neste período, após o curso superior, ela começou a ficar cada vez mais doente.

Eu sentia uma dor muito forte no coração, pulso estava zero, eu estava mal. Esse mal-estar ficou um tempo, aquela mulher determinada que eu era começou a sumir, comecei a ficar mais medrosa, foi uma fase muito difícil. Mas como eu não estava firme na igreja, daí que eu comecei a encarar a igreja como uma necessidade. Eu estava com 25 anos, estava trabalhando muito, tinha comprado meu próprio apartamento, tinha o carro, sempre prosperando, mas eu estava sempre com medo. Comecei a gastar o dinheiro com médico, meu pai preocupado com que estava acontecendo, sabe que eu cheguei pedir até morte.

Mara era filha de família católica, mas não praticava nenhuma religião. Durante esta fase em que se encontrava deprimida, uma amiga a convidou para conhecer a IURD.

Eu fui entendendo a Palavra de Deus porque não é o pastor que cura, é a sua fé no ser superior. Eu fui lendo mais a Bíblia e fui procurando o entendimento. Isso foi em 1983. Um dia, fui para a igreja e o pastor que me atendeu disse que o meu problema era espiritual. Ele começou a me dar trabalho da igreja, ele sabia que eu era advogada, pediu para eu trabalhar para a igreja, mas eu já tinha meu escritório e levei o trabalho para lá. O meu marido não ia para a igreja, só me levava para os médicos. Eu fui voltando a ser o que eu era, mas meu marido não aceitava Jesus.

Mara, até o momento do casamento, nunca havia se submetido à forma de opressão nem de pai, chefe ou marido. Ela não aceitava conviver com esse tipo de situação no trabalho e não esperava ter que conviver no casamento. Portanto, ela resistiu enquanto pôde, privadamente, à degradação psicológica que o espaço do casamento estava forçando-a a se submeter. Manter seus próprios valores e sonhos tornou-se cada vez mais difícil até encontrar o apoio emocional da Igreja. No espaço da Igreja, ela fortaleceu sua autoestima para enfrentar o conflito conjugal que ela mesma não admitia que existia e que estava imersa numa relação de discrepância em relação aos *projetos* estabelecidos entre ela e seu marido. Sua prática cotidiana de resistência e acomodação aos papéis sociais atribuídos ao gênero feminino e masculino fez com que Mara procurasse o sagrado a fim de se perceber e de se sentir uma “pessoa especial”. Foi no espaço sagrado da Igreja que Mara fortaleceu suas identidades e reorientou sua trajetória social. Portanto, Mara afirma que seu principal motivo para converter-se ao neopentecostalismo foi a experiência de uma crise conjugal.

Meu marido desde o início se sentia inferiorizado.  
Mas ele não lutava, não fazia nada para crescer,

entendeu? Eu ajudava ele a estudar, comprava caderno, caneta, lápis, borracha deixava tudo para ele, mas nada. Eu também queria que ele estudasse porque do jeito que eu progredi *eu também queria que ele progredisse... mas não ia*. Ele não aceitou a minha evolução no trabalho, como profissional, como mulher. Eu era muito crítica, sabe. Eu já tinha visto isso antes, mas como eu trabalhava muito e era muito dedicada ao trabalho, eu superava. [pausa] Mas, um dia... ele chegou em casa, num sábado a noite, eu estava lendo a *Bíblia* no quartinho da minha filha e ele disse: “Olha, você escolha, ou sua igreja ou eu”. “O meu Senhor Jesus, você quer dizer?” Ele disse: “É”. Então, na mesma hora eu fui ao quarto peguei uma mala e coloquei a roupa dele todinha. Cheguei no *hall* e disse: “Olha, eu já fiz a minha escolha. Vou ficar com o meu Senhor Jesus, mas busque um Deus porque assim como me encontrei você também pode se encontrar. Não precisa ser na Universal, pode ser outra qualquer porque a igreja não quer dizer nada. O importante é a sua fé.” Então, ele me disse: “O meu Deus é o Diabo”. Sabe que estas palavras me doeram mais que a separação? Botei as coisas dele no elevador, era meia noite, e eu estava determinada.

Fica claro neste retrato biográfico que o espaço do casamento é um espaço de negociação de identidades femininas e masculinas. Embora esta pesquisa não apresente a trajetória do marido, a narrativa de Mara sugere a existência do conflito vivido pelo marido em relação a sua construção da masculinidade: o homem enquanto o mais forte e racional na relação conjugal. Neste retrato cruzado, o marido também deveria, segundo as convenções sociais, ter o maior discernimento na esfera do trabalho, tarefa executada pela esposa. O ex-marido de Mara entendia que suas tarefas deveriam estar relacionadas ao sustento da família e ao controle sobre sua mulher. Porém,

essa relação não foi possível porque a assimetria da relação de gênero já estava dada.

A expectativa de redefinir as relações de gênero é maior quando o casal converte junto, pois ambos estarão sob a mesma doutrina e, juntos, podem (re)elaborar suas identidades e experiências vividas. A tolerância, a compreensão e a negociação do espaço conjugal serão desafios enfrentados juntos mediante o discurso operante e a comunidade participante. O próprio batismo seria considerado um processo de purificação para os cônjuges e o início de um “novo” relacionamento, baseado num sistema simbólico que iria ordenar e julgar seus pensamentos e suas condutas.

Mara afirma que já havia pensado em separar-se do marido antes, mas faltou coragem para isso, somente “quando ele falou essas palavras eu me encorajei e tomei essa atitude”. Sua segunda filha estava com sete anos de idade e dizia para a sua mãe procurar um namorado num programa de televisão porque o seu pai não era marido de sua mãe. A filha mais velha, de 18 anos, dizia que Mara estava “se anulando como mulher”. Durante este período, Mara levava para casa “pilhas” de processos judiciais para estudar nos finais de semana. Sua rotina de trabalho encerrava-se somente na madrugada.

Eu estava com uns trinta e poucos anos quando ele foi embora e foi um parto a fórceps a separação porque eu era casada em comunhão de bens e a briga dele era por bens. Então, eu dei os bens que ele queria e ele foi para Belo Horizonte morar no quatinho da empregada da casa da irmã. Ele levou o que ele queria: caso zerinho, som e mais três imóveis grandes que ele queria.

Os trabalhos de Mara junto à IURD estavam cada vez mais intensos até o dia, por volta do ano de 1986, em que o bispo Paulo Guimarães convidou-a para viajar até o Rio de Janeiro a fim de conhecer pessoalmente o fundador da Universal, bispo Edir Macedo. Nesta visita, Macedo disse que gostaria que Mara fosse advogada da Igreja e que ela mudasse para o Rio de Janeiro para dirigir toda a contabilidade da Igreja e, não somente a contabilidade local, como estava realizando

<sup>61</sup> Mara somente o reencontrou quando recebeu sua ligação dizendo que estava em São Paulo e muito mal de saúde. Após a ligação, ela o visitou, juntamente com suas filhas, e passados alguns dias, ela recebeu a notícia de sua morte.

até o momento. Como ela não aceitou o convite de deslocamento para o Rio de Janeiro, por ter sua família e seu trabalho em São Paulo, Edir Macedo decidiu encaminhar toda a contabilidade da Igreja para seu escritório. Mara passou a ser responsável por toda a parte contábil e patrimonial da Igreja Universal até que, em 1991, Macedo adquiriu a Rede Record de televisão e a convidou para ser a Diretora Administrativa Financeira da emissora.

Fomos acertando, fazendo os cálculos todos e quando começaram aqueles ataques fortes, ele me chamou e disse: “Dona Mara, eu gostaria que a senhora montasse um jurídico forte pra me defender porque os ataques são muito fortes e sérios”. Era briga com a Rede Globo porque a Record tinha potencial para crescer. Aí eu deixei meu cargo. Então, procuramos um prédio e montamos um escritório jurídico, aí eu abandonei tudo e fiquei só com isso. Meu sócio ficou muito chateado, ficou sem falar comigo durante três anos porque eu era a pessoa que ele confiava, mas eu disse: eu vou porque é um desafio pra mim, eu nunca tinha trabalhado em televisão, e eu gosto de desafio, e fui.<sup>61</sup>

Junto ao bispo Edir Macedo, Mara escolheu o novo prédio administrativo da Igreja onde estariam concentrados os setores de contabilidade, jurídico, auditoria e as rádios da Igreja.

Começamos a luta porque a perseguição era muito grande sobre ele e nenhum jurista queria julgar a causa porque a mídia estava em cima. Você sabe que a mídia faz o que quer. Foi uma fase extremamente difícil até que eu cheguei um dia e aconselhei o Bispo que saísse do país, que fosse morar fora, pra gente ter a possibilidade de fazer o processo dele andar *porque não andava*. Além daqueles processos que existiam, todo dia

aparecia um. Eu trabalhava dia e noite. Para você ter uma ideia, eu coloquei uma babá direto para a minha filha mais nova. Se tinha febre, viajava assim mesmo, se tinha um problema lá em Recife eu ia assim mesmo... e ela diz para mim: “mamãe eu não me lembro da senhora [pausa] na figura de mãe na minha infância” [pausa] porque eu era do trabalho, do trabalho e do trabalho. Aquele período, do primeiro ano, segundo ano, terceiro ano que a criança está engatinhando *ela não me via*, ela só tinha a vovó. [...] minha filha tinha oito anos [pausa] *eu queria dar uma condição de vida para ela melhor, né?* Ela tinha tudo no prédio: nataçãõ, inglês, escola [...] mas, ela ficava o tempo todo na janela para ver se avó vinha, a lembrança dela é a avó [pausa e prende a emoção]. Já a mais velha eu dava uma assistência melhor.

Mara foi conquistando cada vez mais poder numa área caracterizada como espaço de poder masculino (PERROT, 1988, p. 167). Convertida, mas não portadora da resignação e da passividade, características comuns entre as seguidoras da Igreja, Mara continuou a construir sua trajetória social baseada numa visão de mundo cujas esferas pública e privada se juntam e se combatem: mulher/homem; reprodução/produção e moralidade/necessidade.

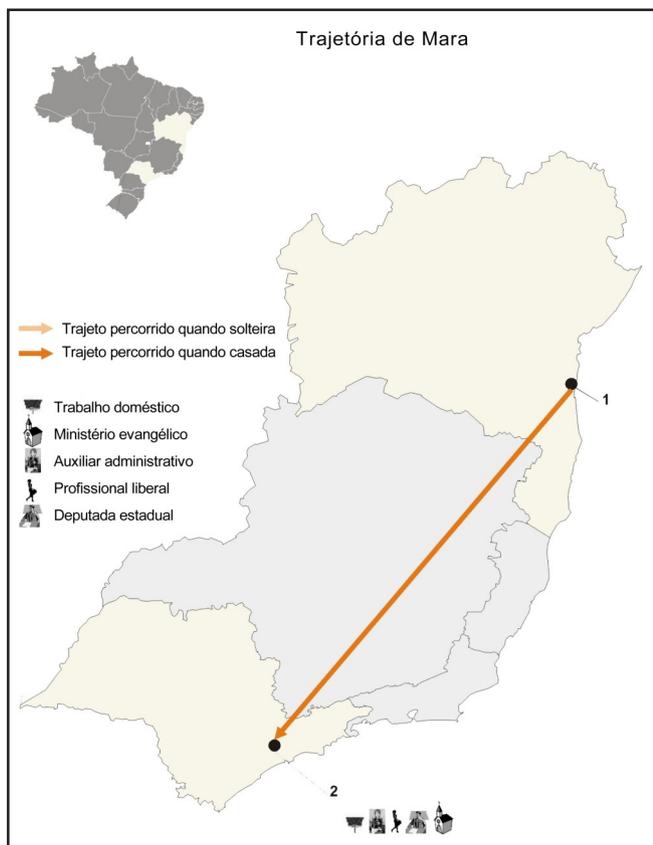
Na Rede Record eu era a única mulher entre 40 homens. As mulheres que estavam abaixo eram quase que impedidas por eles de conversar comigo. Eu acho que já era porque eu pensava assim. Eu era muito perseguida nas reuniões e eles tentavam me diminuir *o tempo todo*. Eu discriminada *o tempo todo* porque o homem não quer perder o cargo para uma mulher. Há uma parte cultural que temos que superar até de uma mulher sobre outra mulher. As mulheres têm que se entender se unirem para ajudar uma à outra, é

preciso vencer esta barreira. Ela tem que ter seu espaço e ter uma amiga, como o homem é amigo de outro homem. Juntas, é uma força diferente.

A trajetória de Mara, ao lado de outras apresentadas ao longo desta pesquisa, elucida que a necessidade e o gosto pela conquista financeira e pelas diferentes formas de poder não são inerentes ao gênero, visto que, nem sempre são as mulheres que compõem a harmonia na unidade doméstica e entre os membros da família. Mara, como tantas outras mulheres, em alguns momentos da vida, passa a ser considerada produtora do caos por buscar autonomia e certos poderes, pois seus *projetos* acabam gerando ruptura de estereótipos femininos baseados por princípios sociais e cristãos.

Ao descrever as trajetórias, identidades, práticas e memórias de mulheres pentecostais, o estudo reconstrói suas histórias, dinamiza sua mobilidade social, usos e costumes; todavia, sem estruturar o cotidiano na fixidez dos espaços e papéis sociais de gênero. A trajetória social de Mara, como de outras apresentadas nesta pesquisa, não é analisada sob a ótica de categorias fixas e não conflitantes; ao contrário, a dinâmica social e as transformações de identidades permeiam todas as relações de gênero estabelecidas ao longo da vida. Esta pesquisa ilustra mulheres em ação, em processo de reelaboração de projetos, de reorientação de trajetória, de inovação de práticas e de *resistências* cotidianas, pois elas são sujeitos dotados de vida e de capacidade de movimentar sua própria história.

Mara narra que frequentou espaços nos quais poucas mulheres tinham voz, portanto, necessitou desenvolver estratégias de resistência e acomodação para atingir seus objetivos. “Eu fui aprendendo a me impor para não confundir, mas eu fui perceber a discriminação no dia-a-dia”. Mara relata que, em várias situações, as pessoas aparentavam querer ajudá-la, mas ao longo do tempo, concluía



que “elas queriam era tirar proveito”, *mas eu me fazia de desentendida para aprender*, essa era a estratégia que utilizava como reação. Tais situações foram mais comuns no espaço profissional da Rede Record, no qual era a única mulher numa diretoria constituída por 40 homens.

Eu era sozinha, não tinha uma colega mais velha que me orientasse na profissão. Eu entrei com a cara e a coragem. E foi difícil, porque eu atuava mais no administrativo e não no criminal e era diferente porque os processos do Bispo eram tremendos. Ele teve dezoito pedidos de prisão preventiva e eu tive que me virar. Para convencê-lo a ir embora eu tive que dar um exemplo porque ele dizia: “Eu não matei, não roubei”. Eu disse: “Bispo, eu vou dar um exemplo para o senhor. Além, de nenhum juiz querer julgar os processos que estão ficando acumulados porque já estão surgindo outros se o senhor estiver andando na calçada e escorregar numa casca de banana eles vão dizer que foi proposital, *não tinha clima*”. Então ele viajou e foi bom porque ele abriu trabalho lá enquanto aqui estava em polvorosa porque os inimigos eram os setores mais fortes. Era a Rede Globo, a Igreja Católica que estava vendo o crescimento da Universal [...], o Ministério Público, porque sabe que 80% do ministério era católico e tinha que defender seu rebanho, a imprensa de modo geral e a Receita Federal. Surgia problema aqui e em outros Estados e, eu tinha que deixar minha filha muito sozinha. [relata o fato de ter conseguido chegar de uma viagem 15 minutos antes da meia-noite no dia 31 de dezembro e ter encontrado as filhas sozinhas em casa chorando] E se você perguntar, “você se arrepende?”. Não. Aí, você pergunta assim: “Valeu a pena?” Eu não vou dizer que foi bom porque quando você cria seu filho ele vai ter seu jeito de

ser, ter seu perfil [pausa] elas sempre foram criadas pela avó ou por empregadas, mas foi uma opção que eu fiz e fomos tocando aí a vida.

A partir desta experiência de trabalho junto à cúpula da Igreja e, especialmente, junto ao bispo Edir Macedo, surge o convite para sua participação na esfera da política.

Estava eu na Catedral tomando meu cafezinho e chega o bispo Macedo que falou pra mim: “Dona Maria, meus processos estão todos arquivados...” Aí eu já disse, mas isso não quer dizer que não surjam outros processos. Ele disse: “Mas eu quero você na política. Você é uma mulher determinada e a gente precisa de uma pessoa assim”. Eu nunca pensei nisto. Aí, eu falei, tá bom bispo. Aí ele falou: “Você quer estadual ou federal?” Já que o senhor está pedindo para eu escolher, eu vou como estadual. Aí entramos na luta.

Alguns trabalhos sobre as comunidades religiosas têm demonstrado a importância entre associativismo religioso e formação de lideranças femininas, tanto para os movimentos populares quanto para a política partidária. No grupo católico, particularmente, no caso das CEBs, o processo de politização e de desenvolvimento de um comportamento contestatório em relação à hierarquia religiosa também atraíram a atenção das feministas de dentro e de fora da Igreja, que por sua vez, por meio das ONGs expandiram projetos de intervenção e capacitação das lideranças populares.

Apesar da diversidade do grupo pentecostal, pode-se dizer que nele o caráter tradicional, especialmente entre as igrejas mais antigas e maiores, impediu a influência efetiva do feminismo. Contudo, nos dias atuais, já é possível identificar a existência de alguns elementos do imaginário político deste movimento na orientação cultural e política de algumas Igrejas. A crescente consagração de mulheres para o exercício do pastorado e a abertura do espaço político para elas são indicativos de que há uma luta interna, ainda que silenciosa, pela

equidade entre gênero no *campo* religioso. (MACHADO E MARIZ, 2000; MACHADO, 2003; SANTOS, 2002).

A IURD não assume uma agenda de política feminista por eleger uma deputada federal e uma estadual no estado de São Paulo.<sup>62</sup> O sistema de autoridade predominante nesta denominação gera consequências que impedem o avanço da cidadania feminina no seu interior, pois a mulher não é consagrada pastora porque a concepção é de que o ministério pertence ao casal. Portanto, esta concepção engessa uma relação na qual a autoridade é totalmente masculina, impedindo a ampliação das atividades religiosas das esposas de pastoras. A presença de mulheres na Igreja com o capital cultural com semelhante ao de Mara, porém, não deixa de ser uma oportunidade para a Igreja continuar atuando na política, com o diferencial de poder apresentar-se junto aos espaços das minorias. Neste estudo, Mara é uma das vozes de mulheres que refletem sobre sua trajetória e sobre os desafios de atuar nos espaços do trabalho, da família, da Igreja e da política.

No caso do Brasil, o impacto entre o número de candidaturas femininas e o número de mulheres eleitas é diferenciado entre os estados. As mulheres são maioria do eleitorado porque representam 51,8% dos brasileiros aptos a votar (*O Globo*; 22/08/2004, p. 11). Alguns estudos já avaliam as primeiras experiências com a política de cotas implantada a partir das eleições de 1996 e refletem sobre as estratégias para o *empoderamento* feminino neste *campo* social (LEON, 2000; ARAÚJO, 2001). Embora a IURD seja a igreja pentecostal mais bem sucedida na política e tenha merecido destaque de estudos referentes à sua representatividade política feminina, ela não desenvolve no seu cotidiano nenhum tipo de discurso que vá em direção a socializar informações e reflexões sobre a temática entre mulheres e poder. Seja durante os cultos, reuniões ou conversas informais não há difusão de experiências femininas na política algum tipo de sensibilização para a participação delas. Somente quando acontece o convite, no caso de Mara, toda a campanha partidária é subsidiada pela Igreja, seja para realização de eventos regionais, seja para confecção e distribuição de material de campanha da candidata; o objetivo é definir estratégias de ampliação da representatividade da Igreja e, não especialmente a ampliação da presença feminina em posições de poder político.

<sup>62</sup> O pragmatismo das organizações religiosas resultou na inserção de mulheres evangélicas no jogo político do Rio de Janeiro. Por intermédio das identidades evangélica e feminina como atributos eleitorais, o grupo produziu no pleito de 2000 e 2002 duas vereadoras; cinco deputadas estaduais uma governadora – Rosângela Matheus, terceira liderança com esta identidade religiosa a assumir o poder executivo nos últimos cinco anos, sucedendo Anthony Garotinho, seu esposo, e uma senadora (Benedita da Silva), tentou se reeleger nas eleições de 2002 (MACHADO, 2003).

Eu era desconhecida pelo povo da igreja. Durante a candidatura é que eu apareci. Hoje eu não escolho o lugar, vou e falo em todo lugar, principalmente para os mais idosos e mulheres. Esses são meus alvos. Acabo até tendo um conflito com a igreja porque para ela a mulher tem que ser submissa quase pisada diretamente porque é o *homem que pode, é o homem que tem valor* e eu acho que isso é discriminação. Os salários, por exemplo, a mulher exerce a mesma função do homem, mas ela não tem salário, eu falo: tá errado isso, é *uma maldade*. Mas... eu não vou brigar com a pessoa, eu quero que ela mesma veja. Mas, a própria mulher cria também o preconceito. Ela aceita isso, mas ela aceita porque ela foi moldada, foi instruída para ser assim, para servir. Ela é igual ao homem tem que ter sua própria vida, mas... olha, se você está procurando mais mulheres como eu na igreja, desista, porque você não vai conseguir não. A não ser que você não tenha pressa, porque se você tiver pressa de encontrar mulheres. Eu estou na igreja há 22 anos e sempre foi assim. Não muda.

Mara narra que assumiu o cargo de deputada no dia 17 de março de 2003 e, um mês depois, no dia 18 de abril foi até ao gabinete do governador para pedir apoio ao seu projeto voltado para as mulheres:

O senhor me desculpe de estar aqui sem agendar o horário, mas está completando trinta dias que o senhor assumiu a Assembleia Legislativa [*sic*] e não estou vendo acontecer absolutamente nada. O que esta Casa faz pela mulher carente? Veja governador, que quem traz o problema tem a obrigação e o dever de dar pelo menos duas sugestões e eu trago uma sugestão de se montar na Assembleia Legislativa um local onde a mulher possa tirar um atestado de antecedentes, carteira

de identidade, documento de segunda via até uma carteira de habilitação sem pagar absolutamente nada e uma unidade do Procon para aquela mulher que mora a duas horas, três horas de uma unidade, já que é a casa que defende os direitos do cidadão [relata detalhadamente, o apoio que obteve do governador para a execução dessas unidades].

A concepção de Mara é que a “mulher também precisa ser valorizada” e que uma das tarefas de parlamentares é a de criar oportunidades para que as mulheres tenham sua cidadania garantida, espaços nos quais elas reconheçam seus talentos e compartilham suas experiências de trabalhar dentro e fora de casa. “Eu acho que o homem não pode jogar tudo para a mulher, ele tem que compartilhar as tarefas da família, trabalhar lado-a-lado”. Quando foi convidada para lançar a “Pedra Fundamental” da Universidade de São Paulo na Zona Leste, Mara aproveitou a oportunidade para discursar sobre o direito das mulheres de estudar independente de sua condição social e de sua idade. Mara apresentou projetos e discursou no Plenário sobre gravidez na adolescência e as consequências que recaem sobre as jovens; sobre a obrigatoriedade de campanhas de exame ginecológico e atendimento gratuito; sobre a violência doméstica e a necessidade de capacitação mesmo nas Delegacias da Mulher. Todos esses temas foram focos de seu trabalho parlamentar porque Mara diz “não aceitar nenhum tipo de discriminação, seja contra as mulheres, seja de religião, raça ou idade”. Sob essa perspectiva, na primeira semana de trabalho na ALESP, Mara solicitou que mudassem seu timbre nos envelopes e nas portas do gabinete de Deputado para Deputada, pois diz: “Eu sou mulher e quero ser tratada como mulher”. No primeiro semestre do mandato, a Deputada formou a Comissão Especial de Mulheres na Política com a participação de nove mulheres, porém não houve união entre elas e Mara diz ter se cansado de tentar dar andamento à Comissão, pois “o conceito de que a mulher não pode fazer isto ou aquilo ainda é muito forte neste meio”.

Na Record eu era sozinha, a discriminação era geral e todos eles queriam me derrubar. O machismo

vem de muito tempo. Eu vencia com argumento, mas eles sempre queriam colocar voto vencido. Eles queriam o poder, eles ainda têm essa utopia de mandar na mulher [...] Eu passei uma fase extremamente difícil. Sempre sozinha. E eu me pergunto, onde elas estão? Porque eu vejo uma capacidade tão grande nas mulheres, mas... não resta a menor dúvida que por causa do machismo que não tem mulheres. Eu não sou de dar muito murro em ponta de faca porque quando eu vejo que há um casulo não vai ser você que vai quebrar. Eu penso assim. Minha fé está em Deus, não tem pastor, não tem Bispo. Eu questionei sim, mas eu não era atendida. Eu não vou ficar lutando por uma coisa que você vê *que a estrutura não quer*. Por que não tem mulher? Eu vi que isso não retornava, o som saía. Há um entendimento que a mulher tem que andar de cabeça pra baixo e nem olhar para os lados. Eu não concordo com isso. A mulher é um ser humano e foi feita como meeira do homem, lado a lado [...]. Quando eu entrei na igreja eu ouvi que a mulher tem que ficar calada, mas aquilo não entrava na minha cabeça, mas eu tive um entendimento de que tudo isso é coisa criada pelo homem e não por Deus. Ele não criaria uma mulher para ser submissa, pisada, *ela é filha Dele*. Tem que haver igualdade e não é a mulher que tem que superar o homem. Eu tive isso em casa. Meu pai não tinha nem escolaridade, mas ele já apoiava minha mãe e eu.

Mara diz que sempre se preocupou com sua identidade feminina nas relações sociais.

Eu determino e dou ordens, mas não me *masculizo* porque eles aprenderam a gritar e algumas mulheres aprendem também. A mulher tem que ser feminina porque ela é uma mulher, mas isso não

quer dizer que ela precise brincar de boneca, que precise limpar a casa, saber cuidar da roupa, não. Esse papel tem que ser encarado diferente de nossas avós, mas também ela não precisa se sentir melhor só porque ganha mais. Se ela ganha mais, amém. Ela tem que ser respeitada, isso sim.

No espaço da política, Mara conseguiu aprovar alguns projetos voltados às mulheres, porém na Igreja não conseguiu desempenhar nenhum tipo de função ou tarefa que ampliasse o espaço de poder das mulheres. A IURD constitui-se como um espaço privilegiado para mulheres pobres, porém Mara não conseguiu aproximar-se delas por conta do controle da estrutura hierárquica. Os candidatos oficiais possuem anuência dos dirigentes da denominação para participar dos cultos, distribuir material de campanha e conversar com os fieis, porém após a eleição as oportunidades tornam-se mais restritas, mesmo tendo o reconhecimento de ser representante do grupo na política. Por conta da estrutura patriarcal existente, Mara não participa dos cultos regularmente, somente quando há algum evento especial. Sua adesão partidária às ações afirmativas aconteceu somente em razão de seus princípios ideológicos; por conta disso, seus conflitos com a Igreja aumentaram, gerando um afastamento das práticas religiosas. Tanto a prática política quanto a religiosa assumem características masculinas, corroborando com a ideologia contemporânea e ocidental dominante, fazendo com que homens e mulheres reproduzam os mesmos atos codificados referentes à identidade política/masculina.

Estudos sobre mulheres na política apontam para a sensibilidade como um atributo, como um valor positivo a ser incorporado neste campo. Se antes, o perfil de um político era a firmeza, a autoridade e todos demais os atributos atribuídos ao masculino, com a inclusão das mulheres a sensibilidade, a ética e a preocupação com os outros tornaram-se características necessárias que justificam a participação das mulheres no exercício do poder (ARAÚJO, 2000; GROSSI, 2001). O embate sobre o modo das mulheres de se fazer política é similar à discussão sobre o trabalho pastoral das mulheres; ambos associam as mulheres à “sensibilidade ao social”, à naturalização da maternidade e do cuidado. Se por um lado, os estudos apontam que é comum o

descasamento motivado pela vida política das mulheres, no trabalho pastoral também encontramos conflitos conjugais que geraram a separação dos cônjuges. Porém, no segundo caso as narrações referiram-se enfaticamente às conquistas realizadas a partir do trabalho pastoral e da autonomia conquistada, evidenciando o modo como as mulheres estão lidando com as diferentes identidades e com a moralidade feminina imposta pela Igreja e pela sociedade.

Este estudo procurou focalizar os mecanismos de resistência e de subversão no cotidiano em relação ao patriarcado. Entende-se que as mulheres são capazes de conquistar e ocupar espaços de poder e criar mecanismos de mobilidade social, aumentando seu campo de possibilidades, articulando o tempo e adquirindo novos recursos materiais e simbólicos. Tais mecanismos começam a ser desenvolvidos em pequenas e escassas práticas do dia-a-dia, transformando-se com o tempo em novas possibilidades, pois cada mulher age de acordo com o capital social conquistado em sua trajetória social; ou seja, cada uma age da forma como é socialmente.

Cada uma dessas trajetórias é enraizada no lugar, acontece num determinado campo social no qual o espaço é disputado, pois está repleto de diversidades, estratégias e práticas de dominação. Mas o espaço em que se concretizam as lutas não precisa ser, necessariamente, o mesmo espaço onde se conquista a emancipação. Este é o exemplo da trajetória de Mara, que desistiu de lutar pela igualdade de gênero no campo religioso da IURD. Porém, seu comprometimento com os processos da coletividade e seu trabalho pela superação da desigualdade social foram transferidos para outro espaço social, da política e da advocacia, uma vez que seus itinerários (profissional e conjugal) estão marcados pela luta pelo poder entre homens e mulheres.

Atualmente, casada com um artista plástico que se declara sem religião, Mara entende que os espaços sociais não estão lá, eles precisam ser construídos e ocupados por diferentes formas e sujeitos. Esse processo somente é possível por meio da definição e redefinição das identidades e, especialmente, pela negociação entre as identidades de gênero.

São oportunas as análises de James Scott (1990) sobre a potencialidade dos atores de produzir novas ideias e de expressar suas

necessidades e as do seu grupo. Para ele, os grupos, diferentemente posicionados na estrutura de dominação, teriam olhares distintos dentro da mesma estrutura e lutariam para avançar seus interesses materiais e simbólicos com interpretações distintas acerca deles. Portanto, a ação, enquanto produto histórico resultante da interação entre a estrutura e o *habitus*, também pode ser uma ação não reprodutiva, pois os sujeitos podem sofrer emoções diferentes diante de uma determinada situação já que são constituídos por elementos diversos: trajetórias de vida, capital cultural, raça, idade, gênero (BOURDIEU, 2002).

Para James Scott, a dominação está no nível do consciente, portanto “as relações de dominação são, ao mesmo tempo, relações de resistência” (SCOTT, 1990, p. 45). Este autor, ao denominar as “formas de resistência cotidiana campesina”, enfatiza o poder pessoal perante as formas de subordinação voluntária. Embora seu universo de investigação seja o campo, o estilo de resistência aí detectado pode ocorrer em qualquer relação de dominação, desde que haja a subordinação voluntária. Para o autor, as modalidades de luta como ações individuais, espontâneas e não organizadas, são “armas típicas de grupos relativamente indefesos”. Ações como a dissimulação; a falsa submissão; a ignorância fingida; a fofoca e outras ações políticas são armas simbólicas que evitam confrontos diretos com o grupo dominante e não requerem grande organização ou planejamento. Contudo, para ele as “ações políticas dos subordinados sempre acabam fortalecendo o grupo dominante seja em ações coercitivas seja na reprodução do sistema” (*Idem*, p. 62), pois toda relação de dominação tem uma “face pessoal” – relação próxima entre o indivíduo e seu superior – e uma “face sócia”. Neste sentido, toda resistência seria concebida como um *ato egoísta* por focalizar o local, um grupo específico e não a estrutura. Apesar disso, um determinado ato, mesmo concebido como egoísta, pode ser legitimado pelo aspecto cultural do grupo no qual está inserido; afinal, as resistências podem ser consideradas como tipos de ação coletiva, pois reúnem qualquer ataque direto contra a autoridade ou contra as normas dos grupos dirigentes. O autor ressalva que tais ações não podem ser ignoradas, embora também não possam ser idealizadas, pois atos individuais, quando multiplicados e respaldados por uma cultura popular de resistência, podem até mesmo desencadear um caos na área política. Desta forma, para James Scott, os

sujeitos sociais podem mudar a sua realidade por meio da luta revolucionária, já que as ações individuais e de protesto ocultas também podem ser muito efetivas.

Por meio de um exemplo do povo malaio, James Scott mostra que as mulheres dedicadas ao cultivo de arroz trataram de boicotar os proprietários das terras por estes terem eliminado o trabalho manual com a aquisição de máquinas colheitadeiras. As consequências da automatização foram muitas, e como sempre ocorre, as camadas mais pobres foram as mais prejudicadas pela supressão do trabalho assalariado. Algumas mulheres ficaram encarregadas de “transplantar” e coletar o arroz, mas como o maquinário havia privado muitas outras pessoas de trabalho, estas mulheres resolveram boicotar o “transplante”. Embora o boicote não tenha oferecido nenhum tipo de enfrentamento direto com os proprietários, estes se sentiram pressionados ao ver que as sementes brotavam e que elas estavam atrasando o trabalho. Diante desta situação, os proprietários ameaçaram contratar pessoas de outras comunidades para fazer o trabalho e, neste momento, “as mulheres, ante o temor de serem destituídas definitivamente do trabalho em benefício de pessoas de outros povos, deram por finalizado o boicote” (SCOTT, 1985 apud MOORE, 1996, p. 211).

Henrietta Moore ressalta que não se podem ignorar os atos de resistência como o praticado por estas mulheres trabalhadoras sem terra porque elas reconheceram claramente a fraqueza de sua posição. Ceder às pressões dos proprietários, diante da ameaça de perder o restante do trabalho que lhes restava, não deveria ser visto como uma renúncia ou como falta de resistência. Para Henrietta Moore as mulheres sabiam, desde o princípio, que provavelmente, se fossem obrigadas a ceder e, principalmente pela necessidade da sobrevivência, elas voltariam ao trabalho. Entretanto, a antropóloga ressalta:

[que] a renúncia igual a resistência devem contemplar-se como uma estratégia embarcada num processo de negociação sem principio nem fim, caracterizado pela exploração permanente das classes rurais. Quando se é pobre e fraco, saber ceder a tempo torna-se parte integrante do processo de resistência. (Idem, p. 211)

O segundo estudo de caso desta pesquisa teve o propósito de apresentar os papéis sociais e as relações de poder das mulheres dentro da Igreja Universal. Devido ao controle da Igreja, não foi possível registrar nenhuma história de vida referente à esposa de pastor. Porém, através da combinação entre técnicas de pesquisa, pesquisa bibliográfica, relatos e fontes primárias referentes ao discurso do fundador, foi possível compreender os mecanismos que contribuem para a manutenção das desigualdades de gênero nesta igreja pentecostal.

Apesar de não exercerem o ministério, as mulheres iurdianas desenvolvem atividades religiosas que extrapolam o campo e o controle religioso, promovendo formas alternativas de poderes e de conquista de apoio emocional e material junto à comunidade, como demonstrou a trajetória da seguidora que alcançou o cargo de representante política da Igreja. Apesar do controle da igreja sobre suas vidas, elas conseguem se perceber nas complexas negociações sociais com as estruturas de poder da igreja e do marido. Com isso, sua última argumentação é a de que tanto o homem quanto a mulher são submissos e iguais diante de Deus. As relações são complexas e entre os papéis sociais atribuídos pela Igreja e os assumidos no cotidiano há uma lacuna para negociações culturais e sociais em que as mulheres se empoderam e constroem “cunhas” em função de seus *projetos sociais*. No entrelaçamento entre as identidades sociais, as mulheres atribuem sentidos e interpretações sobre suas trajetórias e seus itinerários, segundo seus conhecimentos, necessidades e possibilidades sociais. Contudo, o mundo das mulheres pentecostais também é um mundo socialmente limitado, suas escolhas culturais são ajustadas de acordo com a estrutura no qual estão inseridas; por conta disso, elas também são censuradas, classificadas e expropriadas de uma memória coletiva da qual elas participaram e em que herdaram alguns elementos que serviram como referências, durante as reorientações de suas trajetórias e identidades. Uma das formas de revelar os elementos identitários negados mediante um novo *ethos* é trabalhar com a *memória subterrânea*, baseada em Michel Pollak (1989), como será apresentado no quarto capítulo, referente à oficina de fuxico realizada com as mulheres da IEQ.

No próximo estudo de caso, veremos quanto o campo religioso pode ser um espaço social portador de contradições. Apesar de se

tratar de uma das igrejas mais tradicionais e conservadoras do mundo evangélico, seu interior pode ser visto como espaço que permite romper com forças conservadoras, pois dadas certas circunstâncias, o espaço religioso pode fornecer instrumentos que funcionarão como forças mobilizadoras que levam as mulheres a resistirem ao seu poder disciplinador.

## 3. Igreja Assembleia de Deus

As igrejas da primeira e segunda *onda pentecostal* que acompanharam as migrações internacionais no Brasil não se paralisaram no tempo; pelo contrário, procuraram inovar e acompanhar as mudanças sociais. Pesquisas revelam estratégias de comportamento que resultam em diferentes influências e interações entre essas Igrejas e a sociedade (ALENCAR, 2000; FRANCISCO, 2002; BANDINI, 2003; MACHADO, 1998; ORO *et al.*, 2003).

### 3.1. Origem e contexto histórico

Os primeiros missionários e missionárias protestantes eram dissidentes da Igreja Batista da Suíça. Chegaram ao Brasil em 1911, marcados pela repressão de seu país de origem e, por essa razão, a exclusão social e a marginalização influenciaram a identidade institucional, nos primeiros quarenta anos da AD, por meio do comportamento de desprezar a Igreja Estatal (Igreja Católica), em razão do seu alto status

social e político e de seu clero culto e teologicamente liberal (FRESTON, 1994, p. 78). Desta feita, a AD transfere aos seus primeiros pastores brasileiros a marca da simplicidade e do desinteresse pela ascensão econômica, porém o desinteresse se perde no final dos anos 1990, quando a denominação começa a seguir os passos da IURD em direção ao “sucesso” político e econômico conquistado por esta.

A origem da Igreja AD deu-se no Pará, por dois missionários suecos migrantes de Chicago, Gunnar Vingren e Daniel Berg. Após permanecerem na região Norte e Nordeste por aproximadamente 15 anos, os missionários acompanharam a migração interna e seguiram para o Sudeste. Em 1930, já se podia encontrar uma Igreja da AD em todos os estados do país. Esse também é o ano da nacionalização da Igreja, em que a Igreja consegue sua autonomia em relação à Missão Sueca e realiza a transferência da sede de Belém para o Rio de Janeiro (*Idem*, p. 83).

A Igreja possui um sistema de governo oligárquico que se distribui em Igrejas-mãe (ou Igreja sede) e suas congregações. Ao conhecer seu processo histórico, torna-se possível entender algumas características que ainda marcam a AD. A maior parte da cúpula nacional é formada por nordestinos, geralmente de origem rural. Vê-se assim que as suas características de Igreja oligárquica, caudilhesca e de sistema patriarcal derivam de seu processo de origem, marcado pela experiência de seus fundadores suecos e pelo sistema pré-industrial do período correspondente aos anos 1930 a 1960, em que predominava o coronelismo nordestino. A AD se expande e, simultaneamente, amplia os preconceitos em torno da Igreja, uma vez que, permitia o exercício da glossolalia ao analfabeto, ao negro e à mulher “algo inusitado para a época” (ALENCAR, 2000, p. 40).

A Convenção Geral das Assembleias de Deus é o órgão máximo da denominação, porém com um centro fraco de decisão, já que não nomeia nem demite pastor. Em 1978, a Convenção Geral instituiu a obrigatoriedade de curso bíblico para o pastado, fazendo surgir vários institutos bíblicos em Igrejas-sede. Esses institutos, em substituição aos seminários, evitaram o deslocamento geográfico e o risco de futuros cismas internos em virtude da mentalidade dos jovens pastores formados nos seminários, pois eram mais críticos e desenvolveram uma teologia política mais sofisticada. A escala ministerial na

AD obedece à seguinte sequência: obreiro ! cooperador ! diácono ! presbítero ! evangelista ! pastor. O pastor-presidente concentra um enorme poder com seu estilo patriarcal, organização burocrática e formalismo no trato. Este é escolhido pelo ministério composto por pastores, evangelistas e presbíteros e chega a exercer o cargo de pastor-presidente por 20, 30 anos. De um cisma em 1989 cresceu a AD-Ministério Madureira com os mesmos princípios básicos, mas com compromissos políticos próprios. Sua sede fica localizada no bairro de Madureira, no Rio de Janeiro, porém possui igrejas espalhadas por todo o país. A Madureira é o universo investigado da pesquisa por ser o ministério mais aberto à participação feminina.

Desde o nascimento a AD americana ordenava pastoras; contudo, tal prática nunca foi aceita no Brasil (ALENCAR, 2000, p. 96). Devido ao seu caráter de origem, as marcas sociais afetaram a trajetória do ministério feminino no Brasil porque a cúpula da AD procurou preservar um tipo de realidade cultural em relação às mulheres. Adaptada à cultura nordestina e caudilhesca, essa denominação se mantém no topo das maiores Igrejas pentecostais do Brasil, com aproximadamente oito milhões de membros. Sua liderança continua fortemente nordestina, porém, nos últimos anos, ela tem apresentado uma grande preocupação com a respeitabilidade social, com o êxito profissional de sua liderança e com a ascensão política. Contudo, ainda é forte a tendência de utilizar o capital familiar para manter uma linhagem familiar nos altos cargos da igreja, ou seja, a prática é da transferência de cargos de pais para filhos, genros, sobrinhos, cunhados e netos.<sup>63</sup> Tal estrutura de poder é legitimada por uma lógica teológica que limita a hierarquia (permanente) sobre o critério das relações de parentesco. A comunidade hierárquica da AD, como tantas outras instituições, é convidada pelo processo social a partilhar com seus membros a igualdade de capacidades, pois mesmo que o acesso seja mínimo cada um dos membros buscará a justificativa mais adequada para a posição que ocupa na instituição (BANDINI, 2003).

Os pastores assembleianos possuem prestígio e status no interior de sua comunidade. Eles são considerados símbolos do poder porque são os “ungidos de Deus”.<sup>64</sup> Como detêm o poder de decisão, algumas congregações tornam-se pequenos feudos nas mãos de seu líder, pois somente ele (o líder) julga possuir conhecimento e direito.<sup>65</sup>

<sup>63</sup> O conceito weberiano de domínio tradicional é exercido pelo patriarca legitimado pelo reconhecimento antigo, pelo conformismo e pela orientação habitual; porém este sistema é desafiado pela autoridade *racional-legal* resultante da concorrência do mercado religioso e da preocupação com a ascensão social.

<sup>64</sup> “Não toqueis nos meus ungidos” é o clichê da liderança para legitimar suas ações (ALENCAR, 2000, p. 99).

<sup>65</sup> Em minha pesquisa de mestrado esse foi um dos apontamentos sobre a Igreja em relação à prática política, pois o processo democrático é algo ainda impraticável na organização quando o assunto é poder e cargos políticos.

A AD tem uma grande produção de publicações impressas. O primeiro jornal pentecostal surgiu em 1917 com os missionários suecos. Em 1937, fundou-se a *Casa Publicadora da Assembleia de Deus* (CPAD) com o objetivo de divulgar a história e a ideologia da denominação. Em publicações, como por exemplo o *Mensageiro da Paz*, podem ser registrados as queixas, os amigos e inimigos, histórias de sucesso e histórias que ilustram o código desejável de conduta. As publicações reforçam a identidade do grupo e seu sentimento de pertencimento, destacando as histórias dos primeiros homens missionários, a importância do batismo no Espírito Santo, as curas, as fundações de Igrejas e outras temáticas. Apenas não explicitam os conflitos internos entre as lideranças e os ministérios porque o coronelismo eclesiástico jamais permitiu que a implantação de outras instâncias de poder rivalizasse a “ordem” estabelecida.

De acordo com a proposta dessa pesquisa, o universo assembleiano foi investigado pelo viés das relações sociais de gênero. A análise procura privilegiar as representações sociais, os projetos e o poder simbólico presentes nos discursos de mulheres e homens que exercem algum tipo de poder na AD. O olhar sobre as relações de gênero permite identificar como o masculino e o feminino são constituídos socialmente neste universo pentecostal específico; quais são as diferentes atribuições dos papéis sociais e quais as características femininas que a comunidade e a liderança esperam que as mulheres desenvolvam.

Nesse estudo de caso serão apresentadas trajetórias femininas cujas definições foram determinadas e estruturadas a partir, especialmente, da relação conjugal. As trajetórias femininas estão marcadas por diferentes tentativas de superação dos lugares de subordinação que lhes reservavam na ordem patriarcal vigente. Também serão apresentadas as similitudes e as diferenças entre as identidades femininas a partir da observação participante e dos relatos coletados num encontro nacional das mulheres assembleianas realizado no Brás, em São Paulo.

Apontadas e criticadas, ora por familiares ora por membros da comunidade, as mulheres cujas trajetórias foram coletadas e analisadas apontam em seus relatos os mecanismos de diminuição da assimetria em relações de gênero do casal e no próprio espaço religioso.

A noção de perseguição é reelaborada tanto pelo reflexo das conquistas femininas nas últimas décadas quanto pelo discurso teológico sustentado nas Igrejas Pentecostais, o qual pronuncia que, como Jesus, todos os convertidos serão perseguidos. Contudo, a ideia em relação à sacralização do sofrimento não foi encontrada em suas narrativas. Elas continuam firmes em suas práticas religiosas, porém tentando conquistar espaços de poder tanto no interior quanto fora do espaço religioso.

### 3.2. A história oculta da Missionária Frida Vingren

O *ethos* sueco-nordestino nunca cogitou a inclusão das mulheres no ministério, apesar da Igreja ter contato, em sua origem, com o trabalho contínuo e reconhecido da missionária Frida Vingren, esposa do missionário Gunnar Vingren. O casal liderou a Igreja nos seus primeiros vinte anos e em todas as ausências do marido Frida assumia a direção da Igreja. Ela pregava, cantava, tocava, produzia poesia e artigos sobre escatologia, doutrinava, visitava hospitais e presídios e, especialmente, dirigia cultos e ministrava estudos bíblicos (CPAD, 2004, p. 34 *apud* CASTELHANO, p. 68).<sup>66</sup>

Foram os efeitos produzidos pelo imaginário social da época que não permitiram aos líderes nortistas e nordestinos abrirem a questão do ministério feminino, o que os levou a lutar contra o modelo eclesial que se configurava a partir da liderança exercida por Frida Vingren. (CASTELHANO, 2005, p. 61)

A prática ministerial de Frida, mesmo que sem a legítima ordenação, provocou tamanho incômodo entre os líderes do Norte e Nordeste que a temática do ministério feminino foi introduzida na Primeira Convenção em 1930. Deste evento, resultou o seguinte documento sobre a atuação das mulheres na AD:

<sup>66</sup> A obra de Izes Calheiros (2001) foi analisada mês a mês durante um ano pelas missionárias e diaconisas do Ministério Feminino da AD no município de Juiz de Fora, Minas Gerais. Esta prática chamou a atenção de Elienai Castellano, assembleiana, doutora em Ciências da Religião e esposa de pastor na mesma cidade, que elaborou o livro *Ministério Feminino na Assembleia de Deus: uma análise introdutória de suas possibilidades, limitações e perspectivas* (2005).

As irmãs têm todo o direito de participar na obra evangélica, testificando de Jesus e da sua salvação, e também apresentando instrução se assim for necessário. Mas não se considera justo que uma irmã tenha a função de pastor de uma Igreja ou de ensinadora da mesma, salvo em casos de exceção mencionados em Mt 12. 3-8. Assim deve ser, especialmente quando não existem na Igreja irmãos capacitados para pastorear ou ensinar. (*Idem*, p. 68)

Frida foi a única mulher que participou ativamente das sessões convencionais da Convenção Geral de 1930, defendendo o ministério feminino. Após essa Convenção, “as discussões convencionais passaram a ser reservadas apenas aos homens, sendo facultado às mulheres a participação apenas nos cultos públicos à noite” (*Idem*, p. 69). A figura de Frida permanece forte entre as mulheres assembleianas que buscam um diálogo sobre essa temática porque esta missionária enfrentou várias barreiras para executar sua tarefa ministerial, pois estava inserida numa cultura que não aceitava a projeção das mulheres.

Somente o Senhor sabe das tribulações e sofrimentos que temos passado como preço por esse trabalho. Têm sido dias e noites de oração, lágrimas e agonia [...]. Durante todo este tempo, tenho sentido completamente esgotada dos nervos e também sofrido do coração [...]. Não quero defender-me, pois não sou perfeita [...]. Uma coisa quero dizer [...], estou pronta para continuar assim. (citação do diário de Frida, *apud* CASTELLANO, 2005, p. 75)

Frida morreu só, asilada, desconhecida, sendo enterrada como indigente. Depois da Convenção de 1930, missionários brasileiros fizeram com que se esvaísse o trabalho feminino na Igreja. Embora existam várias mulheres ordenadas ao diaconato e ao trabalho de missão, ainda persiste na AD a visão masculina da história da Igreja e

reducionista das potencialidades do ministério feminino. Para Elienai Castellano (*Idem*, p. 13), “a AD no Brasil ainda é devedora de uma discussão mais aprofundada e imparcial dessa temática”.

Embora as mulheres sejam os sujeitos de suas histórias, elas também estão sujeitas aos *acontecimentos* biográficos de suas trajetórias de vida, os quais as definem em diferentes *colocações* e *deslocaamentos* no espaço social. (BOURDIEU, 2002, p. 189). Ouvir as narrações femininas nos possibilita conhecer a Igreja sob a ótica das mulheres, que além de emitirem uma lógica de suas trajetórias, retrospectiva e prospectiva, atribuem consistência ao próprio *nome* e às suas identidades.

A pluralidade de identidades femininas está presente nesta Igreja porque as mulheres assembleianas apresentam diferentes realidades e comportamentos que lhes permitem desenvolver um novo olhar para o mundo ao seu redor. O *empoderamento* psicológico é um processo recente que está em andamento no interior das maiores Congregações. O exercício do ministério feminino é leigo para a maioria das mulheres enquanto o ministério ordenado continua restrito às esposas de pastores-presidentes e líderes regionais. A carreira do ministério feminino (*cooperadora* -> *diaconisa* -> *missionária*) não apresenta regras claras de seleção porque está envolvida numa névoa de resistência masculina, em virtude do ranço de sua origem cultural e histórica.

### 3.3. Reconstruindo algumas trajetórias sociais

A pesquisa piloto selecionou cinco missionárias ordenadas e consagradas no estado de São Paulo, nas cidades de São Carlos, Campinas, São Caetano do Sul e Capital. Entre elas, quatro são casadas e uma solteira; única do estado. Também foi coletada a história de vida de uma diaconisa que busca conquistar o cargo de missionária, mas que enfrenta dificuldades em virtude de sua relação conjugal.<sup>67</sup> Durante a observação participante de um evento nacional das mulheres assembleianas, realizada na Igreja Sede no Brás em São Paulo, foi possível

<sup>67</sup> As funções da diaconisa são: servir a Santa Ceia; realizar os trabalhos internos da igreja (festas, transportes, reuniões); coordenar grupos de trabalho; efetuar visitas em presídios, hospitais e famílias. Principal função da missionária: trabalho ministerial (visita e ensinamento).

<sup>68</sup> A igreja AD está na cidade de São Carlos há 58 anos, com aproximadamente 7.000 membros espalhados em 35 congregações. A AD Ministério-Madureira chegou há 40 anos e conta com 3.500 membros.

<sup>69</sup> Nota-se que o escritório da Igreja é restrito aos homens para “assuntos de homens”, pois foi sempre neste espaço que as entrevistas sobre política foram realizadas para as pesquisas anteriores.

coletar uma dezena de relatos com missionárias paulistas sobre a temática desta pesquisa.

Na AD, o status mais elevado está associado ao cargo de missionária em Igreja Sede – localizadas em Campinas e São Paulo. Estes templos são os centros das decisões administrativas da instituição; portanto, a relação de poder-dominância de gênero não acontece somente entre homens e mulheres (liderança masculina e feminina), mas também entre homens e homens (líderes e membros) e entre mulheres e mulheres (seguidoras, diaconisas, esposas e missionárias).

O trabalho de campo e o início da elaboração da rede de contatos com as demais missionárias começaram a partir da cidade de São Carlos.<sup>68</sup> A esposa do pastor presidente regional é a única missionária da região. A observação participante começou na quinta-feira, 4 de novembro de 2004, dia da Reunião das Senhoras; porém, em nenhum momento a missionária tomou a liderança da reunião e uma diaconisa manteve-se o tempo todo no comando, com voz forte e postura altiva.

A missionária Noêmia, nortista e com 70 anos de idade, não se sentava junto às demais mulheres. Sua poltrona de madeira torneada, de veludo vermelho, ficava afastada das cadeiras das diaconisas, porém todas permaneciam no nível abaixo do púlpito no qual os pastores e presbíteros realizavam os cultos. Para realizar a entrevista, após a reunião, a missionária conduziu-me até a cozinha da Igreja.<sup>69</sup>

A dicotomia dos espaços público e privado acontece no interior da Igreja porque associa a mulher ao espaço doméstico. Tanto as missionárias como as demais mulheres da Igreja são as “dominadoras” deste espaço, porém não está restrito aos homens. O espaço do escritório e do púlpito correspondem à autoridade masculina, bem como toda a estrutura organizacional dessa congregação. Portanto, a divisão do espaço expressa os papéis de identificação dos homens e das mulheres que participam deste grupo. A ordem social que orienta a dinâmica desta Igreja Sede ratifica a dominação masculina por meio da divisão social do trabalho e das atribuições das atividades entre homens e mulheres.

No cotidiano, especialmente às quintas-feiras, o espaço da Igreja transforma-se para as mulheres assembleianas em muito mais do que um lugar onde se cuida da alma e do espírito. O espaço religioso torna-se um espaço funcional e a cozinha um local de encontro para

se trocar novidades e informações.<sup>70</sup> Em uma das minhas visitas à cozinha, enquanto as mulheres modelavam salgadinhos para serem vendidos após o culto em prol de uma festa para as crianças da igreja, eu coloquei o tema sobre a importância e o reconhecimento social do trabalho feminino na Igreja. Nesta Igreja, localizada no interior de São Paulo, há 700 membros para 35 diáconos e 40 diaconisas. “São 40 diaconisas, mas quem trabalha mais são os homens”, relata o secretário da Igreja Sede.

Estes números são os oficiais coletados na secretaria da Igreja. Contudo, neste diálogo na cozinha, as mulheres foram unânimes em dizer que, apesar de tantas mulheres serem ordenadas diaconisas, somente cinco delas podem ser consideradas ativas no trabalho da Igreja. “Os homens trabalham mais porque eles não faltam em suas escalas. As mulheres faltam mais e, sempre as mesmas, acabam substituindo as que faltaram. Mas elas faltam porque elas não têm o apoio dos maridos para poderem sempre estar na igreja”. Este depoimento é de uma jovem, branca, estudante de fisioterapia, casada, mãe de um filho e neta do pastor-presidente local. “Eu não concordo porque eu também tenho casa, filhos, faço bico para fora e nunca falto na escala. Eu acho que é falta de compromisso”, relata uma senhora de, aproximadamente, 40 anos que é seguidora da Igreja há mais de uma década e que diz que “gostaria de ser missionária se tivesse oportunidade para estudar e aprender a falar em público”.

Esta oportunidade não existe para as mulheres desta Igreja Sede porque os espaços já estão demarcados e a estrutura patriarcal está enrijecida pelo cotidiano que alimenta a divisão sexual do trabalho por meio do discurso do sagrado. Das oito mulheres que trabalhavam na cozinha, somente a neta do pastor-presidente chegou ao estudo de nível superior e tinha planos de lançar-se ao cargo de missionária. Em sua opinião, o espaço da Igreja é democrático porque “qualquer mulher pode ser missionária”. Todas concordaram com essa ideia, mas também concordaram que a família e o casamento seriam os maiores obstáculos para uma trajetória pastoral.

Os relatos seguiram na perspectiva de que os maridos não “facilitam” suas vidas, “alguns maridos chegam tarde do trabalho somente para impedir a esposa de ir trabalhar na Igreja”; “alguns têm ciúmes de que as mulheres chamem a atenção na Igreja mais do que

<sup>70</sup> Revestida do papel de *outsider*; quando eu estava presente nestes momentos, os grupos tornavam-se pequenos e mais espalhados no local. O tom de voz era baixo e os gestos complementavam as ideias que não podiam ser explicitadas.

<sup>71</sup> A análise da estrutura da fofoca permite identificar a dinâmica da hierarquização de uma comunidade. Os/as “líderes” das fofocas são capazes de “controlar as crenças de uma rede mais ampla de vizinhos e de influenciar a circulação de boatos laudatórios ou depreciativos, bem como os padrões de valores de avaliação” (ELIAS, 2000. p. 83).

eles”; tem marido que nem ajuda a mulher a arrumar as crianças só para chegar mais cedo na Igreja e mostrar que é mais dedicado do que ela”; “tem marido que escolhe uma mistura difícil para a janta só para atrasar a mulher para o culto, algumas até desistem de ir”. Todas essas estratégias estão relacionadas às relações de poder e dominação de gênero que, por sua vez, se inter-relacionam com a unidade doméstica, com o espaço da igreja e com a imagem pública das esposas. Elas somente narraram esses casos porque se sentiam seguras naquele local e naquele momento, já que era meio da tarde e a Igreja estava vazia. O diálogo aconteceu num período de quase duas horas; não utilizei gravador para não inibi-las, somente realizei anotações no diário de campo. O diálogo foi interrompido a partir do momento em que o secretário começou a entrar o tempo todo para pegar água na geladeira...

Estas mulheres se encontram mensalmente para fazer salgadinhos, portanto, “a cozinha é um espaço de troca de empirismo popular”, como denomina Michelle Perrot. A Igreja também é um lugar de oferta de assistência mútua, pois as mulheres trocam favores, auxiliam no cuidado das crianças umas das outras, prestam serviços às mulheres mais jovens, como ensinar a cozinhar, bordar, costurar, ou seja, é um espaço de troca de experiência feminina, de *projetos* compartilhados, mas também um espaço de organização informal de resistência onde a *rede de fofoca*, como rede de poder, permite a ascensão e a queda de uma carreira no interior da instituição.<sup>71</sup>

Nos momentos que precedem os cultos, as senhoras reúnem-se no espaço da cozinha, enquanto as mulheres mais jovens permanecem nos corredores da Igreja ou próximas à entrada. Os homens permanecem nos bancos ou próximos ao altar. Nos espaços da cozinha e da calçada em frente à Igreja, as mulheres mantêm suas falas livres, a espontaneidade e a preservação de suas identidades. Durante os diálogos, as senhoras contam suas memórias, histórias de família e da própria comunidade religiosa. Enquanto a liderança masculina constrói a história oficial da organização, as mulheres produzem a “história não contada”, a não dita pela liderança.

Após várias tentativas de entrevistas e várias visitas para a observação participante, a missionária Noêmia disse que eu “deveria procurar outras missionárias mais interessantes para conversar”.

Oh querida, você não vai ficar chateada comigo, vai? Deus vai te iluminar e você vai fazer uma entrevista muito importante para a sua pesquisa. *Minha vida é muito sem graça, é isso que você está vendo, não tem nada de importante. Você vai ver só como tudo dará certo para você.*

Coletei a história de vida de seu esposo, na esperança de que ele a convencesse a participar, uma vez que durante as pesquisas de graduação e mestrado ele sempre esteve disposto a colaborar.

Manuel, 76 anos de idade, esposo da missionária Noêmia é o atual Pastor Conselheiro da Igreja Sede de São Carlos. Esse cargo é concedido àqueles que se afastam em virtude da idade avançada. Manuel nasceu em Caruaru (PE), numa família pobre de 16 filhos. Com pais agricultores, Manuel começou a trabalhar aos sete anos de idade, junto com o pai, no cuidado com o gado. Aos 17 anos, migrou para São Paulo para trabalhar em usina de cana-de-açúcar no interior do estado. Aos 20 anos passou a trabalhar como serralheiro e no ano seguinte transferiu-se para o trabalho de bombeiro na cidade de São Paulo. Com 23 anos, ingressou na Secretaria de Transporte de São Paulo, onde se aposentou aos 54 anos. Manuel casou-se com Noêmia na cidade de São Paulo, no interior da Igreja Assembleia de Deus. Como representante da Igreja, o casal viaja constantemente, no Brasil e para países tais como Israel, Rússia, Itália e Egito.

“O privilégio do homem [...] é que sua vocação como ser humano nunca está em conflito com seu destino de macho da espécie” (BEAUVOIR, 1974, p. 758 *apud* SCOOT, 2002, p. 277). O sucesso social e ministerial dos homens na AD está diretamente associado ao gênero masculino; ou seja, a eles não é necessário que renunciem suas prerrogativas, enquanto pessoa humana. Na estrutura da AD, os homens não são somente considerados como membros de famílias e de uma coletividade, mas como cidadãos com direitos plenos de assumirem qualquer tipo de trabalho formal na instituição. O fato de serem homens já lhes garante a oportunidade de exercerem sua autonomia no espaço religioso, enquanto as mulheres necessitam criar brechas, construir estratégias e mecanismos para a conquista de sua autonomia econômica e individual.

“As mulheres têm que ser com M maiúsculo porque muitas mulheres não dão conta do recado, e essas que dão, devem ser valorizadas porque é muito difícil ser mulher! É muita cobrança!” O pastor relata que sabe administrar a igreja com homens, mas “que não sabe como seria administrar com mulheres”. O pastor não passou por esse processo de aprendizado, pois durante toda a sua trajetória pastoral esteve no comando, juntamente com outros homens. Nem mesmo sua esposa, enquanto missionária, conseguiu exercer algum tipo de poder religioso ou conquistar status de pessoa autônoma, dona de si mesma. Essa transposição de status não aconteceu nem no momento do cruzamento com a trajetória de seu esposo, nem no momento da consagração ao ministério.

O trabalho de campo aponta que Noêmia não teve a oportunidade de usufruir sua capacidade de agir e de escolher a direção de sua vida, especialmente enquanto esposa e missionária, uma vez que outros depoimentos mostram que sua ordenação somente ocorreu porque “ela era esposa do pastor Manuel e que não lutou em nenhum momento para isso”. Um olhar sobre trajetórias femininas como a de Noêmia pode revelar as desigualdades de poder econômico e social, segundo a relação entre homens e mulheres, dentro e fora do espaço da Igreja.

A recusa da missionária Noêmia em participar da entrevista pode ser analisada como um dos efeitos da estrutura patriarcal da AD sobre as trajetórias femininas. Noêmia demonstra reconhecer que a autoridade da Igreja é masculina, porém o efeito se estende às outras esferas de sua trajetória, a ponto de sua vida ser qualificada como “sem graça”. Mãe de oito filhos e com reconhecimento da comunidade pelo trabalho que realiza no âmbito religioso, Noêmia acolhe o modelo patriarcal, reproduz a estrutura de dominação masculina e a condição social de opressão social. Assim, verifica-se que as próprias mulheres aplicam em suas relações de dominação “esquemas de pensamento” incorporados pela ordem simbólica (BOURDIEU, 1999, p. 45). Este autor mostra que, “quando seus pensamentos e suas percepções estão estruturados de conformidade com as estruturas mesmas da relação de dominação que lhes é imposta, seus atos de conhecimento são, inevitavelmente, atos de reconhecimento de submissão” (*Idem*, p. 22).

Contudo, essa pesquisa apresenta que a AD Ministério Madureira encontra-se em transformação. Sua direção sempre esteve nas mãos dos homens, o poder de decisão sempre lhes pertenceu. Apesar da sobrevivência dos valores patriarcais, uma nova geração de mulheres luta para que os direitos de cidadania e de subjetividade sejam concedidos a todas as mulheres assembleianas e não somente àquelas que estão em condições privilegiadas, como filhas, esposas e noras de líderes. A categoria analítica de gênero permite vislumbrar as novas dimensões sociais que as mulheres assumem com sua individualidade.

O presente estudo procurou apontar a complexidade das identidades femininas pentecostais e os acontecimentos que influenciaram na trajetória social progressiva e não-linear de mulheres que conquistaram o próprio nome, pois compartilhando da hipótese de Rosado Nunes de que a participação das mulheres na luta pela atuação eclesial “abre de fato um novo horizonte, permitindo-lhes novos contatos e mesmo uma certa desestabilização nas relações familiares tradicionais” (ROSADO-NUNES, 1996, p. 68).

A análise da primeira trajetória desta Igreja apresenta a luta de uma missionária assembleiana para realizar mudanças no discurso e na prática social da Igreja AD. Sua trajetória social está demarcada pelo “enovelamento” de categorias sociais, especialmente a religiosa. A análise de sua trajetória é essencial para compreender as relações de gênero e as formas de estruturação do poder na AD.

## Mariana

Mariana nasceu numa grande cidade próxima a São Paulo. Aos cinco anos de idade, o pai foi transferido para a cidade do Rio de Janeiro, onde a família permaneceu por dez anos. Em razão das constantes viagens de trabalho do pai, a mãe escolheu a Igreja como um espaço de sociabilidade para ela e as crianças, já que estavam afastadas do círculo da grande família. Assim sendo, Mariana cresceu no interior da AD localizada em Madureira (RJ), participando de atividades como louvor e teatro. Quando tinha 13 anos de idade, a família retornou para a cidade natal.

Seu itinerário de trabalho começou aos 13 anos na escola bíblica da AD. Aos 16 anos transferiu-se para o setor de contabilidade e

<sup>72</sup> Hierarquia desta Congregação: Pastor Presidente -> Vice-Presidente -> Secretários -> Tesoureiros -> Assessores (cargos exclusivamente masculinos). A exceção nesta congregação é a de permitir que as mulheres exerçam funções como tesoureira e assessora de pastores presidentes.

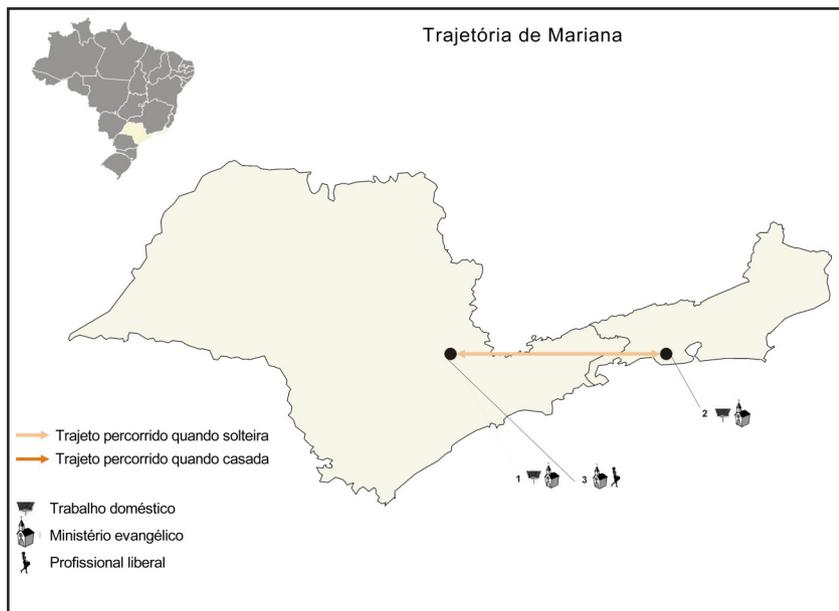
aos 17, para o departamento pessoal e assessoria aos diretores. Com 18 anos, Mariana interrompeu seu itinerário para casar-se com Samuel Ferreira, obreiro e filho do Pastor-Presidente Nacional da Igreja da AD, Manuel Ferreira.

Logo após o casamento, o líder da AD delegou ao filho o cargo de Vice-Presidente Nacional da Igreja e a administração da Igreja Sede de Campinas.<sup>72</sup> Segundo a missionária, seu marido e o cunhado foram os únicos homens ordenados ainda solteiros na história da Igreja AD: “isso foi uma coisa além do normal”. A ordenação de Mariana aconteceu em 1998, juntamente com outras esposas de pastores: “eu não poderia ter imaginado quantas oportunidades o casamento poderia me proporcionar”.

Mariana relata como aconteceu o seu primeiro dia no papel de esposa de pastor:

Como eu sempre gostei de unha bem feita e de adereços, quando virei esposa de pastor e fui à Igreja pela primeira vez, eu fiz um rabo de cavalo e meu marido disse: “Mariana, você está linda,

mas solte esses cabelos porque se o povo acostumar com você de cabelo preso e sem um batom, você vai ficar escrava da imagem que você está criando hoje. Então, apresente a imagem que você quer para o resto da vida”. Na mesma hora, eu me arrumei. Eu nunca tinha pensado nisso. Ele já tinha ideia de que as pessoas são cruéis. Prenda seu cabelo um dia e não use batom um dia que você vai ver o que acontece.



Aos 21 anos de idade, Mariana engravidou do seu primeiro filho e começou a ter uma inquietação em relação às marcas sociais atribuídas ao *filho de pastores* e às consequências resultantes desta identidade:

Eu tive muito medo de ter um filho mimado [...] e como “filho de pastor” eu poderia criar um monstrinho aqui na Igreja, aquela criança que é bajulada: “Eu quero isso”. “Irmão pega aquilo” [...] *porque os filhos de pastores são terríveis*. Eles são um perigo para a sociedade porque ou você cria servos de Deus [...] ou você cria monstros: crianças mimadas que acham que os irmãos da Igreja, que não ganham um centavo para trabalhar, estão lá para servi-los. Ali é por favor, é sim senhor, é sim senhora, é obrigado. Eu vejo filhos de pastor que acham que o pai é dono da Igreja [...]. Meu marido prepara o meu filho para exercer o ministério, mas não quer dizer que seja neste lugar, pode ser que ele vá para outro tipo de trabalho.

A categoria *esposa de pastor* na AD está no seguinte discurso: “Quem quer seguir, negue a si mesmo, tome sua cruz e siga”. A subjetividade religiosa construída para as mulheres esposas de pastores resulta na identificação de “mulheres revoltadas”. Em reuniões e convenções de *esposas de pastores*, as principais reclamações dessas mulheres são:

- o marido não tem um dia de folga por semana;
- o marido não tem tempo para os filhos e netos;
- o pastorado impede o marido de reunir com a família;
- o marido não tem hora fixa para chegar em casa à noite;
- não querem que os pastores viajem em hipótese alguma sem elas.

Pela lógica das estratégias matrimoniais, Pierre Bourdieu considera que a estrutura e a história estão presentes nos atores através do *habitus*. Assim, um casamento mobiliza tanto a distribuição de um capital simbólico quanto econômico, de maneira que “os grandes negociadores são aqueles que sabem tirar o melhor partido de tudo isso”. A aparente “escolha do cônjuge”, então, esconde a mobilização das necessidades dos atores e das transações passadas por cada um. O que permite ao *habitus* impor as técnicas sociais é a aplicabilidade da *afinidade espontânea* (vivida como simpatia) que aproxima os agentes dotados de *habitus* ou gostos semelhantes – logo, produtos de condições e condicionamentos sociais semelhantes. Portanto, “amar é sempre um pouco amar no outro uma outra realização de seu próprio destino social” (BOURDIEU, 1990, p. 90).

A identidade da *esposa de pastor* está em processo de reestruturação na AD. O discurso de “mulher ideal”, fortemente associado ao papel submisso da esposa ao marido, está sendo questionado em virtude do *empoderamento psicológico* das mulheres que vem ocorrendo nos últimos anos. Suas resistências à opressão social e à degradação psicológica manifestam-se em atitudes que articulam a sua autonomia do espaço doméstico diante do religioso, porém tais atitudes podem gerar resistência e acomodação à sua própria exploração social. Neste sentido, segue o relato da missionária Mariana.

Na minha opinião, as que não têm nome não têm porque não querem ter porque elas querem continuar como “vasos de Igrejas”: aquele vaso bonito que aparece no dia de festa. [...] Elas não querem trabalhar porque não é fácil. Elas não querem se expor que é apostar em alguém e quando a gente acerta... ah, é uma benção.

Nesta perspectiva, cabe apontar a concepção de Linda Woodhead (2002, p. 1) de que:

[...] a participação religiosa das mulheres deve ser entendida em relação à habilidade das religiões

em lhes prover um espaço social que não seria disponível para elas de outra maneira.

Para a autora, a religião ainda não trata as mulheres como agentes racionais, mas como “marionetes do patriarcado”. O relato da missionária Mariana é de que as *esposas de pastores* ainda não reconheceram o próprio potencial, elas querem ser reconhecidas, mas sem enfrentar explicitamente a estrutura dominante da Igreja. Nesta condição, elas deixam de ser portadoras da marca de *vasos de púlpito* porque são mulheres possuidoras de capital familiar, o que lhes permite desenvolver uma identidade religiosa que se articula com a de gênero. Afinal, a condição de *esposa de pastor* pode abrir-lhes espaços e permissões que não estão disponíveis igualmente às demais mulheres da Igreja.

Com o objetivo de democratizar o espaço religioso, a missionária realiza todo mês um culto para as mulheres seguidoras da Igreja. Neste culto, predominam as mulheres com idade acima de 45/50 anos. Poucas jovens estão presentes porque a reunião acontece nas noites de quarta-feira, mas as que estavam presentes chamavam a atenção pelo vestuário liberal que usavam: jeans cós baixo e blusas justas ao corpo; saias acima do joelho ou longas com fendas profundas e blusas leves e transparentes.

O culto começa com testemunhos espontâneos e, um deles foi de uma senhora de 61 anos de idade que narrou seu procedimento para conseguir sua Carteira de Habilitação e liberdade que passou a exercer, depois desta conquista pessoal. Outras mulheres também apresentaram suas vitórias, tanto na esfera pessoal como cura e parto bem sucedido quanto na esfera profissional como conquista de um novo emprego. Para a pregação, a missionária Mariana escolhe o tema sobre a interação social das mulheres no trabalho cotidiano na Igreja; declara que está “cansada de ver tanta intriga entre as próprias mulheres” e que a rivalidade é algo inconcebível “para quem está se dedicando na Obra do Senhor”. Mariana utiliza personagens bíblicas (Rute e Ester) como modelos femininos a serem imitados pelas seguidoras.

Quando as portas se fecham é que Deus está abrindo as portas certas, as nossas. Não precisamos

sofrer, só precisamos encontrá-las e entrar na porta certa. Se você tem o marido que tem, a sogra que tem, é que eles cooperam pro seu bem. As fofocas cooperam pro seu bem. Problemas com seu filho cooperam pro seu bem porque se você superar *você será uma vitoriosa*. As mulheres querem conquistar seu espaço querem ser valorizadas, *mas isso só é para mulheres corajosas*. Vocês precisam ser mais corajosas, terem mais autoconfiança. *Deixem de ser casquinha de ovo*. Qualquer coisa que escuta chora. *Chega disso*. Levantem a cabeça ou *fiquem no banco o resto da vida*.

Mariana finaliza a pregação discorrendo sobre “companheirismo entre as mulheres” seja sogra/nora; mãe/filha; líder/seguidora e entre as próprias seguidoras e encerra: “pois, se for para ter espaço na Igreja para brigar e ficar de cara feia deixe para os homens porque eles não resolvem os problemas da igreja nos tapas ou de cara feia”. Senta-se na sua cadeira sob aplausos entusiasmados da comunidade.

Durante a observação participante, antes ou depois dos cultos, eu dialogava com algumas seguidoras que estavam à minha volta e com as diaconisas que me recebiam e que me perguntavam o que eu estava pesquisando. Uma das diaconisas ficou mais próxima a mim, sempre me recepcionava com carinho e atenção. Em uma das visitas à Igreja, comentei com ela a dificuldade que eu estava enfrentando para entrevistar uma missionária da Capital. Desta forma, surgiu uma possível explicação para tamanha falta de cooperação por parte da missionária paulistana.

Aquela lá, *ih*. Me fala alguém que ela tenha dado conforto, *me mostra alguém*. Me mostra uma alma que ela tenha salvo. Eu dou meu pescoço se você me mostrar alguém que ela tenha convertido. A missionária Mariana é humilde, come na mesa de lata com a gente, atende os pobres. Ela come no prato de porcelana e no de lata também.

Ela vai para as favelas e não tem problemas, não. São poucas as missionárias que fazem isso. Para você ser recebida pela Maria,<sup>73</sup> não sei se aquilo é ser missionária, *você tem que ser rica* porque ela não recebe pobre. *Ela só quer status*, ser servida. Você não vai ser recebida, não. Pode desistir. [...] a missionária Mariana não me contou sobre o problema porque é assunto de gente grande.

Inseridas numa dinâmica própria do grupo pentecostal, a conquista do próprio *nome* torna-se cada vez mais difícil. Este bem simbólico, muito prezado pelas mulheres que já o conquistaram, funciona como uma marca produtora de prestígio e status sociais, mas também de produção de conflitos, rivalidade e disputa de poder entre mulheres e mulheres.

No imaginário social, a figura da *esposa de pastor* assembleiano corresponde à imagem de uma mulher com cabelos presos em forma de “coque”, com saia comprida, sem maquiagem, sem acessórios, cabelos sem corte e assim por diante. Em decorrência das mudanças sociais relativas ao mundo feminino, esta imagem estereotipada da mulher assembleiana está sendo alterada. Atualmente, encontramos nos cultos de Igrejas maiores, como a de Campinas, mulheres com cabelos curtos, tingidos, com calça comprida, tênis, blusas coladas ao corpo e com braços à mostra. Para as saias longas, resta a transparência e a continuidade da abertura atrás ou lateral. Os decotes aumentaram, bem como o uso de acessórios para meninos e meninas, os bonés, por exemplo, durante o culto. Estas alterações estão relacionadas à diversidade de identidade feminina assembleiana. Estas transformações dos comportamentos estimulam o processo de individualização e autonomia do próprio corpo, ou seja, o começo de uma construção de si mesma e de *empoderamento* social, tradicionalmente permitido aos homens.

Um exemplo da existência das resistências femininas na AD é o de Irene da Silva Ferreira, esposa do Pastor Presidente da Convenção Geral das AD no Brasil e sogra de Mariana, que cortou os cabelos numa época em que não era permitido sequer o corte das pontas. A justificativa “pública”, ou seja, para os “dominantes”, era de que a queda

<sup>73</sup> Nome fictício. Nota-se que a Diaconisa não se refere a Maria como *missionária* nem como *irmã*, tratamentos muito usuais entre as assembleianas.

de cabelo tinha ocorrido por causa de um remédio fortíssimo para dores na coluna. Para as mulheres da Igreja, ela disse: “Eu tive vontade de cortar o cabelo e cortei”. Esta conduta chocou a todas da Igreja, mas, aos poucos, as mulheres começaram a imitá-la: “Aqueles que mais falavam eram as que mais morriam de vontade de cortar, mas não tinham coragem”, afirma Mariana. O fato é que as mulheres não estão incluídas socialmente a ponto do enfrentamento com o grupo dominante da Igreja, os homens. Formas de resistência explícitas ainda são evitadas porque as mulheres se consideram pertencentes ao “grupo mais fraco” da Igreja em relação ao poder legitimado dos homens.

As *esposas de pastores* lutam pela manutenção dos privilégios conquistados tais como sentar nos bancos do altar, selecionar quais as pessoas que podem ser recebidas pelo marido, classificar e julgar os atos da membresia, administrar a cozinha e as mulheres deste espaço, utilizar o carro da Igreja e, especialmente, ser chamada de “Primeira Dama”. Em relação ao último item, Mariana contesta: “Para ser a Primeira Dama você tem que ser a Primeira Serva”. Neste sentido, a relação de poder-dominância de gênero excede o espaço conjugal e pode atingir a identidade do marido diante da Igreja e, por conseguinte, a relação da comunidade com a Igreja.

Alguns pastores estão perdendo sua identidade como pastor *porque a mulher manda na Igreja dele*. Ela manda no pastor, ela manda nos obreiros, ela quer dar opinião em tudo, quer ter poder de palavra, quando na verdade nós ainda não conquistamos na AD o nosso espaço. Os pastores não valorizam suas esposas porque eles conhecem as esposas que têm. Eles sabem que se derem uma chance pequenininha para elas darem sua opinião, não demora para essas mulheres estarem plantadas na Igreja apontando o dedo e mandando [...]. Eu conquistei um respeito muito grande entre os pastores porque eu não me meto aonde não sou chamada e porque descobri que tenho um *chamado* específico pra mim, algo pessoal.

Tenho um prazer muito grande em ministrar e eu me realizo nisso, mas minha outra realização foi terminar meu curso de Direito e estagiar no Fórum, uma realização fora da Igreja.  
(Missionária Mariana)

Em relação às esposas, que não querem ser ordenadas, ao contrário das outras, buscam exercer o poder a partir da categoria de esposa de pastor. Destas relações resulta o problema do enfraquecimento da congregação. Vários templos enfrentam conflitos entre pastor e membresia em virtude da influência da esposa na direção da Igreja; nestes casos, “para o membro estar bem com o pastor ele deve estar bem, primeiro, com sua esposa porque ali quem dá as cartas é ela”; afirma Mariana.

Algumas mulheres, por não conseguirem conquistar o reconhecimento da comunidade, começam a praticar um autoritarismo às avessas – pois não possuem legitimidade perante a instituição, não são ordenadas ao ministério e não conseguem reconhecimento social sobre suas opiniões e atitudes. Portanto, a Igreja se enfraquece porque seu próprio líder não consegue exercer a autoridade que lhe foi atribuída, enquanto um ungido de Deus. Assim, “o pastor passa a ser visto como boneco e a Igreja passa a ter pena dele”, conclui a missionária.

A relação de poder entre mulheres e mulheres é alimentada pelo sistema vigente da valorização do capital familiar. Desta forma, o casamento torna-se uma possibilidade de inverter as *regras do jogo*, como relata Mariana.

Meu único medo na AD, em relação à ordenação de pastora, é de ocorrer um equívoco porque quando foram ordenadas as missionárias, mulheres que pregavam que faziam missões, depois todas as esposas de pastores presidentes quiseram ser ordenadas missionárias também. [...] Um dia eu cheguei na convenção e falei: eu discordo da seleção porque vocês têm que traçar o perfil de quem vai ser missionária. Ela está pelo menos atendendo aos membros da comunidade dela? Se ela não quer

pregar ou fazer o trabalho de evangelismo, que pelo menos atenda a comunidade, que promova ações sociais na sua cidade. Elas ficam encostadas na Igreja: chegam, sentam, cantam o hino, levantam e vão embora e, isso é ser missionária?

Embora a mulher casada seja uma das identidades de valorização da identidade feminina, algumas mulheres solteiras conseguem ser ordenadas ao diaconato na Igreja:

Há meninas solteiras que são muito respeitadas. Eu as oriento para escolherem homens de Deus para depois não serem frustradas [...] Há missionárias solteiras que não querem casar porque não querem alguém para atrapalhar, mas o problema é que as esposas dos pastores começaram enciumar porque essas moças trazem relatórios e são valorizadas na Igreja, *mas elas cavaram seus espaços. As outras que façam isso no seu meio: façam um projeto que possa valorizar seu título. Meu medo em relação à ordenação é que têm esposas de pastores que não conseguem evitar um problema, não conseguem costurar por trás, fazer remendos para não chegar no pastor porque se tudo chegar nele, com certeza ele vai enfartar. Têm esposas que não tem autoconfiança, mas muitas têm comodidade: elas querem ser pastoras de gabinete [...]. Elas se escondem e depois vêm reclamar que não tem valor nenhum. pastor tem que ter cheiro de ovelha, ordenado ou não, tem que cheirar a ovelha.*

A Missionária pretende escrever um livro sobre “mulheres vitoriosas”. Trata-se de um livro sobre mulheres missionárias e esposas de pastores que se apropriaram do poder sobre si mesmas: voltaram a estudar, conquistaram nome próprio e autonomia em relação ao marido e aos pais.

A trajetória seguinte ilustra o processo em que se inserem as trajetórias de muitas mulheres na AD Ministério Madureira. Ela é fruto do trabalho da missionária Mariana em sua congregação, pois o seu apoio diário e estímulo fizeram com que várias mulheres lutassem para serem reconhecidas enquanto sujeitos sociais.

## Célia

Célia tem 58 anos, nasceu em Santo André, São Paulo, numa família de seis filhos com pai pedreiro e mãe dona-de-casa.<sup>74</sup> Começou a trabalhar aos 15 anos como auxiliar administrativa e encerrou seu itinerário profissional quando se casou aos 20 anos de idade.

Trabalhei só até quando eu casei porque na família do meu marido predomina aquela cultura de que “mulher minha não trabalha”. Olha, uns 90 por cento das mulheres da família é evangélica, na última festa do bisavô dele tinha 120 pessoas e dessa turma toda somente uma mulher trabalhava. Eu queria continuar a trabalhar, mas ele falava assim: “Dos meus primos, irmãos, dos meus parentes nenhuma mulher trabalha e você não vai trabalhar”. Eu acho que a visão era de que ele não estava dando conta de sustentar mulher e casa. Logo eu engravidei e eu tive meus filhos todos pertinho, aí quando eu dizia que ia começar a trabalhar ele pegava um papel e uma caneta e começava: “tem que pagar babá, escolinha, alimentação, transporte, roupa para trabalhar e uma pessoa para casa. Acho que não compensa você ir”, ele dizia.

<sup>74</sup> A entrevista foi realizada na Igreja Sede de Campinas em 20/3/2007. A entrevista foi gravada e transcrita com a autorização da entrevistada.



Nesta história passou-se o tempo, agora ele vai ter que me sustentar até o fim [risos] porque quando eu estava nova que eu podia entrar numa concorrência de mercado era que na família não podia, depois por causa dos filhos, agora eu não quero [risos].

A fala de Célia comprova que a unidade familiar é um *campo* de reprodução biológica e social do grupo social. Neste espaço de convivência acontece a socialização dos/as filhos/as, as estratégias de itinerários sociais (profissional, educacional, matrimonial) e a construção do *habitus* (BOURDIEU, 1997, p. 36). Contudo, cada membro da família desenvolve uma trajetória individual que ora reproduz ora incorpora novas formas de comportamento. No caso de Célia, houve uma reprodução da dominação masculina em torno da inserção das mulheres no mercado de trabalho, porém tais valores já foram alterados em relação a suas filhas e filho que cursam a universidade e estão inseridas no mercado formal. Portanto, os valores transmitidos na família são negociados porque desafiam a construção de *projetos* individuais.

Célia teve a primeira gravidez aos 23 e a terceira aos 25 anos de idade. Seu marido, além de ser o pastor e vice-presidente da Igreja, também trabalha como projetista e desenhista de peças para carros. Edson tem 53 anos de idade, nasceu em Pradópolis, São Paulo, migrou ainda pequeno com os pais para Campinas em busca de trabalho. Concluiu o ensino profissionalizante em técnica de mecânica e não teve mais oportunidade de estudar. Sua esposa concluiu o ensino médio e, há poucos anos, conseguiu terminar o curso de bacharelado em Teologia pelo Instituto Bíblico de Campinas. Seu itinerário de trabalho começou aos catorze anos como ajudante de caldeiraria; considera-se realizado porque suas filhas estão finalizando o curso superior, uma em geografia e outra em fisioterapia.

Em relação à esposa ser uma líder religiosa, pastor Edson relata:

É muito bom ser esposo de missionária porque é uma mulher que está sempre ativa no trabalho da igreja [...] e isso ajuda muito no lar, no nosso

relacionamento. Eu nunca tive problemas de relacionamento enquanto outros casais por aí têm. Uma é que a gente sempre se deu bem e outra é porque nós temos os mesmos objetivos, eu pastor, ela missionária. Então, não tem porque haver divergências.

“Mas eu não tenho frustração em relação ao trabalho porque eu nunca fiquei em casa”. Célia relata que o casal faz uma troca: o marido trabalha fora para os dois e ela trabalha na Igreja pelos dois, embora o segundo maior cargo de prestígio da Igreja pertença a ele. Célia contou com uma rede de parentesco quando seu filho e filhas eram pequenos para poder conciliar as tarefas domésticas com as da Igreja.

Eu tenho uma passadeira, não que eu não sei passar roupa, mas eu odeio passar roupa. Então, a gente paga. A minha casa está sempre em ordem [...] a não ser que eu tenha que atender algum doente, aí é diferente [...] Vou fazer a obra de Deus porque a igreja também dá realização e não adianta os homens darem liberdade se as mulheres não souberem usar. Não adianta as mulheres trabalharem se elas não souberem administrar porque tem mulher que só sabe fazer uma coisa de cada vez, entende? Ou ela sabe ser só esposa ou ela só sabe ser mãe. As mais novas que estão chegando agora estão aprendendo de uma forma diferente porque as mais velhas que conseguiram chegar aonde chegamos temos que passar para elas uma outra ideia. Se trabalha fora, ótimo porque participa dos gastos da casa, mas isso pode fazer com que ela se sinta superior ao marido ou querer ser melhor que o marido. A gente tem passado para elas que elas têm que se cuidar, se amar, cuidar do exterior, da aparência, fazer diferença, sabe? Eu tenho marido, mas eu não vou me arrumar porque eu tenho um

marido. Eu vou me arrumar porque *eu quero me sentir bem*. “Eu sou independente”, mas eu vou ajudar porque o que a gente está construindo é para nós dois, esse tipo de coisa é que a gente passa.

O retrato cruzado de Célia e Edson representa em que medida o casamento influencia a condição atual da esposa, pois o retrato revela a capacidade da mulher de se fazer beneficiada pela rede social construída após o casamento. Célia negociou o espaço do casamento em seu benefício quando a sucessão na carreira pastoral com o apoio do esposo, do reconhecimento da comunidade e da cúpula da Igreja.

Célia não tem nenhuma remuneração da Igreja. Seus gastos são supridos por doações da comunidade ou pelo próprio marido que também a auxilia nas tarefas domésticas para que ela possa realizar todas as tarefas necessárias da Igreja: “Então, ele foi meu maior apoio e, depois a missionária Mariana”. O pastor Edson relata que alguns casais enfrentam problemas conjugais em virtude da Igreja porque um dos cônjuges “acha ruim que a outra pessoa se dedique muito ao evangelho”. Isso acontece porque elas “ultrapassam o limite”; ou seja, dedicam-se demais ao Evangelho e se esquecem de si mesmas e dos familiares. Portanto, segundo o pastor, o princípio da AD Ministério Madureira é o seguinte: primeiro a família, depois Jesus e em terceiro lugar a igreja. Para que as pessoas se engajem no trabalho da Igreja, sem causar grandes problemas na família, especialmente em relação ao trabalho feminino, a liderança desta congregação aproveita-se de qualquer reunião para falar sobre o relacionamento conjugal e o trabalho ministerial. A orientação é maior entre os jovens, relata o pastor: “A gente sempre procura incentivar as pessoas que estão namorando para que elas saibam escolher pessoas que tenham o mesmo objetivo, pois a tendência é ficar na metade do caminho, mas às vezes, os dois param”.

Célia descreve fatos que ilustram problemas que eles têm enfrentado na Igreja com pastores e suas esposas diaconisas. Segundo ela, há maridos-pastores que não apoiam suas esposas porque eles ainda querem “aquela mulher caseira que vai quando ele vai e que faz quando ele faz”. Para essas mulheres, o casamento é considerado como

um obstáculo para a carreira ministerial e, mais ainda, para o mercado de trabalho.

Pra gente é mais difícil porque tem o preconceito. A igreja dá liberdade e os homens têm que te respeitar mas para isso você tem que mostrar que você sabe porque senão eles não te abrem a porta. Eles vão te pressionando. Você tem que trabalhar, tem que ter um respaldo do marido, da família que te dê uma ajuda se você tiver filhos. Eu me sinto privilegiada porque a igreja deu uma abertura para o trabalho feminino, mas eu tive todo um aparato.

Célia foi consagrada ao ministério em 2006. Como tantas mulheres que já passaram pela AD, ela trabalhou muito, mas o reconhecimento demorou porque a ordenação feminina é uma prática muito recente na AD. Célia pertence à geração de missionárias que está abrindo as portas para as demais, seu projeto é ver as mulheres chegando a cargos hoje somente ocupados por homens:

Durante muitos anos as mulheres eram só conhecidas como “esposa do pastor”. Com o passar do tempo, as próprias mulheres começaram a reivindicar dizendo: “Nós temos nome, nós temos nossa particularidade, somos alguém”.

Assim sendo, algumas práticas começaram a ser exigidas pelas mulheres. Uma delas ocorre quando um pastor vai ser apresentado no púlpito. De modo geral, apresentava-se somente o pastor visitante ou que iria assumir a igreja. A apresentação acontecia com o pastor vigente dizendo o nome do pastor e referindo-se à mulher como sua esposa, sem mencionar o seu nome. Atualmente, é muito raro a esposa não se dirigir ao púlpito, ao lado do marido, e não ter seu nome declarado publicamente. “Os pastores tomaram esta consciência e quando vão apresentar o pastor já perguntam se a esposa está presente para ser apresentada também”. Na maioria dos casos, a esposa de

obreiro acompanha o ministério do marido. No caso de Célia, quando seu marido galgou a carreira pastoral, ela o fez também, pelo fato de ser esposa dele, mas enfatiza:

Meu marido me puxou, mas o meu cargo de missionária fui eu que conquistei porque eu me dedico naquilo que eu faço. Eu sempre fui assim e por isso eu conquistei, mas eu sempre tive o apoio do pastor Samuel [líder estadual] e especialmente da missionária Mariana [que era sua líder]. Acredito que sem ela eu não teria chegado aonde cheguei. [...] nós estamos fazendo o trabalho mais pesado, acredito que as próximas mulheres vão pegar a coisa mais leve.

Para missionária Célia, a abertura no âmbito do ministério se faz quando o pastor delega funções às mulheres, concretizando assim, a relação de confiança.

Nas convenções da Igreja, quando as mulheres têm a oportunidade, suas falas são direcionadas especialmente ao público feminino, porque as mulheres líderes lutam para que as demais também conquistem o próprio nome: “se você quer ter seu nome, você tem que lutar”. Célia deseja “fazer a diferença no trabalho pastoral” e, por isso, decidiu estudar Teologia e, em breve, cursar o Mestrado. O incentivo para continuar o itinerário educacional surgiu das missionárias Mariana e Irene; Célia diz “orar muito para não perder as oportunidades que aparecem na sua vida”.

Célia relata que o momento mais difícil durante o trabalho ministerial é quando ela recebe uma crítica, pois normalmente, “vem da parte do homem e de forma preconceituosa”. Neste sentido, ela narra expressando um tipo de ressentimento:

Eu sei que... se... se fosse um outro homem eles agiriam diferente. Aqui eu sou respeitada pelos anos de trabalho, pelo meu marido que é vice-presidente, mas dependendo do lugar que eu vou, se é um obreiro novo, eu sinto preconceito. Olha

com ele olha, “é mulher?!”. Mas eu finjo que não vejo e faço o melhor que eu posso. Eu tento superar mostrando para ele que não é por aí. Por exemplo, quando eu vou pregar num congresso, ali atrás de mim está cheio de obreiros e não posso deixar a desejar porque eles acham que ali devia ter sido um obreiro, mas não são todos. Mas a gente tem que mostrar que as coisas são diferentes, a gente enfrenta muito isso com homens que vêm de outra igreja porque o trabalho deles é diferente.

Na maior parte das Igrejas da AD, mesmo do Ministério Madureira, não existem mulheres missionárias, mulheres na diretoria ou na tesouraria. Esse é um patamar permitido hoje, mas ainda há muito a ser conquistado por elas neste espaço religioso. Apesar de o obstáculo ser cultural, Célia acredita que “com o passar dos anos as coisas comecem a mudar porque não tínhamos diaconisas e hoje já temos até missionária”. Dirigir uma congregação ainda é um trabalho masculino, mas é possível encontrar mulheres diaconisas em Campinas que dirigem *pontos de pregação* em bairros mais periféricos onde não há templos da AD. Até há pouco tempo, isso também era trabalho permitido somente aos homens. A luta de Célia e de algumas missionárias paulistas é a de que homens e mulheres usufruam dos mesmos direitos e estejam numa relação mais simétrica em torno do poder religioso.

A questão cultural é um desafio porque os pastores realizam constante trânsito entre diferentes congregações, na mesma cidade ou em cidades diferentes. Célia relata que a dificuldade maior é com os pastores que chegam de outros estados, especialmente, do nordeste. “Eles são mais resistentes barram as irmãs de trabalharem. Então, elas vêm e reclamam pra gente”. Tais pastores não dão liberdade para elas realizarem seus projetos dentro da Igreja, criam obstáculos para que elas não participem de congressos de mulheres e assim por diante. A diretoria tenta conscientizar tais pastores, mas a resistência persiste no cotidiano através de práticas que comprovam que houve um falso consentimento. Portanto, tais pastores não fazem aquilo que a diretoria deliberou ou que foi pregado no culto na Igreja Sede.

Célia também relata, na ausência do gravador, situações de constrangimentos vividos em lojas de roupas de shopping e salões de beleza devido à quebra de estereótipo da “mulher crente”.

As pessoas esquecem que somos mulheres, mães, amantes e que gostamos de cortar e pintar o cabelo, fazer depilação e as unhas. *Já não basta o preconceito aqui dentro da Igreja.* Além de arrumar tempo para ser missionária, esposa, mãe, amante eu preciso de um tempo para mim e, é claro, sair com as amigas. A cada quinze dias eu saio com seis amigas [algumas evangélicas] para tomar sopa ou chá. Deixamos nossos maridos em casa depois do culto e nos reunimos numa casa de sopa. Batemos papo até meia noite, uma hora da manhã. *É maravilhoso.* Essa é a nova mulher da AD.

Conhecer o cotidiano pelo qual passam essas mulheres pode ser um meio de identificar suas resistências, transformações e superações nas relações que vão sendo tecidas. São múltiplas as dinâmicas de poder-dominância de gênero que percorrem o cotidiano das mulheres pentecostais da AD. As mulheres assembleianas frequentam poucos espaços fora da Igreja nos quais possam exercer o fortalecimento pessoal e a troca de experiências femininas; por isso, as missionárias buscam construir e recriar estes momentos no cotidiano da Igreja. Cada evento realizado na Igreja transforma-se em oportunidade para que as mulheres compreendam o próprio mundo e o mundo que as cercam porque o cotidiano das missionárias não está restrito ao espaço da Igreja. Elas viajam (só ou com a família); frequentam *shoppings*; realizam visitas; etc. Porém, a Igreja é seu *locus* de identificação; lugar que implica ação, tempo e recursos materiais e simbólicos. No cotidiano, são múltiplos os lugares que as mulheres missionárias constroem autonomia, recriam e realizam *projetos individuais*, transformam-se e são transformadas ao longo das sociabilidades que se compõem mutuamente.

Linda Woodhead argumenta que a “participação das mulheres na religião está influenciada significativamente pelos espaços sociais

disponíveis para elas”, isto significa que para compreender a participação feminina em um determinado grupo religioso deve-se compreender os espaços sociais disponíveis para as mulheres deste grupo. Neste sentido, as teorias sociológicas das sociedades modernas sugerem como variável crucial o grau de diferenciação social/estrutural/funcional, portanto, “é para tal diferenciação que nós devemos olhar para entender a participação da mulher na religião dentro dessa sociedade” (WOODHEAD, 2002).

A trajetória seguinte apresenta um conflito conjugal em relação à mobilidade social e eclesial da esposa. Trata-se de uma diaconisa, esposa de pastor que ainda não chegou ao ministério devido às dificuldades de negociação com seu esposo. Sua história ilustra quanto o casamento é um espaço de interação, de negociação e de construção e desenrolar de itinerários.

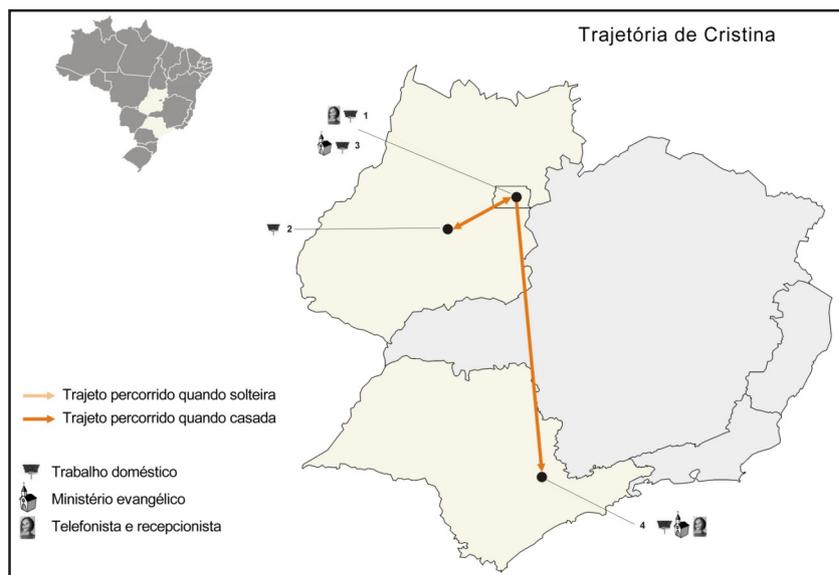
## Cristina

Cristina nasceu em Brasília, tem 41 anos de idade, é casada e tem três filhos.<sup>75</sup> Filha de um funcionário público federal, sua mãe sempre exerceu trabalho doméstico e extra-doméstico (venda de roupas e sapatos) para complementar a renda familiar de seis filhos. Cristina teve seu primeiro emprego formal aos 19 anos de idade como telefonista, atualmente, ela é funcionária pública municipal numa cidade próxima a Campinas.

Cristina diz que nasceu “no fundo da Igreja AD em Brasília”, pois seus pais converteram-se ainda na mocidade. Hoje, seu pai é pastor e seu marido evangelista, porém com a intenção de ser consagrado pastor em breve.

O diaconato para mim foi uma surpresa porque

<sup>75</sup> A entrevista foi realizada no dia 20 de março de 2007 na Igreja Sede. A entrevista foi gravada e transcrita com a autorização da entrevistada.



da Igreja que eu vim não existia isso. A minha igreja era... um pouco mais fechada. A mulher senta lá e fica calada [...]. A gente não tinha costume de ver a mulher na frente do trabalho. A gente fazia alguma coisa, mas... a gente trabalhava mais na cozinha, fazia bolo pra vender, essas coisas. Na verdade, a minha vida espiritual começou na adolescência quando ia pendurada no braço da minha mãe para o Círculo de Oração. Eu amava ir [...] eu ia para escola e de quinta-feira e ia em jejum para sair e entregar o jejum na igreja porque tinha oração até meio-dia [...] naquela idade eu já sentia. Isso é raro acontecer [...], mas Deus prepara antes do tempo para a gente usar no tempo certo.

Cristina foi socializada no espaço religioso, portanto sua subjetividade foi fortemente marcada pelos sistemas simbólicos da AD. Cristina sempre realizou, espontaneamente, vários tipos de trabalho na Igreja Sede: no preparo do almoço, organização da mesa pastoral, limpeza dos sanitários e da igreja. Em virtude desses trabalhos, ela foi convidada a ser consagrada ao diaconato.

Foi um presente de Deus. Eu não estava esperando e... a gente sente um pesinho a mais, como se Deus desse mais um degrau para subir, mas nesse você tem que fazer um esforço, até mesmo para conservar ele. Mas eu senti que espiritualmente a gente é mais cobrada [...] a gente nota... as pessoas não falam, mas a atitude é pior do que falar. Eu já passei por alguns problemas... sempre fui muito espontânea nas coisas eu faço e por essa espontaneidade de chegar, fazer e já arrumar [...] por exemplo, eu não consigo ficar esperando até que a pessoa que está responsável para fazer resolve fazer, eu não tenho como ficar esperando sendo que outro vai precisar daquela mesa, então eu vou e resolvo, mas eu sempre faço isso

não visando tomar o lugar do outro porque tem pessoas assim e eu já tive desavenças por causa disso, a pessoa chega falando: “Ah, você acha que você sabe fazer tudo”. [...] mas só de você virar a mesa e consertar já era motivo para confusão. [...] Eu acho que vai criando ciúmes. Um dia eu saí do trabalho no gabinete, mas para não falar que alguém tinha pisado no meu calo. Aliás, não no meu calo, na barra da saia, ter que me puxar pra parar para ela poder passar. Eu tenho uma base que é o respeito e a sinceridade. Então, deixei o gabinete com muita dor, mas porque eu tenho certeza que Deus tem algo muito melhor pra mim.

Cristina trabalha secretária na Igreja, mas é no setor da CIBE [Confederação da Irmãs Benéficas] que ela elabora as cartas para as congregações da região informando e/ou convidando as líderes para congressos e reuniões. Ela administra a agenda das líderes de nove regionais, e em cada regional há oito igrejas. Seu propósito era começar a desenvolver um ciclo de palestras com psicólogas e médicas para as seguidoras, em dias de reunião.

Eu vou chamar uma médica para falar sobre higiene e doenças como sífilis, AIDS porque tem muitas irmãs que os maridos não são crentes, então como elas têm que se cuidar porque a gente tem irmãs de todas as idades. [...] Parece que a gente chegou numa fase que a gente tem que voltar tudo e explicar porque a gente tem que pensar nas mulheres de ontem, na de hoje e na de amanhã e, se a gente chegar a ser pastora, a responsabilidade será ainda maior e tenho certeza que a gente dará conta.

Cristina sempre desejou chegar ao topo social da Igreja, isto é, pregar no púlpito. Mas ressalva: “não é para status é para abençoar

quem está ouvindo”. Cristina considera o título de missionária como “presente de Deus”, mas como era muito tímida optava por ficar “escondidinha” na Igreja. Contudo, com o incentivo das missionárias para a inserção das mulheres no trabalho pastoral, Cristina está vivendo um processo de reconstrução da subjetividade e do projeto individual.

Às vezes, eu falo: “Senhor, eu estou sendo covarde”. Na semana passada era para eu ter ido para Jaguariúna dar a Palavra, mas eu não fui e depois fiquei pensando: Deus tem me dado tanto e, às vezes, eu chego na Igreja eu vejo que a pessoa está precisando escutar, mas você fica com medo de transmitir... eu tenho um pouco disso ainda... dá um temor ainda. As pessoas dizem: “Cristina, você precisa se abrir. Você precisa falar o que Deus tem feito”. Então, eu fico: mas eu? Eu? Porque não pode ser outra? Mas eu sinto que eu tenho que fazer isso e tenho que lutar contra eu mesma... e... acredito que isso vem da infância.

Cristina tinha medo de falar devido à opressão à qual estava submetida. Ela depreciava o próprio trabalho feminino na esfera política porque considerava que às mulheres caberia somente o trabalho informal; em suma, ela fora interiorizada pelas normas tradicionais de gênero. Atualmente, porém, Cristina está no centro das relações de poder e gênero não somente no espaço da Igreja, mas também no espaço do trabalho, do casamento e da unidade doméstica, pois ela está desenvolvendo a consciência do dever e do agir que resulta em rupturas de estereótipos e de princípios sociais cristãos referentes ao feminino. Cristina casou-se aos 20 anos com o paraibano José, hoje com 46 anos de idade. Embora não tenha sido consagrado pastor, todas as pessoas se referem a ele como pastor José.

José nasceu em Santa Rita, estado da Paraíba, e migrou para Brasília em busca de trabalho. Filho de lavadeira e mestre de obras, José tinha 11 irmãos. Começou a trabalhar ainda jovem para poder auxiliar nos gastos da casa. Atualmente, ele trabalha como motorista

da prefeitura municipal. Ele concedeu a entrevista antes do culto no escritório da Igreja Sede. Ao entrar no escritório ele já disse:

Eu ouvi a minha esposa dizendo para você que eu não sou pastor que sou evangelista. Mas eu sou pastor de direito [dá pequenos socos na mesa] e não de fato. Hoje nós temos diaconisas e missionárias na igreja, mas a própria Bíblia não deixa uma escala fixa. Então vai depender do ponto de vista da igreja e do “chamado” da pessoa [...] Quando eu me casei nós já tínhamos a intenção de nos gastarmos na Obra sem interesse financeiro e quando ela foi consagrada a diaconisa, pra mim foi uma surpresa eu não estava esperando, mas foi uma coisa muito gratificante porque se eu estou propício a ser um pastor, nada mais justo que minha esposa fosse uma diaconisa. Até porque ela sempre estaria do meu lado, teria mais um pouco de responsabilidade e eu teria mais força no meu ministério do que já tenho, mas uma coisa é ela ser diaconisa e saber da responsabilidade que tem para poder me ajudar.

José enfatiza que o casal nunca teve nenhum tipo de conflito pelo fato dela ser diaconisa: “Quando ela assumiu ser diaconisa eu já sabia que a Igreja para ela é primeiro plano, assim como é pra mim”. Também afirma que o trabalho doméstico, o papel de esposa ou da maternidade nunca foram obstáculos para que ela não cumprisse seus compromissos na Igreja, visto que, em suas palavras: “Eu não posso assumir o ministério do pastorado sem dar condições para minha esposa *de me acompanhar*”. Enquanto filho e neto de pastores assembleianos, pode-se apreender da fala de José que a mulher foi criada para ser a *ajudadora* do homem. Os espaços que Cristina vem conquistando ao longo da vida (maior escolaridade, emprego fixo, cargos na Igreja) não são interpretados por ele como direitos e conquistas, mas como resultados de alguém que está ligado à sua vida, é como se

ela fosse capacitada para que ele desenvolvesse plenamente seu ministério. Uma vez que, a mulher cumpre suas “obrigações”, ela será como Deus, a Igreja e o marido desejam.

Eu nunca precisei, mas sempre procurei aprender fazer um essencial numa casa. Eu sei lavar, passar, sei cozinhar eu sei arrumar a roupa, minha mãe sempre me ensinou, *mas eu nunca precisei* porque eu tinha cinco irmãs e minhas irmãs sempre faziam. Mas eu aprendi e, hoje, se minha esposa precisar ficar fora eu tomo conta das crianças. Eu não faço isso direito porque, Graças a Deus, ela sabe das obrigações dela, mas se precisar eu estou presente. Às vezes, você traz para o ministério a questão do machismo [...], mas eu não acho que foi uma sobrecarga para ela [...] isso nunca foi um empecilho para ela. Mas eu acho que tem homem que não consegue fazer isso porque ainda existem muitos homens machistas. Tem homens que não sabem, não dão conta e não querem, também porque nunca se preocuparam não precisaram. Eu agradeço a Deus pela minha esposa porque mesmo sabendo que eu faço [...] ela não faz corpo mole, isso não existe.

O discurso oficial da AD não sofreu grandes mudanças na relação entre mulher e maternidade. Ele ainda oferece um modelo patriarcal como orientação das práticas sociais de homens e mulheres diante da maternidade, pois ele não somente regulamenta os papéis sociais como os justifica nas relações sociais reproduzindo práticas destinadas à submissão das mulheres aos maridos e à unidade doméstica. Neste sentido, para José a maior conquista das mulheres é quando elas permanecem fiéis à Igreja, mas juntamente com seus filhos e marido. Cristina reinterpreta essa concepção utilizando entendimentos oriundos tanto do discurso marginal de suas líderes, na própria AD, quanto de outros espaços seculares, contudo José reproduz o posicionamento da Igreja pelo fato de considerar o marido como

o líder da família e de que a mulher sem um homem (marido) ficaria sem chão.

Eu acho que para minha esposa me ter é muito gratificante porque qualquer problema ela vai me chamar. Se Deus me levar e ela ficar sozinha... pra mim seria diferente, *mas ela vai se sentir sem terra*. Eu acho isso pela própria fraqueza feminina, por exemplo, se eu for pregar em Brasília ela vai comigo numa boa, mas amanhã se houver uma separação, se Deus me levar, pra ela é mais complicado, ela pegar um carro ir para um congresso em Brasília... As coisas começam a ficar mais difíceis para ela como mulher, com o lado feminino. Não é que ela não tem competência, ela tem, mas pra ela é mais difícil suplantar isso, pra mim não.

Para o presbítero, o maior obstáculo para as mulheres se tornarem líderes na AD é que existem muitos homens que “não gostam de receber ordem de mulher e não adianta, não vai mudar”, conclui José. Contudo, afirma que a liderança reconhece a existência desse problema e procura desenvolver um trabalho para que, no futuro, a comunidade tenha o mesmo respeito pela hierarquia da Igreja quando no comando estiver uma mulher, mesmo em condição de solteira, algo incomum atualmente.

Esta iniciativa da AD busca combater uma característica cultural muito tradicional na cultura brasileira e, em geral na América Latina; pois se tratam de atitudes culturais que atribuem características e papéis convencionais a homens e mulheres. “Em uma sociedade como a latino-americana, onde os homens abandonam com frequência mulheres e filhos, a ideologia patriarcal promovida pelas igrejas evangélicas encoraja-os a serem mais responsáveis e menos violentos” (SILVA. E.M. , 2006, p. 21). O cuidado com a família, crianças, doentes e idosos está diretamente associado à construção social do ser mulher, pois a visão hegemônica é da inerência à sua natureza feminina. Para alçar os mecanismos de resistência da estrutura patriarcal vigente dentro desse emaranhado de classificações sociais, torna-se

necessário destacar atitudes situadas no cotidiano, nos pequenos atos que, por momentos contínuos, interferem na dinâmica de poder-dominância de gênero. Apesar dos mecanismos estarem situados em experiências *micro*, eles acabam incitando relações e comunidades mais igualitárias, seguindo a postura política de fortalecer uma relação mais simétrica entre os indivíduos aí inseridos.

A diaconisa Cristina diz que sempre recebeu estímulo da misisonária Mariana para voltar aos estudos e cursar Ensino Superior.

Eu vou fazer porque eu acho que abre bem mais a mente da gente. O meu esposo é muito inteligente, não tem o segundo grau completo, mas entende tudo de Direito, de documento. Mas eu noto que ele é ainda mais medroso do que eu. Ele prega muito bem porque isso é mais fácil pra eles porque pra gente ainda tem um pouquinho de tabu. Você subir no púlpito e falar com muito de obreiro por trás, *nossa você tem que estar muito segura*. Eu falo para ele: “corre, vai fazer uma faculdade para você ver como sua cabeça vai mudar”... porque, eu com meu Segundo Grau, eu tenho uma cabeça mais a frente dele. Eu vejo que as minhas ideias estão bem mais adiante e, às vezes, dá até choque [...]. Então, eu acho que estudo é primeiro lugar e eu vou fazer.

Tanto as trajetórias quanto os *projetos* são elaborados pelos sujeitos a partir de uma circunscrição histórica e cultural que se apresenta a eles como repertórios de temas, preocupações e paradigmas culturais (VELHO, 1980, p. 27). Contudo, o campo de repertórios pode se diferenciar segundo as categorias sociais, tais como gênero, classe social, religião, geração e raça. Ao conhecer as trajetórias sociais das mulheres pentecostais, nota-se que as mulheres trabalham numa perspectiva que é libertária, visto que, suas práticas sociais referem-se à ocupação de lugares, articulação de recursos simbólicos e materiais, conquista do próprio nome e relações mais simétricas. Na AD, parte da liderança feminina atua coletivamente na defesa de igualdade de

gênero, seja no espaço da Igreja seja na esfera doméstica, mas para obter sucesso, elas precisam reconhecer todas as formas de opressão ou de tutela existentes nesta instituição religiosa e na sociedade mais ampla. Como as trajetórias sociais são constituídas entre relações de poder e violência, as estratégias de superação constroem-se como brechas a partir de processos de resistências cotidianas. A relação conjugal, neste sentido, deve ser entendida como uma relação complexa e permeada de contradições porque envolve identidades, memórias, interesses, necessidades, sentimentos e poder. O casamento não poderia ser tomado como análise somente pelo aspecto de suas funções ideológicas, econômicas, reprodutivas e sociais. O cruzamento entre suas trajetórias sociais, isto é, o casamento, acontece entre dois processos históricos determinados e a partir deste *acontecimento*, cada itinerário individual deverá ser negociado em prol do itinerário conjugal; em alguns casos, em função da indivisibilidade familiar que segue impregnada de ideologias sociais. Seguimos com a narração de Cristina sobre seu “dilema” entre escolaridade e casamento.

O José é ciumento e, às vezes, eu noto que eu pego a *Bíblia* pra ler ele já fica assim: Nossa, eu preciso me cuidar senão ela vai passar na frente. Eu sinto isso e, às vezes, ele fala: “Você é muito mais forte do que eu”. Eu digo que não é questão de ser mais forte [...], falo que não vou passar na sua frente e nem quero ser mais do que você, *mas eu acho que a gente tem que andar junto...* mas... às vezes... eu... eu penso [suspiro profundo]: Meu Deus, eu sei que eu posso fazer isso, mas eu tenho medo de atrapalhar até mesmo ele. O José sempre foi mais inseguro, mas para eles, para o homem sempre foi mais fácil subir no púlpito pra pregar, é normal. Se ele falhar não vai nem ser percebido, pra gente é um teste. Às vezes, eu penso: se eu consegui chegar até aqui então eu vou dar um passo a mais, só que nesse passo... eu tenho medo. Agora não mais, mas ele tinha muita depressão. Então, eu tinha medo dele cair em

depressão decorrente de eu estar lá na frente e ele tentar ir e não conseguir, *mas eles não têm isso*. Eles não têm o mesmo sentimento com a gente... *é da raça deles mesmo*. [...] eu agora estou tendo outra visão, eu penso: o Senhor não tem uma obra na minha vida? Então o Senhor vai me ajudar. Eu vou fazer e o Senhor toma conta dele. Às vezes, ele fala: “Você mudou tanto”. Aí, eu penso, será que eu estou no caminho certo? Será que estou passando do limite? Eu fico meio receosa e preocupada, mas depois eu penso, quer saber de uma coisa? Eu vou em frente.

Esse retrato de Cristina demonstra sua dialética entre projeto individual e mensagem religiosa que concebe as mulheres como seres que necessitam de proteção, de coordenação porque são autoinsuficientes e sem autoconfiança, justamente nas situações que caberiam aos homens liderar. O espaço do casamento de Cristina exemplifica o princípio de um processo de *empoderamento social*, uma vez que a possibilidade de ocupar outros espaços sociais somente ocorrerá a partir da negociação e superação desta relação assimétrica; ou seja, Cristina está abrindo fendas no espaço doméstico para, posteriormente, acessar outras esferas sociais e adquirir outros recursos simbólicos. Contudo, Cristina necessita de força, coragem, entusiasmo para agir. Contestação, resistência e oposição virão com a via do tempo, à medida que ela for elaborando novas estratégias para assumir novas posições e responsabilidades, mediante as ações coletivas que estarão permeadas de restrições, classificações e discriminações sociais.

Essas forças complementares aos mecanismos de superação do poder-dominância de gênero podem se reproduzir em situações do cotidiano; isto é, determinadas práticas sociais podem construir a emancipação de mulheres que vivem sob relações de opressão.

Eu converso muito no trabalho e eu estou com uma amiga com problema no casamento [...] eu disse a ela: Olha, tanto aqui na terra, judicialmente,

“você tem o direito de se separar dele e biblicamente também porque em adultério a Bíblia te dá respaldo de separar dele e ter uma outra pessoa. [inspira profundamente] Então, depois eu penso: Ai meu Deus, será que estou dando um conselho errado? Então, por mais que a gente conquiste, a gente sempre vai ter um pezinho atrás. Eu acho que por mais que a gente entre a gente sempre vai ter um receiozinho, vai se ver em falta, em falha, mas a gente está lutando.”

Cristina também aponta uma dificuldade no cotidiano vivido pelas mulheres diaconisas. Tal dificuldade está representada na relação entre as categorias geração e gênero.

Eu tenho notado que a mulher, depois que ela se separa, essas que estão na faixa de cinquenta e poucos anos, eu acho que elas se sentem um pouco inseguras de enfrentar os outros. Eu vejo porque eu trabalho com elas e elas dizem: “Ah, vai você falar com fulano porque ele não vai me escutar”. Talvez porque seja separada, talvez por medo... *elas esquecem que são diaconisas e colocam a mulher na frente*, a dona-de-casa, aquela que fica lavando louça, lavando roupa... Eu noto que elas sentem assim, que eles são homens e eles têm a maior força e o medo de levar um não na cara é grande. Eu acho que é mais fragilidade.

Essa interpretação vai ao encontro do comportamento da maioria das mulheres que trabalha anonimamente no interior da Igreja. Uma das explicações desse comportamento feminino poderia ser o confronto de gerações entre mulheres, como Cristina, Mariana e Célia e as demais que estão acima dos 50 anos de idade, para as quais se apresentam diferentes identidades e memórias; portanto, diferentes campos de possibilidade para se fazerem incluídas neste novo perfil de mulheres assembleianas. Ainda que se caracterize a sociedade

contemporânea pelas mudanças no processo produtivo, diferenciados estilos de vida, identidades fluidas etc., a literatura aponta para a permanência da cronologização das idades como uma dimensão fundamental da organização social (DEBERT, 1998). As pessoas biologicamente mais velhas também podem lutar pela sua autonomia (ELIAS, 1994, p. 102), mas, em geral, pensa-se que os indivíduos mais velhos não têm *projeto*, esquecendo-se que ele é construído a partir do presente, do lugar social no qual está inserido. Tal preconceito altera seu campo de possibilidades e restringe suas opções de escolha, pois no discurso religioso e nos trabalhos reservados a elas, nota-se um reforço quanto a divisão sexual do trabalho e as dimensões tradicionais da sociedade.

Neste último relato de Cristina, verifica-se a inversão dos papéis do casal e sua tentativa de romper (sem grandes conflitos) um padrão tradicional de disposição da mulher-mãe-esposa e de introduzir um novo modo de vida para si.

Nós somos muito diferentes, eu sou muito elétrica e ele é muito devagar [...] ele acorda um pouco com isso tanto que ele deu uma disparada [risos]. Eu digo: Ou você cresce ou você vai ficar pra trás. Graças a Deus ele está acordando com esses gritos [risos] mas eu pago o preço... Porque desgasta a nossa imagem e acaba com nossas energias [...] A gente até tenta dividir, mas sempre pesa mais para as mulheres, *mas também eles já nascem dependendo da mulher*, tem que mamar na mulher para poder crescer, ter saúde. Ele já nasce ali, agarrado no seio da mãe, *parece que o cordão nunca corta*. Ele sempre vê a mulher atrás dele, mas a gente nota, ela está mais do lado e quase lá na frente. Eu já falei: eu vou fazer uma faculdade. Falei para ele ir [...] *mas nunca vai*. Então, eu não posso mais esperar. Eu tenho que ir e fazer, por mim e por ele. Por mais que eu tenha medo e insegurança [...]. Pode ficar com raiva, de bico, eu vou. Eu sei que ele vem atrás, com certeza. Às

vezes, eu falo: acho que você não é meu marido, você é meu filho, *não é possível* [risos].

A trajetória de Cristina revela que o casamento é um espaço de conflito e quanto é relevante para a estruturação da vida cotidiana e das identidades femininas (BATTAGLIOLA, 1995). Ela também ilustra quanto as Ciências Sociais são preconceituosas quando generalizam a relação de opressão existente no espaço religioso. Sem dúvida, a religião possui um caráter repressivo, especialmente, em relação à sexualidade. Contudo, já é hora de lançar um novo olhar sob novas metodologias que visam dar conta da complexidade das transformações que estão acontecendo em seu interior. O *ethos* da “mulher assembleiana” pode ser relativizado porque a autonomia das mulheres aí inseridas não está circunscrita em meios coercitivos explícitos, sobretudo, no nível privado ou íntimo. Portanto, “a continuidade de um ‘pertencimento’ ou de uma ‘adesão’ não significa necessariamente a obediência aos ditames doutrinários ou pastorais” (SOUZA, 2004, p. 141).

De modo geral, a mulher que deseja seguir a carreira ministerial deve, necessariamente, começar pela vida conjugal, pois o casamento seria o primeiro degrau que a autoriza chegar até o ministério. Desde que sua vida conjugal esteja em harmonia, sua ascensão à escala ministerial está acontecendo, na medida em que os trabalhos vão sendo reconhecidos e os cargos assumidos continuamente. Contudo, as mulheres em condição de sozinhas (solteira, divorciada ou viúva) podem ser encontradas consagradas diaconisas em algumas Igrejas-Sede, tais como Campinas, Brás (Capital) e São Caetano do Sul. Uma única mulher solteira foi consagrada missionária na AD Ministério Madureira, no estado de São Paulo<sup>76</sup> e sua trajetória será a próxima a ser analisada.

## Arlene

A missionária Arlene tem 60 anos de idade, é negra e nunca se casou. Mora com a mãe e com uma irmã na Grande São Paulo. Passou sua infância em São Paulo, na zona norte.<sup>77</sup> Com quatro filhos e três filhas, seu pai trabalhava durante o dia como pedreiro e estudava à

<sup>76</sup> Até a data desta pesquisa, as informações eram de que ela é a única missionária solteira do Brasil.

<sup>77</sup> A entrevista com a Arlene foi realizada em março de 2007, numa Praça da cidade de Jundiá porque ela iria visitar uma seguidora que estava com problemas conjugais. Porém, a visita acabou sendo adiada e passamos a manhã toda conversando. A parte mais formal foi gravada e transcrita, porém muitos trechos da entrevista referem-se à conversa informal devidamente registrada e autorizada para publicação.

<sup>78</sup> Arlene já esteve na América Central, América do Sul, Europa, Oeste e Norte da África. Em março de 2007, Arlene planejou voltar a Cuba. Em agosto ela realizou seu último culto de visita no Congresso de Mulheres de Santa Bárbara d'Oeste, cuja pregação também foi acompanhada. Em setembro ela viajou para Cuba para pregar o Evangelho.

noite. Sua mãe realizava os trabalhos domésticos e alguns eventuais extradomésticos (costura, venda de frutas e doces) Seu pai tornou-se empregado, estudou na Escola de Belas Artes, em São Paulo, e com muitas dificuldades conseguiu terminar o Ensino Superior em Arquitetura. Ele não praticava nenhuma religião, mas era um estudioso da Bíblia. Sua mãe também não era praticante, mas silenciosamente exercia a função de benzedeira para a comunidade. Certo dia, seu pai a chamou, juntamente com seus irmãos, e lhe disse: “Arlene, você é a filha mais velha. Você pega seus irmãos e vá à Igreja Católica e vá também a uma igreja evangélica. Onde você gostar, você fica e seja fiel”. Assim, Arlene, com 14 anos de idade, visitou várias igrejas e optou pela AD, onde está há 45 anos. Em virtude do seu trabalho religioso, seu pai, mãe, irmãos e irmãs converteram-se ao pentecostalismo e exercem cargos de liderança na Igreja.

Seu primeiro trabalho foi com crianças na área de alfabetização, numa ONG americana implantada no Brasil. Uma de suas realizações ao longo desse trabalho foi alfabetizar uma aluna com 82 anos. “Isso é o que me motiva porque você faz alguma coisa que você vê frutos, vê flores, é uma plantação de flores”.

Arlene está na mesma Igreja desde o início, porém diz levar uma vida de passarinho:

A vida de missionária ou missionário tem que ser como passarinho. O passarinho tem um ninho numa árvore. Durante o dia ele voa em várias, mas à noite dorme em uma só. Ali é o lugar de comunhão dele, é o lugar de relaxamento, ali é tudo pra ele, entende? Então, eu tenho 45 anos de AD no campo de São Caetano do Sul, congrego todos estes anos na congregação da Freguesia do Ó. Eu tenho passado todo esse tempo viajando para todo o Brasil e fora, mas com minha base ali.

A consagração para o ministério aconteceu em maio de 1998, porém as dificuldades financeiras continuaram as mesmas que estão relacionadas aos custos com as viagens realizadas para o trabalho missionário.<sup>78</sup>

Conforme o lugar que eu vou eu recebo uma oferta [dízimo solicitado para este propósito] porque não existe uma remuneração. Todo trabalho que eu faço como missionária é um trabalho voluntário, de fé, de desejo de fazer aquilo, de certeza que estou fazendo o reino de Deus na Terra. Mas não há retorno financeiro, a não ser uma ajuda dos irmãos da igreja, dos países aonde vou e, assim eu tenho caminhado até hoje.

Para Arlene “as mulheres na Igreja não têm a liberdade porque o machismo ainda impera, elas são apoio para os homens”. Essa ideia deriva do fato das mulheres não serem consagradas ao pastorado e não lhes serem permitido administrar um campo.

Eu incentivo, estou sempre mostrando a elas porque devargazinho nós vamos chegar lá. No encontro anual de mulheres, nós reunimos oito, dez mil mulheres e, neste encontro, nós conhecemos a vida de outras mulheres que no passado estavam elaborando, falando só que não eram vistas. Vai demorar um pouco porque os homens ainda estão no poder. Agora que começou a entrar rapazes mais novos com outras ideias, outra mentalidade. O pastor Manoel Ferreira incentiva, ele dá o apoio, mas eu percebo que em certa medida, ele não pode ultrapassar mesmo como presidente. Em 1999 ele consagrou três mil mulheres a diaconisas [...] mas muitas delas, aonde tem um diácono, ficam em segundo plano por acharem que ele é em primeiro lugar. *Elas também cultivam o machismo*. Ela que fala que o homem não chora [riso]. Ela é que cria o homem. Eu uso dizer: vocês mulheres-mães que cultivam o machismo ao longo dos anos. O menino não pode fazer isso porque é menino, *um menino não pode varrer um chão*. Uma casa que tem uma menina e três meninos, *a menina trabalha*

*por quatro*. Tudo vai desenvolvendo com a cultura e dentro disso as missionárias mulheres deixam a desejar porque elas ultrapassam as ordens, agri-dem com palavras e aí eles ficam mais resguarda-dos em relação às mulheres.

Os textos bíblicos, publicações da Igreja e o discurso da lideran-ça recomendam que o ministério feminino ordenado comece pela compreensão do que é ser *mulher*. O ministério leigo feminino sem-pre esteve ativo em prol do crescimento da Igreja, mas ministério de fato, com poder de decisão, ainda é inexpressivo diante da ampla rede de poder eclesiástico existente, predominantemente masculino.

As mulheres que estão ativas ainda estão atrás de um homem. Na igreja que eu congrego, depois de tantos anos, o pastor separou as mulheres ca-sadas e mulheres viúvas como diaconisas, mas eu não conheço mãe-solteira dentro do ministé-rio, *agora pai solteiro* eu já encontrei sendo diácono. Eu vejo *que não há uma igualdade*. E deduzo que eles imaginam que o homem é mais forte e, ela por ser mulher, não dá para ser uma diaconisa já tendo filho porque, em qualquer momento, ela vai cair de novo, quando pode ocor-rer com os dois, entendeu?

A fala de Arlene sobre as relações de gênero na AD implica na articulação entre os quatro elementos envolvidos na catego-ria de análise que este estudo adota, já que aponta a cultura; os conceitos normativos que expressam interpretações dos significados dos sím-bolos visíveis nas práticas e nos discursos religiosos, categorizando o masculino e o feminino; a instituição religiosa local onde se dão as relações so-ciais e, por último, a identidade subjetiva do sujeito. Esses quatro elementos, como trabalhados por Joan W. Scott, orientam o presente estudo na busca de compreender as relações de poder-domi-nação de gênero nas instituições pentecostais, especialmente a rela-ção de submissão e de exclusão das mulheres dos espaços de poder.

Contudo, a categoria gênero é uma categoria relacional, por isso a ênfase da pesquisa nas diferentes formas de poder exercidas pelas mulheres em relação aos homens e às outras mulheres. Dados como idade, classe social, raça e itinerário profissional são elementos históricos que constroem a hierarquização, a classificação e os processos de inclusão e exclusão de uma trajetória social. Afinal, os sujeitos históricos são determinados e determinantes dessas condições sociais (geração, classe, raça e religião) que os hierarquizam social e culturalmente. Arlene diz que conseguiu conquistar seu próprio nome, respeito e reconhecimento por parte da cúpula, ainda que sem apoio de uma figura masculina, porque foi conquistando os espaços aos poucos, sem ser uma ameaça aos outros.

Os homens de um modo geral e de diferentes igrejas me respeitam muito, me dão honra, me colocam no púlpito que é um lugar de honra dentro da Igreja e me dão muita atenção. Eu deduzo que, junto com a Graça de Deus, eu fui chegando sem sentir, não forcei, não fui dizendo, eu quero ser isso, sou solteira, mas eu quero.

A forma escolhida por Arlene para chegar ao ministério revela a importância da relação entre gênero e poder apresentada em Foucault (1987), pois se pode verificar como são importantes os *micropoderes* e como o poder circula nas relações sociais.

A escala ministerial da AD apresenta uma diferença para homens e mulheres. Para os homens, a escala é a seguinte: Auxiliar de Cooperador -> Diácono -> Presbítero -> Evangelista -> Pastor. Para as mulheres, no entanto, a escala não é tão rígida ou hierárquica, pois há casos em que a mulher deixa de ser seguidora para ser diaconisa ou de seguidora para missionária. Quando a missionária Arlene é questionada sobre isso pelos homens que veem essa prática como “privilégio para as mulheres”, ela responde: “Fazer o que? As ordens são dadas por vocês”.

Eu digo isso porque eu já fui pregar numa igreja que o pastor não permitia que mulher subisse no

púlpito para falar. Ai eu disse: não tem problema, o que eu vou falar lá posso falar aqui mesmo. Então, ele me deixou falar embaixo. No púlpito, *ele não deixou eu subir*. Então, tem coisa que não vale a pena bater de frente porque tem coisa que você não vai mudar de hoje para amanhã. [...] Hoje, nós já falamos no púlpito para multidões. Eu sou missionária solteira, tudo isso já é um grande avanço. A AD vai para 97 anos no Brasil, é uma velhinha. Então, você pega essa velhinha coloca uma “frente única” e caminha na cidade? “Frente única” que as moças usam hoje era um sutiã dela que não saía de um quarto para outro. Na cabeça dela, não está certo fazer isto. A coisa tem que ser devagar. Eu não sei se vou pegar esse tempo, mas eu espero que, futuramente, a mulher tenha uma posição melhor dentro da Igreja, mas também financeira porque uma *mulher sem nome*, com marido recebendo seu salário, quer dizer que o salário é dele. *E ela?*

Como foi dito no início deste capítulo, os pastores da AD são considerados como os “ungidos por Deus”. Portanto, caberia a eles a incumbência divina de cumprir a domínio sobre as pessoas caracterizadas como inferiores ou frágeis, como as mulheres e as crianças. Nesta perspectiva, no espaço religioso é que esses homens poderiam exercer o “poder do homem”, a autonomia legitimada por Deus, uma vez que em outros espaços, as identidades das mulheres o obrigam a negociar nas relações sociais. No universo social, que para vários assembleianos é o “mundo do pecado”, o “mundano”, a “autoridade masculina” é cada vez mais ameaçada pelas novas identidades sociais. Contudo, os frutos da luta da emancipação feminina já batem às portas também de seus templos religiosos. Reflexos e influências de diferentes movimentos sociais; da crescente inserção das mulheres na esfera política e midiática; da participação significativa no mercado de trabalho; da autonomia e/ou total manutenção da unidade doméstica alteram a configuração social de gênero. São fatores que

dessacralizam as instituições religiosas porque realçam as mulheres enquanto sujeitos sociais, conseqüentemente, afetam a representação social da masculinidade (SOUZA, 2006, p. 18).

Por intermédio dos retratos biográficos dos maridos-pastores, de alguns relatos e das referências que as entrevistadas fizeram aos homens de suas igrejas, é possível ressaltar que tais transformações nas relações de gênero somente são possíveis porque acontecem num contexto de modernidade. As instituições religiosas, mesmo as mais tradicionais como a AD, têm se questionado sobre as alterações mais amplas da sociedade, pois seus seguidores e seguidoras fazem parte de uma estrutura social mais ampla da qual recebem outras informações e orientações de vida. Neste sentido, a AD tem tentado afinar seu discurso de acordo com as mudanças relativas às questões de gênero. Novos debates e comportamentos têm surgido no seu interior, ainda que silenciosamente para a sociedade mais ampla. No que diz respeito às Ciências Sociais, cabe o desafio de romper barreiras teóricas e metodológicas para acompanhar essas redefinições das identidades de gênero.

Como não poderia deixar de ser, as instituições religiosas continuarão com seus propósitos iniciais, de se legitimar diante das outras instituições sociais e de consolidar-se no mercado religioso. Logo, problemas de ordem financeira surgirão com o aumento de mulheres socialmente reconhecidas enquanto Ministras do Evangelho, pois deverão ter os mesmos direitos que os homens. Assim, consagrar mulheres solteiras e incentivar o casal de pastores a não ter filhos pode ser uma saída plausível para aquelas Igrejas que não desejam aumentar seus encargos empregatícios. O depoimento seguinte de Arlene aponta uma leitura neste sentido.

Em Portugal, precisou-se de uma professora para lecionar teologia para os alunos que iam trabalhar com crianças em regiões de pós-guerra. Era uma escola americana da AD em Portugal. [...] Teve um ano que tive alunos de dez nações diferentes. Eles cobriram todo meu custo [...]. Para a igreja, eu ser solteira fica melhor é mais interessante para ela... Para a mulher casada até uma entrevista desta fica

mais difícil... Tem essa vantagem, fica mais plausível... [...] É errado quando a mulher deixa a família, os filhos tudo a desejar para fazer a Obra de Deus porque ela vai cobrir uma parte e deixar outra descoberta. Por isso ela tem que pensar. Eu já não me casei como um propósito de Deus. Ele já me falou profeticamente que Ele me quer trabalhando em vários lugares, então, depois ele vai me dar uma família, um lar. Então, eu ando nessa fé. Não sinto falta de casamento porque eu ando tão ocupada que a solidão chega eu mando ela esperar [riso].

Para as mulheres casadas, o exercício do ministério está associado ao papel de esposa e à premissa de que o exercício não fere as Sagradas Escrituras, desde que se use o *véu da submissão*:

O véu da submissão, imprescindível na vestimenta espiritual da mulher, é peça para proteção de seu ministério na Igreja. A mesma proteção do véu feminino sobre sua vida e sobre seu lar se estende à Igreja. É uma questão de responsabilidade da mulher diante de Deus e diante da Igreja. Sua disposição de ser aprendiz, a capacidade de ser passível de ensino no que se refere à submissão ao esposo, não é opcional. Ela quer exercer seu ministério? Aprenda primeiramente em casa, com o marido a ser submissa. Não é apenas seu casamento que está em jogo. Como ela se comporta no casamento afeta diretamente a vida da Igreja. [...] Quando aprender e for aprovada, achando-se vestida espiritualmente, pode ministrar. O véu espiritual que a protege como esposa protege também a Igreja. (CALHEIROS, 2001, p. 79 *apud* CASTELLANO, 2005, p. 51)

A esposa está autorizada a ministrar, desde que sua vida conjugal esteja em harmonia, submissa ao esposo e com seus filhos disciplinados

e submissos ao Senhor, pois o primeiro campo ministerial das mulheres é a própria unidade doméstica. Após serem “aprovadas” neste espaço, elas podem se dirigir para o campo religioso.

O ministério leigo está fortemente associado à unidade doméstica e familiar. A primeira aprovação para o reconhecimento institucional e da comunidade é a mulher ser aprovada no relacionamento conjugal e no relacionamento com os filhos.

O exercício do ministério implica em ter a casa em ordem e os filhos sendo criados em harmonia e paz. Quantas obreiras tão dedicadas à obra fazem da criação dos seus filhos e de sua vida familiar um verdadeiro inferno por não entenderem que o ministério da mulher começa em casa. (*Idem*, p. 86)

Durante as pregações e cursos de preparação ao diaconato, Arlene tenta desconstruir a noção de que “a mulher tem mais dificuldade”, “que a prioridade é do homem” e de que “no homem está a capacidade”. Para Arlene, tal pensamento não é encontrado somente entre as mulheres evangélicas porque é “problema cultural”. Assim, ela relata mais um de seus casos cotidianos que expressam o preconceito e a dominação masculina.

Deus não fez a mulher para ser inferior ou para servir o homem. O problema é que, intelectualmente, o homem não acredita na mulher. Na Freguesia do Ó tem um ônibus que é uma mulher que dirige e quando um homem vai entrar no ônibus e vê que é uma mulher eu percebo que ele tem até vontade de voltar. Eles dão uma parada. Eles acham que ela vai bater o carro, *que ela é perigosa, que ela não consegue*. Está na mente deles.

O gênero se constitui pelas relações sociais, pela linguagem e pelo discurso. Segundo Joan W. Scott (1990), toda a prática cotidiana está permeada pelas relações de poder-dominância de gênero. A

<sup>79</sup> Como a sexualidade não era um dos enfoques desta pesquisa, não foi questionado às outras mulheres. Como esse tema surgiu espontaneamente durante a conversa sem gravador, eu pretendo apenas pontuar a temática.

<sup>80</sup> Esta passagem cabe o paralelo com a prática da confissão na Igreja Católica que se faz no confessionalário.

<sup>81</sup> A entrevista foi cedida na Igreja Sede da AD, Ministério Belém, em São Carlos no dia 11 de novembro de 2006.

representação social das profissões também expressa um discurso de gênero; ou seja, as profissões são socialmente divididas entre profissões de mulher e de homem. Assim, cada profissão é classificada segundo uma linguagem, vestuário e atos que caberiam a um determinado gênero.

O tema da sexualidade surgiu, espontaneamente, no diálogo com Arlene.<sup>79</sup> Em muitas visitas, a missionária relata sentir-se como um “bode expiatório”; ou seja, aquela que passa, ouve todas as aflições e angústias e que vai embora sem o perigo de compartilhar com a comunidade as confissões ouvidas. Afirma que, quando uma mulher vem se aproximando dela, olhando para os lados para verificar quem está por perto, ela já sabe que o assunto é sexualidade. Algumas mulheres somente “confessam” o problema conjugal se estiveram posicionadas atrás de uma porta sem olhar para o rosto da missionária.<sup>80</sup>

Muita violência simbólica e física acontece nas relações conjugais porque a sexualidade nunca foi um tema debatido abertamente entre lideranças religiosas e seguidores. Assim, criaram-se polêmicas conjugais e inabilidade para trabalhar com esse “assunto proibido”. Neste sentido, Arlene trabalha para que temas seculares sejam debatidos na comunidade assembleiana, entre eles, da igualdade, da inclusão e da violência doméstica. Para isso, Arlene reinterpreta algumas passagens bíblicas tentando adequá-las à realidade contemporânea vivenciada pela membresia, evidenciando como o discurso religioso repercute sobre a corporeidade e sobre as relações sociais. À sua maneira, Arlene identifica os “nós” dessas desigualdades sociais e busca desencadear, de modo lento, sorrateiro, um processo de desconstrução.

## Isabel

Durante o trabalho de campo, tive a oportunidade de conhecer a única pastora da AD Ministério Belém, numa visita a São Carlos. Nascida em Corumbá, Isabel é líder da Igreja Sede na cidade de Campo Grande-MS, cursa a faculdade de Teologia e tem cinco filhos. Ao assistir a sua pregação no culto e participar da reunião sob sua coordenação com as esposas de pastores, decidi coletar o relato, pois identifiquei que ela realiza o mesmo trabalho que as mulheres assembleianas aqui apresentadas.<sup>81</sup>

Isabel tem 47 anos e nasceu em berço evangélico. Aos 12 anos, tornou-se dependente de entorpecentes e afastou-se da Igreja. Aos 14, sofreu um aborto e ingressou no mundo da prostituição, onde gerou três filhos. Com 18 anos, enquanto se dirigia para o trabalho na boate, Isabel entrou numa igreja para assistir um casamento que estava sendo realizado e, nesse momento ela orou e pediu a Deus:

“Deus, apesar de toda a minha desgraça e miséria, eu tenho o sonho de namorar, de noivar, de ter um chá de panela, de casar na igreja e formar minha família. Se o Senhor vai fazer isto na minha vida, fala agora”. Meu coração falou, sim. Eu falei: “então um abraço porque isso vai acontecer na minha vida.” E segui.

A conversão aconteceu em 1998, após um ato de violência com os traficantes. Isabel dedicou-se à Igreja e conseguiu ser consagrada, ainda solteira e com os três filhos. Aos 32 anos, casou-se vestida de noiva com um membro da AD.

A reunião, com cerca de 40 esposas de pastores, aconteceu na manhã de domingo (dia 12 de novembro de 2006) na Igreja Sede Ministério Belém. Em todas as visitas, Isabel realiza essa reunião com as esposas porque muitas se sentem incapazes de apresentar seu testemunho de fé durante o culto.

Quando a gente chama as mulheres para dar um testemunho, elas ficam amarelas, ficam brancas. Para elas, é mais fácil mexerem a cabeça dizendo que não tem do que sair falando. Então, a palavra dessa manhã é que você é uma árvore. Você tem *tudo* para ser uma árvore frutífera e você é tão importante, tão importante, tão importante que as suas folhas servem para enfeitar e seus frutos para alimentar. *Vocês são capazes de dar frutos, sim.* Mas muitas vezes, nós não damos valor a nós mesmas, nos achamos pequenas, incapacitadas, não é verdade? Mas, você é uma mulher muito

especial para o Senhor, amém? Nós, mulheres, temos que ter um equilíbrio emocional porque, quantas vezes, somos atacadas e nos apagamos, não é verdade? Então, quando nós aceitamos o compromisso com Deus nós ficamos acesas, *nós somos vitoriosas*. Então irmãs, *tomem conta de suas vidas e sejam árvores frutífera*. Diga para a irmã do seu lado: Saiba que você é uma mulher muito especial para o Senhor [cada mulher repete a outra]. (Pastora Isabel, Reunião para mulheres. São Carlos, 12/12/07)

As questões apresentadas por Isabel durante a reunião associavam as estratégias de sobrevivência psicológica e social como adoção de valores que aumentam a autoestima das mulheres; criação e ampliação da rede de relações entre as mulheres assembleianas e entre outras mulheres fora da Igreja; desenvolvimento de habilidades ligadas à liderança; estímulo para o estudo e a importância da troca de experiências femininas. A pregação de Isabel busca motivar transformações culturais na organização religiosa, mas, inicialmente, discorre sobre a transformação da vida familiar das mulheres cujas maiores causas de adesão ao pentecostalismo estão ligadas a crises pessoais, conjugais, com os filhos e enfermidades (MACHADO, 1996; MARIZ, 1996).

Muitas dessas assembleianas somente desenvolvem atividades no espaço da Igreja e não possuem nenhuma outra rede social mais ampla, além da familiar e de vizinhança. Portanto, estas esposas estão inseridas numa rede sustentada por princípios ideológicos rígidos que não lhes oferecem muitas oportunidades de negociação em relação à dominação masculina vivida com seus maridos e filhos. Reunião como esta, nunca havia acontecido na Igreja e foi uma oportunidade que as esposas tiveram para aprimorar sua autoestima, a saúde física e emocional, pois foi uma reunião na qual a mensagem era vivenciada corporalmente com olhos fechados, repetição de frases em tom alto com braços erguidos e mãos fechadas. Portanto, com exercícios que buscavam a incorporação da mensagem da pastora. A seguir, alguns desses momentos de corporeidade e discurso.

“O Senhor está contigo, irmãos. Então, erguem suas mãos e digam comigo: eu sou uma mulher cheia de criatividade”. [Mãos erguidas, olhos fechados, repetem por três vezes a frase]

“Glória a Deus, *você é uma mulher especial*, aleluia. Deus zela por você [...], você deseja que Deus coloque esta alegria em suas mãos porque *é Deus que está a nosso favor*. Então, repitam comigo: o Espírito de Deus está comigo” [Repetem 3 vezes]

“Porque o Senhor me escolheu, repitam comigo” [Todas repetem].

“Glória, aleluia. *Nós somos escolhidas por Deus*. O Senhor diz, não foi vós que escolheste a mim, foi eu que te escolhi, fui eu te chamei, fui eu que te separei, fui eu te levantei, fui eu que te exaltei para amparar o escudo e, que este escudo permaneça para todo sempre, aleluia. Então, repitam comigo: hoje, nesta manhã eu te escolhi e eu sou uma escolhida. Eu prometo que vou dar muitos frutos na tua obra, na minha casa, no meu trabalho, nesta cidade, neste país em toda nação e que eu serei uma árvore frutífera. Aleluia.”

“Senhor, ensine essas mulheres serem árvores. Ensine elas receberem frutos, ensine elas a falarem em nome do Senhor ou chorando ou gaguejando, põe ela para pregar porque, muitas vezes, nós liderança feminina temos uma visão assim, oh [leva as palmas das mãos na lateral dos olhos, sugerindo a noção de estreitamento de visão]. Seja criativa porque Deus te escolheu e nunca deixe de ter sua luz própria e que suas folhas murchem porque você terá sucesso *em todas as suas atividades*. Então, repitam comigo: Deus amplia a minha visão” [Repetem 3 vezes].

“Diga para a irmã ao seu lado: ande sempre com Deus e você será uma mulher de sucesso

porque você é uma mulher amada e uma mulher criativa”.

“Mas para ser uma mulher de sucesso você precisa ter coragem. Então digam comigo: Senhor põe em mim coragem, coragem, coragem” [Todas erguem as mãos e fecham os olhos para repetir, por fim os dois braços estão erguidos e a voz muito mais forte].

Essa é uma iniciativa para a prática de resistência cultural. Por se tratar de uma prática ligada ao sagrado, ela será elaborada ou sistematizada por todas do mesmo modo; ou seja, a transformação cultural pode até acontecer, porém não pode transparecer um desrespeito à Palavra Sagrada ou apontar a existência de uma possível falta de fé. Para algumas mulheres, “resistir culturalmente é uma necessidade para que a sobrevivência com dignidade seja possível” (LE MOS, 2005, p. 55). A resistência cotidiana das mulheres assembleianas está na corporeidade, no silêncio, na linguagem metafórica, no oculto e no falso consentimento daquilo que é aprovado publicamente pelo discurso dominante.

Nessa reunião, as mulheres iniciaram um processo ativo de desenvolvimento entre acomodação e resistência, uma vez que não possuem poder suficiente para alterar significativamente a estrutura social e seu discurso inerente. Contudo, elas não são vítimas passivas das expectativas dos papéis sexuais estereotipados: seja no silêncio, seja nas práticas cotidianas, elas são participantes ativas de seus próprios desenvolvimentos. As resistências cotidianas fazem parte da totalidade de processos que todos os sujeitos utilizam para construir suas identidades sociais. A Igreja é um espaço para a salvação das almas, da disciplina dos corpos, do comportamento correto, mas também pode ser o espaço para o entretenimento, participação e empoderamento, como elucidada a citação abaixo:

Mulheres, vamos ser corajosas. Vamos ser ousadas na presença de Deus. *Você precisa ter coragem.* Eu vou dizer uma coisa, hoje sou uma mulher muito respeitada em Campo Grande, mas

nem sempre foi assim. *No departamento feminino... ninguém me via.* Tudo foi muito difícil, começava por ser mãe solteira, por ter quatro filhos, por ser negra, por não ter uma posição social e, por muitas vezes, eu não acreditei na Promessa, mas eu ouvi. Nós temos que aprender a ouvir, temos que aprender a receber, por isso que existe um monte de mulheres que não ora mais, não canta mais. *Onde está sua alegria?* (Pastora Isabel, Reunião para mulheres. São Carlos, 12/12/07)

<sup>82</sup> Informação de uma seguidora da AD, Ministério Belém.

A pastora Isabel também pregou sobre o papel da esposa e sobre a sexualidade feminina no casamento e ofereceu oportunidade para depoimentos.

No fim dos depoimentos, Isabel retoma a fala e conclui que as “mulheres têm que ter coragem” e, se um dia o pastor local colocá-las no altar, que elas “não se intimidam e não se sintam inferior aos demais”, mas que também “não utilizem de sua autoridade enquanto mãe para exercer a violência com seus filhos e nem a autoridade religiosa para fazer o mesmo que os homens fazem”. Algo que levará ainda algum tempo neste Ministério. O próprio pastor local que recebeu Isabel diz ter ficado “chocado” com a postura da pastora, e declarou “que o púlpito não é lugar para mulher”.<sup>82</sup>

Na AD Ministério Madureira, a resistência da liderança masculina ainda é grande.

Qualquer sinal de projeção do trabalho da mulher é visto com reservas, ou, o que é pior, como perigo. Muitos o “engolem” como se um espinho pontiagudo lhes passasse pela garganta, quando, na realidade, se pudessem opinar e decidir, não concordariam e não o aceitariam. (CASTELLANO, 2005, p. 86)

Embora a interpretação do texto bíblico de *Gênesis* sobre a origem do homem e da mulher esteja intensamente enraizado na cultura assembleiana, reproduzindo a visão essencialista e do sinal

de superioridade e autoridade de Adão sobre Eva, práticas como as de Elenai Castellano e ministérios como os de Mariana buscam dar outra interpretação da origem, baseando-se no trecho bíblico de Paulo em Coríntios: “nem o homem é independente da mulher, nem a mulher independente do homem, no Senhor. Pois como a mulher proveio do homem, assim também o homem nasce da mulher, mas tudo vem de Deus”. Para as mulheres que estão tentando conquistar seu espaço na AD, a interpretação é de que Deus criou o homem e a mulher segundo a sua própria imagem, e lhes atribuiu igualmente valores e responsabilidades.

Nesta perspectiva, a interpretação da culpa de Eva é minimizada porque se considera que o homem também falhou no seu papel de líder ao dar mais ouvidos à voz da mulher do que à voz de Deus. A interpretação é de que o homem falhou em sua primeira luta espiritual. Esta interpretação é uma forma de resistência ao mito da criação da humanidade, um mito no qual um único casal vivia no paraíso e próximo de Deus e que por uma desobediência da mulher, toda a humanidade foi sacrificada. O mito refere-se à dominação masculina e sua “linguagem atua num plano inconsciente” (GROSSI, 2006, p. 29), reforçando valores da cultura que reafirmam os papéis de gênero. As figuras mais femininas e mais utilizadas pela Igreja são Eva e Virgem Maria, porém outras personagens da *Bíblia* têm sido apresentadas pelas novas lideranças femininas (Rute, Ester, Sara) como meio de modificar, no nível simbólico, as relações de gênero na religião.

Tanto os homens quanto as mulheres assembleianas, particularmente do Ministério pesquisado, estão sofrendo um período de instabilidade, de questionamentos da tradição e dos papéis sociais estereotipados. O debate sobre o que a Igreja espera de seus membros e o que a sociedade mais ampla exige destes mesmos sujeitos é dilema colocado já por algumas líderes e por líderes religiosos da AD; afinal, o espaço religioso é um dos vários espaços sociais que onde transitam os sujeitos ao longo da construção de suas identidades. Contudo, o sistema simbólico da religião tem sido resistente na perpetuação dos paradigmas das representações sociais de gênero.

### 3.4. Encontro Nacional: onde as iguais se diferenciam

A AD tem um departamento feminino, a CIBE (Confederação das Irmãs Benéficas Evangélicas) que realiza todo ano um encontro nacional entre as mulheres assembleianas. Em 2007 aconteceu a 39ª Confederação de Irmãs Benéficas Evangélicas Nacional (CIBEN) entre 25 a 28 de julho, na Igreja Sede no Bairro Brás, São Paulo. No evento estavam presentes caravanas dos seguintes estados: Pará, Rio Grande do Norte, Bahia, Piauí, Mato Grosso, Brasília, Goiás, Paraná, Ceará, Maranhão, Rio de Janeiro e Tocantins. A coordenadora da CIBEN, missionária Ester, fez a leitura do tema do evento e uma missionária recém chegada da África realizou o canto de louvor. Em seguida, houve a apresentação da única orquestra feminina no Brasil, Orquestra Feminina AD-Brás, com a *performance* das bailarinas da Igreja. Assim, o congresso foi aberto.

Embora o evento fosse das mulheres, alguns pastores permaneceram sentados ao fundo do púlpito. As cadeiras à frente foram reservadas para a liderança feminina. Vários relatos foram coletados apontando algumas similitudes e algumas diferenças entre as missionárias. Elas apresentaram semelhanças em relação ao gênero, à identidade individual e coletiva das mulheres assembleianas, enquanto as diferenças permaneceram torno da identidade étnico/racial e da relação de poder entre as próprias mulheres. Foram selecionados três temas para o relato: dificuldades e mecanismos de conquistas do espaço religioso das mulheres assembleianas; principais dificuldades para a conquista do próprio nome e qual o significado daquele evento para o universo feminino assembleiano.

A missionária Edvalda Mangrisch estimulou a fé das mulheres por quase três horas de pregação. Os trechos selecionados abaixo demonstram o discurso de encorajamento para as assembleianas desenvolverem um novo comportamento.

O Senhor precisa de homens e mulheres com identidade como astros neste mundo para refletir a glória. [...] Este mundo quer nos fechar, nos apagar, mas o Espírito Santo de poder chega neste

evento e quer despertar a chama que há em você. [...] nós somos diferentes, repitam comigo. Mulheres, qual tem sido seu exercício na fé? Qual tem sido o seu comportamento? Com ti em relação a Deus? Com ti em relação aos teus? Com ti em relação ao mundo? Então, mulheres que esteja contigo nesta manhã a coragem. *Coragem*. [...] Muitas estão perdendo o vigor. Os decretos estão aí para matar nossos filhos, nossa fé, para nos amedrontar, mas nesta manhã você está exercitando sua fé. Você não precisa temer. [...] Brilhar aqui é muito bom. Quantas lâmpadas estão acesas ali [refere-se às mulheres líderes que estavam sentadas no púlpito] mas na hora que você fica só é que você vai ver o tamanho da sua fé. Ela tem que brilhar consigo mesmo. Quanto mais perto estiver da sua vitória, mais difícil irá ficar, mais você tem que crer [...].

Em relação à dificuldade de conquistar novos espaços na Igreja, várias missionárias relataram que suas seguidoras optam por acompanhar o ministério do marido por medo e por falta de oportunidade de descobrirem o próprio *chamado*, pois a maior parte delas tem medo de falar em público. Para esse enfrentamento, algumas missionárias têm elaborado apostilas para trabalhar com temas teológicos que envolvam também a temática feminina. Porém, apontam que o maior desafio está na aceitação dos homens (maridos, pais e filhos).

Eles têm medo de abrir bastante espaço para as mulheres e elas tomarem a frente. [...] A gente tem que ficar toda hora pedindo autorização para os homens para isso pra aquilo. [...] Esse evento representa uma atitude na vida da gente. Eu participo há mais de 25 anos. [...] muitas mulheres não vêm por falta de recurso financeiro, mas que elas gostam, gostam. (Missionária M. Silva. branca, 55 anos, marido seguidor, Barra Funda)

Na opinião da missionária Neia, as mulheres da AD possuem uma “liberdade analisada”; ou seja, de que os homens estão liberando mais oportunidades, mas estão analisando “até aonde as mulheres poderão ir”. Além disso, ela acredita que “a mulher quer lutar não só pelo espaço, mas para mostrar que ela é capaz”.

Em relação à presença e a fala dos homens no púlpito na noite da abertura do congresso, Neia interpretou esse fato como comprovação do sucesso das mulheres porque, em suas palavras: “é uma forma de comprovar aos demais homens que a cúpula (masculina) apoia a iniciativa feminina”. Sua interpretação é de que a cúpula é uma retaguarda porque comprova aos homens ciumentos que a cúpula aceita e legitima os trabalhos das mulheres e conclui: “E aí o marido vai falar o que? O quê eu vou fazer se a própria liderança está apoiando”.

A missionária Neia critica a postura da cúpula da Igreja devido à falta de conscientização dos homens para o processo de inclusão das mulheres nos espaços de poder da Igreja.

Se dentro da igreja ele [o marido] ouve a autoridade maior falando que ele tem que ceder já me ajuda. Tudo isso envolve liberdade pra mulher. Nós precisamos de uma palavra que direciona porque não é só o esposo, às vezes, é o filho que ta crescendo e ta ouvindo o pai. As pessoas só pensam que o esposo é machão, é contra, que o esposo é obreiro e não quer se sua mulher apareça. Mas tem que ver o filho também porque aí se torna uma briga familiar. (Missionária Neia. Advogada, 47 anos, branca, Brás)

A missionária Kátia declarou que por mais que trabalhasse o reconhecimento sempre era para seu esposo. Apesar de ser reconhecida socialmente como missionária e apresentada pelo próprio nome, Kátia não compartilha da mesma consciência de gênero que suas colegas missionárias. Como a categoria de gênero existe sob a ótica do androcentrismo, torna-se compreensível algumas mulheres serem reprodutoras do machismo.

Se a igreja sentir que a esposa do pastor que manda o pastor perde todo o crédito. Creio que seja a cultura brasileira, o machismo ainda impera. Apesar que... eu creio que... eu seja meio machista [riso] porque eu prefiro que o homem seja ainda o cabeça, eu prefiro. Eu creio que seja uma benção, um dom de Deus o homem comandando porque *foi um homem que Deus ordenou*. Eu sou a favor que o homem continue sendo o “cabeça”, mas desde que a igreja nos respeite porque é muito bom ser respeitada. Não adianta também nós conquistarmos o patamar mais elevado do que o do homem e não ter o respeito da igreja. (Missionária Kátia, 40 anos, branca, Brás)

O caso de Cibele – 28 anos, negra, filha de missionária – é interessante porque o cargo de missionária surgiu como um convite quando ela concluiu a faculdade de Direito. Nascida na AD, sempre esteve envolvida na Obra. Porém, sua atuação junto aos membros da Igreja tornou-se mais intensa a partir do momento em que passou a advogar por eles gratuitamente. Para ela, o trabalho missionário extrapola a esfera institucional. Cibele também difere das demais entrevistadas na relação de gênero porque adota a concepção de que o papel da mulher é sempre de “ajudadora ao pastor porque cada um está ocupando o seu espaço”.

A CIBEN representa uma realização para a liderança feminina de cada estado porque cada caravana necessitou mobilizar recursos materiais e imateriais para que participasse o maior numero possível de mulheres. Neste sentido, a CIBEN também explicitou a relação de exclusão entre gênero e étnico/racial. Tal relação pôde ser observada na fala da missionária Eloá – 55 anos, carioca, esposa de missionário. Há pouco tempo no trabalho missionário em Pernambuco, Eloá descobriu que as mulheres pernambucanas desconheciam a CIBEN e que nunca haviam participado de nenhum encontro do grupo. De fato, o número de mulheres representantes das regiões Norte e Nordeste foi relativamente inferior às outras regiões do país. Quando as caravanas foram apresentadas, a missionária Eloá pediu a fala para

descrever os mecanismos desenvolvidos pelas mulheres pernambucanas para participarem do evento. Primeiramente, a missionária relata que as mulheres pernambucanas não acreditavam que elas fossem capazes de vir até São Paulo, já que muitas nunca haviam saído do interior do estado pernambucano. Ela teve que realizar um trabalho de empoderamento psicológico para que as mulheres pudessem acreditar em si mesmas para, no segundo momento, lutar pelos recursos financeiros. Como a distância era muito grande, a missionária fez com elas acreditassem que elas também poderiam viajar de avião. Segue o trecho que demonstra como a missionária convenceu as mulheres pernambucanas que elas poderiam participar desse encontro nacional:

A CIBEN é muito importante porque abre o horizonte da mulher. [...] Com três dias só dá pra ir se for de avião. O quê, Pernambuco de avião? Por que não, irmã? Você irmã é de alta estima, creia, porque você é tão importante como a mulher daqui [SP]. Você é filha do mesmo Deus e você é filha do mesmo Pai, irmã. Eu cheguei na igreja e disse, repita comigo querida e agora vou pedir que façam também. Repita: Eu posso, *eu posso muito*, eu posso todas as coisas naquele que me fortalece. [todas repetem]. E mais, nós viemos pra cá de avião [aplausos] Onde vamos ficar lá? [...] Irmãs, *até ímpio colaborou* e Pernambuco tá num hotel com ar condicionado e frigobar, aleluia irmã. Esse é nosso Deus. Irmãs de Pernambuco fiquem de pé. Ah, irmãs vocês não sabem quanta roupa emprestada tem ali, quanta coxinha tem ali e quanta escova de cabelo tem ali. Mas o que importa e estar aqui, aleluia. Essa é a primeira vez que nós viemos, mas a primeira de muitas [...]. (Missionária Eloá, negra, 55/60 anos, Pernambuco)

A coordenadora da CIBEN parabenizou o trabalho de Eloá, em trazer as mulheres de Pernambuco até São Paulo e disse que haveria a

probabilidade do próximo encontro, em 2008, ser realizado naquele estado.

O último relato da CIBEN e, o mais emblemático, foi da missionária Emília – 48 anos, branca, teóloga e estudante de psicologia. Sua fala foi objetiva e enfática: “essas mulheres estão todas alienadas”. Ela criticou o fato das mulheres assembleianas não lutarem para conquistar o próprio nome e obterem maior grau de escolaridade. Para ela, a liberdade que a Igreja dispensa às mulheres é uma “liberdade vigiada” e questionou: “Por que os homens não estão nos bancos para ouvi-las pregar?”. Em relação às demais entrevistadas, Emília também se diferenciou porque criticou o fato dos homens pregarem, abrirem e fecharem o evento que deveria ser liderado pelas mulheres. Ela concluiu a contestação dizendo que as mulheres da AD “ainda não estão preparadas para assumir posturas de lideranças, pois elas ainda não pensam em si mesmas”.

Emília também criticou a conduta feminina de trabalhar, pois em sua opinião a “luta pelo trabalho é a luta para gastar tudo com sapato, com roupa”. Ela caracterizou tais mulheres como “profundamente consumistas”. A luta da mulher deveria ser para adquirir conhecimento, aumentar seu grau de escolaridade e de compreensão do mundo porque muitos problemas não podem ser resolvidos “no joelho”, ou seja, orando.

A mulher foi reprimida por milênios, agora que ela tem uma liberdade ela usa para não fazer nada. Ela usa a liberdade da fala, mas uma fala que não constrói que não tem conteúdo. Eu penso que há um plano muito mais obscuro, traumático, retardativo por conta da repressão, do não ter identidade. O que ela tem agora na frente dela, não é a construção de uma identidade a partir da igreja porque não se constrói a identidade da mulher a partir da igreja: a mulher não pode se dar ao luxo de querer o divórcio, vive um casamento, muitas vezes, com violência moral, psicológica e física. *Ela ainda não resolve os problemas dela...* No ministério, ela chega até onde? Bota-se a mão na sua

cabeça e diz que você é uma missionária? [riso]. E daí? Eu fui à caça porque achei que eu tinha que me preparar para dar alguma coisa para a igreja porque era impossível eu ser mais uma. Então, eu fui à luta, fui estudar.

Emília tem o marido no cargo de pastor, mas diz que isso não interferiu na sua consagração porque sempre foi atuante e sempre teve identidade religiosa consolidada e declara, “meu marido tem medo do que eu sou”. Questionada se o casal vive num processo de negociação, Emilia responde:

Não chega a ser negociação, chega a ser imposição minha mesmo. Eu acho que a mulher sempre vai ter que batalhar por causa do assédio do homem, do desprezo. Hoje o homem não agride mais porque tem a Delegacia da Mulher, mas ainda há o processo de desprezo.

Sobre o evento da CIBEN, Emília diz que para os homens mais velhos da liderança, o evento é indiferente, mas que os jovens líderes já podem fazer outra leitura desse comportamento feminino. Em relação à CIBEN, Emília tem a concepção de que o evento não altera a identidade das mulheres participantes porque as mulheres que têm a fala não são qualificadas, “as qualificadas para fazer isso não são chamadas”.

Não são qualificadas porque não tratam as pessoas como um ser. Não são chamadas psicólogas que tratem, como eu, porque existe toda uma tática para tratar disso, mas isso seria libertador, seria libertador. Eu acho que esta alienação foi necessária para esta geração, não tem como libertar mais. Como você liberta uma mulher de 60 anos que de repente descobre ela não teve lugar, não teve apreço, que ela foi um objeto sexual e que agora os filhos a têm só para comer macarrão no final de semana e deixar toda a louça para

lavar. Como é que você liberta uma mulher dessa? Então, às vezes, é melhor uma geração passar enganada. A próxima geração, com certeza, vai ser diferente [...] Deus espera que eu descubra que eu sou um ser com identidade, com vontades e decisões. Ele não quer que eu seja uma alienada. [...] Eu não sei o que vai acontecer, mas a gente continua gritando contra a alienação, contra mensagens que não foram preparadas, contra pessoas que não foram preparadas para ir para o púlpito, pessoas que não vão se preparar para isso, para falar com ser humano, para saber distinguir o ser humano, simplesmente, pega a palavra e “Deus está falando”.

Por fim, perguntei à Emília como ela conciliava seus interesses pessoais com os interesses da Igreja. Ela respondeu:

Eu... eu sou uma pessoa em crise [risos]. Eu sou a neurótica, aquela pessoa que não vive seu potencial que queria viver. Mas eu sou alguém cômico da realidade. Claro que isso gera muita crise e muitas lutas no meu cotidiano. Eu nasci na igreja, faço parte desta geração, mas estou em construção. Falta construção de identidade e a igreja não vai fazer isto porque ela quer trabalhar só com a fé. Ela decidiu isso, sendo que isto não é assim. Deveria se trabalhar com a fé e com o ser humano. O Estado não quer trabalhar o ser humano [...] Então, somente aquele que realmente tem o espírito de Deus vai acordar. Eu acredito na ação do Espírito de Deus que nos acorda, que nos torna criativos, pessoas que pensam, *pessoa que diz não*. Não sei porque esse negócio de ser bonzinho, de agradar, Deus não precisa ser agradado, não. [...] Estou sempre pedindo força para crescer como pessoa [...], mas a gente está aí, gritando.

A observação participante nesse evento possibilitou apresentar as diferentes identidades femininas e o cruzamento das relações de poder-dominação de gênero entre mulheres e mulheres.

Os relatos e as histórias de vida apresentadas neste estudo não se referem à história linear de datas e eventos que marcaram a história oficial da instituição religiosa. Apesar de serem histórias de líderes femininas, não é a história contada pela classe dominante. Seguindo a perspectiva de E. P. Thompson (1998), é a “história desde baixo” porque as práticas dessas mulheres refletem uma série de lutas e de diferentes formas de organização e resistência diante dos *acontecimentos* sociais que fogem do seu controle. Além disso, as práticas também apontam que não há uma total reiteração da ordem simbólica; ou seja, a ordem não está completamente acatada pelos corpos.

O conceito de James Scott (1990) sobre as formas de resistência cotidianas ofereceu um embasamento adequado para estudar os meios de protestos e de resistência associados às relações de gênero no campo religioso. Alguns estudos das Ciências Sociais identificam a existência de tipos de resistência feminina quando são observadas algumas práticas religiosas ou ritos religiosos.<sup>83</sup> Em certos casos, como das possessões espíritas, algumas mulheres recorrem à possessão, como meio indireto para declarar suas queixas contra os maridos e para obter algum tipo de compensação, seja em forma de atenção seja de presentes pequenos ou luxuosos. Roger Gomm, em seu estudo no Quênia, qualifica a forma de possessão como estratégia de relações de gênero, porque ele “observa que as mulheres possuídas solicitam dinheiro para viajar ou para comprar roupas e móveis, elementos todos estes causais de disputas entre marido e mulher”. (GOMM, 1975 *apud* MOORE, 1996 p. 213. ). Os tipos de enfrentamento com o marido também passam por atos sutis como atrasar ou deixar de cozinhar, salgar a comida, evitar relações sexuais e assim por diante. Estas resistências são típicas de sujeitos excluídos do poder e das tomadas de decisões, portanto, são práticas que podem até ser ineficazes em relação à transformação da estrutura, porém mantêm viva a cultura da oposição que, com o passar do tempo, alimenta as práticas de resistência e influencia nas organizações formais.

Diversos fatores estimulam a necessidade de resistir ou de transformar a situação atual.<sup>84</sup> Logo, os interesses podem ser individuais

<sup>83</sup> Trabalhos tais como: BIRMAN, 1996; BURDICK, 1998; MOORE, H. 1996; LEMOS, 2005).

<sup>84</sup> Dominique Vidal afirma que a *resistência cotidiana* possa derivar de situações de constrangimento cotidiano. Por meio da abordagem da tensão entre hierarquia e igualdade no cotidiano das camadas pobres, a autora apresenta a falta de respeito, como palavra chave sobre a injustiça social, como um desencadeador da necessidade de mudar (VIDAL, 2003).

ou coletivos e as necessidades podem ser simbólicas ou materiais, pois os ganhos (simbólicos e materiais) podem suceder sem que a estrutura de dominação seja alterada. Ao longo deste estudo, pôde-se notar que algumas mulheres instrumentalizam a condição de subordinação a fim de se beneficiarem de algumas regalias na organização religiosa, como forma de estabelecer relações de poder diante de outras mulheres e homens e de reprodução de status e prestígio perante as outras mulheres. Estes são, no primeiro momento, ganhos simbólicos, que com o passar do tempo podem ser transformados em ganhos materiais como garantia de moradia, meio de transporte (carro da Igreja), escola para os filhos, etc. A busca pela independência financeira tornou-se mais relevante a partir do momento em que as Igrejas, especialmente a AD e a IEQ, começaram a enfrentar o problema do envelhecimento da liderança. Frequentemente, têm acontecido casos em que o pastor (com os papéis de marido e pai) adoece ou morre e a esposa (mãe e líder não consagrada) não tem o direito de assumir a administração da Igreja, embora tenha dedicado a vida toda a ela. Diante desta condição, a esposa não tem a quem “ajudar”, e muitas passam a depender da solidariedade da comunidade na qual está inserida (IURD e IEQ), enquanto outras (como na AD) começam a receber o salário do marido, como uma previdência social pela dedicação prestada à Igreja.

Por meio do cruzamento de várias metodologias de pesquisa, foi possível identificar a *subordinação combinada* entre a dominação masculina teológica e a dominação masculina familiar e, também, identificar alguns atos e representações que estavam entrelaçadas nas relações entre gênero e religião. Tais representações estão presentes tanto nas interações cotidianas – gestos e formas de interação – quanto nos rituais – pregação, congressos, discursos públicos, cultos (SCOTT, 1990).

A pesquisa identificou articulações cotidianas que se tornam ações de resistência devido à influência de fatores que escapam à cultura do grupo e ao controle da liderança. Como a noção de emancipação feminina não pode ser generalizada, o primeiro passo foi reconhecer a necessidade da limitação do objeto a ser pesquisado, pois a investigação aprofundou a análise de determinadas mulheres e homens e em determinadas circunstâncias históricas, a fim de impossibilitar

generalizações de ideologias acerca da produção e reprodução de relações de poder-dominância de gênero na religião. O campo religioso também se apresenta como espaço social portador de contradições porque a prática da resistência abala as forças conservadoras. Portanto, “dadas certas circunstâncias, o espaço religioso pode fornecer instrumentos que irão funcionar como forças mobilizadoras levando as mulheres a resistirem ao seu poder disciplinador” (ROSADO-NUNES, 2001, p. 86).

Assim como o Estado tem um caráter ideológico e necessita de legitimidade para se manter, a religião também necessita disto porque desempenha um papel fundamental na manutenção das estruturas do Estado. No caso das mulheres, o discurso religioso oficial influencia diretamente suas vidas devido ao controle resultante do matrimônio, aos papéis atribuídos ao modelo feminino e à sexualidade.

A instituição religiosa apresentou-se e continua a apresentar-se como instância de regulação, de arbitragem, de delimitação entre poderes, a fim de fixar princípios e distribuí-los de acordo com as fronteiras e hierarquias estabelecidas. Tanto o Estado quanto a Igreja, que são grandes formas de poder, “funcionaram como princípio de direito por meio dos mecanismos de identificar a vontade com a lei e de exercer por meio da interdição e sanção” (FOUCAULT, 1987, p. 87). A análise de gênero na religião identifica quais as formas de relação em que o indivíduo se constitui e se reconhece enquanto sujeito “desejante”. Esta análise deve recusar a ideia essencialista de que há uma “natureza feminina” que atrai tantas mulheres às religiões. Um caminho pode ser o de identificar as formas pelas quais as crenças, as práticas e as representações religiosas têm sido apropriadas, reinterpretadas e até mesmo subvertidas nas relações de poder. Por este viés, pode-se compreender a maneira pelas quais atividades simbólicas, crenças, ritos e discursos religiosos podem escapar à diferenciação de gênero.

O capítulo seguinte apresentará a “oficina de fuxico” realizada com as mulheres da IEQ. O capítulo revelará as formas de controle da Igreja sobre as mulheres e também a maneira como ela exerce influência sobre o processo de (des)identificação e (re)identificação entre o mundo de origem (rural e católico) e o mundo atual (urbano e pentecostal) de seguidores e seguidoras. A análise do capítulo

seguinte levou em consideração as alterações das representações do mundo rural e urbano diante da pluralidade de identidades, da migração e, especialmente, da conversão religiosa.

## 4. Oficina de Fuxico

### 4.1. Construção metodológica

Para atingir o principal objetivo dessa pesquisa, o de analisar as práticas sociais de mulheres pentecostais paulistas, a perspectiva teórica reconhece a importância da relação entre projeto, identidade e memória. Portanto, para compreender a consistência de um projeto social, a metodologia deveria enfatizar, fundamentalmente, a memória das entrevistadas, uma vez que é a fornecedora dos indicadores básicos de um passado que produziu as circunstâncias para o presente. Contudo, durante o desenvolvimento da pesquisa empírica, deparamos-nos com o silêncio em relação ao período anterior à conversão religiosa, dificultando a identificação dos elementos constituintes do projeto individual. Mesmo as entrevistadas que nasceram em famílias evangélicas negavam-se a falar sobre os acontecimentos que marcaram o período da juventude e/ou anterior ao casamento. Logo, a pesquisa não conseguia apontar os acontecimentos desencadeadores de conflitos sociais e de mudanças de itinerários individuais das trajetórias analisadas.

<sup>85</sup> Tomo emprestado de Maria Aparecida Moraes Silva o título “Das mãos à memória” (SILVA, 2005).

Em virtude do silêncio das mulheres, surgiu a necessidade de inovar a metodologia desenvolvida durante a pesquisa. Assim, o processo de construção da oficina contou com as reflexões do grupo de estudo interdisciplinar Memória e Sociedade, atualmente com onze pesquisadores, desde graduandos até pós-doutorandos; com as leituras bibliográficas referentes ao estudo da memória; com a inspiração de filme “Colcha de Retalhos” e, especialmente, com a experiência da Oficina de Argila desenvolvida pela pesquisadora Maria Aparecida de Moraes Silva. Os examinadores do relatório de qualificação (em dezembro de 2006) também contribuíram para esse processo de inovação metodológica, sugerindo a “conversão” como tema a ser trabalhado na oficina.

#### 4.2. “Das mãos à memória”: uma experiência com oficina de argila<sup>85</sup>

No ano 2000, o Laboratório Interdisciplinar de Cerâmica e Eletroquímica (LIEC) da UFSCar desenvolveu um projeto juntamente com o Governo Federal – Comunidade Solidária – com o objetivo de assessorar tecnicamente os artesãos para produzirem objetos de cerâmica incorporando o conhecimento científico, mas sem perder a arte e a própria cultura. O projeto estava sendo realizado no Assentamento Bela Vista do Chibarro, localizado na cidade de Araraquara, estado de São Paulo. Contudo, os assentados diziam desconhecer o “valor” da argila ou silenciavam sobre a arte do saber fazer. Desse modo, a pesquisadora detectou que havia uma perda do saber da produção doméstica de cerâmica e perda das lembranças, mediante o processo de *desenraizamento* gerado pelas constantes migrações.

Diante deste obstáculo metodológico, a pesquisadora optou em utilizar a memória como metodologia de pesquisa a fim de redescobrir as lembranças “esquecidas”. Por intermédio de um carro de som, a mensagem referente à importância da memória e à participação na oficina foi transmitida por todo o assentamento. O convite era para todos: crianças, jovens e adultos.

A oficina de argila foi desenvolvida na escola do assentamento. Participaram homens, mulheres e crianças oriundos de várias partes do Brasil: Minas Gerais, Bahia, Pernambuco, Ceará, Paraná e Mato Grosso do Sul. A argila ficou à disposição nas mesas e, aos poucos, as pessoas foram se aproximando e começaram a moldá-la. As mãos modelaram animais, plantas, potes, vasos, moringas, panelas, etc. Todos os objetos se associavam ao mundo cultural de origem e, enquanto a argila era modelada, as narrativas iam aflorando, pois as lembranças estavam sendo redescobertas.

Como os/as trabalhadores rurais vivem constantes migrações, o papel das mãos no trabalho doméstico com a argila havia se perdido no processo de *desenraizamento cultural*. O silêncio sobre o saber relacionado às atividades com a argila pode ser traduzido como resistência cultural, já que as lembranças redescobertas contêm fragmentos de uma vida ligada à cultura local de origem. Esses artesãos e artesãs foram (des)identificados culturalmente porque passaram a fazer parte de uma dinâmica de tarefa na qual o papel da mão no trabalho produtivo tornou-se mais modesto, não deixando espaço para a narração e divagação.

À luz de Benjamin, Pollak, Halbwachs, Agostinho e Proust, a pesquisadora compreendeu a memória enquanto metodologia de pesquisa. Sua experiência com a oficina de argila, junto aos assentados do Bela Vista, permitiu a redescoberta das lembranças e compreendeu que os silêncios sobre elas não eram esquecimentos, mas omissão como forma de estratégia de resistência. Ela também concluiu que as constantes migrações dos assentados fizeram com que os elementos como o barro e a terra fossem culturalmente desvalorizados, resultando na negação de suas origens e na falta de identificação com o mundo rural.

A oficina de argila exerceu o trabalho das mãos à memória e, com isso, possibilitou a reconstrução das memórias dos participantes. Também foi um momento de reorientar os projetos, de produzir sentido à vida e de redimensionar o futuro dos participantes.



Oficina de Argila, arquivo pessoal de Maria Aparecida Moraes Silva.



Tampa reconstruída durante a Oficina de Argila. Arquivo pessoal de Maria Aparecida Moraes Silva.

### 4.3. Tecendo as lembranças na oficina de fuxico

O objetivo da oficina de fuxico era descobrir o indizível em relação ao período anterior à conversão religiosa. Revelar o que estava abaixo das convenções sociais e o que o sistema religioso controlava ou negava. A premissa para realizar a oficina com as mulheres pastoras era de que as lembranças do mundo de origem – rural e católico – também havia se perdido pelas constantes migrações forçadas pela Igreja tanto para o trabalho missionário quanto para abertura de novas congregações.

Assim, como a oficina de argila, a oficina com as mulheres pentecostais também adotou a memória como metodologia de pesquisa. Trabalhar com retalhos de tecidos foi a técnica escolhida por se tratar de uma prática singular ao *habitus* das participantes; uma atividade regulada pela cultura de origem e pela produção coletiva entre mulheres: mãe/filhas; avó/netas, tia/sobrinhas. Portanto, a oficina seria um momento no qual a memória individual e coletiva poderia ser recuperada e as lembranças reconfiguradas.

### 4.4. Obstáculos metodológicos da oficina de fuxico

A etapa para a elaboração da oficina somente foi realizada após o desenvolvimento das técnicas de pesquisa anteriores. Ou seja, após a aplicação do questionário biográfico, da observação participante e da história de vida. No primeiro momento, a intenção era de realizar uma oficina de Colcha de Retalhos, porém uma das pastoras que participaria da oficina sugeriu que ela fosse de fuxico por ser uma atividade muito marcante para mulheres de origem rural.

A ideia inicial para desenvolver essa técnica era de reunir mulheres com semelhanças e diferenças sociais. Como semelhança elas teriam as categorias do gênero; da classe social; a liderança religiosa (pastoras da IEQ); a maternidade, a proximidade geográfica e a origem rural. Como diferença elas teriam a faixa etária (40, 50 e 60 anos);

a etnia e o estado civil (casada e viúva). Para maior compreensão da oficina, houve a elaboração de um texto breve sobre a importância dos estudos da memória para os estudos em Ciências Sociais e, especialmente, para a presente pesquisa. Havia uma aparente aceitação para participar da oficina, mas a cada dia marcado para realizá-la oficina três pastoras desistiam, na última hora, com algum tipo de problema pendente. Apesar do interesse e da colaboração nas etapas anteriores da pesquisa, essas três pastoras não conseguiram escapar ao controle da Igreja, deixando a lacuna do silêncio na análise de suas trajetórias. Entretanto, a tentativa persistiu durante um semestre, até o momento em que a pastora Bárbara, sempre disposta e interessada pela oficina, sugeriu convidar duas de suas primeiras seguidoras na Igreja. Assim, a oficina pôde ser realizada em duas sessões consecutivas, em julho de 2007, na própria Igreja da pastora Bárbara.

Diante de todas essas dificuldades, o perfil social das participantes foi alterado. Como semelhança, permaneceu a categoria do gênero; idade (55-60); a maternidade e a origem rural e católica. Como diferença estava a miscigenação da raça (branca, descendente de negros e de indígena); o estado civil (casada e viúvas) e a função no interior da igreja (líder e seguidoras).

#### 4.5. Desenvolvimento da oficina de fuxico

Durante quase um ano, recolheram-se retalhos doados por confecções e por costureiras para que na oficina houvesse uma grande diversidade de cores e estampas. Para iniciar a oficina, os retalhos foram espalhados no chão com as cadeiras ao redor. Nesse momento, as mulheres foram informadas que o tema da oficina seria conversão, mas assim que os tecidos foram espalhados, elas começaram a manuseá-los e a narrar o que suas mães e avós faziam com retalhos, quando elas eram crianças, e o que elas mesmas costuravam para seus filhos e filhas com retalhos de roupas velhas. Enquanto elas manuseavam os retalhos, Bárbara narrou que costurava palhacinhos de

Brinquedo de infância lembrado e confeccionado pelas participantes durante a Oficina de fuxico, 2007



<sup>86</sup> No final da oficina, ela não somente se lembrou de como fazia o palhacinho, como costurou dois bonecos que me foram presenteados.

fuxico para seus filhos brincarem, mas que não se lembrava como eles eram confeccionados.<sup>86</sup>

Lúcia, ainda criança, costurava touca, sapato e roupas de bebês porque aprendeu na escola do assentamento Bela Vista onde morava com avó, que era assentada. Na oficina, elas recordaram como era a máquina de costura utilizada pelas mães e avós para remendar os retalhos e confeccionar os acolchoados que eram usados durante o inverno. Aparecida narra suas caminhadas pela fazenda para colher paina que seria utilizado como enchimento de acolchoado e travesseiros, como se fazia colchão de palha de milho e de grama. Neste momento, Bárbara começa a cantarolar.

Aquela colcha de retalho que tu fizeste. Peçaço por peçaço... Ah eu não lembro. Eu preciso lembrar desta música. Acho que eu tenho gravada, mas... [fecha os olhos e balança a cabeça com resignação] Peçaço por peçaço foi costurada. Quando chegar o frio no teu corpo enfermo terás como agasalho a colcha de cetim. *Ah, não lembro.*

Em consenso, elas decidiram que confeccionariam um coração de fuxico e, em seguida, começaram escolher a melhor combinação de cores de retalhos. O diálogo iniciou-se espontaneamente e, durante toda a oficina, houve somente duas interferências da pesquisadora. Nesse momento, Lúcia narra as lembranças que esses retalhos fazem aflorar.

LÚCIA: eu não gosto de colcha de retalhos porque me lembra pobreza, infância... ah fui muito pobre. *E sandália de plástico? Ah, eu não gosto* [põe as mãos no rosto e balança a cabeça negativamente]. Hoje, até que as sandálias são bonitas, mas *eu não gosto*. Tinha uns sapatos *verlon*, era todinho de plástico, *aquilo machucava o pé que era uma coisa*. Isso lembra pobreza [riso].

BÁRBARA: Isso quando não era de sola de pneu. Era o sapato mais barato que tinha e também tamanquinho de sola de madeira...

APARECIDA: e alpargatas também, né? Gente, quanto eu trabalhei com aquele sapatinho *verlon* e *não podia rasgar*. Molhava tudo o pé, ai credo. Era muita tristeza, muita pobreza. Antigamente era colchão de palha, então colocava aquelas colchas na cama, por isso essa lembrança da pobreza. Eu fiz tanta colcha de retalho, só que de tirinha. Tinha de toda cor [...] colocava na casa inteira. E eu cheguei a vender porque meu marido morreu [pausa] e, já faz 16 anos e eu precisava vender porque eu tinha um filho ainda para criar, os outros três já era casado. E esse me deu trabalho porque queria as coisas e achava que eu podia dar, então eu fazia. Teve um dia que eu fiz uma colcha e um tapete pra uma mulher. Ela me disse: “Você faz, me traz amanhã cedo que amanhã cedo mesmo eu te pago”. Então, eu fiz para ir na padaria buscar pão e leite. Aí ela disse: “Ah, você não faz questão de te pagar só sábado?”. Aquilo foi uma tremenda decepção porque trabalhei até tarde para conseguir o dinheiro para comprar pão.

BÁRBARA: Ih eu já fiz muita roupa com retalho no tempo que era pobre porque agora sou rica viu gente? [risos] Rica de Deus. A gente fazia até no saco de estopa para montar cavalo, era pelego. Também fazia “cochiniu”, emendava retalho e fazia roupas para as crianças...



O fazer coletivo. Participantes da Oficina de Fuxico, 2007

Lúcia: *Roupa emendada*, camiseta de duas cores: *eu destesto, destesto* [risos] lembrei que eu detesto roupa emendada. Sabe estas camisetas que metade da manga de uma cor e a metade de outra? Eu tenho pavor porque me lembra roupa emendada, eu não uso, *não suporto*. É bonita, mas eu não gosto.

As mulheres combinavam cores e formas para verificar como poderiam costurar alguma peça de roupa, como seria uma blusa infantil e assim por diante. Todas aprenderam a fazer fuxico durante a infância, com a mãe ou avó, e utilizaram esta aprendizagem, quando se tornaram mães, tanto para fabricar brinquedos quanto para enfeitar roupas e objetos. Aparecida sugeriu que a pesquisadora cortasse os círculos com um molde (lata de conserva), enquanto elas costuravam o fuxico e os colocavam juntos ao seu lado. A divisão de tarefas foi estabelecida e tal processo permitiu que elas pudessem divagar sobre suas vidas, sem a necessidade de interromper para organizar o material ou combinar alguma cor. Assim que organizaram a divisão de trabalho, Bárbara sugeriu que poderiam fuxicar sobre o “ser mulher” e todas concordaram.

APARECIDA: Ser mulher é cuidar da obra de Deus, não é Pastora?

BÁRBARA: É também.

LÚCIA: Mulher é ser uma ajudadora...

APARECIDA: ... companheira do homem...

Lúcia: Por isso que Deus falou: “farei uma companheira”.

BÁRBARA: Mulher é ajudadora, é companheira, é mãe, é economista, é professora, ela é tudo.

APARECIDA: É muita coisa para mulher.

LÚCIA: E ser homem é ser machista...

BÁRBARA: Ser mandão...

LÚCIA: Ah, mas ser mandona eu também sou.  
[risos].

BÁRBARA: Mas eu acho que ser homem é ser completamente diferente da mulher, principalmente, se tiver um bom emprego porque daí ele só quer mandar...

APARECIDA: Sobe na cabeça quando ele começa ter um bom emprego, ganhar um bom salário...

LÚCIA: Mas com a mulher também acontece isso...

BÁRBARA: Mas os homens acham que eles podem tudo...

LÚCIA: Eu acho que a mulher trabalha mais com o coração e o homem trabalha mais com a razão. Eu acho isso porque a mulher é mais sensível e o homem é mais machista. Ganhou dinheiro, pois em casa e tem o que comer já acha que não tem mais nada para se preocupar.

BÁRBARA: [Altera a entonação da voz imitando um homem] Eu já dei o salário inteirinho nas suas mãos: *se vira aí mulher, se vira*. [risos]. E ela tem que fazer dar.

Essa passagem explicita como a religião está subsumida às outras esferas sociais e como ela influencia e é influenciada na formação dos conceitos normativos sobre o “ser homem” e o “ser mulher”. Portanto, o gênero também está vinculado às normas religiosas e às ações coletivas e individuais oriundas desse espaço social.

Como a religião necessita de uma memória para sobreviver, cabe ao poder religioso da memória autorizada atribuir sentido, reinterpretar e, até mesmo, negar o passado de seus fiéis. Os conceitos normativos referentes às categorias sociais têm o propósito de interpretar o presente e, especialmente, de garantir a continuidade do grupo.

Neste sentido, pode-se compreender o silêncio das entrevistadas como efeito do controle religioso sobre suas memórias individuais.

Portanto, ao compartilhar as lembranças, Lúcia narrou, pela primeira vez, um acontecimento da infância.

LÚCIA: Meu pai bebia e chegava bêbado em casa no fim da tarde. *Nossa, era terrível*. Eu nunca vou esquecer disso. Criança esquece o que o pai faz? Mas não esquece mesmo. Ele morreu quando eu tinha cinco anos e lembro perfeitamente de tudo. Um dia ele chegou em casa, e eu e minha irmã estávamos brigando por causa de uma boneca que minha Vó tinha comprado. Vocês lembram de uma boneca que vinha pelada de plástico? Eu sou da era do plástico [risos] e minha Vó fez as roupinhas tudo igual, mas a gente tava brigando, “essa é minha, essa é minha”, coisa de criança. Daí, ele chegou em casa pegou minha boneca e enfiou dentro do fogão de lenha, *no fogo*. Eu vejo esta cena assim, perfeitamente, e depois colocou nós duas de castigo, uma em cada canto da sala. O chão da sala era de assoalho e aquilo, aqui deste lado, até o lado eu sei [riso] faltava uma tábua, embaixo era alto assim e tinha sapo embaixo e, *eu morria de medo de sapo*, até hoje eu tenho *pavor de sapo*. No quarto não tinha assoalho era terra batida mesmo e minha Vó tava no quarto com a lamparina remendando roupa e ele pegou o sapo e chegou perto da porta do quarto e ameaçou de jogar o sapo. Não tacou não, mas eu fiquei morrendo de medo. A minha irmã é muito traumatizada, mas acho que todo mundo fica um pouco, né? [silêncio]

BÁRBARA: Acho que nós vamos fazer isto toda semana, vocês não topam? Isso aqui é uma terapia. Cada uma pode ensinar o que sabe. Vocês sabiam que vai ser difícil a mulher entrar no céu?

LÚCIA E APARECIDA: *por quê?*

BÁRBARA: Porque tem meia hora de silencio lá no céu e vai ser difícil a gente ficar quieta [risos]. Na *Bíblia* tem um versículo que fala que houve meia hora de silêncio, preciso ver isto, mas... parece que não tinha nenhuma mulher por perto somente os homens. Por isso que essas igrejas que não permitem que a mulher pregue. Elas estão perdendo muito porque as mulheres falam e *não é só fofoca não*. As mulheres falam coisas boas, ensinam coisas boas, não é? Então, as igrejas estão perdendo...

LÚCIA: se não precisasse da mulher Deus não tinha feito, não é verdade? Nós somos muito importantes assim como os homens, não tem como separar. Você vive sem? Vive, claro, mas na sua totalidade...

BÁRBARA: é mas se você tem um companheiro por perto é muito mais segurança [Silêncio].

Inseridas num mesmo grupo social de origem, elas compartilharam uma experiência que alimenta a estrutura da memória. O estímulo para lembrar, reviver as lembranças era o compartilhamento de testemunhos dos fatos, dos lugares, dos personagens e dos acontecimentos passados. Na interação da oficina, identificou-se a luta pela superação de alguns acontecimentos sociais e a tentativa de conseguir dar continuidade ao *projeto individual*.

BÁRBARA: Sabe, eu lembro que meu sonho de criança, adolescente era ser professora. Mas eu me casei muito cedo, antes de concluir e depois ficou difícil de estudar. Mas meu sonho foi realizado de outra maneira porque aos 30 anos, depois que me converti eu comecei fazer os cursos bíblicos e aí eu pude ensinar. Não ensinei na escola secular que era meu sonho, mas além da Palavra de Deus, a

gente ensina muitas coisas. Esses dias eu falei para meus alunos que nós vamos aprender ciências dentro da Bíblia porque na Bíblia não tem só a Palavra de Deus. Nela a gente aprende ciências, história, muita coisa e eu gosto de aprender, de pesquisar as coisas. Eu consegui meu objetivo, tive a vitória de ter minha família unida, hoje todos casados e quero continuar ensinando a Palavra com a escola bíblica porque hoje nós já somos reconhecidas pelo MEC, né? Como professoras de Escola Bíblica. Então, é uma vitória ganha e um objetivo alcançado de maneira diferente que eu tinha pensado. Ainda tenho muito a aprender e a ensinar e sou feliz aos meus 60 anos. E vocês?

LÚCIA: Ah, meu sonho foi realizado porque meu sonho sempre foi de ter filho [riso] Mas ter uma família feliz é muito importante e isso eu consegui também... Porque sem isso não dá para ser uma pessoa feliz, estruturada... Falta o objetivo de ter uma vida mais “regalada”. Com mais dinheiro. [riso] Não que falte, louvado seja Deus porque não falta, mas eu queria mais, um pouco mais para quando eu pensar, “eu quero isso” eu vou lá e compro sem esquentar muito a cabeça, mas tá ótimo.

[Silêncio.]

[BÁRBARA dirige-se a Aparecida:] E você? Fala do seu sonho?

APARECIDA: Ah, Pastora... meu sonho acabou tão cedo... [Emociona-se e segue o silêncio]

BÁRBARA: Não acabou nada. Nós ainda sonhamos...

LÚCIA: Enquanto há vida, Irmã Cida, há esperança e sonhos a ser conquistados e realizados na vida da gente...

BÁRBARA: Eu já não estou sonhando em comprar aquele terreno ali atrás pra igreja, para fazer um salão para a igreja? [Silêncio]

A oficina de fuxico foi um espaço de compartilhamento das lembranças, das trajetórias e da construção de identidades. Apesar de o tema ser a conversão, os fatos narrados e vivenciados com sentimentos e ritmos concentraram-se no período anterior à conversão religiosa; ou seja, nas práticas sociais do mundo rural e católico. Ao manipular os retalhos, as emoções foram despertadas por uma multiplicidade de elementos de suas próprias experiências e, assim, elas começaram o trabalho da memória através das lembranças.

LÚCIA: De domingo a gente levantava cedo para ir na missa porque só tinha uma. Hoje no assentamento não é mais assim. [...] E se eu não levantasse cedo para ir na missa eu não podia ir brincar depois. Tinha essa condição, né?

BÁRBARA: temos que pôr esta condição para as crianças, hoje. Se não vai na Escola Bíblica...

LÚCIA: Ih, Pastora hoje não dá certo isso não porque as crianças hoje não obedecem como antes. Hoje, nem os pais gostam de acordar cedo. [risos]

BÁRBARA: O filho dela [de Lúcia] hoje já tem uma filhinha de um ano, mas quando eu mudei aqui no bairro ele tinha cinco anos. É assíduo na Escola Bíblica até hoje. Bom, o Lucas hoje de aluno já é professor e o Tiago também. O único que está na minha classe hoje é o Dimas, o mais novo. Desde os três anos.

LÚCIA: não Pastora, desde um ano e meio, ontem ele fez vinte anos...

BÁRBARA: *Vinte anos.* Na Escola Bíblica há vinte anos.

LÚCIA: Mas eu nunca obriguei eles a virem na Escola Bíblica. Eles sempre vieram com prazer. Graças a Deus. Eu louvo a Deus a cada instante por isso.

BÁRBARA: Casou o Tiago, casou o Lucas. Agora sábado tem outro casamento... Era tudo criança, meu Deus. Mas o casamento é diferente para o homem e para a mulher. A mulher tem mais responsabilidade no casamento, é que a gente não sabia, por isso que a gente casava. [Riso]

LÚCIA: Antigamente em fazenda, colônia era assim. De domingo tinha jogo de futebol, torneio...

APARECIDA: Jogo de malha...

LÚCIA: Então, de manhã já começava. Tinha um alto-falante, como se fosse uma rádio comunitária. Então, o pai da Graci, ele já morreu, ele ficava lá oferecendo música e a gente amava. Ali, juntava todas as colegas da mesma idade, algumas mais velhas porque minha Vó não deixava eu ir sozinha. Então, eu ia com as moças mais velhas passear no campo, ia toda bonitinha. Vinha o pessoal de fora, de outra fazenda, jogadores e vinha a torcida deles, mas tudo depois da missa. Tinha as festas juninas, carnaval, procissão e a gente passeava era muito gostoso. Seu Gonçalo oferecia aquela música... para as crianças... “Vinde a mim, as crianças”. Você lembra dessa música? [pergunta à Aparecida]. Eu não lembro mais.

Aparecida começa a cantar e as demais a acompanham: *criança feliz/feliz a cantar/alegre embalar/seu sonho infantil/oh, meu bom Jesus/que a vida conduz/olhai as crianças do nosso Brasil/crianças com alegria/igual um bando de andorinhas/viam Jesus que dizia/vinde a mim, as criançinhas/hoje no céu um aceno/os anjos dizem amém/porque Jesus Nazareno/foi criançinha também.* [Repetem; risos].

LÚCIA: Nossa, parece que ouço o alto-falante cantando a música [Risos]. Só esta que eu lembro também... e as brincadeiras de roda [Todas falam ao mesmo tempo].

BÁRBARA: Como aquele tempo era bom...

APARECIDA: Juntava tudo mundo, as moça e os moço...

BÁRBARA: É, juntava todo mundo em roda para brincar de peteca, não tem até um ditado que diz que não pode deixar a peteca cair? Então, era assim, não podia deixar a peteca cair...

APARECIDA: Tinha aquela de passar anel e de pular a fogueira de São João? [Risos]

LÚCIA: Aquela de colocar um pano atrás...

BÁRBARA: Lenço atrás. Agora, *a coisa que eu mais lembro e mais tenho saudade*, eu vou até perguntar para o meu tio que mora lá [MG] porque a igreja ainda tá lá do mesmo jeito, eu tive lá há seis anos. Tem coreto e é lá na fazenda, não na igreja da cidade. Na igreja tinha as festas e era assim: o padre vinha da cidade, fazia a missa e aí tinha a quermesse. *Gente, quantos anos eu tinha que eu lembro dessas coisas*, uns seis anos, não sei. Só sei que minha mãe não ia era caseira, nunca ia. Mas meu pai ia e ia de a pé. *Era longe, não tinha nem carroça, nem cavalo*. Ia a pé mesmo naquela estrada de terra que *iiii* embora.

O tema da conversão não emergiu na oficina e o período da infância predominou na memória individual compartilhada. A *memória sensitiva* (PROUST, 1988) estava presente nos sabores dos doces, na alegria das festas religiosas e nas atividades de sociabilidades realizadas entre os colegas de juventude.

Bárbara revive as sensações nas festas nas fazendas:

Eu chegava lá e via aqueles “cartuchos” azul, vermelho de toda cor, ai meu Deus. Eu vou explicar: você pegava um papel bem grande [...] e com o papel de seda enfeitava tudo, ficava lindo, com alcinha pra pegar e sabe o que tinha dentro? Doce de coco, doce de leite, doce de marolo, doce de mamão verde, de abóbora, doce de tudo quanto é coisa. *Aquilo era a minha felicidade*. Era tudo cortado em quadradinho dentro do “cartucho”. Lembro desta porque eu saí avisada que eu não podia pedir o “cartucho”. Aí, de repente eu to lá atravessando uma barraquinha de mão dada com meu pai, vem um tio meu: “Oh Bina, oh Bina”, com um cartucho deste tamanho assim, *ai que dia feliz* da minha vida [Risos]. *Que felicidade meu Deus*. [...] Como a gente ficava feliz com tão pouco... nós morávamos numa casa de pau-a-pique de um tio meu que era solteiro e ele ia na cidade e comprava bolachinha e quando chegava dizia assim: “Eu trouxe bolachinha pra a menina.” Ah, eu corria lá para comer bolachinha de maisena, ai que delicia.

LÚCIA: Ah, eu gosto de lembrar da minha infância, apesar de ter um lado muito triste, mas é gostoso lembrar. Tem hora que dá até saudade [Riso]. Se vê, meu tio todo dia dava uma volta comigo de bicicleta, não é um carinho isso? É gostoso. Eu morava com ele, então todo dia ele dava uma volta de bicicleta comigo e dava um dinheiro para eu comprar um doce, *todo dia*. [...] Minha Vó também fazia, ai que delicia. Ela fazia doce de laranja, é o doce que mais gosto, doce de abóbora, de mamão não faltava em casa.

APARECIDA: E um dia gente, eu, meus dois irmãos e duas primas, tudo pequeno. Nós *queria* comprar uns doce novo que chegou no bar da mu-

lher lá porque todo mundo comprava. Tinha anelzinho, e nós *queria* comprar, mas não podia. Sabe o que nós *fizemo*? *Roubamo* o ovo da mulher do bar para trocar com o doce [risos], ai Jesus!

E assim a oficina foi se desenvolvendo. Os fuxicos cheios de histórias e de lembranças foram sendo costurados. O coração de fuxico foi tomando forma, enquanto o passado era recuperado pelos fios das lembranças.

Do mesmo modo que Célia T. Lucena (1999) percebeu no intercâmbio das lembranças dos mineiros residentes na cidade de São Paulo a manutenção de velhos valores numa memória comum do tempo vivido, do tempo não disciplinado, a oficina de fuxico permitiu relembrar com saudades do tempo da roça, da infância e da juventude vividos nesse mundo. Contudo, alguns aspectos atuais foram valorizados a partir desse retorno ao passado, como algumas práticas que não puderam ser exercidas durante a juventude, em virtude do excesso de controle da família sobre as jovens. Neste sentido, elas relembraram lamentando a educação rígida recebida pelos pais ou avós que resultou na falta de conhecimento sobre a sexualidade. Também relembraram a obrigatoriedade do casamento, dizendo que as moças de hoje em dia podem escolher com quem e quando elas querem casar. Ao tecerem o fuxico, elas rememoraram a juventude na roça e apontaram o prazer da liberdade, atualmente, ir e vir sem a obrigatoriedade de serem acompanhadas por uma figura masculina, como se exigia no mundo rural. A negociação das tarefas domésticas com o marido e filhos, a assistência a serviços públicos de saúde e educação, as oportunidades de viagens para eventos religiosos, utilização do transporte coletivo e tantas outras atividades cotidianas são formas delas se relacionarem com a individualidade e com a autonomia no espaço urbano. A oficina nos apresenta mulheres que não desprezam os valores de seu passado, mas que avaliam as transformações dos comportamentos e dos papéis, ora valorizando alguns do mundo rural ora menosprezando normas e comportamentos desse universo social e, “nesse confronto cultural as experiências da vida cotidiana são marcadas por representações antagônicas” (LUCENA, 1999, p. 166)

Como os retalhos perdidos no tempo, as lembranças foram unindo os pontos em comuns de um passado reconfigurado. O coração de fuxico uniu esses pontos comuns, transformando as memórias individuais numa unidade forte e significativa. Cada lembrança individual ligava as demais a uma *memória coletiva* (HALBWACHS, 2006). Os fios das lembranças teciam os sentimentos, as imagens do passado, a lembrança de uma pessoa há tempos ausente e tantas outras experiências vividas e transmitidas. Afinal, na oficina a memória foi sendo reconstruída com a união de tantos retalhos coloridos e surpreendentes.

Estimuladas pelo trabalho entre mãos, olhos e alma (BENJAMIN, 1987), as lembranças foram a florando. Elas produziam mais e mais fuxicos recheados de lembranças referentes às transformações sociais, especialmente, entre os espaços urbano e rural.

BÁRBARA: A gente não tinha muita roupa, mas minha mãe costurava, tia costurava muito bem...

LÚCIA: Mas eu acho que as mulheres de antigamente tinha mais esse lado de fazer o trabalho manual? Hoje em dia, as mulheres não têm nada, mas também não sabem fazer nada.

BÁRBARA: Só querem trabalhar fora, né?

LÚCIA: É verdade, e as mulheres acabam sem tempo para aprender e para ensinar.[...]

APARECIDA: [...] Quando criança a gente quietinho aprontava e apanhava mesmo...

BÁRBARA: Apanhava, mas não tinha filho marginal, não tinha filho ladrão, né? Esse é o problema agora: a gente não pode bater, né? [Risos]

APARECIDA: Se for bater, ele bate em você!

BÁRBARA: Ser mãe e pai não é fácil não.

LÚCIA: Sabe qual o problema que eu acho hoje em dia das mães? É trabalhar fora. As crianças

Oficina de Fuxico, 2007



ficam muito perdidas, muito carentes, muito abandonadas, *muito*. Na hora que elas mais precisam numa situação, elas não têm a quem recorrer.

BÁRBARA: Eu sempre trabalhei. Saía, entregava as mercadorias e voltava...

LÚCIA: É diferente de você ficar o dia todinho fora de casa, botar seu filho numa creche e quando você vai pegar você já está cansada, você não quer nem saber de problema de criança, não é? Eu trabalhei ali na creche um tempo e a gente via isso: a mãe não dava nem um abraço, não queria nem saber o que estava acontecendo com a criança de tão cansada que ela estava.

As novas sociabilidades, as mudanças no mundo do trabalho e as experiências femininas foram temas de reflexão na oficina. Contudo, o passado rural e católico apresentou-se como referencial de um “mundo feliz”. A representação do mundo rural foi expressa pela interação entre mulher e natureza, trabalho e liberdade, fazeres coletivos, saberes do mundo rural e festas religiosas típicas desse espaço social. Durante as narrações, as mulheres tomaram alguns elementos como referenciais para reconstruir a memória social. Por intermédio de uma *memória seletiva* (POLLAK, 1989), elas reconstruíram o espaço do mundo rural no qual algumas pessoas foram revisitadas num desencadear de tempo e espaço compartilhados. O fazer coletivo do fuxico permitiu que elas reconstruíssem um caminho para o *enraizamento* social, ao ponto de, na segunda sessão da oficina, Lúcia demonstrar a *memória envergonhada* (*Idem*) que possuía em relação às atividades que associava a existência de marcas indígenas em sua avó.

LÚCIA: Essa colcha foi minha Vó que fez. Minha Vó não existe mais. Eu não conseguia usar, aí eu desmanchei inteirinha, mas agora, assim toalhina, eu uso. Sabe onde ela fez? Aqui. [Mostra



A revalorização do passado por meio do *nhanduti*. Oficina de Fuxico, 2007

uma peça quadrada de madeira com pregos enfileirados ao redor: bastidor]. Essa era da minha Vó, agora eu faço. Isso chama *nhanduti*, diz que é o nome de uma índia ou de um trabalho que ela fez para o namorado, alguma coisa assim. Esse fui eu que fiz. Eu tinha nove anos e minha Vó já tinha feito uma meia dúzia para mim, para o meu enxoval. Isso tem 40 anos.

Lúcia relatou no final da oficina que não usava as peças produzidas pela avó porque as achava “bregas” e porque elas faziam-na lembrar do passado. Porém, com a leitura do texto sobre a memória e com a participação na oficina voltou a valorizar essa produção artesanal. Logo, no período entre as duas sessões (uma semana), Lúcia reencontrou o bastidor e a peça de enxoval de *nhanduti* produzidos pela avó. Nesse período ela retomou esse fazer, porque a oficina despertou seu sentimento de pertencimento cultural, anteriormente negado como um dos efeitos do desenraizamento social. Ainda nesse intervalo entre as duas sessões, cada uma das mulheres sentiu a necessidade de sentar-se para confeccionar mais fuxicos e, mais uma vez, o indizível aparece na pesquisa.

Religiões estabelecidas que constituíram culturas nacionais, como o catolicismo, são “doadoras universais” para o pentecostalismo (PIERUCCI, 2005, p. 37). Nas últimas três décadas, os católicos foram os que mais perderam fiéis, em seguida, os sem-religião, os protestantes históricos, os pentecostais e pouquíssimos kardecistas e afro-brasileiros. Os segmentos que mais receberam fiéis foram: os pentecostais (quatro vezes mais do que perderam); sem-religião (cerca de metade a mais); protestantes históricos (quase igual ao que perderam); católicos; kardecistas e afro-brasileiros (ALMEIDA & MONTEIRO, 2001, p. 97). Grande parte dos fiéis pentecostais sentiram-se *chamados* a congregar essa nova religião e, de acordo com as características sócio-demográficas, o universo feminino tem maior filiação religiosa do que a dos homens, porém isso não significa que elas mantenham a religião herdada. O estudo de Ronaldo Almeida e Paula Monteiro (2001) afirma que as mulheres são as que mais mudam de religião.

A oficina evidencia esse processo de mudança no campo religioso corroborando a pesquisadora Célia Lucena (1999, p. 125) quando afirma que “o pentecostalismo representa uma ruptura com o passado”. Porém, em outros casos apresentados anteriormente, fiéis que praticam a migração pertencendo à religião herdada da família encontram nesse espaço e nas práticas religiosas um meio de reforçar os laços de solidariedade. Em seu estudo, Célia Lucena mostra que o migrante rural encontra apoio e reconstrói a sua cultura de origem na medida em que transfere para a cidade seus ritos e manifestações religiosas, mas salienta que a conversão ao pentecostalismo e o processo de urbanização podem afrouxar “os laços de sociabilidade junto ao grupo de origem, mudando sua linguagem e valores” (*Idem.* p. 154). A autora aponta que as experiências de vida de um/a migrante rural no espaço urbano resultam na transformação dos costumes, porque novos valores culturais são obtidos e a própria conversão ao novo mundo simbólico religioso pode produzir novos papéis e comportamentos, uma vez que ocorre uma reconstrução de identidades.

A oficina de fuxico realizada com as mulheres pentecostais tinha o propósito de redescobrir o período anterior à conversão, um período silenciado pelas práticas cotidianas do mundo urbano e evangélico. Contudo, os fios das lembranças teceram diferentes redes ligadas somente ao mundo rural e católico. Os elementos de representação desse passado foram constituídos pelas práticas cotidianas, tais como: as conversas desenvolvidas durante a lavagem de roupa no rio; a batalha pelo equilíbrio da lata d’água na cabeça; o calor do fogão a lenha; o barulho do colchão de palha e a maciez do colchão e travesseiros de paina e pena; o sabor das frutas silvestres (marolo, peúna, arará, casaca) e dos doces caseiros; a alegria das brincadeiras com os colegas no campo de futebol e das festas religiosas (quermesses); os ritmos das músicas e as sensações das relações amorosas vividas nesse tempo.

Em virtude da *memória seletiva*,<sup>87</sup> as mulheres expressaram o saudosismo de um mundo rural que, para elas, não existe mais. Como a memória sofre flutuações em função do momento em que ela é articulada, ou seja, em que ela está sendo expressa (POLLAK, 2009, p. 204), as mulheres selecionaram acontecimentos, personagens e lugares correspondentes à *memória coletiva* de um mundo rural marca-

<sup>87</sup> A memória também sofre flutuações em função do momento em que ela é articulada, em que ela está sendo expressa. As preocupações do momento constituem um elemento de estruturação da memória (POLLAK, 1989, p. 204).

<sup>88</sup> A memória também é muito utilizada pelos líderes pentecostais durante campanhas eleitorais como elemento de consolidação de identidade política. Ver: BANDINI, 2006.

do por sabores e alegrias. A representação era a de um mundo com abundância de sociabilidade entre a grande família e a vizinhança e de um particular contato com a natureza (com a terra, árvores frutíferas, riachos). As lembranças descobertas durante a oficina confirmam o argumento de Célia Lucena de que há diferentes níveis de inserção, ajustamento e incorporação dos traços urbanos às culturas rurais (LUCENA, 1999, p. 158). Afinal, as imagens do passado (comida, festas, natureza, relacionamento) foram confrontadas continuamente com as práticas atuais, apontando como a reconstrução de identidades perpassa as categorias de gênero, religião e geração.

Organização final do coração de fuxico;  
Oficina de Fuxico, 2007



O silêncio em relação ao tempo presente e a negação em falar sobre a conversão e o período posterior a ele, sugere a existência da *memória das perdas* (POLLAK, 1989), uma vez que o trabalho da memória permaneceu centrado nas lembranças do tempo rural e católico. Atualmente, elas estão inseridas numa dinâmica social (urbana e pentecostal) que não possibilita a criação de *muletas da memória* (VON SIMSON, 1992). Enquanto por um lado a religião congrega os indivíduos, fornecendo-lhes uma solidariedade e um referencial comum para a construção da identidade coletiva religiosa, por outro lado ela nega as lembranças de uma memória individual e os elementos constituintes de identidade individual, construídos anteriormente. Portanto, a religião seleciona o que deve e não deve ser aglutinado para dar continuidade à memória coletiva do grupo religioso.<sup>88</sup> O passado rural e urbano integra a *memória coletiva* de grande parte dos praticantes da religião pentecostal; logo, o ato de lembrar, falar de si, testemunhar, pode transformar e/ou fazer desaparecer as lembranças de um passado cuja religião do tempo presente tenta apagar e negar.

Na oficina, as mulheres narraram passagens de sofrimento nunca compartilhadas. Costurando os fuxicos, elas recriaram as bases de uma memória individual que reforçaram o sentimento de pertencimento social, de um “nós” cujas experiências podem ser vividas

e transmitidas, pois elas reviveram, coletivamente, o mundo do trabalho, da cultura e dos símbolos. A interação entre mãos e retalhos estimulou a narração porque associou aquela que narra com sua matéria de trabalho. Portanto, a coordenação entre alma-mãos-olhos reforça o trabalho da memória e, conseqüentemente, os laços sociais entre os sujeitos narradores (BENJAMIN, 1987). A alegria expressa na fala de Bárbara, “que coração mais lindo, feito com amor” expressa o sentimento do trabalho coletivo no qual o imaginário e o simbólico estão, permanentemente, interligados.

Saber o que fazer com cada retalho, de que forma cada um pode contribuir para os temas invisíveis e visíveis ao longo da vida, torna-se uma construção individual, mas que também é coletiva. O poder da transformação pode surgir no espaço íntimo, como um retalho insignificante. Porém, quando costurado aos demais, contribui para a formação de uma grande rede que tece toda uma vida. Por fim, na oficina, as mulheres pentecostais reviveram o passado sem travas religiosas e o indizível tornou-se dizível. Porém, o indizível permanece indizível como o forro que cobre o avesso do fuxico.



Coração confeccionado pelas mulheres na Oficina de Fuxico, 2007

## Conclusão

As mulheres pentecostais ainda não estão em pé de igualdade com os homens no interior do campo religioso, mas também não estão mais confinadas à esfera doméstica. Para relação entre gênero e religião, Linda Woodhead (2002) propõe três modelos principais:

- a religião sustentando papéis tradicionais/domésticos: mulheres que escolheram manter papéis domésticos, e para quem a família continua sendo o espaço social primário, podem ainda encontrar nas formas mais tradicionais de religião o espaço social de que necessitam.
- a religião criando tensão: mulheres cujas mães eram ativas na forma tradicional de religião e que foram criadas nesse universo, mas optaram por abraçar uma profissão, podem experimentar uma tensão entre as vidas religiosa e profissional. Essa tensão será maior do que para os homens, uma vez que a autonomia, o poder, as possibilidades de escolha e a liderança de que a mulher profissional desfruta no trabalho são desmentidos pela negação desses papéis às mulheres na Igreja,

na sinagoga ou na mesquita e pela ênfase contínua na feminilidade, nas virtudes domésticas. Uma solução é obviamente abandonar ou a frequência à Igreja ou a carreira. (Há evidências de que mulheres profissionais são insuficientemente representadas nas Igrejas.) Outra opção para as mulheres é viver com a tensão. Uma terceira opção é que elas possam, simplesmente, manter a religião e o resto da vida em compartimentos separados confirmando assim as teses sociológicas sobre a “privatização” da religião.

- Alternativas religiosas: Mulheres podem procurar mudar ou reinventar a religião de maneira a encontrar espaços mais adequados do que os fornecidos pela religião tradicional com seus valores “tradicionalistas” e, geralmente, com liderança masculina. Para isso, elas podem ou tentar pressionar a religião em direção a relações mais igualitárias/liberais/relacionais ou podem abandonar completamente a religião tradicional em favor de alternativas mais radicais. Neste caminho, encontram-se novas formas de religião e espiritualidade que são criadas por mulheres com a intenção explícita de criar espaços para a articulação e realização de seus desejos.

Em todos esses modelos, a religião continuaria a oferecer às mulheres mais opções do que aquelas encontradas no domínio “secular”, frequentemente descrito como restritivo no que concerne ao gênero feminino e às identidades sexuais. Para a autora, as religiões podem oferecer um espaço social que, de outra forma, talvez não estaria disponível em uma sociedade moderna avançada, pluralista e plena de oportunidades.

A pesquisa procurou demonstrar que nem sempre a origem familiar pobre, a idade precoce referente à entrada no mercado de trabalho, o casamento e gravidez são influências negativas para o destino social das mulheres. A educação e a participação em organizações sociais também são formas de expandir as capacidades e de mobilizar as mulheres a se transformarem em agentes de mudança. Alguns

autores também consideram a educação como processo de *empoderamento*, pois, por seu intermédio, os sujeitos tomam consciência da ideologia operante e dos instrumentos sistemáticos que os mantêm incapazes de decidir e reagir às condições sociais desfavoráveis (ANTUNES, 2003, p. 57).

Foram estudados, comparativamente, os processos históricos de três igrejas pentecostais, Igreja do Evangelho Quadrangular; Igreja Universal do Reino de Deus e Igreja Assembleia de Deus, a fim de verificar como cada denominação influencia direta e indiretamente as relações de poder-dominância de gênero. Cada uma das denominações se diferencia, segundo as origens histórica e cultural, quanto à estrutura institucional e ao grau de acesso das mulheres ao poder eclesiástico. Contudo, a pesquisa considerou as mulheres como produtoras e reprodutoras de saberes e poderes tanto na instância individual quanto social, já que ambas estão interconectadas e influenciando-se reciprocamente. O estudo também verificou de que forma o discurso religioso tenta controlar e normatizar os corpos femininos e masculinos e também de que maneira a doutrina pentecostal exerce pressão simbólica desigual sobre os homens e as mulheres.

As três igrejas pesquisadas são diferentes entre si. Cada uma delas apresenta uma especificidade em relação à origem social, à estrutura hierárquica/administrativa e ao processo de expansão. Contudo, o discurso de sustentação dos papéis tradicionais de gênero tem criado conflitos internos, especialmente, nas igrejas IEQ e AD. Na IURD, as mulheres ainda desenvolvem os papéis tradicionais, dentro e fora da igreja, porque elas ainda não são ouvidas, porém a pesquisa aponta que elas estão conscientes desse silêncio e, por enquanto, elas ainda encontram benefícios materiais e simbólicos que necessitam nesse espaço social.

Esse estudo também revelou os conflitos gerados na vida familiar, profissional, conjugal e religiosa entre as mulheres que optaram pela carreira pastoral. A igreja sempre contou com o trabalho das mulheres para a sua expansão, pois elas sempre permaneceram além dos bancos da Igreja. Mas as diferentes mulheres entrevistadas começaram a viver uma experiência diferente quando passaram a exigir o reconhecimento de suas capacidades e de seus direitos. Elas vivenciam relações de poder na esfera religiosa e, para muitas delas, administrar

a própria igreja é assumir a concorrência com o próprio marido no espaço religioso. Assim, a tensão passa a existir tanto na esfera religiosa quanto na familiar, uma vez que, para elas a autonomia e o poder religioso devem ser conquistados e legitimados pelos homens. As mulheres que optaram por criar tais conflitos diferenciam-se das demais, especialmente, no grau de escolaridade e na escolha de conviverem com o conflito na busca de relações mais igualitárias e liberais. A justificativa daquelas mulheres líderes que permanecem por vários anos como pastoras auxiliares (na forma adjetivada e não burocrática) não decorre somente da carga de trabalho da esfera doméstica, da administração da casa e cuidado com os filhos, mas também dos efeitos sociais e emocionais dos constantes deslocamentos geográficos impostos aos maridos-pastores. Portanto, há uma escassez de tempo e de recursos sociais e econômicos que as impedem de investir tanto nos estudos quanto numa carreira profissional e/ou pastoral.

A pesquisa apresentou um conjunto de indicadores responsáveis pelo momento chave de cada reorientação da trajetória feminina, e não o isolamento de um desses acontecimentos. Tanto o casamento quanto a conversão religiosa tornam-se esses *momentos-chave* nos quais a trajetória é reorientada. Especialmente o casamento, enquanto cruzamento de itinerários, produz efeitos diferentes para os cônjuges e muitas vezes o itinerário feminino passa a ser menosprezado em relação ao itinerário do marido e da família. Neste sentido, a pesquisa identificou que o casamento também pode ser considerado como um processo de nomeação para as mulheres, pois nas três igrejas pesquisadas casar-se com o pastor significa apresentar a marca social de ser a “esposa do pastor”, que para muitas, significa tornar-se uma “mulher sem nome”. Portanto, a pesquisa conclui que o casamento influencia diretamente sobre a mobilidade social, consolidação do status e posição das mulheres tanto na Igreja quanto na sociedade.

O título do trabalho, *Costurando certo por linhas tortas*, representa o estudo sobre o desenrolar das trajetórias sociais das mulheres entrevistadas, pois se tratam de trajetórias não lineares, nas quais elas vão costurando os interesses pessoais com os interesses familiares, religiosos e da própria sociedade. Elas constroem as próprias linhas e as percorrem a fim de conquistar novas relações sociais.

A pesquisa identificou que as trajetórias revelam que *acontecimentos* sociais e os efeitos da sociedade mais ampla conduzem a uma readaptação dos *projetos* e dos itinerários individuais das mulheres. No caso das mulheres esposas de pastor, quando sofrem frequentes deslocamentos, nem todas conseguem, em curto prazo, ambientar-se à nova casa e à nova comunidade. Enquanto algumas precisam somente de alguns dias para criar laços de amizade e de vizinhança, outras precisam de meses ou até de anos para se adaptar ao meio, à cultura e ao distanciamento da família de origem, além do que, nem sempre as condições financeiras lhes permitem visitar seus parentes. Essa sensação de ser uma pessoa sem raízes pode desanimar muitas esposas de pastor, e esse problema pode interferir no relacionamento familiar e ministerial, pois algumas mulheres tornam-se amarguradas a ponto de olharem somente para o passado. Entretanto, há argumento de que “as raízes dos pastores e pastoras são para cima, plantadas e fincadas no solo fértil da vontade de Deus”. (DUSILEK, 1995, p. 84). As causas dos frequentes deslocamentos variam de questões familiares aos administrativos da Igreja:

- Abertura de novas Igrejas e ministérios;
- Substituição de lideranças, seja por doença seja por problemas administrativos;
- Dificuldades de adaptação com a comunidade ou com a cidade;
- Necessidade dos filhos em relação à educação ou saúde;
- Busca de melhores condições de vida nas capitais ou cidades maiores.

Foram mostrados o modo e o contexto nos quais as marcas sociais foram e são impressas nas identidades femininas e como as denominações tentam formatar um modelo de comportamento para cada categoria de mulheres pentecostais. Estas mulheres, pastoras e esposas de pastores, não estão excluídas dos fatores macroeconômicos, da socialização e dos acontecimentos que as forçaram reorientar seus itinerários individuais e que determinaram a situação atual. Para as mulheres conquistarem o próprio nome e novos espaços sociais, elas

precisaram, muitas vezes, subverter e reinterpretar as convenções sociais, desenvolvendo um processo de *empoderamento* a partir das relações entre família, casamento e igreja. Afinal, elas estavam excluídas das tomadas de decisões, do acesso aos recursos e do exercício de suas capacidades.

Enquanto as mulheres estavam no “palco”, foi possível apontar a presença das lógicas hegemônicas e a maneira delas subverterem, por meio da criação de “cunhas” capazes de cavarem espaços de poder na estrutura religiosa, predominantemente masculina. Afinal, as mulheres não sobrevivem “graças exclusivamente aos poderes reconhecidamente femininos, mas também mercê da luta que travam com os homens pela ampliação-modificação da estrutura do campo do poder *tout-court*” (SAFFIOTI, 1992, p. 184). Tais comportamentos e pensamentos coletivos e individuais tornam-se possíveis porque as mulheres pentecostais estão construindo “buracos no poder”; estão ocupando espaços e tendo voz em âmbitos legitimados, pelo sagrado e pelo social, como espaços predominantemente masculinos. No entanto, também foi possível verificar que muitas conquistas materiais e simbólicas estão longe de se realizarem, pois as mulheres, especialmente na IURD, ainda não desenvolveram pensamentos e comportamentos emancipatórios; ou seja, as mulheres iurdianas ainda não escaparam ao controle da Igreja e ainda não desenvolveram uma identidade coletiva que seja capaz de questionar a estrutura organizacional da Igreja.

Por meio das técnicas convencionais de pesquisa (observação participante, pesquisa bibliográfica e entrevistas) foi possível identificar as possibilidades da conquista de poder das mulheres pentecostais e concluir que ela não depende exclusivamente da consistência (ou não) dos valores masculinos sobre as convenções, e sim, da sinergia entre os aspectos do mundo do trabalho, da política, das relações de classes, da família, das afetividades e da própria trajetória. Verificou-se que o espaço religioso pode ampliar o *campo de possibilidades* das mulheres que se submetem a ele, pois seria um espaço social alternativo àquele não acessível na sociedade mais ampla, mas ainda com muita legitimidade e direitos a serem conquistados.

No *campo religioso* foram detectadas contradições tais como a reprodução de formas conservadoras e hierárquicas que atribuem às

mulheres os papéis domésticos e privados e aos homens os papéis públicos masculinizados, e também a possibilidade do empoderamento, pois este é um campo social no qual elas articulam seus medos e desejos, constroem e reconstróem seus *projetos* e encontram a oportunidade da entrada em outras esferas sociais. O fato é que homens e mulheres, enquanto sujeitos, estão utilizando o espaço religioso como meio de transformar suas condições de vida, seja para um novo espaço social dotado de status e prestígio, seja pelas ferramentas oferecidas por este campo para a superação dos problemas cotidianos, subjetivos e objetivos do mundo social.

As mulheres pentecostais continuam presas a algumas relações de poder-dominância porque suas ações de resistências ainda não removeram as causas estruturais das contradições. Para tal transformação, as mulheres necessitam realizar uma ação mais coletiva e menos individualista, pois enquanto suas práticas cotidianas de acomodação/resistência continuarem no caminho da negociação individual, as relações de poder-dominância de gênero, raça, idade e classe social persistirão. O sentimento de opressão não deixa de existir no interior das igrejas pentecostais porque a atividade pela equidade de gênero continua isolada dos esforços grupais, portanto enfraquecida politicamente.

As ações individuais de algumas líderes influenciam em sua comunidade de forma imediata, mas ainda não afetam a estrutura organizacional da Igreja. Elas ainda não estão *empoderadas* e legitimadas suficientemente para reorganizar ou transformar as bases e sanções legais, econômicas e culturais de suas denominações nas quais os homens ainda são considerados os legítimos para usufruírem e manterem o poder religioso e social. Porém, por intermédio da análise das trajetórias, a presente pesquisa apontou que as mulheres resistem e, sempre resistiram, às opressões sociais, porém silenciadas e invisibilizadas pela história oficial das Igrejas. No cotidiano, as mulheres sempre lutaram para sobreviver, para conquistar o próprio nome, conseguir autoestima, obter autonomia e ser donas de seus próprios destinos.

A análise das trajetórias sugere que a vida é feita de momentos e de mudanças, e que para muitas mulheres e homens o cotidiano é marcado sempre por uma revolução, por uma substituição de como

encarar a vida, as pessoas e os dilemas sociais. As lutas e os questionamentos são realizados na vida cotidiana, seja nas relações sociais, seja na relação com o consumo, com a produção, com o lazer, com a cultura, com a mídia, com o trabalho, família, política, religião; enfim, na contestação diária de um sistema que classifica, hierarquiza, marginaliza e exclui.

Ao prestarem o serviço da salvação numa determinada comunidade, por meio da Igreja, as mulheres procuram conquistar *prestígio* e *autoridade*. Algumas manifestam empoderamento econômico e psicológico, uma vez que conquistaram a autonomia individual e percepção individual de força expressa em condutas e pensamentos de autoconfiança e de controle sobre sua própria vida. Nesta pesquisa, toda análise das práticas femininas foi baseada no discurso sobre o próprio mundo de quem fala. Entretanto, tal mundo remete a problemas sociais mais amplos e a processos de estruturação que extrapolam o mundo particular de quem narra. Portanto, a análise trilhou um caminho que vai além do sentido e da forma do discurso porque busca compreender as relações, as memórias e os acontecimentos que processaram e que produzem os sujeitos sociais.

Enquanto as mulheres estavam no palco, identificou-se uma memória fragmentada internamente, dividida pelos discursos ideológicos e culturais do mundo religioso. No entanto, a Oficina de Fuxico contribuiu para a revelação de temas invisíveis nos estudos de gênero e religião, pois apontou que cada trajetória social está marcada por uma memória social que, individualizada, comprova quanto as mulheres são hábeis em criar/recriar espaços de sociabilidade e de ganhos simbólicos e materiais no próprio mundo religioso. Tal como numa oficina, as três mulheres-artesãs do fuxico romperam as barreiras do silêncio e da imposição da negação de parte de suas vidas. Ao confeccionarem a almofada em forma de coração com o multicolorido dos retalhos, (re)compuseram os quadros sociais da infância rural e católica. Relembrou gostos e sons muito esquecidos. “Participaram” das quermesses e festas religiosas. Riram. Compartilharam histórias e experiências. (Re)valorizaram momentos e sentimentos. (Re)ordenaram suas trajetórias e também seus projetos.

Esta experiência, considerada um pequeno detalhe, reconfigurou os lugares ocupados por estas mulheres consideradas sem-nome,

esposas-de-pastor, apenas seguidoras de pastores e pastoras. Produziu um novo quadro no contexto da pesquisa. Ainda que impedidas de subirem aos púlpitos das convenções religiosas das quais fazem parte, mostraram que os caminhos sociais percorridos não se fazem apenas numa direção. Ainda que o fuxico seja costurado em forma de círculo, o arremate final é feito linear e transversalmente, portanto, multiforme.



## Bibliografia

- ALENCAR, Gedeon Freire de. *Todo poder aos pastores, todo trabalho ao povo, todo louvor a Deus*. Assembléia de Deus: origem, implantação e militância (1911-1946). Dissertação de Mestrado. Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo, 2000.
- ALMEIDA, Rita de Cássia. *Memórias do Rio do Monjolinho: O processo de urbanização e os impactos sobre os recursos hídricos*. Dissertação de mestrado. Centro de Recursos Hídricos e Ecologia Aplicada/CRHEA-USP.
- ALMEIDA, Ronaldo de. & MONTEIRO, Paula. Transito Religioso no Brasil. *Perspectiva*. Revista da Fundação SEADE. v. 15. n. 3.jul-set 2001.p. 92-101.
- ALMEIDA-TELES, Maria Amélia, Feminismo no Brasil: trajetória e perspectivas. In *Gênero e Teologia: Interpretações e Perspectivas*. Ed.Paulinas; Soter; Loyola. São Paulo. 2003.
- ALVES, Maria Lúcia. B. *O Pluralismo Religioso: relações/tensões na esfera familiar*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Sociologia. USP. 2003.
- ALVES, Maria Lúcia. B. *O Pluralismo Religioso: relações/tensões na esfera familiar*. Tese de Doutorado. USP. 2003.

- ANJOS, Gabriele dos. *Mulheres todas santas*: participação de mulheres em organizações religiosas e definições de condição feminina em igrejas cristãs no Rio Grande do Sul. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2005.
- ANTUNES, Marta de Oliveira. *O caminho do empoderamento na superação da pobreza*: o caso das quebradeiras de côco e trabalhadores(as) rurais da área de atuação da Assema. Dissertação de Mestrado. CPDA/Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2004
- ANYON, Jean. *Interseções de gênero e classe*: acomodação e resistência de mulheres e meninas às ideologias de papéis sexuais. *Cadernos de Pesquisa*. (73). Maio 1990. p. 13-25.
- BANDINI, Claudirene Aparecida de Paula. *Religião e Política*: A participação política das igrejas pentecostais nas eleições de 2002. Dissertação de mestrado. UFSCar. 2003
- BARROS, Myriam Lins de. Gênero, cidade e geração: perspectivas femininas. In: BARROS, Myriam Lins de (Org.). *Família e Gerações*. Ed. FGV (Família, geração & Cultura). Rio de Janeiro, 2006.
- BASTOS, Maria Lucia. O pluralismo religioso na esfera familiar. XII Congresso Brasileiro de Sociologia: "Sociologia e Realidade: Pesquisa Social no Século XXI". 2005.
- BATTAGLIOLA, et al. *Dire sa vie!* Entre travail et famille. La construction social des trajectoires. CSU, Paris. 1991.
- BAUMAN, Zygmunt. *Comunidade*: a busca por segurança no mundo atual. Trad. Plínio Dentzien. Ed. Jorge Zahar. Rio de Janeiro, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Amor Líquido*: sobre a fragilidade dos laços humanos. Trad. Carlos Alberto Medeiros. Ed. Jorge Zahar. Rio de Janeiro, 2004.
- BENJAMIN, W. *O Narrador*. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In. BENJAMIN, W. *Magia e Técnica, Arte e Política*. Obras Escolhidas. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BERGER, Peter L. & LUCKMANN, Thomas. *A Construção Social da Realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Tradução: Floriano de Souza Fernandes. Vozes. Petrópolis, 1976.
- BERGER, Peter. *Perspectivas Sociológicas*: uma visão humanística. Tradução: Donaldson M. Garschagen. Vozes. Petrópolis, 1986.
- BICALHO, ELIZABETE. Gênero, Violência e Religião – uma alquimia 'perfeita'. *Revista Mandrágora*. Ano VII, n° 7/8. UMESP, São Bernardo do Campo. 2001/2002. p. 89-98.

- . *Correntes feministas e abordagens de gênero*. In Gênero e Teologia: Interpretações e Perspectivas. Ed. Paulinas; Soter; Loyola. São Paulo. 2003.
- BIDEGAIN, M. Ana. Gênero como categoria de análise na história das religiões. In: Org. BIDEGAIN, Ana Maria. *Mulheres: Autonomia e Controle Religioso na América Latina*. Ed. Vozes. Petrópolis. 1996. p. 13-28.
- BIRMAN, Patrícia. *Mediação Feminina e Identidades Pentecostais*. Cadernos Pagu. v. 6, n.7. Campinas, 1996. p. 201-225.
- BLAY, Eva Alterman (Org.). *Igualdade de oportunidades para as mulheres*. Um caminho em construção. Ed. Humanitas. São Paulo, 2002.
- BOSI, Eclea. Cultura e desenraizamento. In: *Cultura Brasileira: temas e situações*. Serie Fundamentações. 2ª ed. Ed. Atica. 1992.
- BOURDIEU, Pierre. *Coisas Ditas*. Brasiliense. São Paulo, 1990.
- \_\_\_\_\_. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1999.
- \_\_\_\_\_. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, Marieta de & AMADO, Janaína. *Usos & Abusos da história oral*. Ed. Fundação Getúlio Vargas. 5ª edição. Rio de Janeiro, 2002. p. 183-191.
- \_\_\_\_\_. *Meditações pascalianas*. Trad. Sérgio Miceli. Bertrand Brasil. Rio de Janeiro, 2001. p. 157-251.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Crença e identidade, campo religioso e mudança cultural. In: PIERRE, Sanchis (Org.) *Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural*. ISER; Rio de Janeiro; Loyola: São Paulo, 1992.
- BRUN, Marli. Tirando a Redoma de Vidro...Ministério de mulheres casadas com pastores. (Orgs). Marie Jane Soares Carvalho & Cristianne Maria Famer Rocha. *Produzindo Gênero*. Ed. Sulina. IV Encontro Nacional da Rede Brasileira de Estudo e Pesquisas Feministas. Porto Alegre, Jul/2004 p. 218/227.
- BUTLER, Judith. *Corpos que importam*. Paidós. Barcelona, 2003.
- CABRAL, João de Pina & LIMA, Antónia Pedroso de. *Como fazer uma História de Família: Um exercício de contextualização social*. Instituto de Ciências Sociais Universidade de Lisboa/Centro Estudos Antropologia Social ISCTE. Versão preliminar e inacabada produzida para ser distribuída na cadeira "Antropologia da Família", UNICAMP, 2005.
- CALVINI, Carlos Eduardo B. Gemidos da Criação e Arrepios da Teologia: sussurros éticos nos ouvidos da Igreja. *Revista Mandrágora*. Ano XII, nº 12. UMESP, São Bernardo do Campo. 2006. p. 60-67.

- CAMPOS, Leonildo Silveira. As mudanças no campo religioso brasileiro e seus reflexos na profissionalização do pastor protestante. *Teoria e Pesquisa*. n. 40/41. jan-jun. São Carlo, 2002.
- CASTELLANO, Elienai. *Ministério Feminino na Assembléia de Deus: uma análise introdutória de suas possibilidades, limitações e perspectivas*. Ed. Notas e Letras. Juiz de Fora, 2005.
- CAVALCANTI, M. Laura v.C. & FRANCHETTO, Bruna & HEILBORn. M. Luiza, *Perspectivas Antropológicas da Mulher*. v. .1. Ed. Zahar. Rio de Janeiro. 1981.
- CEDEÑO, Alejandra Astrid León. *Emancipação no Cotidiano: iniciativas igualitárias em sociedades de controle*. Doutorado em Psicologia Social. PUC, 2006.
- CKAGNAZAROFF, Ivan Beck; CUNHA MELO, Joyce de Souza; REIS, Amanda Magrineli dos. O Papel das ONG's em Processos de Empoderamento de Mulheres na Região Metropolitana de Belo Horizonte. Texto apresentado no *Seminário Temático Gênero: multiplicidade de representações e práticas sociais*. ST 38. CEPEAD, Departamento de Ciências Administrativas, Faculdade de Ciências Econômicas, UFMG.
- COELHO, Lúcia Maria Salvia. Imagens da memória: na prova de Rorschach e na obra de Proust. *Imaginário*. USP. 2. 1994. p. 47-62.
- CORRÊA, Mariza. A natureza imaginária do gênero na história da antropologia. *Cadernos Pagu*. n.5. Campinas, 1995.
- CORRÊA, Mariza. O Sexo da dominação. *Novos Estudos CEBRAP*. n. 54. 1999. p. 43-53.
- COUTINHO, Anamaria Ribeiro. Pressupostos da noção de subjetividade. In: *Cultura da Psicanálise*. (org.) FIGUEIRA, Sérvulo A. Ed. Brasiliense. Rio de Janeiro, 1985. p. 62-93.
- COUTO, Márcia Thereza. *Na trilha do gênero: pentecostalismo e CEBs*. Rev. Estudos Feministas. v. .10. n.2, 2002.p. 357-369.
- CRUIKSHANK, Julie. Tradição oral e história oral: revendo algumas questões. In: FERREIRA, Marieta de & AMADO, Janaína. *Usos & Abusos da História Oral*. Ed.Fundação Getúlio Vargas. 5ª edição. Rio de Janeiro, 2002. p. 149-164.
- CUNHA, Magali do Nascimento. Evangélicos na política. *Observatório da Imprensa*. Ed. 713, set./2012. Disponível em: [http://www.observatorio.daimprensa.com.br/news/view/\\_ed713\\_evangelicos\\_na\\_politica](http://www.observatorio.daimprensa.com.br/news/view/_ed713_evangelicos_na_politica). Acessado em: 5/2/2014.

- \_\_\_\_\_. “A cultura gospel é o jeito de ser evangélico”. Entrevista com Magali do Nascimento Cunha. Site *Instituto Humanitas Unisinos*. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/513140-pentecostais-e-a-busca-de-satisfacao-individual-entrevista-com-magali-do-nascimento-cunha>. Acessado em: 5/2/2014.
- CUNHA, Neiva Vieira da. *O desafio de uma antropologia das idades*, 2000. Disponível no site: <http://www.scielo.br>
- DEBERT, Guita Grin, Pressupostos da reflexão antropológica sobre a velhice. In.: DEBERT, Guita Grin. (org.) *Antropologia e velhice. Textos Didáticos*. n.13. IFCH/UNICAMP. Jan. 1998. p. 7-28.
- DEIFELT, Wanda. Temas e metodologias da teologia feminista. In *Gênero e Teologia: Interpretações e Perspectivas*. Ed. Paulinas; Soter; Loyola. São Paulo. 2003.
- DETREZ, Christine. Santas ou feiticeiras: a construção social do corpo feminino. Trad. Tânia Navarro Swain. *Estudos Feministas*. Brasília. UNB/GEFEM. n. 4. Agos 2003. Disponível no site: <http://www.unb.br/ih/his/gefem/labrys4/textos/detrez1.htm>
- DIAS, Raúl. Personaje e identidad narrativa: uma aproximación metodológica. In: *Horizontes Antropológicos*. Ano 5, n.12, Porto Alegre, dezembro de 1999. p. 37-58.
- DURHAM, Eunice R. *A caminho da cidade: a vida e a migração para São Paulo*. Debates C. Sociais (77). Editora Perspectiva. 3ª edição. São Paulo, 1984.
- DURKEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. Ed. Paulus. 2ª edição. São Paulo, 2001.
- DUSILEK, Nancy Gonçalves. *Mulher Sem Nome: Dilemas e alternativas da esposa do pastor*. ed. Vida. São Paulo, 1995.
- ELIAS, Norbert & SCOTSON, John L. *Os Estabelecidos e os Outsiders*. Rio de Janeiro, Zahar.1994.
- FARO, José Salvador. Eleições, Igreja e religião: uma entrevista com Magali Cunha. Blog *História, Cultura Comunicação*. s.d. Disponível em: <http://www.jsfaro.net/2012/09/eleicoes-igreja-e-religiao-entrevista.html>. Acessado em: 5/2/2014.
- FERREIRA, Marieta de & AMADO, Janaína. *Usos & Abusos da História Oral*. Ed. Fundação Getúlio Vargas. 5ª edição. Rio de Janeiro, 2002.
- FONSECA, Alexandre Brasil. Igreja Universal: um império midiático. In: ORO, Ari Pedro et al. *Igreja Universal do Reino de Deus: Os novos*

- conquistadores da fé. Coleção Religião e Cultura. Ed. Paulinas. São Paulo, 2003.p. 259-280.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade*. A vontade de saber. 7º ed. Rio de Janeiro. Ed.Graal.1987.
- FRANCISCO, Crislaine Valéria de Toledo. *Passagens híbridas: relações de gênero e pentecostalismo*. Dissertação de mestrado. USP/São Paulo.2002.
- FREITAS, Maria Carmelita, Gênero/Teologia feminista: interpretações e perspectivas para a teologia- Revelância do tema. In *Gênero e Teologia: Interpretações e Perspectivas*. Ed.Paulinas; Soter; Loyola. São Paulo. 2003.
- FRESTON, Paul Charles, *Protestante e política no Brasil: Da Constituinte ao Impeachment*. Tese de doutorado. Unicamp. Campinas, 1994.
- GEBARA, Ivone. *Trindade, palavra sobre coisas velhas e novas. Uma perspectiva ecofeminista*. São Paulo: Paulinas, 1994.
- \_\_\_\_\_. GEBARA, Ivone. Pensar A Rebeldia Cristã a partir das Relações de Gênero. In: SOUZA, Sandra Duarte de. (org.) *Ensaio feministas*. Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo. 2006, p. 135-146.
- GEERTZ, Clifford. O Futuro das Religiões. Trad. Paulo Migliacci. *Jornal Folha de S. Paulo*. São Paulo, maio/2006.
- GIDDENS, Anthony. *Capitalismo e Moderna Teoria Social*. 5ª ed. Ed. Presença. Lisboa, 2000.
- GOFFMAN, Erving. *Estigma - notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*.Ed.LTC.Rio de Janeiro.1963.quarta edição.
- GOLDSCHMIDT, Eliana Maria Rea. Virtude e Pecado: Sexualidade em São Paulo Colonial. In COSTA, Albertina de O. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1991.p:15-36.
- GRAÇA AMÂNCIO, Cristhiane Oliveira da; ROMANO, Jorge Oswaldo; AMÂNCIO, Robson.*Capital Social e Empoderamento: Contribuições metodológicas da abordagem Reflect-Action para o desenvolvimento de uma comunidade rural da Zona da Mata Norte Pernambucana - Brasil*. Disp. em: <http://www.alasru.org/>
- GROSSI, Miriam Pillar. Masculinidades: uma revisão teórica. *Revista Mandrágora*. Ano XII, nº 12. UMESP, São Bernardo do Campo. 2006. p. 21-42.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. Trad. Beatriz Sidou. Centauro. São Paulo, 2006.

- HALL, Stuart. *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. (Org) SILVA, Tomaz Tadeu da & HALL, Stuart & WOODWARD, Kathryn. 2ª edição. Ed. Vozes. Petrópolis, 2000.
- HANS, Marie-Françoise. *As Mulheres e o Dinheiro: história de uma conquista*. Tradução: Rosa Freire D'Aguiar. Paz e Terra. Rio de Janeiro, 1991.
- HEVIEU-LÉGER, Danièle. *Opression des femmes et religios*. Colloque de L'Association Française de Sociologie Religieuse. Centre d'Études Sociologiques. Paris, 1980.
- \_\_\_\_\_. A transmissão religiosa na modernidade: elementos para a construção de um objeto de pesquisa. *Estudos da Religião* (18). Ano XIV, São Bernardo do Campo, SP. Jun 2000 p. 39-54
- HOFSTEE, Willem. Pequenos fatos e grandes questões. In: *Imaginário*. Religião. n.8. NIME-LABI. USP. São Paulo, 2002. p. 141-148.
- HOJAIJ, Eliane *O silêncio que deve ser ouvido: Mulheres pentecostais em São Paulo*. Dissertação de mestrado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1986;
- \_\_\_\_\_. *Imagens Femininas: A reengenharia do feminino pentecostal na televisão*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, PUC-São Paulo. 1998.
- HUBBARD, Ruth. Algumas idéias sobre a masculinidade das Ciências Naturais. In *O Pensamento Feminista e a Estrutura do Conhecimento*. GERGEN, Mary McCanney. Tradução: Ângela Melim. Edunb; Rosa dos Ventos. Brasília. 1999. p. 21-36.
- JAGGAR, Alison M. "Amor e Conhecimento: a emoção na epistemologia feminista". In ALISON, M. Jaggar & SUSAN, Bordo R. *Gênero, Corpo, Conhecimento*. Tradução: Britta Lemos de Freitas. Ed.Rosa dos Tempos.1997. p. 257 a 185.
- JAGGAR, Alison M. Amor e Conhecimento: a emoção na epistemologia feminista. In. ALISON, M. Jaggar & SUSAN, Bordo R. *Gênero, Corpo, Conhecimento*. Tradução: Britta Lemos de Freitas. Ed.Rosa dos Tempos. 1997. p. 257 a 185
- KELLER, Mary. A pele, o sujeito e o território dos estudos da religião. In: *Imaginário*. Religião. n.8. NIME-LABI. USP. São Paulo, 2002.p. 157-172.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Imagem e narrativa ou, existe um discurso da imagem? In: *Horizontes Antropológicos*. Ano 5, n.12, Porto Alegre, dezembro de 1999. p. 59-68.
- LEMONS, Carolina Teles. Equidade de Gênero: Uma Questão de Justiça Social e de Combate à Violência -- Idéias Religiosas como Angulo de Análise.

- Revista Mandrágora*. Ano VII, n° 7/8. UMESP, São Bernardo do Campo. 2001/2002. p. 76-88.
- \_\_\_\_\_. *Religião, Gênero e sexualidade*. O lugar da mulher na família camponeza. Ed. UCG. Goiânia, 2005.
- LEMOS, Fernanda. Trânsito Religioso e Masculinidade: uma análise de gênero das motivações para a mobilidade religiosa de homens no período contemporâneo. *Revista Mandrágora*. Ano XII, n° 12. UMESP, São Bernardo do Campo. 2006. p. 113-127.
- \_\_\_\_\_. Maternidade e Devoções Marianas: uma âncora na manutenção das desigualdades de gênero. In: SOUZA, Sandra Duarte de. (org.) *Ensaios feministas*. Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo. 2006.p. 81-112.
- LERNER, Gerda, *A criação do Patriarcado*. New York, Oxford University Press, 1986.
- LEVI, Giovanni. *Usos da Biografia*. In: FERREIRA, Marieta de & AMADO, Janaína. *Usos & Abusos da história oral*. Ed.Fundação Getúlio Vargas. 5ª edição. Rio de Janeiro, 2002. p. 167-182.
- LIPOVETSKY, Gilles. *La tercera mujer*- permanência y rev. ución de lo femenino. Trad. Rosa Alapont. SBD-FFLCH-USP. Ed. Anagrama. Barcelona, 1999.
- LORIO, Cecília. Algumas considerações sobre estratégias de empoderamento e de Direitos. In: ROMANO, Jorge O.; ANTUNES, Marta (orgs). *Empoderamento e direitos no combate à pobreza*. 2002. p. 21-44.
- LUCENA, Célia Toledo. *Artes de lembrar e de inventar: (re)lembrações de migrantes*. São. Paulo: Arte e Ciência, 1999.
- MACEDO, Edir. *O perfil do homem de Deus*. Ed. Universal. Rio de Janeiro, 2001.
- \_\_\_\_\_. *O perfil da mulher de Deus*. Ed. Universal. Rio de Janeiro, 2001b
- MACHADO, Maria das Dores C. As relações intrafamiliares e os padrões de comportamento sexual dos pentecostais e carismáticos católicos do Rio de Janeiro. *Revista Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – Série Ciências Humanas*. v. 16. n. ½. Rio de janeiro, 1996 p. 69-84.
- MACHADO, Maria das Dores. Corpo e Moralidade Sexual em Grupos Religiosos. *Estudos Feministas*. v. 3. n. 1.1995.
- \_\_\_\_\_. *Carismáticos e pentecostais* – adesão religiosa na esfera familiar. São Paulo: Editores Associados/ANPOCS.1996.
- \_\_\_\_\_. SOS MULHER: a identidade feminina na mídia pentecostal. UFRRJ. Trabalho apresentado na mesa redonda MR11 “Mulher, gênero e po-

- der religioso".VIII *Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*.São Paulo. 1998.
- \_\_\_\_\_. O tema do aborto na mídia pentecostal: notas de uma pesquisa. *Estudos Feministas*. Ano 8. 1º semestre. Santa Catarina, 2000. p. 200-211.
- \_\_\_\_\_. MARIZ, Cecília Loreto. Religião, Mulheres e Política Institucional: evangélicas e católicas na disputa pelo poder no Rio de Janeiro.In: SOUZA, Sandra Duarte de. (org.) *Ensaio feministas*. Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo. 2006. p. 45-68.
- MAFRA, Clara. *Gênero e estilo eclesial entre os evangélicos*. In: *Novo Nascimento – Os Evangélicos em Casa, na Igreja e na Política*. ISER. Rio de Janeiro. 1998.
- MALTAS, Flora Bojunga de. O Homem e a Mulher na Terceira Idade: ora sujeito, ora objeto da história. ROSO, Adriane.; MALTAS, Flora Bojunga de.; WERBA, Graziela C.; STREY, Marlene Neves (orgs). *Gênero por escrito: saúde, identidade e trabalho*. EDIPUCRS. Porto Alegre, 1999.
- MALUF, Sonia Weidner, Antropologia, narrativas e a busca de sentido. In: *Horizontes Antropológicos*. Ano 5, n.12, Porto Alegre, dezembro de 1999. p. 69-82.
- MARIANO, Ricardo. Avança a mutação religiosa e cultural no Brasil. *Núcleo de Estudos da Religião*. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/ner/index.php/estante/visoes-a-posicoes/37-avanca-a-mutacao-religiosa-e-cultural-no-brasil>. Acesso em: 5/2/2014.
- MARIANO, Ricardo. Igreja Universal no Brasil. In: ORO, Ari Pedro et al. *Igreja Universal do Reino de Deus: Os novos conquistadores da fé*. Coleção Religião e Cultura. Ed. Paulinas. São Paulo, 2003.p. 233-248.
- MARIZ, Cecília & MACHADO, Maria das Dores. Pentecostalismo e a redefinição do feminino. *Religião e sociedade*, n. 17/1-2, Rio de Janeiro, ISER.1996.
- MARTINS, José de Souza. *Caminhada no chão da noite*. Hucitec.São Paulo, 1989.
- MATOS, M. Izilda S. Estudos de Gênero: Percursos e Possibilidades na Historiografia contemporânea. *Cadernos Pagu* (11), Campinas. 1998:67-75.
- MEAD, Margaret. *“Sexo e Temperamento”*. Ed.Perspectiva. São Paulo. 1988.
- MELO, Beatriz M. *Migração, memória e território: o trabalhador rural nordestino na Ibaté paulista*. 2008. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Faculdade de Ciências e Tecnologia, Universidade Estadual Paulista, Presidente Prudente.

- MELO, Hildete P. *De Criadas a Trabalhadoras. Estudos Feministas*. v.6.2/98.
- MOORE, Henrietta L. *Antropologia y feminismo*. Universitat de Valecia. Instituto de la Mujer. Madrid.1996.
- MOORE, Kate. Laughing matters in Oral History. Texto apresentado no *XII International Oral History Conference Memory and Globalization*. Roma. 23 a 26 de julho, 2004.
- MORAES, M. Lygia Quartim. Usos e limites da categoria gênero. *Cadernos Pagu* (11), Campinas. 1998:99-105.
- MOURA, Eliane. Gênero e Religião: mulheres nos movimentos metafísicos e questões teóricas sobre lideranças femininas. *Revista Mandrágora*. Ano VII, n° 7/8. UMESP, São Bernardo do Campo. 2001/2002. p. 49-62.
- \_\_\_\_\_. Fundamentalismo evangélico e questões de gênero: em busca de perguntas. In: SOUZA, Sandra Duarte de. (org.) *Ensaio feministas*. Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo. 2006. p. 11-27.
- NATIVIDADE, Marcelo Tavares. Ser ou Estar Homossexual: homossexualidade, gênero e cura em perspectivas pastorais evangélicas. Texto apresentado na *XIII Jornada de Alternativas Religiosas na América Latina* GT: religião, gênero e sexualidade. Porto Alegre, 2005.
- NEUMON, Erick. *A grande mãe*. Um estudo fenomenológico da constituição feminina do inconsciente. Ed. Cultrix. São Paulo, 1999.
- NICOLACI-DA-COSTA, Ana Maria. Mal-estar na família: descontinuidade e conflito entre sistemas simbólicos In: *Cultura da Psicanálise*. (org.) FIGUEIRA, Sérvulo A. Ed. Brasiliense. Rio de Janeiro, 1985.p. 147-.169.
- NUETZEL, Gerdi. Potencial transformador ou complemento de beleza? História do ministério feminino na IECLB. In *Mulheres: Autonomia e Controle Religioso na América Latina*. Org. Ana Maria Bidegain. Ed. Vozes. Petrópolis. 1996.p. 31-58.
- ORO, Ari Pedro et al. *Igreja Universal do Reino de Deus: Os novos conquistadores da fé*. Coleção Religião e Cultura. Ed. Paulinas. São Paulo, 2003.
- PERROT, Michelle. *Os excluídos da história: Operários, mulheres, prisioneiros*. Tradução Denise Bottmann. Ed. Paz e Terra. Rio de Janeiro, 1988. Parte II: Mulheres. p. 167-213.
- PIERUCCI, Antonio F. Interesses religiosos dos sociólogos da religião. In: ORO & STEIL (Org). *Globalização e Religião*. Vozes. Petrópolis, 1997
- \_\_\_\_\_. Credos que mudam o Brasil. *Cadernos SBPC: Multiculturalismo*. Registro dos Debates da 57ª Reunião Anual. (10). 2005. p. 33-39.

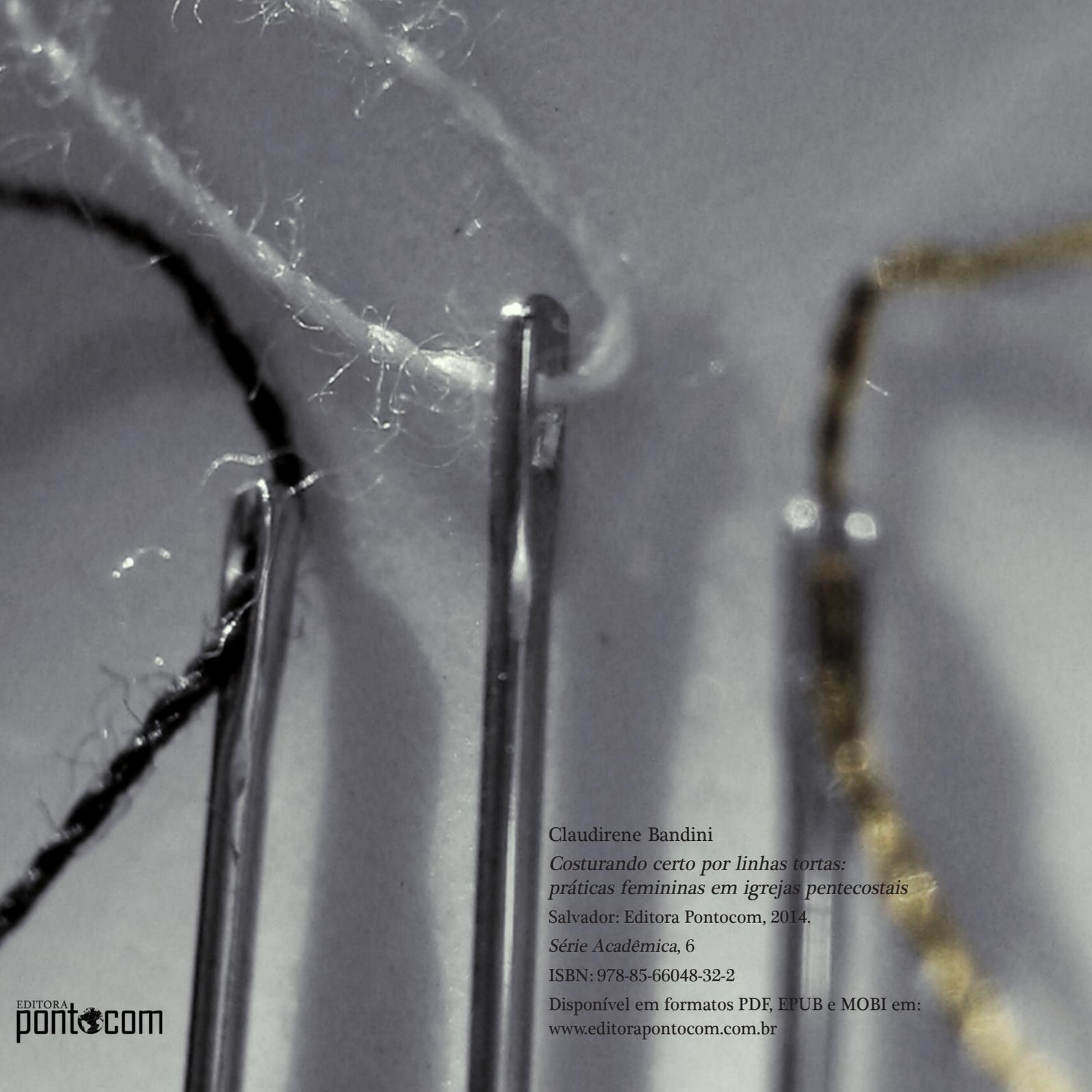
- PINEZI, Ana keila. *A vida pela ótica da esperança: um estudo comparativo sobre a Igreja Presbiteriana do Brasil e a Igreja Internacional da Graça de Deus*. Tese de doutorado. FFCLRP-USP. Ribeirão Preto. 2003
- POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. *Estudos Históricos*. v. 5. n. 10. Rio de Janeiro, 1992. p. 200-212.
- \_\_\_\_\_. Memória, Esquecimento, Silêncio. *Estudos Históricos*. v. 2. n. 3. Rio de Janeiro, 1989, p. 3-15.
- PORTELLI, Alessandro. O massacre de Civitella Val di Chiana (Toscana, 29 de junho de 1944): mito e política, luto e senso comum. In: FERREIRA, Marieta de & AMADO, Janaína. *Usos & Abusos da História Oral*. Ed. Fundação Getúlio Vargas. 5ª edição. Rio de Janeiro, 2002.
- PROUST, M. *O tempo redescoberto*. Rio de Janeiro: Globo, 8ª. Edição, 1988.
- RAGO, Margareth. Descobrir historicamente o Gênero. *Cadernos Pagu* (11), Campinas. 1998:89-98.
- RIQUELME-MARTINEZ, Raquel C., Pastorado feminino na Igreja metodista do Chile. In *Gênero e Teologia: Interpretações e Perspectivas*. Ed. Paulinas; Soter; Loyola. São Paulo. 2003.
- RIVERA BARRERA, Paulo Dario. Tradição, memória e modernidade: A precariedade da memória religiosa contemporânea. *Estudos da Religião* (18). Ano XIV. São Bernardo do Campo, São Paulo, jun 2000 p. 121-144.
- ROMANELLI, Geraldo. Autoridade e poder na família. In: CARVALHO, Maria do Carmo Brant de (org.) *A Família Contemporânea em Debate*. -EDUC/ Cortez. São Paulo, 1995. p. 74-88.
- \_\_\_\_\_. Questões teóricas e metodológicas nas pesquisas sobre família e escola. In. (Orgs) ZAGO, Nadir, CARVALHO, Marília Pinto de., VILELA Rita Amélia Teixeira. *Itinerários de Pesquisa: Perspectivas qualitativas em Sociologia da Educação*. Ed. DP&A. Rio de Janeiro, 2003. p. 245-264.
- ROMANO, Jorge O.; ANTUNES, Marta (orgs.). *Empoderamento e direitos no combate à pobreza*. 2002.
- ROSADO NUNES, Maria José F. O impacto do feminismo sobre o estudo das religiões. *Cadernos Pagu* (16) 2001: p. 79-96.
- \_\_\_\_\_. Autonomia das mulheres e controle da Igreja: uma questão insolúvel? In. BIDEGAIN, Ana Maria. *Mulheres: Autonomia e Controle Religioso na América Latina*. Ed. Vozes. Petrópolis, 1996. p. 59-70.
- \_\_\_\_\_. *De mulheres e de Deuses*. *Estudos Feministas*, v. .0, n. 0, CIEC/ECO/ UFRG, 1992.

- SAFFIOTI, Heleieth I. B. & ALMEIDA Sueli Souza de. *Violência de Gênero: poder e impotência*. Ed. Revinter. Rio de Janeiro, 1995. p. 57-76.
- SAFFIOTI, Heleieth I.B. *A Mulher na sociedade de classes: Mito e Realidade*. Ed.Vozes. Petrópolis, 1979.
- \_\_\_\_\_. *O poder do Macho*. São Paulo. Ed. Moderna. 1987.
- \_\_\_\_\_. Rearticulando gênero e classe social. In: *Uma Questão de Gênero*. (Org) COSTA, Albertina O. & BRUSCHINI, Cristina. Rosa dos Tempos. São Paulo, Fundação Carlos Chagas, 1992. p. 183-215.
- \_\_\_\_\_. *Gênero e Patriarcado*. 2003. Mimeo.
- SALEM, Tânia. A trajetória do “casal grávido”: de sua constituição à revisão de seu projeto. In: *Cultura da Psicanálise*. (org.) FIGUEIRA, Sérvulo A. Ed. Brasiliense. Rio de Janeiro, 1985.p. 35-61
- SAMPAIO, Tânia Mara Vieira. Aids e Religião: uma permanente construção de saberes em diálogo. In: SOUZA, Sandra Duarte de. (org.) *Ensaaios feministas*. Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo. 2006.p. 113-133.
- SANTOS. Naira Carla Di Giuseppe Pinheiro Dos. Representações de Gênero, Religião e Trabalho Doméstico: resultados de uma pesquisa entre batistas na cidade de São Paulo.In: SOUZA, Sandra Duarte de. (org.) *Ensaaios feministas*. Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo. 2006.p. 69-79.
- SARTI. Cynthia A. Família e individualidade: um problema moderno. In: CARVALHO, Maria do Carmo Brant de (org.) *A Família Contemporânea em Debate*. -EDUC/Cortez. São Paulo, 1995. p. 39-49.
- SAUZANA, Elizabeth Salazar. Era uma vez...umas mulheres chamadas “canutas”. A mulher no pentecostalismo chileno. In. *Mulheres: Autonomia e Controle Religioso na América Latina*. Org.Ana Maria Bidegain. Ed.Vozes. Petrópolis.1996.p. 71-100.
- SCOTT, James C. *Domination and the arts of resistance: hidden transcripts*. New Haven Conn.: Yale University Press, 1990.
- SCOTT, Joan. W. El Gênero: una categoria útil para el análisis histórico. In: *História y Genero: las mujeres en le Europa modern y contemporánea*. Ed. Amely-Nash. Alfonso, Valence.1990.
- \_\_\_\_\_. A invisibilidade da experiência. Trad.Lúcia Hadad. Rev.téc.: Marina Maluf. *Revista Projeto e História*. PUC-SP. n.16. 1998. p. 297-325.
- \_\_\_\_\_. *A Cidadã Paradoxal: as feministas francesas e os direitos do homem*. Tradução: Élvio Antonio Junck. Mulheres. Florianópolis, 2002.

- SEN, Amartya. *Desenv. vimento como liberdade*. Companhia das Letras. São Paulo, 2000.
- SILVA, Maria Aparecida de Moraes. Mulheres bóias-frias a caminho do eito. In: (Orgs) BRUSCHINI, Cristina; COSTA, Albertina de O *Entre a Virtude e o Pecado*. Rosa dos Tempos Rio de Janeiro, Fundação Carlos Chagas/ São Paulo, 1991.
- \_\_\_\_\_. Fiandeiras, tecelãs, oleiras...redesenhando as grotas e veredas. *Projeto História*. São Paulo, n. 16, fev/1998, p. 75-104.
- \_\_\_\_\_. A cultura na esteira do tempo. *Perspectiva*. Revista da Fundação SEADE. v. 15. n. 3, jul-set 2001. p. 102-112.
- \_\_\_\_\_. Se eu pudesse, eu quebraria todas as máquinas. In: *O Averso do Trabalho*. (Orgs) ANTUNES, Ricardo & SILVA, Maria Aparecida de Moraes. Expressão Popular. São Paulo, 2004. p. 29-77.
- \_\_\_\_\_. *A Luta pela Terra: experiência e memória*. Unesp. São Paulo, 2004.
- SILVA, Maria Aparecida Moraes. Das Mãos à Memória. In: MARTINS, J. S.; ECKERT, Cornélia; NOVAES, Sylvia Caiuby (orgs). *O Imaginário e o Poético nas Ciências Sociais*. EDUSC. São Paulo, 2005. Cap. 11.
- SIMMEL, Georg. *Sociologia*. Organizador: Evaristo de Moraes Filho; Coordenador: Florestan Fernandes. Tradução: Carlos Alberto Pavanelli et al. Editora. Ática. São Paulo, 1983.
- SOIHET, Rachel. História das mulheres e historia de gênero. Um depoimento. *Cadernos Pagu* (11), Campinas. 1998:77-87.
- SORJ, Bila. Trabalho Remunerado e Trabalho não-remunerado. In: RAGO, Margareth et al. *A mulher brasileira nos espaços público e privado*. Fundação Perseu Abramo. São Paulo, 2004.
- SOUZA, Sandra Duarte de. *Revista Mandrágora: gênero e religião nos estudos feministas*. Revista Estudos Feministas. v. 12 Florianópolis Sept./ Dec. 2004.
- \_\_\_\_\_. Religião e Secularização: o gênero dos discursos e das práticas das mulheres protestantes. In: SOUZA, Sandra Duarte de. (org.) *Ensaio feministas*. Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo. 2006.p. 29-43.
- SOUZA, Sandra Duarte. Masculinidade e Religião: trajetórias de gênero no Brasil. *Revista Mandrágora*. Ano XII, nº 12. UMESP, São Bernardo do Campo. 2006. p. 15-20.
- SPINK, Mary Jane P. e FREZZA, Rose Mary. Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano: a perspectiva da psicologia social. In: SPIK,

- Mary Jane P. (org) *Práticas discursivas e produção de sentidos no cotidiano: aproximações teóricas e metodológicas*. Cortez. São Paulo, 1999.
- SUAREZ, Mireya (et al). Gestão local e desigualdade de gênero. *Cadernos Agende*. v.2 Brasília, maio/2002.
- TARDUCCI, Monica. Estudios Feministas De Religión: Una Mirada Muy Parcial. *Cadernos Pagu.org*: Maria Lygia Quartim de Moraes. n. 16. 2001: p. 97-114
- \_\_\_\_\_. O Senhor nos libertou. *Cadernos Pagu*, 3. Campinas, Núcleo de Estudos de Gênero/Unicamp. 1994. 3:143-163.
- \_\_\_\_\_. “*Servir al marido como al señor*”: las mujeres pentecostales desde una perspectiva de gênero. Tese de doutorado. Argentina. 2001.
- TAVARES, Silvana Beline. *Relações de Gênero na Igreja Universal do Reino de Deus: o discurso de Edir Macedo*. Dissertação de mestrado. Unesp. Araraquara.2002
- TEPEDINO, Ana Maria. *Mulher e teologia na América Latina. Perspectiva histórica*.in *Mulheres: Autonomia e Controle Religioso na América Latina*. Org.Ana Maria Bidegain. Ed.Vozes. Petrópolis.1996.p. 197-252.
- THOMPSON, E.P. *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998
- \_\_\_\_\_. As peculiaridades dos ingleses e outros artigos. In: (Org.) NEGRO, Antonio Luigi & SILVA, Sergio. *Textos Didáticos*. n.10, v.1. UNICAMP. Campinas, 1998.
- TIBURI, Márcia.; MENEZES, Magali M. de.; EGGERT Edla. *As Mulheres e a Filosofia*. EDITORA UNISINOS. São Leopoldo-RS, 2002.
- TOMITA, Luiza E. O Desejo Seqüestrado das Mulheres: desafio para a teologia feminista no século 21. In: SOUZA, Sandra Duarte de. (org.) *Ensaí-os feministas*. Universidade Metodista de São Paulo. São Bernardo do Campo. 2006. p. 147-166.
- TOURTIER-BONAZZI, Chantal de. Arquivos: propostas metodológicas. In: FERREIRA, Marieta de & AMADO, Janaína. *Usos & Abusos da História Oral*. Ed.Fundação Getúlio Vargas. 5ª edição. Rio de Janeiro, 2002. p. 223-245.
- TOURTIER-BONAZZI, Chantal de. Arquivos: propostas metodológicas. In: FERREIRA, Marieta de & AMADO, Janaína. *Usos & Abusos da História Oral*. Ed.Fundação Getúlio Vargas. 5ª edição. Rio de Janeiro, 2002. p. 223-245.

- TUOMAALA, Saara. Why did Anna laugh? Phenomenological and gender perspective to oral history. Texto apresentado na XII International Oral History Conference "Memory And Globalization". Roma. 23-26 de julho, 2004.
- VELHO, Gilberto. Projeto, emoção e Orientação em Sociedades Complexas. In: (Org.) FIGUEIRA, Sérvulo Augusto. *Psicanálise e Ciências Sociais*. Ed. F. Alves. Rio de Janeiro, 1980. p. 27-56.
- \_\_\_\_\_. *Projeto e Metamorfose*. Ed. Zahar. Rio de Janeiro, 1999. p. 97-105
- VIEIRA SAMPAIO, Tânia Mara, Horizontes em discussão na arte de fazer teologia. In *Gênero e Teologia: Interpretações e Perspectivas*. Ed. Paulinas; Soter; Loyola. São Paulo. 2003.
- VILLA, Miriam Bratfisch. *Habilidades sociais conjugais em casais de diferentes filiações religiosas*. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto/USP. 2002.
- VITALE, Maria Amália F. Socialização e Família: uma análise intergeracional In: CARVALHO, Maria do Carmo Brant de (org.) *A Família Contemporânea em Debate*. -EDUC/Cortez. São Paulo, 1995. p. 74-88.
- VOLDMAN, Danièle. A invenção do depoimento oral. In: FERREIRA, Marieta de & AMADO, Janaína. *Usos & Abusos da História Oral*. Ed. Fundação Getúlio Vargas. 5ª edição. Rio de Janeiro, 2002. p. 247-265.
- VON SIMSON, Olga Rodrigues de Moraes. Imagem e Linguagem: reflexões de pesquisa. In. LANG. A. B. (org). Reflexões sobre a pesquisa sociológica. Coleção Textos 3. 2ª serie- 1992.
- WEBER, Max. *Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva*. Brasília, UNB, 1991.
- WOLF, Naomi. *Fogo como fogo*. O novo poder feminino e como o século XXI será afetado por ele. Trad. Waldéa Barcellos. Rocco. Rio de Janeiro. 1996.
- WOODHEAD, Linda. Mulheres e gênero: uma estrutura teórica. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/outronum..htm>. 2002, p. 1-7
- WREGE, Rachel Silveira. *As Igrejas Neopentecostais: educação e doutrinação*. Tese de doutorado. Unicamp. 2001.



Claudirene Bandini

*Costurando certo por linhas tortas:  
práticas femininas em igrejas pentecostais*

Salvador: Editora Pontocom, 2014.

*Série Acadêmica*, 6

ISBN: 978-85-66048-32-2

Disponível em formatos PDF, EPUB e MOBI em:  
[www.editorapontocom.com.br](http://www.editorapontocom.com.br)