



UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE

CENTRO DE HUMANIDADES – CH

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS – PPGCS

**RELAÇÕES DE GÊNERO NO ESPAÇO RELIGIOSO
PENTECOSTAL PARAIBANO: comparação entre a *Assembléia
de Deus* e a *Bola de Neve Church*, em Campina Grande – PB**

POLLYANNE RACHEL FERNANDES MACIEL

CAMPINA GRANDE - PB

2015

POLLYANNE RACHEL FERNANDES MACIEL

**RELAÇÕES DE GÊNERO NO ESPAÇO RELIGIOSO
PENTECOSTAL PARAIBANO: comparação entre a *Assembléia
de Deus* e a *Bola de Neve Church*, em Campina Grande – PB**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, do Centro de Humanidades, da Universidade Federal de Campina Grande – UFCG, em cumprimento às exigências para a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Lemuel Dourado Guerra

CAMPINA GRANDE - PB
2015

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL DA UFCG

M152r Maciel, Pollyanne Rachel Fernandes.
Relações de gênero no espaço religioso pentecostal paraibano :
comparação entre a Assembléia de Deus e a Bola de Neve Church, em
Campina Grande - PB / Pollyanne Rachel Fernandes Maciel. – Campina
Grande, 2015.

159 f.: il. color.

Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de
Campina Grande, Centro de Humanidades, 2015.

"Orientação: Prof. Dr. Lemuel Dourado Guerra".

Referências.

1. Relações de Gênero. 2. Religião. 3. Pentecostalismo. I. Guerra,
Lemuel Dourado. II. Título.

CDU 305(043)

RELAÇÕES DE GÊNERO NO ESPAÇO RELIGIOSO PENTECOSTAL PARAIBANO:
comparação entre a *Assembléia de Deus* e a *Bola de Neve Church*, em Campina Grande – PB

POLLYANNE RACHEL FERNADES MACIEL

Dissertação avaliada em: 27 de fevereiro de 2015.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Lemuel Dourado Guerra
Examinador Orientador (PPGCS-UFCG)

Profa. Dra. Magnólia Gibson Cabral da Silva
Examinadora interna (PPGCS– UFCG)

Prof. Dr. Adriano Azevedo Gomes de León
Examinador externo (PPGS-UFPB)

*Dedico este trabalho à Níbia, minha mãe,
com carinho, admiração e gratidão por seu
amor, presença e incansável apoio ao longo do
período de elaboração deste trabalho.*

AGRADECIMENTOS

A todos os entrevistados, pelas indispensáveis colaborações;

A minha família, por todo amor que sentem por mim;

Ao meu querido orientador Lemuel Guerra, pela confiança, incentivo, companheirismo e conhecimento indispensável à realização deste trabalho;

A Magnólia, pela oportunidade que me deu e por todo apoio e incentivo;

A Jesus Izquierdo, pela participação na Banca de Qualificação;

A Adriano de León e demais membros da Banca, pela cordialidade de terem aceitado o convite para participação, pela atenção dispensada na leitura do texto e pelas contribuições sugeridas.

Aos docentes do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Campina Grande;

A Rinaldo Silva, secretário do programa;

A Capes, pelo financiamento da pesquisa.

RESUMO

A finalidade desse trabalho é analisar as relações de gênero no espaço religioso pentecostal paraibano, através de uma comparação entre a Assembléia de Deus – um dos modelos mais tradicionais no subcampo das pentecostais – e a Bola de Neve Church – uma das propostas de religiosidades mais recentes e alternativas no subcampo das neopentecostais, em Campina Grande – PB. Buscou-se verificar a recepção dos membros das comunidades comparadas às recentes discussões sobre a ordenação de mulheres ao pastorado e se o debate fez emergir novas concepções a respeito dos lugares que as mulheres ocupam nas comunidades selecionadas. Nossa abordagem se baseou na discussão teórica sobre gênero, destacando principalmente as contribuições de Joan Scott, Judith Butler e Pierre Bourdieu. Para dar conta da avaliação de eventuais transformações, historicizamos o debate sobre o lugar das mulheres e dos homens nas instituições religiosas pesquisadas, levantando dados sobre as configurações e reconfigurações das relações de gênero ao longo do tempo nestas comunidades de fé. Descrevemos os tipos de atividades desempenhadas privilegiadamente pelas mulheres nessas instituições, identificando, também, em que medida as mulheres reproduzem, subvertem, se apropriam e reinterpretam os discursos religiosos sobre as relações de gênero, bem como as eventuais formas de articulação entre interesse individual e interesse institucional. A metodologia adotada teve caráter qualitativo, realizada em três vertentes principais – observação direta, entrevistas semiestruturadas e análise documental.

Palavras-chave: relações de gênero; religião; pentecostalismo.

ABSTRACT

The purpose of this paper is to analyze gender relations in the Pentecostal religious space of Paraiba, through a comparison of the Assemblies of God - one of the most traditional models in subfield of Pentecostal - and the Snowball Church - one of the latest proposals religiosities and alternatives in the subfield of neo-Pentecostal in Campina Grande - PB. We attempted to verify how community members has received the recent discussions about the ordination of women to the pastorate and the debate which focus on the new conceptions of the places that women occupy in selected communities. Our theoretical approach was based on the theoretical discussion about gender, highlighting the contributions of Joan Scott, Judith Butler and Pierre Bourdieu. To account for the assessment of possible transformations, we made a brief historicization of the debate on the place of women and men in religious institutions surveyed, collecting data on the setup and reconfiguration of gender relations over time in these faith communities. We described the types of activities performed by privileged women in these institutions by identifying, also, to what extent women reproduce, subvert, they appropriate and reinterpret religious discourses on gender relations, and any forms of articulation between individual interest and institutional interest. The methodology was qualitative, carried out using three procedures - direct observation, semi-structured interviews and documentary analysis.

Keywords: *gender relations; religion; pentecostalism.*

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1: As principais religiões cristãs em Campina Grande	60
Gráfico 2: Comparação entre municípios paraibanos com maior número de evangélicos e fiéis da Assembléia de Deus	60
Gráfico 3: Assembleianos em Campina Grande	66

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
Os caminhos da pesquisa	10
Aporte teórico sobre as relações de gênero na esfera da religião	13
As escolhas metodológicas	22
CAPÍTULO I – RELIGIÃO E GÊNERO: uma apresentação mais detalhada de conceitos e debates norteadores da pesquisa	27
O enlace entre Religião e Gênero	27
A contribuição da crítica feminista e dos estudos de gênero às ciências sociais	30
Os estudos feministas e sua penetração no campo religioso	41
O feminismo no contexto das igrejas	45
<i>Teologia Feminista</i>	46
CAPÍTULO II – GÊNERO, PENTECOSTALISMO, NEOPENTECOSTALISMO E O RECORTE DA PESQUISA: reflexões sobre a Assembléia de Deus e a Bola de Neve Church	54
Breve histórico do pentecostalismo no Brasil	54
O cenário nacional do campo religioso e o crescimento dos evangélicos	56
<i>O Pentecostalismo em Campina Grande</i>	58
Igreja Assembléia de Deus: Origem e contexto histórico	61
<i>A Assembléia de Deus em Campina Grande</i>	64
A estrutura de poder da Assembléia de Deus	66
Transformações do universo pentecostal	70
Alguns apontamentos acerca do Neopentecostalismo no Brasil	70
<i>Bola De Neve Church: Origem e contexto histórico</i>	73
<i>A Bola de Neve Church em Campina Grande</i>	76
Relações de gênero e poder no (neo) pentecostalismo evangélico	78

CAPÍTULO III – “CABEÇAS” E “AUXILIADORAS”: análise comparativa das relações de gênero nos cenários pesquisados	84
Gênero nos documentos produzidos pela Assembléia de Deus e Bola de Neve Church	84
Resoluções e normas comportamentais: os usos e costumes nas ADs	87
O contexto dos <i>usos e costumes</i> na BNC	94
As representações de gênero da BNC e da AD nos meios comunicacionais e no ciberespaço	97
Divisão de papéis e funções de gênero para/nas comunidades pesquisadas	101
Assimetria e autoridade entre os gêneros: poder de decisão e lugares institucionais.	114
O ministério pastoral feminino: discussões, opiniões e práticas na AD e BNC	125
<i>O Ministério de casais</i>	131
CONSIDERAÇÕES FINAIS	137
REFERÊNCIAS	141
APÊNDICES	151
ANEXOS	157

INTRODUÇÃO

Os caminhos da pesquisa

Durante a graduação tive a oportunidade de participar como bolsista PIBIC da pesquisa intitulada *A consagração feminina nas igrejas cristãs em Campina Grande/PB: estudo comparativo entre as Igrejas Católica e evangélicas*, que teve duração de agosto de 2011 a julho de 2012¹. A partir desta oportunidade, fui apresentada a um universo rico, complexo e apaixonante, que me fez enxergar coisas até então por mim despercebidas, possibilitando que novos questionamentos aflorassem.

A pesquisa tinha como finalidade, ancorada no método qualitativo, identificar as representações que as mulheres fazem de si mesmas enquanto mulheres consagradas e cidadãs, procurando verificar as condições de trabalho religioso a elas oferecidas, as dificuldades por elas enfrentadas, suas possíveis reivindicações às autoridades religiosas, bem como, a possível existência de um processo de reconfiguração das subjetividades femininas no interior das instituições católicas e evangélicas em Campina Grande-PB.

Ao longo da referida pesquisa, observamos que o fenômeno das relações de gênero nas igrejas se tratava de um universo complexo, repleto de nuances, sobre o qual ainda havia muito a ser pesquisado. Os resultados da nossa pesquisa indicaram que apesar das conquistas ensejadas pela eclosão do movimento feminista, a situação da mulher consagrada ao trabalho religioso no âmbito da hierarquia da Igreja Católica como um todo, em Campina Grande, não sofreu alterações significativas. Porém, em relação à condição pessoal, acesso à informação através da mídia, os conventos hoje são muito diferentes da rigidez e severidade de vinte ou trinta anos atrás. No contexto evangélico, as mudanças por nós constatadas em relação à ascensão da mulher consagrada ao serviço religioso apareceram de forma ambígua e contraditória no discurso das evangélicas e nas práticas religiosas observadas. Assim, foi possível concluir que apesar das poucas mudanças, a situação da mulher cristã consagrada neste município enfrenta barreiras poderosas. As mudanças neste setor são muito lentas e de difícil

¹ A pesquisa, financiada pelo CNPq, foi orientada pela profa. Dra. Magnólia Gibson e apresentada no primeiro semestre de dezembro de 2012 no IX Congresso de Iniciação Científica da UFCG em Campina Grande.

assimilação, até mesmo por parte das próprias mulheres participantes das comunidades religiosas observadas.

Pelas dificuldades, barreiras e limitações impostas à pesquisa, não foi possível aprofundarmos nosso olhar sócio-antropológico no universo evangélico pentecostal. Desse modo, a presente pesquisa pode ser considerada uma continuidade daquela, tendo como objetivo concluir e fazer avançar nossa compreensão do que não conseguimos realizar naquele momento.

Analisar as relações de gênero, a partir de qualquer realidade histórica, é, sem dúvida, o caminho para mapear as assimetrias e regimes excludentes que, por se repetirem em quase todas as culturas ao longo da história humana, encontram-se cristalizados e com uma aura natural quase acima da questionabilidade, não fosse a resistência – isolada, de fato, em muitos momentos – que, seguindo um não-conformismo pontuado, no último século, desdobrou-se em marchas, protestos, reivindicações e teorizações a respeito desta disposição “natural” das coisas.

A presente dissertação interessa-se diretamente pelas relações de gênero na religião pentecostal, incluindo nessa classificação o subcampo neopentecostal, em especial enfocando as relações entre homens e mulheres no interior das comunidades religiosas deste subcampo religioso e os reflexos destas na esfera pessoal e familiar. Trata-se, portanto, de relações sociais no sentido weberiano, ou seja, “o comportamento reciprocamente referido quanto a seu conteúdo de sentido por uma pluralidade de agentes e que se oriente por essa referência” (WEBER, 1994, p.16). Assim, procuramos com este trabalho, identificar ainda o sentido das ações e suas múltiplas e recíprocas referências e influências, privilegiando sobretudo aquelas recorrentes na esfera religiosa.

A curiosidade que moveu a presente pesquisa se relaciona ao nosso desejo de estudar em que medida as lutas e reivindicações das mulheres, bem como o impacto do feminismo fora das igrejas, têm se refletido nos subcampos religiosos investigados, no que refere a eventuais reconfigurações das relações de gênero neles exercitadas.

Nestes espaços, as relações de gênero parecem adquirir características mais inerciais do que na sociedade de um modo geral, justamente por se tratar de instituições religiosas que firmam sua identidade na tradição; nesse sentido, pode-se falar de predisposições duradouras ou de um *habitus* religioso que produz/constrói a mulher em termos de sua submissão à

dominação masculina. Esta hipótese baseia-se na constatação de que a quase total ausência de mulheres nos espaços definidores das crenças e política pastorais e organizacionais das instituições religiosas aqui focalizadas é um importante meio de perpetuar nelas o androcentrismo.

Esta pesquisa contribui para o estudo do poder religioso no campo do pentecostalismo evangélico. Como já apontava Weber, em *Economia e Sociedade* (1994), as organizações sociais de caráter religioso têm como parte constitutiva de sua dinâmica as relações de dominação/subordinação. O poder nelas exercido é geralmente repressivo e regulador, através de suas regras normativas, sendo seu caráter patriarcal normalmente eufemizado nas Constituições e Estatutos que regulamentam a vida religiosa em várias denominações.

A interrelação entre as esferas religiosas e as esferas exteriores de poder dá corpo às estruturas que formam o campo religioso, de maneira que se garanta a função das primeiras de legitimar a ordem estabelecida a ordem simbólica mantendo a *ordem* política (Cf. BOURDIEU, 2011).

Entendemos, a partir de Weber (1994), que a religião, embora dotada de sua legalidade própria, não se coloca como uma esfera independente do social envolvente, ou seja, não é possível analisar a sociedade entendendo a economia e a religião como esferas separadas do social. Por isso, propomos uma análise que leve em conta as múltiplas microrrelações sociais no dentro e fora da esfera religiosa, levando em considerando as formas pelas quais se entrecruzam, formando configurações específicas.

Nossa atual proposta de pesquisa teve como objetivo comparar as relações de gênero em dois cenários de igrejas da matriz evangélica pentecostal brasileira, a saber: a Assembléia de Deus (AD) – um dos modelos mais tradicionais no subcampo das pentecostais tradicionais; e a Bola de Neve Church (BNC) – uma das propostas de religiosidades mais *alternativas*, no subcampo das neopentecostais, ambas em Campina Grande – PB, com o intuito de identificar as representações sociais de gênero que neles circulam, levantando dados sobre eventuais processos de reconfiguração ou de permanência das relações de gênero ao longo do tempo.

Dentre os elementos levantados, escolhemos verificar a recepção dos membros das comunidades comparadas das recentes discussões sobre a ordenação de mulheres ao pastorado e se o debate fez emergir novas concepções a respeito dos lugares que as mulheres ocupam nestas comunidades de fé. Para dar conta da avaliação das eventuais transformações,

pretendemos historicizar o debate sobre o lugar das mulheres e dos homens nas instituições religiosas pesquisadas, levantando dados sobre as configurações e reconfigurações das relações de gênero ao longo do tempo nestas comunidades de fé; descrever os tipos de atividade desempenhados privilegiadamente pelas mulheres nas instituições evangélicas selecionadas e identificar em que medida estas reproduzem, subvertem, se apropriam e reinterpretam os discursos religiosos sobre as relações de gênero e as formas de articulação entre o interesse individual e o interesse institucional.

Assim, tivemos como objetivo mais geral responder a seguinte questão: como são construídas as relações de gênero no interior da AD e da BNC em Campina Grande e como elas se refletem nas tensões relativas à ordenação feminina ao pastorado?

Aporte teórico sobre as relações de gênero na esfera da religião

Para os fins da nossa pesquisa, dois conceitos foram fundamentais: gênero e poder – o último está implícito no primeiro por ser elemento constitutivo das relações de gênero. Além destes, conceitos como o de dominação, *habitus*, resistência, representações sociais, cultura e religião precisam ser explicitados para dar nitidez aos nossos objetivos e construção do objeto de pesquisa.

São muitas as autoras que têm trabalhado gênero como categoria de análise sob diversas perspectivas. Dentre elas destacamos inicialmente Rubin (1993, p. 2 e 23), que define o sistema de sexo/gênero como “um conjunto de arranjos através dos quais uma sociedade transforma a sexualidade biológica em produtos da atividade humana”. Na mesma linha, segue Ferrand (1987, p. 61), ao afirmar que

a diferença entre os sexos é construída socialmente, o que quer dizer que nem a anatomia nem a natureza explicam o domínio das mulheres pelos homens, mas que essa dominação social reinterpreta, utiliza, atribui um sentido à diferença biológica e, em particular, à maternidade e à paternidade.

Embora os elementos conceituais destacados pelas autoras acima citadas sejam de fundamental importância, a definição de *gênero*, uma das categorias de análise teórica que orientou esta pesquisa, se baseia na contribuição de Joan W. Scott, para quem o gênero “é um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos, e o

gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder” (SCOTT, 1995, p. 86). A autora acredita ainda que através das relações de gênero as relações de poder, de dominação e de subordinação são construídas.

Para esta historiadora, gênero é o discurso da diferença dos sexos; é um processo secundário à formação biológica. Trata-se da elaboração das diferenças entre os sexos não somente no âmbito das ideias, mas abrange também todas as nossas estruturas e relações sociais. Inclui entre os elementos que compõem o conceito de gênero as representações simbólicas e os conceitos normativos, elementos imprescindíveis para desvendar o processo que tanto podem manter como alterar a atual hierarquia entre os gêneros.

Scott (1995, p.86), que defende a necessidade de se fazer uma história das mulheres, pondera que é necessário perguntar “como as relações entre os sexos foram construídas nos vários momentos históricos, por que razão, com que conjuntura de relação de forças, e em que contexto político”. Aqui reside o verdadeiro problema: “historicizar a ideia de homem/mulher e encontrar uma forma de escrever uma verdadeira história das relações homens/mulheres, das ideias sobre sexualidade...etc.” (SCOTT, *idem*, p. 86), em outras palavras, historicizar as subjetividades, porque elas são criadas e não natas. Deste modo, somente o gênero visto como uma categoria histórica tem a força suficiente para entender os paradigmas de relações de poder entre homens e mulheres.

Scott (*idem*) apresenta quatro elementos constitutivos da categoria gênero, que se apresentam como pontos de partida para o estudo do tema: os *símbolos culturais* colocados na vida social, que evocam múltiplas representações, formando toda uma simbologia em torno do *ser homem* e do *ser mulher*; os *conceitos normativos* que expressam interpretações dos significados dos símbolos, por meio das instituições: religião, educação, ciência, política, categorizando o *masculino* e o *feminino*; as *organizações e instituições sociais* nas quais se dão as relações sociais de gênero; as *identidades subjetivas*, modos pelos quais as identidades de gênero são substantivamente construídas, pautados nas organizações sociais e nas representações culturais historicamente específicas.

A categoria gênero em sua interface com a análise da religião vem tomando proporções significativas a partir dos últimos anos, especialmente impulsionada pelos estudos feministas. A chamada “segunda onda” (ADELMAN & GROSSI, 2002) do feminismo, que se desenvolveu a partir da década de 60, é vista como marco histórico para este avanço. Efetivamente esta

categoria de análise surge a partir dos anos 80, com o objetivo de denunciar a exclusão do feminino, e de outros grupos periféricos, do conhecimento científico. Desde então, mesmo estando em construção, este conceito vem sendo utilizado extensamente por muitos(as) estudiosos(as).

Ana Maria Bidegain (1996, p. 28), acredita que a incorporação da categoria de gênero, cruzada com as de classe e etnia, não só é útil para a elaboração da história das religiões, é também uma chave essencial para a compreensão da história invisível das mulheres nas religiões e suas relações com todas as formas de estruturação do poder.

Como pensamos a categoria de gênero com base relacional, destacamos que a construção do *feminino* e do *masculino* define-se uma em função da outra, sendo operacionalizadas social, cultural e historicamente em um tempo, espaço e cultura determinados. A corrente de estudos de gênero à qual nos filiamos tem entre suas preocupações evitar as oposições binárias fixas e naturalizadas, também procurando mostrar que as representações e definições de *homem* e de *mulher* são produzidas por símbolos, jogos de significação, cruzamentos de conceitos e relações de poder, conceitos normativos, relações de parentesco, econômicas e políticas (MATOS, 2002, p.244).

Pensando desse modo, a situação desigual entre homens e mulheres nas instituições religiosas está muito longe de ser algo natural, sendo em parte um reflexo, em parte um elemento determinante, das noções dominantes na sociedade englobante do homem/superior e mulher/inferior. A grande parte dos modelos dominantes de religiosidade além de estruturada nos moldes *androdominantes* é também estruturante da dominação masculina na sociedade.

A análise relacional e histórica da categoria gênero, formulada por Scott (1995), será adotada nesta pesquisa, sendo operacionalizada para observar até que ponto as práticas de homens e mulheres nos âmbitos das comunidades religiosas selecionadas romperam (e rompem) com o sistema patriarcal vigente e até que ponto elas o reproduzem.

Para observar essa continuidade/ruptura do que acontece no cotidiano das comunidades religiosas aqui comparadas, acompanhamos Scott (*idem*) segundo quem as mudanças na organização das relações sociais correspondem sempre às mudanças nas representações de poder, não sendo essas unidirecionais.

Quanto a esse ponto, buscando maior flexibilidade em termos analíticos das relações de poder no tocante aos gêneros, fizemos uma interlocução com a noção *positiva* de poder

encontrada em Foucault (2012), particularmente no que se refere aos interesses negados dos indivíduos enquanto protagonistas/antagonistas das relações de dominação e subordinação de gênero na vida cotidiana. O que nos interessa na concepção desse autor é sua concepção capilarizada do poder, pensando-o, não como concentrado somente em nível institucional, num lugar específico, mas na *respiração* das interações sociais. Ao contrário de visões tradicionais, ele sugere que partamos do micro para o macro, compreendendo o poder como algo pulverizado em todas as relações, além de não pensá-lo exclusivamente como algo negativo, como fonte de castigo e de imposição de limites. Concordamos com ele em que as relações de poder existem também em sua forma positiva, no que se refere ao atendimento dos interesses nem sempre completamente explicitados dos atores que as compõem, o que permite ver o poder como algo que produz e transforma as subjetividades dos que os exercem, de modo diferenciado nas relações sociais que estabelecem.

Através dessa noção positiva de poder, pode-se analisar as relações cotidianas, as práticas de homens e mulheres como negociações, estratégias e táticas que sinalizam para mudanças ou permanências de modelos de relações de gênero no interior de cada comunidade de fé.

A *dominação* e o *poder* são partes integrantes da economia do gênero. O poder necessariamente implica numa relação de dominação, no nosso caso específico, exercida por homens e mulheres no espaço religioso.

É claro que não podemos negar as condições objetivas nas quais observamos a predominância da *dominação* masculina na sociedade envolvente, o que significa a observação também nas comunidades religiosas analisadas. Isso nos levou também a considerar a contribuição bourdieusiana, segundo a qual instituições como a Igreja modelam as disposições conforme a posição nela ocupada pelos indivíduos, fazendo-os incorporar valores e práticas que são atribuídos ao universo masculino e feminino, estabelecendo as desigualdades e hierarquias de gênero socialmente construídas, observando-se a naturalização do predomínio dos homens sobre as mulheres (BOURDIEU, 2011).

Entretanto, pensar esta dinâmica como unilateral, ou seja, como uma dominação masculina inescapável e plana, é incorrer no erro da vitimização, ideia esta que foi por muito tempo aceita em alguns círculos de reflexões feministas e que questionamos enquanto ponto de partida para nosso trabalho de observação empírica. Vamos para o campo, pois, pensando na

historicidade das concepções de gênero (como nos orienta SCOTT, 1995); com a noção positiva de poder capilarizado (a partir de FOUCAULT, 2012), ao mesmo tempo em que reconhecemos a ubiquidade da dominação masculina (conforme nos indica BOURDIEU, 2011) na sociedade englobante, o que pode se repetir em medidas variáveis nas comunidades religiosas aqui analisadas e comparadas. Nesse sentido, é instigante observar a participação concreta e as representações dos lugares das mulheres e dos homens nos cotidianos das instituições religiosas observadas, utilizando uma perspectiva que contemple a possibilidade de encontrar autonomias relativas bem como heteronomias relativas (CHAUÍ, 1985) neste espaço, altamente ambíguo das religiões tradicionais, de modo particular o subcampo da Assembléia de Deus e das religiões menos tradicionais, no caso, a comunidade da *Bola de Neve Church*.

A própria ideia de Bourdieu (2011) quanto à ordem androcêntrica predominante na maioria das sociedades ao longo do tempo, a qual estaria no centro daquilo que ele denomina economia das trocas simbólicas e se expressaria nas políticas dos corpos, indica que ela vitima tanto a mulheres quanto os homens. Para o referido autor, o corpo é o lugar onde se inscrevem as disputas pelo poder; é nele que o nosso capital cultural está inscrito, é ele a nossa primeira forma de identificação desde que nascemos – somos homens ou mulheres – ou, no que se refere à maioria dos indivíduos, nos faremos *homens* ou *mulheres*. Em sociedades androcêntricas, por conseguinte, o nosso sexo define se seremos *dominados* ou *dominadores*. O corpo é o lugar da instrumentalização da dominação, é o *locus* dos exercícios do poder. Assim,

[...] a simples observação dos órgãos [biológicos] externos ‘diagnostica’ uma condição que deve valer para toda a vida. Passamos a ser homens ou mulheres e as construções culturais provenientes dessa diferença evidenciam inúmeras desigualdades e hierarquias que se desenvolveram e vêm se acirrando ao longo da história humana, produzindo significados e testemunhando práticas de diferentes matizes (SAYÃO, 2003, p. 122).

Nossa pesquisa, sobre o espaço religioso pentecostal, combinando as noções de relações de gênero acima colocadas – como formuladas por SCOTT (1995); FOUCAULT (2012) e BOURDIEU (2011) – procura verificar, de forma comparativa, em que medida se reproduz ou se questiona o padrão androcêntrico da sociedade envolvente nas comunidades religiosas selecionadas.

Faremos isso, observando, por exemplo as formas de divisão do *trabalho religioso*, sobre o qual Rosado-Nunes (1998) nos adverte que as análises de Bourdieu não deram conta de

que a separação clero/laicato é também uma separação entre os gêneros, entre homens e mulheres. A referida autora nos mostra como os discursos que visam a estabelecer “padrões de normalidade”, através da “tipificação” do que é considerado ‘feminino’ e do que é ‘masculino’”, funcionam como “mecanismos de controle, na medida em que, sendo assimilados como ‘próprios’, como ‘naturais’, qualquer afastamento deles é considerado socialmente e vivido pelas mulheres como ‘transgressão’ (*idem*, p.8).

Ao adentrar numa discussão sobre poder, a autora assume os pressupostos de Foucault a partir de sua teoria sobre a “microfísica do poder” e de como o poder e o saber estão diretamente imbricados na construção de mecanismos de controle da ação do indivíduo. Na medida em que nas religiões o saber teológico é estrategicamente elaborado na construção do poder religioso, essa relação entre o saber teológico e o poder nas relações de gênero é um elemento importante em nossa focalização do tema.

Na esteira da análise de inspiração foucaultiana, dentre os estudos que buscaram contribuir com o debate sobre as relações de gênero no campo religioso, destaca-se também Michelle Perrot (2012), para quem os vínculos entre mulheres e religião são antigos, poderosos e ambivalentes, podendo historicamente ser encontrada relações que mesclam sujeição e liberação, opressão e poder de maneira quase indissolúvel.

Conforme Perrot (*idem*), a relação das mulheres com a religião é paradoxal, representando as religiões, ao mesmo tempo, *poder sobre* as mulheres e *poder das* mulheres. Exerce “poder sobre as mulheres”, por ter na diferença entre os sexos um de seus fundamentos, como é comum entre as grandes religiões monoteístas. No entanto, a religião torna-se “poder das mulheres”, quando estas conseguem transformar a posição de submissão que a religião lhes reserva, na base de um “contra-poder” e de uma “sociabilidade” que as empodera. Dessa maneira, a religião ainda que reforce a submissão das mulheres apresenta-se como um “abrigo às suas misérias” (PERROT, 2012, p. 83-84).

Menos na direção de Bourdieu (*idem*) e mais na direção da abordagem foucaultiana, essa autora vê nas relações entre homens e mulheres no âmbito da religião, a possibilidade das mulheres exercerem “poderes” capazes de relativizar a dominação masculina, recusando, deste modo, a ideia de uma subordinação universal passiva. Para fundamentar essa perspectiva, a autora evoca a história das mulheres, argumentando que pensá-la monoliticamente e de modo plano como a história da dominação masculina seria um erro, na medida em que ignora os

períodos no quais elas também foram sujeitos ativos de dominação, e como mesmo nas posições de *dominadas* as mesmas exercem *poderes*.

Eliane Moura da Silva (2006) considera o poder das mulheres dentro das igrejas algo real e concreto. Para a autora, os ministérios femininos e as atividades congregacionais, ao mesmo tempo em que servem para segregar as mulheres, também desencadeiam formas alternativas de poder institucional, além de apoio emocional e material mútuo encontrados no espaço que a autora denomina de “comunidades de sexos” (*idem*, p. 22).

Além dessa combinação de autores que indica um pluriperspectivismo no que se refere à consideração do poder nas relações de gêneros no espaço religioso, nossa pesquisa também adotou um conceito-chave da sociologia, o de *habitus*, formulado por Bourdieu (1990, p.26), enquanto “sistemas de esquemas de enquadramento do mundo adquiridos, os quais funcionam no nível prático, como categorias de percepção e apreciação, como princípios de classificação e, sistematicamente, como princípios de ação”. Ou seja, o *habitus* se refere a regularidades das condutas, aos esquemas que preveem determinados comportamentos para determinadas circunstâncias, sendo cada sujeito correspondente a maneiras de formalização de suas práticas, podendo ser vistos como portadores de um “traço individual de toda uma história coletiva” (BOURDIEU, *idem*, p. 27). Os estudos de Bourdieu contribuíram para a análise por considerar 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 – no qual os *habitus* são produzidos – funciona como fonte para criar diferenças entre gêneros (1990, p. 98-99).

No uso que fazemos do conceito bourdiesiano de *habitus*, nos apropriamos da releitura que Heleieth Saffioti (1995) faz dele. Ela o considera como “capacidade criadora”, como uma implantação histórica que estaria sob uma “necessidade contínua de reatualização”. Nestes termos, o *habitus* “pode passar por e produzir mudanças duráveis, embora dentro de contornos bastante precisos” (SAFFIOTI & ALMEIDA, 1995, p. 59).

Alguns autores enfatizam as reversões e artimanhas que contribuem para revelar as estratégias e significados não previsíveis das práticas de agentes subordinados (SCOTT, 2002; CERTEAU, 2007). Astúcia, resistência, exercício de micropoderes e contestação são conteúdos sempre presentes que subjazem às diferenças de poder entre gêneros.

Ao compreender estas relações de gênero como relações de poder convida-se a um olhar que vai para além dos limites do que se costumava designar de “esfera privada”, cuja separação

da esfera pública ou política tem sido contundentemente refutada por muitos pesquisadores. Então o que se faz localmente “vai para a rua” e contribui para transformações. São nas ações cotidianas, no exercício de micropoderes, no emprego de “transcrições ocultas” e de astúcias que se marcam, reestruturações e reelaborações simbólicas que ficam entranhadas social e culturalmente (Cf. CERTEAU, 1995, 2007; SCOTT, 2002).

As *resistências cotidianas* fazem parte da totalidade de processos que todos os sujeitos utilizam para construir suas identidades sociais (SCOTT, *idem*). A Igreja é um espaço para a *salvação das almas*, da *disciplina dos corpos* e da pedagogia do que cada modelo considera o *comportamento correto*. Contudo, a religião também pode ser um espaço para o entretenimento, participação e *empoderamento* social. Ao prestarem o serviço da salvação numa determinada comunidade, por meio da Igreja, as mulheres também podem conquistar prestígio e autoridade.

A utilização da noção de formas cotidianas de resistência cunhada por James Scott (2002) e do seu conceito de *práticas* – que expressa as lutas cotidianas à luz do poder pessoal, em relação à subordinação –, permitiu compreender que a resistência reside na heterogeneidade das muitas respostas criadas e/ou continuadas de uma nova, não sendo representada pela resistência dos confrontos frontais, greves e ocupações, mas uma forma de resistência que procura construir soluções locais para problemas globais. Para esse autor, os sujeitos podem transformar suas realidades por meio de ações individuais, mesmo que ocultas, elas 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, ou com menos poder do que outros, dependendo do cenário considerado, 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 grandes organizações ou planejamentos e que ocorram às escondidas do controle dos dominantes (SCOTT, 2002, 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 Scott (*idem*), a ordem social é mantida pela capacidade de rotular pessoas e pelas atividades que não questionam a realidade oficial. Este autor auxilia nesta pesquisa porque aponta os processos pelos quais os atores sociais, no cotidiano, nos espaços em que as ações acontecem, confrontam, mesmo que simbolicamente, a autoridade.

Por outro lado, a ideia de *representações simbólicas*, na sua origem, um termo filosófico que remete à “reprodução de uma percepção anterior ou do conteúdo do pensamento” (MINAYO, 1994, p. 158), foi incorporada à sociologia por Durkheim (1989), como *representações coletivas*. De acordo com sua concepção, as representações coletivas pairam sobre as sociedades, não estando os indivíduos conscientes de que são imersos e constituídos em um conjunto de noções, pensamentos, ações e sentimentos que antecedem a sua existência e que expressam a realidade tal como é entendida pelo senso comum.

Uma variação desse conceito foi criada por Serge Moscovici, denominando-as de representações sociais, as quais os indivíduos de um determinado estrato, grupo ou categoria social, em um dado momento histórico partilham, conscientemente ou não. Ele as define como “um corpo de conhecimentos produzidos *espontaneamente* pelos membros de um grupo e fundado na tradição e no consenso” (*apud* SPINK, 1995, p. 29), que alimentam, dentre outros conceitos e práticas, os referidos aos lugares de gênero no espaço religioso.

Enquanto sistema provedor de sentido, a *religião* tem a função de “ajustar” as ações humanas a uma ordem cósmica ideal. Segundo Geertz (1989, p. 104-105),

[...] a religião é um sistema de símbolos que atua para [...] estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da [...] formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e [...] vestindo essas concepções com tal aura de fatalidade que [...] as disposições e motivações parecem singularmente realistas.

Assim, a religião nesta pesquisa é entendida como “um sistema de símbolos”, estruturado, cuja estrutura corresponde à estrutura social na qual está inserida (BOURDIEU, 1998, p. 45 e 33) e cujo conteúdo é uma síntese do *ethos* de um povo (GEERTZ, 1989, p. 103-104). Mas ela é também, graças ao seu efeito de consagração ou de legitimação de diferentes situações, uma *estrutura estruturante*, e por esse motivo ela delimita o campo do que pode ser discutido em oposição ao que está fora de discussão (BOURDIEU, 1998, p. 45-47).

Ainda hoje, a religião exerce uma importante função de produção e reprodução de sistemas simbólicos que exercem influência direta sobre as relações sociais de sexo. As representações sociais acerca das relações entre homem e mulher, portanto, não podem ser entendidas sem considerarmos suas implicações sobre a construção social deste homem e desta mulher e sua longa e estreita relação com (in)formações religiosas presentes na tradição judaico-cristã.

Para Geertz (idem), a cultura está estreitamente ligada a protótipos de significados impressos nos seres humanos historicamente, por meio de símbolos. Em outras palavras, é “um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação a vida” (GEERTZ, 1989, p.103). Assim, os símbolos funcionam como um compêndio que caracteriza o *ethos* e a visão de mundo de um povo. Deste modo, os símbolos religiosos, parte constitutiva da cultura de um povo, são como interlocutores entre estas duas dimensões. Estes símbolos permanecem como bagagem simbólica no interior da sociedade, porque se tornou algo cultural, por ser a religião um sistema simbólico capaz de produzir marcas duradouras com uma aura de verdade última e inquestionável.

Foi, portanto, interessante incluir a contribuição desse autor na análise que fizemos aqui das relações de gênero nas comunidades religiosas observadas, na medida em que a cultura socializa os indivíduos para a dominação masculina nas relações de gênero nas tradições cristãs. Contudo, os processos cotidianos autorizam/desautorizam a cultura recebida, trazendo consigo possibilidades de desnaturalizar ou de confirmar a naturalização das construções de gênero no espaço religioso, permitindo *mexer* ou *firmar* o solo do “sagrado” e do “inquestionável” também neste setor.

As escolhas metodológicas

Como toda proposta de pesquisa, esta é apenas um recorte no amplo universo no qual estão inseridas as relações entre religião e gênero. Por esta razão, a delimitação se faz necessária para o aprofundamento do tema pesquisado. A realidade é construída e está sempre em mudança, por isso o imperativo metodológico de situá-la num espaço específico. Nosso objeto empírico é constituído por duas instituições religiosas evangélicas pentecostais: a Assembléia de Deus, representando o subcampo das igrejas pentecostais tradicionais e a Bola de Neve Church, o subcampo das neopentecostais, tendo esta denominação a característica de ter se constituído enquanto uma opção dirigida para indivíduos jovens e ligados a tendências comportamentais consideradas *alternativas/rebeldes* em nossa sociedade.

Uma dificuldade de que somos conscientes está no fato de que reconhecer (e conhecer) o outro pressupõe o estranhamento em relação a si mesmo, como condição de uma prática

socioantropológica que pode caminhar num sentido inverso do feminismo, uma vez que o conhecimento antropológico sobre a mulher formula-se a partir de uma relação de alteridade e não de identificação. Contextualizar é um movimento que diz respeito à relação com o outro, sendo a pesquisa uma oportunidade para escutar e analisar as explicações dos outros sobre o mundo social do qual fazem parte e pelo qual são marcados.

Nossa proposta se configura como um estudo de casos múltiplos, na medida em que estamos fazendo a análise de duas comunidades religiosas dos subcampos da AD e da BNC, localizadas em Campina Grande/PB. Escolhemos essas duas denominações pela possibilidade de comparar dois subcampos evangélicos no campo das igrejas de vertentes pentecostais para ver em que medida se diferenciam e se assemelham, segundo as origens histórica e cultural, a estrutura institucional e o grau de acesso das mulheres e homens ao poder eclesiástico. Essa comparação tem contribuído para uma compreensão enriquecedora das diferenciações das configurações das relações de gênero no campo das igrejas de matriz evangélica pentecostal atualmente existentes em nossa sociedade.

A pesquisa, a partir da observação dos procedimentos técnicos, pode-se dizer, é de linha exploratória, pois envolve pesquisa bibliográfica e levantamento de dados como elemento suplementar para melhor apreensão do problema pesquisado (GIL, 1991, p.45).

A pesquisa bibliográfica foi esquematizada a partir de dois vieses: os textos de referência teórica e os textos em que são apresentadas discussões de aspectos da relação entre religião e gênero, de modo a nos permitir um suporte teórico para que a investigação fosse desenvolvida de forma articulada e coerente.

É oportuno lembrar que esta é uma pesquisa qualitativa, que analisa dados coletados a partir da constituição de amostragens não-aleatórias de atores afiliados aos dois modelos de religiosidade acima citados, participantes das comunidades religiosas selecionadas pela acessibilidade, de modo a permitir um painel da diversidade das visões dos sujeitos entrevistados sobre as relações de gênero, produzidas a partir de suas trajetórias sociais *extra* e *intra* instituições religiosas. Nossa análise também se baseia na análise de documentos oficiais (incluindo *sites* da *web*) produzidos pelas duas denominações ao longo de sua história, bem como na observação direta de celebrações de vários tipos existentes nas referidas comunidades.

Procuramos promover um envolvimento e interação entre pesquisador e “objeto” de estudo, sem uma neutralidade prefixada, buscando uma sintonia no processo de conhecimento

entre um diálogo crítico e hipóteses, observações, categorias teóricas e arcabouço documental, sem, contudo, adotarmos um método pronto e fechado.

Nosso trabalho de campo foi feito, portanto, em três vertentes principais: observação direta de cultos, cerimônias e demais atividades religiosas nas comunidades de fé selecionadas; análise de conteúdo de documentos produzidos por essas denominações (incluindo também *sites, blogs etc.*) que nos levou a apreender as representações das relações de gênero – no caso da AD, inclusive, adotando uma perspectiva de evolução no tempo; realização de entrevistas semiestruturadas com uma amostra não aleatória intencional de fiéis das comunidades de fé que fizeram parte do estudo. Contamos com uma amostra de cinco fiéis da BNC e quatro fiéis da AD, além de mais duas outras entrevistas realizadas anteriormente com dois membros da AD, totalizando onze sujeitos do universo das AD e BNC locais. Os sujeitos foram selecionados levando em consideração a acessibilidade e disponibilidade para as entrevistas, os lugares ocupados por eles nas instituições e o seu tempo de participação nelas. Assim, foram entrevistados formalmente: quatro homens, sendo dois da AD e dois da BNC, dentre eles, um solteiro e três casados; sete mulheres, três pertencentes a BNC e quatro à AD, sendo duas casadas, uma separada e três solteiras². Para além das entrevistas, conversamos informalmente com membros de ambas as denominações pesquisadas.

Muitas foram as dificuldades enfrentadas no agendamento e execução das mesmas. Os entrevistados geralmente não dispunham do tempo necessário, o que acabou prolongando essa fase da pesquisa. Além disso, algumas pessoas também se mostravam apreensivas em fornecer as entrevistas, seja por timidez ou apenas por não desejarem falar sobre suas vidas ou o tema em questão. Assim sendo, muitos contatos realizados não resultaram em entrevistas, justificando a quantidade destas.

Um dado importante foi o fato da maioria dos entrevistados terem escolhido a igreja como local para a entrevista, funcionando, talvez, como uma espécie de preservação da intimidade, uma vez que a presença da pesquisadora em sua casa significaria a entrada em um território ainda muito distante da recente presença desta na comunidade religiosa, não ficando, assim, livre de interrupções e olhares. Apenas quatro entrevistas foram realizadas em outros locais, uma na Universidade Federal de Campina Grande e outras duas em suas residências, todos da AD.

² Os perfis dos entrevistados encontram-se no apêndice A deste trabalho.

Outro dado não aleatório foi o fato de que por ser mulher não pude ficar a sós durante a entrevista, nem mesmo nos momentos pré e pós entrevista, com nenhum membro do sexo masculino. Todas as entrevistas e conversas informais com homens se deram co-presença de outras mulheres da igreja ou de suas esposas, funcionando como uma espécie de vigilância e controle mútuo.

Ademais, percebemos que, no geral, os entrevistados não se mostraram à vontade ou dispostos para esboçar nenhum tipo de crítica dirigida diretamente à denominação da qual fazem parte ou à comunidade na qual congregam.

A nós, pesquisadores, como indicado por Matos (2002), cabe a tarefa contínua tanto de desconstruir as diferenças quanto desnaturalizá-las; procurar desvendar o estabelecimento das hegemonias discutindo com rigor as questões de subordinação/dominação; adotar uma perspectiva de gênero – relacional, posicional e situacional –, lembrando sempre que as associações homem-masculino e mulher-feminino não são óbvias, devendo-se considerar as percepções sobre masculino e feminino como dependentes e constitutivas das relações culturais; procurando não essencializar sentimentos, posturas e modos de ser e viver de ambos os sexos.

O texto da dissertação apresenta-se da seguinte maneira: o primeiro capítulo é dedicado à apresentação geral da temática em estudo, aprofundamento dos conceitos e categorias de análise que serviram de base para os apontamentos e análise apresentada nos capítulos posteriores.

No segundo capítulo, apresentamos, mesmo que brevemente, uma reflexão sobre o campo pentecostal no Brasil e em Campina Grande, bem como notas sintéticas sobre a origem e o contexto histórico da Assembléia de Deus, enfatizando as principais características desta denominação, sobretudo em termos de estrutura de poder. Destacamos as mudanças ocorridas no pentecostalismo nas últimas décadas, discutindo, também, as características do movimento neopentecostal, apresentando sinteticamente a história da Bola de Neve Church e suas características principais. Analisamos, ainda, as relações de gênero e de poder no pentecostalismo e neopentecostalismo evangélico, considerado de modo geral.

O terceiro capítulo é destinado à análise comparativa das relações de gênero nos cenários religiosos pesquisados. Ao analisar alguns documentos, incluindo *sites* e *blogs* – o *ciberespaço* –, apresentamos a história velada da missionária assembleiana Frida Vingren, as

resoluções e normas sobre *usos e costumes* dessas denominações e as representações de gênero nelas encontradas. Focalizamos aspectos da divisão de papéis de gênero na igreja e no lar, da assimetria e relações de dominação/subordinação entre os sexos, o poder de decisão e a definição institucional dos lugares de homens e mulheres, focando especialmente às formas de participação e liderança feminina nas respectivas denominações, verificando em que medida se reproduz ou se questiona o padrão androcêntrico nas instituições pesquisadas.

Como de praxe, apresentaremos as considerações finais e referências utilizadas ao longo do texto, os apêndices referidos ao roteiro das entrevistas realizadas e perfis dos entrevistados e os anexos referidos à imagens relacionadas à AD e BNC.

CAPÍTULO I

RELIGIÃO E GÊNERO: uma apresentação mais detalhada de conceitos e debates norteadores da pesquisa

O enlace entre Religião e Gênero

Colocar em relação essas variáveis que deram origem elas próprias a subcampos específicos da sociologia/antropologia foi um dos primeiros desafios deste trabalho, uma vez que cada uma aponta para uma gama enorme de linhas teóricas e possibilidades de análises. Não foi tarefa fácil, portanto, encontrar um referencial teórico que abarcasse esse “cruzamento”, sem, entretanto, esbarrar em contradições metodológicas. Os trabalhos da área de religião geralmente não contemplam a perspectiva de gênero em suas análises, e grande parte da produção de gênero não consegue dar conta das especificidades do campo religioso.

A religião enquanto objeto de estudo sistemático no Brasil, ocupou “um lugar marginal e de importância secundária” na academia, conforme Rubem Alves (1978, p. 112). Contudo, mesmo que essa resistência ainda persista, em certa dose, talvez como fruto da herança deixada pelo positivismo e sua aversão ao tema, “essa possível impermeabilidade acadêmica é cada vez mais permeável a essa discussão” (SOUZA, 2004, p.122).

Souza e Martino (2004, p. 8) destacam que, não obstante os trabalhos de estudiosos como Émile Durkheim, Karl Marx e Max Weber, os estudos sobre religião no país começam a superar os limites da mera história eclesiástica somente a partir da década de 70, quando uma certa organicidade entre estudiosos da religião e instituições religiosas começa a ceder lugar a uma nova maneira de compreender o fenômeno.

A contribuição do livro de Cândido Procópio Ferreira Camargo (1973), *Católicos, Protestantes, Espíritas*, é apontada por Sandra Souza (2004) como um marco importante dessa mudança de perspectiva. De acordo com a referida autora, com o intuito de analisar a relação entre religião e mudança social, Camargo inaugurou uma nova fase da pesquisa brasileira nessa área. Ela destaca também as pesquisas de Roger Bastide que teriam contribuído para que o meio universitário brasileiro viesse a reconhecer a relevância da religião como significativo objeto

de análise sociológica, mostrando que nas últimas décadas o interesse científico pela religião tem sido crescente, como têm evidenciado os estudiosos do fenômeno.

Analisar o fenômeno religioso não é tarefa simples, conforme destaca Sandra Souza (2004, p.122),

[...] implicando entendê-lo como uma realidade situada, limitada e orientada socialmente, influenciando e sendo influenciada pelo meio que a gestou. Não é sem razão que a religião ocupa um importante lugar nos estudos sócio-antropológicos, pois na pergunta pela dinâmica social cabe a pergunta pelos dinamizadores sociais.

Nesse sentido, discutir religião é discutir transformações sociais, relações de poder, de gênero, de classe, de raça/etnia, uma vez que ela é, antes de tudo, uma construção sociocultural. Portanto, trata-se de adentrar num complexo sistema de trocas simbólicas, de jogos de interesse, na dinâmica da oferta e da procura, deparando-se com um sistema sociocultural permanentemente redesenhado que permanentemente redesenha as sociedades (*Op. Cit.*).

Mesmo quando cristalizado nas organizações religiosas, esse fenômeno nada estático demanda um olhar mais atento dos estudos feministas. Os sistemas simbólicos religiosos (*Cf. GEERTZ, 1989*), atuando de maneira estruturada e estruturante, se constituem em importantes mecanismos de construção da subjetividade humana. Mesmo que a religião venha experimentando uma gradual perda do seu poder regulador, devido à secularização das sociedades (*PIERUCCI, 1997*), verifica-se ainda uma forte determinação religiosa das maneiras como os sexos se discernem socialmente. A religião, como parte integrante da cultura, funciona como elemento estruturante das relações sociais, e, portanto, das relações de gênero.

A Sociologia da Religião, por sua vez, conforme destacado por Linda Woodhead (2013), comparada às várias outras disciplinas, demorou a considerar seriamente a questão de gênero. Segundo esta pesquisadora, os estudos etnográficos realizados em pequena escala souberam reconhecer melhor sua devida importância, mas o contexto teórico dominante da Sociologia da Religião mantém-se, frequentemente, com os olhos fechados para o assunto.

Certamente, foram analisadas no Ocidente as razões pelas quais a prática religiosa é mais difundida entre as mulheres do que entre os homens; mas com frequência não é analisada a ligação entre este tema e as problemáticas que costumam dominar a análise sociológica da religião nas sociedades modernas, [...] (*WOODHEAD, 2013, p.78*).

Ao criticar o modelo globalizante que caracteriza a Sociologia da Religião, Woodhead (2001) observa que, não obstante existir neste subcampo disciplinar uma abundante produção teórica, as relações de gênero são objeto de reduzida atenção, isso sendo explicado pela insistência dos autores em considerarem um sujeito universal abstrato que é o homem. Negligenciar a construção social do gênero é ignorar uma gama enorme de informações que, sem dúvida alguma, interfere muito nos resultados de qualquer análise sociológica na modernidade.

Souza (2004) afirma que, se na atualidade existe, por um lado, um certo consenso nas Ciências Sociais acerca da importância do fenômeno religioso como dinamizador da sociedade, por outro, parece que os estudos socioantropológicos no Brasil ainda não estão completamente à vontade na discussão da sua interface com a temática das relações de gênero.

Assim, a equação composta por Religião e Gênero ainda é pouco discutida na sociologia do fenômeno religioso, o que se depreende das palavras da autoria acima citada nos seguintes termos:

As iniciativas de estudo dessa temática são ainda bastante escassas. O número reduzido de publicações a esse respeito é um indicador importante da pouca atenção que temos dedicado à religião como um mecanismo ainda eficaz de construção e redefinição das identidades de gênero, mesmo no contexto de uma sociedade secularizada. (SOUZA, 2004)

No Brasil, um país declaradamente religioso, mesmo que os efeitos da religião em geral estejam relativizados pelas implicações da secularização, é necessário admitir que pensar as representações de gênero demanda pensar o papel da religião na construção social dos sexos. Segundo Souza (*idem*, p. 124):

A presença significativa, mas ainda tímida de textos que discutam a relação gênero e religião nas mais diversas publicações feministas parece refletir a herança moderna do feminismo. A tensão entre a razão moderna e tudo o que de primitivo e medieval poderia conter a religião, parece pairar também sobre o *dossel sagrado* do feminismo e dificultar a incorporação da discussão sobre o fenômeno religioso no contexto dos estudos de gênero, negando assim a possibilidade do debate acerca da influência da religião sobre a construção social dos sexos.

A relativização do poder significativo da religião é um fato, sobretudo numa sociedade em que existem mecanismos plurais de construção da subjetividade humana, como é o caso da

nossa. Todavia, se o processo de secularização tem contribuído para a “periferização” da religião em relação ao “núcleo forte” da sociedade, isto é, se a religião já não ocupa mais o lugar de matriz cultural totalizante (PIERUCCI, 1997, p. 103), deixando de ser o centro organizador das relações sociais, ela ainda exerce influência significativa no cotidiano das pessoas (SOUZA, 2004). Ao passo que experimentamos a crise das instituições tradicionais produtoras de sentido, verificamos igualmente o esforço de “recuperação das tradições perdidas” por parte de indivíduos, grupos e principalmente das instituições religiosas. Nesse sentido, não se trata, de modo algum, de um processo linear que, paulatina e progressivamente excluirá a religião do campo das instituições produtoras de sentido.

Sandra Souza (2003, p. 7) assinala que as pesquisas baseadas no eixo gênero e religião justificam-se pelo simples fato de que existe uma intimidade pouco verbalizada, mas experimentada, vivenciada no *habitus* social, que é estruturado e que estrutura a vida em sociedade. Desvelar essa intimidade é aclarar também a cumplicidade da religião sobre o processo de socialização de homens e mulheres, e de reprodução das assimetrias sociais (SOUZA, 2004, p. 124).

As funções de produção e reprodução de sistemas simbólicos exercida ainda hoje pela religião têm influência direta sobre as relações sociais de gênero. Nosso trabalho pretende abordar as mudanças ou continuidades do discurso religioso produzidos por duas instituições religiosas do subcampo das evangélicas, acerca dos papéis sociais de sexo num contexto de redefinição das identidades de gênero.

A contribuição da crítica feminista e dos estudos de gênero às ciências sociais

Quando Scott (1995, p.75) propôs que gênero seria uma categoria útil à análise historiográfica sabia que o alcance de sua proposta seria mais abrangente e que a perspectiva de gênero teria reflexos em todos os campos de pensamento. Ela dizia que “as feministas assinalaram muito cedo que o estudo das mulheres acrescentaria não só novos temas, como também iria impor uma reavaliação crítica das premissas e critérios do trabalho científico existente”. Quando Schiebinger (2001) questiona se o feminismo mudou a ciência, o faz por perceber que a introdução da visão feminista, não em virtude das ‘sensibilidades inerentes ao

feminino’, mas pela agenda política do feminismo³, não só abriria novos campos de estudos partindo de premissas não androcêntricas, como colocaria sob suspeita a neutralidade axiológica atribuída comumente à ciência. Mattos afirma que a desestabilização mais importante provocada pela adoção do conceito de gênero foi a

desconstrução de binarismos estéreis que facultam lugares fixos e naturalizados para os gêneros. Através de significados e ressignificações produzidos e compartilhados na nova perspectiva analítica e que transversalizam dimensões de classe, etárias, raciais e sexuais, gênero tem tido o papel fundamental nas ciências humanas de denunciar e desmascarar ainda as estruturas modernas de muita opressão colonial, econômica, geracional, racista e sexista, que operam há séculos em espacialidades (espaço) e temporalidades (tempo) distintas de realidade e condição humanas. (MATOS, 2008, p.336)

Não por acaso, a crítica à ciência tem figurado, desde há muito, como um dos principais pontos nas agendas feministas. E vem se ampliando e aprofundando nos últimos quinze anos, de sorte a destacar-se hoje como uma das análises mais contundentes dos dogmas, práticas e instituições da ciência. De fato, instrumentada por um olhar desconstrucionista de gênero, a crítica feminista tem avançado da denúncia da exclusão e invisibilidade das mulheres no mundo da ciência para o questionamento dos próprios pressupostos básicos da Ciência Moderna, virando-a de cabeça para baixo ao revelar que ela não é nem nunca foi “neutra” (SARDENBERG, 2007). Como já observava Virginia Woolf em 1936, “a ciência, ao que parece, não é assexuada; ela é um homem, um pai, e infectada, também” (*apud* ROSE, 1989, p.221).

Contudo, se há concordância entre pensadoras feministas nesse ponto, nem todas estão dispostas a se colocar contra a ciência ou descartar seus métodos e procedimentos tradicionais. Na verdade, muitos são os questionamentos e divergências - e calorosos os embates – no tocante aos níveis da crítica que se faz à ciência e, assim, também quanto às estratégias epistemológicas que melhor poderão fundamentar e instrumentar a produção de um saber menos enviesado tanto pela visão feminista quanto pela visão machista, historicamente predominante.

³ Londa Schiebinger (2001) não cai na armadilha de atribuir às mulheres características essencialistas que seriam responsáveis por uma nova abordagem em vários campos da ciência. Ela situa suas contribuições tendo por base a sua definição de feminismo, ou seja, um posicionamento ou agenda política, e dentro de um contexto social de emergência da mulher, ressaltando que não é neutra a relação entre pesquisa e objeto nem tampouco os seus resultados.

As práticas científicas feministas fundamentam-se, assumidamente, numa práxis política – em um projeto de transformação das relações de gênero -, ao passo que um dos fundamentos básicos da Ciência Moderna é justamente a necessidade de se impor uma separação entre “fatos” e “valores”. Sem essa separação, ou melhor, só com a busca da neutralidade axiológica é possível assegurar aproximações de níveis desejáveis de objetividade das explicações científicas.

Ao invés de propor uma *ciência feminista* – ou em qualquer outra possibilidade de ciência politizada –, que se oporia à o que se pensa como *ciência machista*, o que pressuporia como primeiro passo a desconstrução dos pressupostos iluministas quanto à relação entre neutralidade, objetividade e conhecimento científico, pensamos ser útil levar em consideração a crítica feminista sobre a história do conhecimento e revelar em que medida as práticas dominantes nesse campo revelam traços da dominação masculina (BOURDIEU, 2011).

Em relação os estudos feministas das relações de gênero cabe reconhecer sua importante contribuição em trazer à tona aspectos muitas vezes velados da assimetria sociocultural entre homens e mulheres, mas também identificar as práticas de vitimização, de essencialização dos gêneros e de *virada do preconceito às avessas*. Nossa perspectiva é simplesmente sociológica, no sentido de buscar analisar de modo comparativo como nos modelos de religiosidade aqui analisados se constroem os lugares de homens e mulheres, como os atores e atrizes que participam das comunidades de fé narram seus lugares e os dos outros, pretendendo revelar eventuais mudanças e continuidades nas definições de homem e de mulher que circulam no espaço religioso, considerando outros modelos de religiosidade ou momentos históricos anteriores ao atual.

Nesse sentido, questionamos o sentido do que Lucila Scavone (2008) denomina de uma *sociologia feminista*, uma vez que não precisamos ser feministas, mas apenas sociólogos/as ou historiadores/as ou antropólogos/as para levar em consideração as reivindicações dos movimentos feministas fazendo um estudo capaz de dialogar com elas para, de acordo com Flax (1992), “[...] analisar como nós pensamos, ou não pensamos, ou evitamos pensar sobre

gênero”, tomando para nós a problematização das relações de gênero”, não mais “tratado como fato simples e natural”⁴.

Sendo nosso interesse observar como as reivindicações do feminismo possam eventualmente ter se refletido na esfera dos subcampos religiosos aqui focalizados, passamos a caracterizá-lo, conforme destaca Scavone (2008), por suas etapas históricas. Três grandes fases do feminismo seriam comumente referidas: a fase *universalista*, a *humanista* ou das *lutas igualitárias pela aquisição de direitos civis, políticos e sociais*; a fase *diferencialista e/ou essencialista*, das lutas pela *afirmação das diferenças e da identidade*; e uma terceira fase, denominada de *pós-moderna*, derivada do *desconstrucionismo*, que deu apoio às teorias dos sujeitos múltiplos e/ou nômades. Essas fases correspondem, segundo a autora, em grandes linhas, aos séculos XVIII e XIX, à segunda metade e ao final do século XX e ao início do século XXI respectivamente, não sendo possível, entretanto, circunscrevê-las em uma perspectiva linear. Apesar de estabelecer a relação temporal com períodos e lutas distintos, essas fases não seriam fixas, elas dependeriam da situação social, econômica, cultural e política de cada sociedade.

Muitas questões colocadas pelo movimento feminista em suas fases acima apontadas devem ser compreendidas em um contexto mais amplo, no processo de transição de paradigmas, fruto das transformações sociais que ocorreram nos anos 60. Guerras e movimentos de descolonização que, no Primeiro Mundo, trouxeram à tona não só os “internamente colonizados” (as chamadas minorias, os marginais, as mulheres, os homossexuais) como os “externamente colonizados” (os habitantes do mundo colonizado), colocando em cena novas vozes coletivas e contribuindo para a desconstrução de um sujeito único e universal (JAMESON, 1992, *apud* SCAVONE, 2008).

Matos (2002, p.238) nos lembra que,

o olhar sobre o feminino frutificou no contexto da quebra dos paradigmas que possibilitou a descoberta de “novos sujeitos sociais” e favoreceu a inclusão das mulheres nas pesquisas. [...] Com certeza ela não passou por um processo

4 Questionando essa ideia da naturalidade das definições de homem e de mulher, junto com o movimento feminista, historiadores (Cf. FOUCAULT, 2012; SCOTT, 1995), sociólogos (cf. BOURDIEU, 2011, SAFIOTTI, 1995, BUTLER, 2003) apontam para a construção sociocultural dos gêneros.

de feminilização, mas até recentemente esse aspecto não era investigado; hoje, o gênero se impõe como uma questão fundamental nas ciências humanas.

A expansão dos estudos que incorporam as reivindicações feministas na abordagem de gênero como categorias socioculturalmente construídas localiza-se no quadro de transformações por que vêm passando as ciências sociais nos últimos tempos, sendo possível afirmar que, por razões internas e externas, esses estudos emergiram da crise dos paradigmas tradicionais. Essa “crise de identidade” levou à procura de outras experiências, revigorando o conhecimento e ampliando diferentes áreas, abordagens e aspectos da vida social, possibilitando o questionamento das universalidades, permitindo a descoberta do outro, da alteridade, dos excluídos, e dos mecanismos invisíveis de dominação masculina nas relações de gênero.

Nas Ciências Sociais, especialmente na Sociologia contemporânea, observa-se que autores de diferentes matizes – Norbert Elias, Pierre Bourdieu, Anthony Giddens, Bruno Latour – efetivaram rupturas importantes, entre elas a desconstrução da tradicional dicotomia indivíduo x sociedade. Ao romperem com essa separação e ao buscarem em suas teorias soluções para realizar uma sociologia que apreendesse a realidade social, eles se abriram para o estudo da diferenciação social. Esse processo é concomitante à desconstrução de outras dicotomias clássicas – particular x universal; sujeito x objeto; natureza x cultura; mente x corpo; razão x emoção – e dá lugar nas Ciências Sociais a abordagens não totalizantes e a um longo processo de transição de paradigmas⁵. Todas essas rupturas ocorreram ao mesmo tempo que novas teorias se construía em um contexto que lhes foi propício e contíguo com os novos movimentos sociais (SCAVONE, 2008).

Nos últimos anos, nas ciências sociais, os estudos sobre as relações de gênero, da participação de homens e mulheres na sociedade, na organização familiar, nos movimentos sociais, na política e no trabalho (bem como na religião), foram ampliados. A expansão e o enriquecimento dos temas de investigação propostos pelos estudos de gênero foram acompanhados por renovações dos marcos teóricos e metodológicos, enfoques e modos de análise inovadores que, além de questionar os paradigmas tradicionais, vêm colocando novas questões, descobrindo novas fontes, enfim, contribuindo para redefinir e ampliar noções

⁵A ciência estaria vivendo um período de “transição paradigmática”, passando do paradigma moderno para um paradigma pós-moderno ou outro nome equivalente, segundo Boaventura SANTOS, 1989.

tradicionais do conhecimento, a capacidade de formular questões inovadoras e apontando novas referências.

A consolidação do campo de estudos sobre a assimetria entre homens e mulheres nas relações de gênero socioculturalmente construídas emerge, é bom lembrar, paralelamente à eclosão da fase contemporânea do feminismo, especialmente na Europa pós-68 e nos Estados Unidos. É possível dizer que foi a partir daí que o campo de investigação científica sobre as relações de gênero se ampliou, evidenciando a forte relação desse campo de estudos com o movimento feminista.

O contexto em que se encontra a produção teórica sobre gênero é o das transformações políticas, econômicas e sociais pelas quais a sociedade moderna passou⁶, sendo que a base desta produção está ligada à história das lutas feministas, as quais, ao longo de mais de dois séculos, propiciaram gradativa visibilidade às questões de assimetrias entre homens e mulheres nos diferentes campos sociais. As ideias defendidas pelas feministas criaram condições para a emergência de uma crítica historiográfica/sociológica/antropológica da dominação masculina, influenciando e incrementando estudos e pesquisas científicas sobre as relações sociais de sexo/gênero na academia ou fora dela (Cf. SCAVONE, 2008, p. 176).

Os estudos das assimetrias nas relações de gênero, inspirados pelos movimentos feministas, tiveram influência das lutas mais gerais por redistribuição, justiça e direitos políticos e sociais e/ou por lutas pelo reconhecimento e/ou identitárias. Historicamente mostraram-se comprometidos com a transformação das relações de dominação e poder masculinos, associando-as a contextos mais abrangentes. De acordo com Scavone (2008, p,176),

buscaram compreender os problemas que constituem as relações de gênero na sociedade, trazendo-os para o debate e a reflexão política e social mais amplos, associando-os, em determinadas análises, à classe e à raça, especialmente no Brasil e no restante da América Latina.

⁶ Esse feminismo teve como substrato material a sociedade urbano-industrial moderna, cuja configuração se acelerou justamente nesse período e foi marcada pela entrada das mulheres no mercado de trabalho, a qual se ampliou progressivamente no decorrer do século XX. Aos poucos, as mulheres passaram a ter uma dupla jornada de trabalho (doméstica e extradoméstica) e, com isto, a nova responsabilidade de conciliar vida profissional com vida familiar. Outro fator importante foi o advento da contracepção medicalizada e segura nos anos 1960, dando possibilidade às mulheres de escolherem o número de filho/as que desejavam e romperem com o determinismo biológico e social da maternidade.

Scavone (2008) destaca ainda que, no caso do Brasil, questões sociais e a problematização sociológica caminharam juntos. Os problemas relacionados ao trabalho, à saúde, à política, à educação, à família, à religião, à violência, às ciências, à cultura, à identidade, ao corpo, às tecnologias produtivas e reprodutivas, e à sexualidade passaram a ser tratados com o ‘olhar de gênero’. Segundo a autora, foi esse olhar que deu visibilidade às relações de dominação e poder masculinos, questionando uma ordem sexual tida como natural. Assim, essas análises decorrentes do diálogo das Ciências Sociais com os movimentos feministas estão marcadas pela focalização das relações de poder e dominação entre os sexos e devem ser analisadas também sob a ótica das outras relações sociais a ela associadas, como as referidas às classes, raças/etnias.

Como mostra Scavone (2008), o início dos estudos de gênero brasileiros teve como questões centrais justamente o gênero no trabalho, na saúde, na política e na família. A problemática do ‘sexo do trabalho’ foi fruto do “projeto sociológico influenciado pelas lutas feministas”, que “começa como crítica da ausência de gênero na teoria marxista”. Assim, as análises de feministas mostraram que a divisão do trabalho específica à atividade assalariada estava relacionada a uma hierarquia de gênero e que sua natureza ‘sexuada’ não era motivada pelo acaso (WAJCMAN, 2002, *apud* SCAVONE, 2008).

A questão da ausência dos direitos específicos no que se refere aos direitos reprodutivos das mulheres, como o direito ao aborto – que foi conquistado na maioria dos países do Norte a partir dos anos 1970 e que é ainda proibido na maioria dos países da América Latina –, e aos direitos sexuais, tem sido recorrentemente pesquisada nos países deste bloco. A violência doméstica, sexual, familiar, a pouca presença das mulheres nos espaços públicos de poder institucional, a responsabilidade feminina pelo espaço privado, o machismo manifesto e o dissimulado, e o assédio sexual e moral no trabalho constituem-se alguns dos inúmeros problemas sociais e sociológicos que passaram a ser tratados pela Sociologia sob a ótica de gênero por meio de pesquisas empírico-teóricas (teses, dissertações, monografias, livros, artigos), tornando visíveis as implicações sociais, políticas e econômicas da dominação masculina.

Atualmente é possível falar em teorias de gênero, devido ao aprofundamento desse conceito e sua diversificação. As diversas teorias que deram origem a esse conceito indicam a

multiplicidade das reflexões influenciadas pelo feminismo como também a incidência de influências teóricas distintas e conflitantes.

O pensamento social – com a Sociologia e, poderíamos dizer, com a Antropologia, a História, a Filosofia e a Política –, em suas diferentes abordagens, tem revelado os mecanismos que têm produzido em várias sociedades e culturas um mundo dividido em gêneros, no qual se observa a hegemonia masculina e as implicações que a acompanham (SCAVONE, 2008).

O conceito de gênero foi construído por estudiosas da língua inglesa. Em *The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex*, Gayle Rubin, antropóloga e feminista, procurou responder teoricamente à recorrência da opressão e subordinação social das mulheres com base em um diálogo crítico com a teoria antropológica de Lévy-Strauss, com a psicanálise freudiana e com o marxismo. “Em decorrência desse debate, a autora reitera a ideia de que gênero é uma divisão dos sexos imposta socialmente e produzida nas relações sociais da sexualidade, as quais compõem o que ela denomina de sistemas de sexo/gênero” (SCAVONE, 2008, p. 179).

Scott (1986) introduz o conceito de gênero na História com o seu famoso artigo *Gender, a Useful Category of Historical Analysis*, traduzido em 1990, no Brasil. Scott dialoga com autores pós-estruturalistas como Michel Foucault e Gilles Deleuze e critica com eles a ideia iluminista da existência de um sujeito único universal com características biológicas consideradas a-históricas, que fundamentam os discursos da dominação masculina.

Ao propor o uso da categoria Gênero para a análise histórica – e, por decorrência, para as Ciências Sociais –, a autora acima citada pretende compreender e explicar significativamente o caráter relacional, transversal e variável dessa categoria analítica. Gênero é uma categoria de análise histórica, cultural e política, e expressa relações de poder, o que possibilita utilizá-la em termos de diferentes sistemas de gênero e na relação desses com outras categorias, como raça, classe ou etnia, e, também, levar em conta a possibilidade da mudança (SCAVONE, 2008).

O termo foi incorporado por diversas disciplinas recebendo nuances diferentes em cada uma delas. "Assim, antropólogos, sociólogos, psicólogos, cientistas políticos foram dando cores diferentes ao conceito, conforme a bagagem conceitual específica que suas disciplinas traziam" (SIMIÃO, 2000, p.1). Nesse sentido, Costa (1994) cita diferentes leituras que se faz da interpretação de gênero: gênero como variável binária; gênero como papéis sexuais dicotomizados; gênero como uma variável psicológica, gênero como tradução de sistemas de culturas e gênero como relacional.

É importante ressaltar que, apesar da consolidação do campo de estudos “sobre mulheres” ter ocorrido na época da eclosão da fase contemporânea do feminismo, especialmente na Europa pós-68 e nos Estados Unidos, obras anteriores a esse período foram importantes para abrir caminho para a construção de um campo de estudos, como aponta Scavone (2008)⁷.

Conforme mostra Scavone (2008), a filósofa feminista contemporânea Judith Butler, ao analisar criticamente esta ideia, busca romper com a distinção dicotômica entre sexo (biológico) e gênero (social) implícita na obra de Simone de Beauvoir (1980): “[...] se o sexo e o gênero são radicalmente distintos, não decorre daí que ser de um dado sexo seja tornar-se de um dado gênero; em outras palavras, a categoria de ‘mulher’ não é necessariamente a construção cultural do corpo feminino, e ‘homem’ não precisa necessariamente interpretar os corpos masculinos. [...]”. Isto sugere “que os corpos sexuados podem dar ensejo a uma variedade de gêneros diferentes, e que, além disso, o gênero em si não está necessariamente restrito aos dois usuais” (BUTLER, 2003, p. 163). Com essa análise, a autora radicaliza o princípio em questão, sem fixá-lo a um corpo sexuado como o fez Beauvoir.

Segundo Scott (1995), gênero é uma categoria de análise histórica, cultural e política, e expressa relações de poder, o que possibilita utilizá-la em termos de diferentes sistemas de gênero e na relação desses com outras categorias, como raça, classe ou etnia, e, também, levar em conta a possibilidade da mudança. Os conceitos de “relações sociais de sexo” e “gênero consideram a existência de relações que são transversais a todas as sociedades e, sobretudo, ambos rompem com o binarismo das categorias ‘mulher’ e ‘homem’”. Entretanto, há autoras que consideram a noção de “estudos de gênero” mais neutra, do ponto de vista político, do que as noções de “estudos feministas”, “estudos gays e lésbicos”, “o que possibilita continuar os estudos sobre os aspectos simbólicos e ideológicos do masculino e do feminino sem referência à opressão do sexo feminino”. (MATHIEU, 2000, apud SCAVONE, 2008, p. 180).

⁷ Na Sociologia, por exemplo, destacam-se as pesquisas pioneiras de Madeleine Guilbert, em 1946, que já iniciavam a investigação sobre o trabalho das mulheres (GUILBERT, 1946). E na Antropologia, em 1948, os trabalhos de Margareth Mead, também já tratavam a condição feminina (MEAD, 1948). No campo da Filosofia e da Literatura, Simone de Beauvoir publicou o livro *O segundo sexo*, em 1949, que gerou um debate político mais radical e lançou as matrizes teóricas de uma nova etapa do feminismo (BEAUVOIR, 1980). A ideia central do livro é de que não se nasce mulher, mas *torna-se mulher*. Beauvoir lança a base do que mais tarde viria a ser o conceito de “gênero”, pois ela distingue o componente social do sexo feminino de seu aspecto biológico. De fato, reiterada por estudiosas da questão no mundo inteiro e revisada por feministas contemporâneas, essa ideia é até hoje discutida, questionada ou radicalizada, o que evidencia a sua dimensão precursora para os estudos de gênero.

Para Christine Delphy, socióloga e uma das mais reputadas expoentes do feminismo materialista francês, é o gênero que produz o sexo biológico e dá pertinência à diferença anatômica – a qual considera em si mesmo sem sentido – e divide a humanidade em duas categorias. Diferentemente de outras conotações do conceito, ela considera que o gênero existe como divisão social graças ao patriarcado, o qual define como um sistema total, ou seja, designando um sistema e não relações individuais ou um estado de espírito, dentro do capitalismo (DELPHY, 2000).

Scavone (2008) mostra que outro desdobramento notável da reflexão sobre relações de gênero emergiu a partir dos anos 1990, quando a *teoria queer* ultrapassa os gêneros ao questionar a normatividade heterossexual e ressaltar o aspecto socialmente contingente e transformável dos corpos e da sexualidade (gays, lésbicas, transexuais, travestis, bissexuais) (Cf. BUTLER, 2003).

Outros pensadores contemporâneos possibilitaram uma interlocução crítica com a *teoria feminista*. Por exemplo, a análise que a teórica feminista e filósofa Nancy Fraser (1987 p. 40) fez da *ação comunicativa*, de Jürgen Habermas, o qual, ao colocar a família na esfera da reprodução simbólica – por oposição à esfera da reprodução material, na qual se realiza o “trabalho social” –, oculta o trabalho social que as mulheres exercem na reprodução da *vida*. Por outro lado, a autora mostra como Habermas, ao distinguir “ação assegurada normativamente” de “ação obtida comunicativamente”, consegue oferecer um bom instrumento de análise teórica às relações de gênero na família.

Essa autora mostra que essas categorias aplicadas em uma pesquisa sobre padrões de comunicação entre maridos e mulheres podem “nos capacitar a captar algo importante sobre a dinâmica intrafamiliar” no âmbito da dominação masculina: os homens tendem a controlar e dar as diretrizes das conversas, as mulheres tendem a fazer o “trabalho de interação” ao colocar perguntas e oferecer apoio verbal à conversação (FRASER, 1987, p. 46).

Dentre outros autores contemporâneos, Foucault foi um dos pensadores cuja teoria dialogou de modo tenso com o feminismo, especialmente, por suas análises sobre as questões do corpo, da sexualidade, da Medicina, das tecnologias de poder, mostrando como produzem sujeitos/corpos disciplinados. Conforme mostra Scavone (*idem*), alguns aspectos de sua teoria foram utilizados pelas estudiosas feministas – a analítica do poder, a crítica ao sujeito único universal, a aceitação da diversidade e multiplicidade das relações sociais” e apresentam

elementos com muitas afinidades com o feminismo e contribuíram para construção de teorias das relações de gênero.

Fraser (1987) e Fernández (2000) afirmam que ao mesmo tempo em que Foucault contribuiu para desconstruir o discurso normativo sobre dominação e poder na sociedade, construiu uma outra normatividade para o desenvolvimento da “emancipação futura”, que, por estar demasiadamente ancorada na realização das identidades subjetivas, tenderia a esvaziar a possibilidade de saídas coletivas, chocando-se com a proposta do movimento feminista. Correntes do movimento feminismo do final do século XX também questionam noções de fixidez nas análises das relações de gênero, as quais sugerem uma representação atemporal e binária de gênero, colocando de uma forma incontestável o significado do homem e da mulher. A des-essencialização dos gêneros tem levado a lutas políticas móveis de resistências aos poderes instituídos e aos *micropoderes* (Cf. SCAVONE, *idem*).

Entretanto, foi o sociólogo Pierre Bourdieu (2011) um dos teóricos que mais suscitaram adesões, críticas e rejeições entre as teóricas feministas com os seus estudos e reflexões sobre a dominação masculina, “... provavelmente, por seu lugar de intelectual dominante, mas, sobretudo, pela aplicação de sua teoria a um objeto cujo desenvolvimento teórico já estava muito mais avançado do que o construído por seu campo analítico” (SCAVONE, 2008, p. 182).

O seu primeiro artigo sobre a dominação masculina não incluiu referências significativas à produção das feministas, que só foram incluídas posteriormente, em seu livro sobre o tema. Há também a crítica à sua pretensão em formular um caminho para o feminismo, desqualificando, em certo sentido, a trajetória política desse movimento (CORRÊA, 1999). Uma das críticas feministas mais recorrentes à sua teoria da dominação masculina refere-se ao pressuposto da ‘incorporação’ e da ‘aceitação’ que os dominados (no caso, as mulheres) teriam para com os dominantes (no caso, os homens) pelo fato de terem internalizado em seus corpos os esquemas de dominação como *habitus*, isto é, sistemas de disposições adquiridas que internalizam as estruturas sociais. As críticas a essa análise costumam considerar que as mulheres apareceriam como responsáveis pela dominação masculina (Cf. SCAVONE, *idem*).

É possível constatar que estudos de gênero têm se mostrado como um campo multidisciplinar, com uma pluralidade de influências, na tentativa de reconstituir experiências de dominação masculina e de exclusão social das mulheres. Nas ciências sociais, a abertura dos estudos para as abordagens de gênero vem colocando várias questões em relação à construção

de um conhecimento no “campo movediço dos estudos de gênero”, buscando recuperar as relações entre os sexos, desvendando suas características e estabelecendo relações e articulações entre amplas dimensões (MATOS, 2002, p.248). Como tão bem destacou esta autora,

[...] a variedade de novas abordagens renova os olhares sobre o passado e o presente, incorpora a diversidade e a multiplicidade de interpretações, abrindo o campo para a análise de expressões *culturais*, modos de vida, relações pessoais, redes familiares, étnicas e de amizade entre mulheres e entre mulheres e homens, seus vínculos afetivos, ritos e sistemas simbólicos, construção de laços de solidariedade, modos e formas de comunicação e de perpetuação e transmissão das tradições, formas de resistência e lutas até então marginalizadas nos estudos, propiciando um maior conhecimento sobre mulheres e homens. (MATOS, *idem, ibidem*)

As ciências humanas e sociais contemporâneas foram um campo oportuno para desnaturalizar as identidades sexuais e postular a dimensão relacional dos gêneros. Estes estudos auxiliaram a ampliação de noções como resistência e experiência, possibilitando o questionamento dos universalismos, do irredutível e do *natural*, destacando as diferenças e reconhecendo-as como históricas, social e culturalmente constituídas. Estas noções contribuíram para ampliar o campo de estudo das relações de gênero, descobrir novos temas, diversificar criativamente as fontes de pesquisa e aprimorar as estratégias de investigação.

Os estudos feministas e sua penetração no campo religioso

O feminismo questiona o papel da mulher na família, no trabalho, na igreja e na sociedade e incentiva a luta para transformar as relações humanas e findar com as discriminações sociais e de gênero (SOARES, 2004). A rigor “o ‘feminismo’ poderia ser compreendido em um sentido amplo, como todo gesto ou ação que resulte em protesto contra a opressão e a discriminação da mulher, ou que exija a ampliação de seus direitos civis e políticos, seja por iniciativa individual, seja de grupo” (DUARTE, 2003, p. 3).

A transformação radical das relações de gênero em todos os domínios da vida social, tanto o público, como o privado era o que propunha o feminismo.

Importante lembrar que este feminismo teve como substrato material, a emergência da sociedade urbano-industrial moderna, que foi marcada pela entrada das mulheres no mercado de trabalho, a qual se ampliou progressivamente no decorrer do século XX. Aos poucos, as mulheres passaram a ter uma dupla jornada de trabalho (doméstica e extra-doméstica) e, com isto, a nova responsabilidade de conciliar vida profissional com vida familiar. Outro fator importante foi o advento da contracepção medicalizada e segura nos anos 1960, dando possibilidade às mulheres de escolherem o número de filho/as que desejavam. Neste contexto social em que as mulheres começaram a ocupar cada vez mais o espaço público por meio da inserção no trabalho assalariado e na educação formal, as contradições do espaço privado vinham à tona e tornava-se premente politizá-las (SCAVONE, 2008, p. 2).

Dos anos 1970 para os anos 2000, muitas coisas mudaram e outras tantas continuaram estagnadas, principalmente, as que dizem respeito à perpetuação dos valores simbólicos que resultam da/na dominação masculina, com mais força nos países do sul. Se os efeitos da globalização atingiram as religiões e seitas, que se estenderam mais rapidamente pelo mundo, muitas ideias feministas lançadas nos anos 70, também, tiveram o mesmo trajeto.

Segundo Maria José Rosado Nunes (2005), na tentativa de desconstruir o determinismo biológico, o pensamento feminista encontrou na religião um de seus principais adversários. Conforme a pesquisadora:

As religiões têm, explícita ou implicitamente, em seu bojo teológico, em sua prática institucional e histórica, uma específica visão antropológica que estabelece e delimita os papéis masculinos e femininos. O fundamento dessa visão encontra-se em uma ordem não humana, não histórica, e, portanto, imutável e indiscutível, por tomar a forma de dogmas. Expressões das sociedades nas quais nasceram, as religiões espelham sua ordem de valores, que reproduzem em seu discurso, sob o manto da revelação divina. O lugar das mulheres no discurso e na prática religiosa não foi, e frequentemente ainda não é, dos mais felizes (ROSADO NUNES, 2005, p. 364).

Desde o triunfo do cristianismo no Império Romano, a cultura patriarcal judaico-cristã modelou os papéis sociais de homens e mulheres, santificando a opressão masculina e a inferiorização feminina (Cf. ROSADO NUNES, *idem*).

Com o desenvolvimento do capitalismo e do cientificismo na Europa a partir do século XVII em diante, a hegemonia da visão que afirmava o determinismo biológico ajudou a reforçar a divisão das esferas pública e privada conforme a “natureza” de cada sexo – *mulheres*, na esfera privada, *dóceis e domesticadas para o lar e para o matrimônio*; homens, na esfera pública, cuidando da administração, da política e da economia.

Ao identificar como vontade divina uma "vocação específica" para as mulheres: o cuidado com a família, a lógica social da ideologia dominante assumida pelas institui es religiosas reforça a noção de "ordem eterna da natureza" (HUBBARD, 1999). Nesse sentido, o entrelaçamento das categorias sociais (gênero, idade, classe, raça e estado civil) permite evidenciar os diferentes modos de subjetivação e de sujeição a que as mulheres em geral e particularmente as pentecostais têm estado historicamente submetidas (BANDINI, 2008).

Consoante Rosado Nunes (2005), historicamente, os homens dominam a produção do que é "sagrado" nas diversas sociedades e os discursos e práticas religiosas trazem a marca dessa dominação. Normas, regras, doutrinas são definidas por homens em praticamente todas as religiões conhecidas, continuando as mulheres ausentes dos espaços definidores das crenças e das políticas pastorais e organizacionais das institui es religiosas.

A tradição cristã, ao longo de sua trajetória, representou a mulher como um ser inferior e submisso ao homem. Herdamos desta tradição uma visão negativa da figura feminina, uma vez que seu legado foi responsável pelo sufocamento de uma via feminina na teologia, na doutrina e na autoridade no cristianismo.

Essa subordinação não tem impedido que as mulheres sejam maioria nas igrejas. Elas são maior número entre os fiéis de todas as denominações brasileiras, somando, ao todo, mais de 23 milhões de evangélicas no Brasil, segundo dados do Censo 2010 (IBGE)⁸. O Novo Mapa das Religiões apresentado em 2011 pela Funda o Getúlio Vargas (FGV)⁹ também revela que as mulheres, no Brasil, são *mais religiosas* que os homens.

Nas grandes religiões ocidentais cristãs, os vínculos entre religião e gênero foram analisados a partir do final dos anos 1960, por participantes dos movimentos feministas contemporâneos, sobretudo, como destaca Scavone (2008), no âmbito do catolicismo. Nessa conjuntura, o feminismo p s-60 buscou entender a ligação das mulheres com os fen menos religiosos, a fim de construir uma crítica às injunções da igreja   vida das mulheres. Todas as inquietações que permeavam essa relação, aparentemente paradoxal entre a mulher e a religião, levavam a um questionamento central: por que tantas mulheres buscavam a religião e o serviço religioso se estes, tais quais a sociedade tradicional, ratificavam-lhes um lugar inferior, de subalternidade, no interior de suas institui es? (SCAVONE, *idem*, p. 01).

⁸ Disponíveis em: www.ibge.gov.br.

⁹ Dados da pesquisa *Novo Mapa das Religiões*, realizada pela Funda o Getúlio Vargas, em 2011. Disponível em: <http://www.cps.fgv.br/cps/religiao/>

A função ratificadora exercida pelas religiões cristãs no que se refere às relações de gênero no âmbito da sociedade englobante tem uma interface com a reprodução das desigualdades sociais em termos de classes e etnias.

Os estudos sobre mulheres e religiões pentecostais no Brasil aparecem no fim dos anos 1990, tendo como enfoque a identificação dos ganhos e perdas da conversão das mulheres pobres no espaço familiar, da reprodução, da sexualidade e em torno do papel de subordinação (BANDINI, 2008).

O campo dos estudos de gênero e religião, na sua ampla gama de investigações realizadas no Brasil, tem como destaque nas pesquisas a questão da visibilidade das fiéis, da massa feminina nas igrejas. De acordo com Jesus (2003, p. 24), “[...] é possível pensar na problemática da visibilidade da mulher, tendo em mente o fato de que mesmo estando em grande maioria nos bancos das igrejas, não ocupam os púlpitos na mesma proporção”.

Ao estabelecer um diálogo entre gênero e religião, Sandra Duarte de Souza (2006) observou que a ascensão pública das mulheres representa uma ameaça à dominação masculina, principalmente, no caso das organizações religiosas, nas quais tem sido crescente a participação das mulheres nas esferas de poder institucional. Para essa autora, tais mudanças, ainda que lentas, evidenciam um processo de ruptura com relação à concentração androcêntrica do poder na sociedade (SOUZA, 2006, p.34).

Maria das Dores Campos Machado, em seu livro *Carismáticos e Pentecostais: adesão religiosa e seus efeitos na esfera familiar* (1996), analisa a importância da adesão religiosa no processo de reelaboração das identidades de gênero. Machado (2005), em análise das principais transformações ocorridas nos últimos 15 anos no sistema de gênero hegemônico no pentecostalismo, demonstra que ocorreram inúmeras transformações nas representações e relações de gênero nesse grupo religioso, com avanços, principalmente, na esfera social, pois as mulheres pentecostais ampliaram sua participação tanto na igreja como nas atividades políticas por incentivo de suas instituições – ainda que tais atividades continuem, em grande medida, controladas pelos homens.

Como vemos acima, as relações de gênero no espaço da religião levantam inúmeras possibilidades de análise. Nossa perspectiva se baseia na reflexão teórica multidisciplinar, mas particularmente socioantropológica, segundo a qual os gêneros e as relações entre eles são socialmente construídos. É nossa intenção analisar como nas comunidades religiosas aqui

estudadas observam-se continuidades das representações sacralizadas dos gêneros, e tensões entre os discursos sobre os sexos e as práticas das/dos fiéis no cotidiano das instituições religiosas de que fazem parte.

O feminismo no contexto das igrejas

Durante muito tempo perguntou-se se era possível uma feminista ser também cristã, ou uma cristã ser também feminista, haja vista as dificuldades concretas de “conciliar” o feminismo e a figura histórica do cristianismo, modelado predominantemente em linguagem androcêntrica e em instituições hierarquizadas e resistentes a mudanças, em alguns contextos. É nesse sentido que Viero (2005) assinala que algumas teólogas, nos EUA e na Europa, consideraram feminismo e cristianismo incompatíveis, rompendo, assim, com a Igreja e optando por novas vias de experiência da transcendência. “Ao identificarem a fé cristã com sua expressão predominante, afirmaram que o cristianismo é intrinsecamente e irremediavelmente androcêntrico” (VIERO, 2005, p.106).

Muitas das teólogas cristãs feministas, contudo, se mantiveram na Igreja. Para estas, a interpretação androcêntrica e as relações patriarcais na Igreja não são a transparência da experiência da revelação. Conforme Viero (*idem*), a própria tradição de experiências está habitada por um conflito permanente entre a experiência patriarcal e suas rupturas. Para estas mulheres que permaneceram, foi o contexto de relações hierárquicas e assimétricas que acolheu e expressou a *revelação* em termos patriarcais, e não a *revelação* que gerou essas relações. Ainda que continuamente negado por práticas e representações patriarcais, o caminho da *revelação* apontaria para a superação de todas as formas de domínio. O feminismo cristão explicita que interpretar corretamente a *revelação* implica em romper relações assimétricas entre os sexos (RUETHER, 1993, p.26-24).

A pressão das mudanças culturais que tem origem na década de 1960 e que engloba as reivindicações feministas têm constituído uma fonte de questionamentos sem precedentes. Inclusive, permitiu o surgimento de pressões que passam a vir de dentro da Igreja, do corpo de seus fiéis e pensadores. Influenciadas pelo ideário feminista¹⁰ ou mesmo através de ligações

¹⁰ O termo ideário feminista usado no sentido do conjunto de ideias que circula na literatura e discussões que se definem tendo como objeto a situação da mulher no contexto das relações de gênero e o questionamento de pressupostos e atitudes que expressam a sua "dominação". Esse conjunto de ideias tem como referência os

com militantes ou instituições mais declaradamente feministas, as mulheres, tanto as de comunidades de base quanto algumas teólogas, iniciam um processo de reconhecimento do que seria a *misoginia*, o *sexismo*, a *opressão* das mulheres praticada historicamente desde as interpretações dos relatos bíblicos até as diferenças de poder nas instâncias eclesiais ou nas comunidades (ROHDEN, 1997).

Múltiplos são os movimentos de mulheres nas Igrejas influenciados pelo feminismo. Eles estão unidos, apesar as distinções, no caminho da experiência das mulheres, provocando uma mudança de linguagem, revisão dos símbolos, reorientação da prática, e novas relações. Uma nova experiência cristã é tecida pela visão feminista, influenciando na prática, nas representações, e recriando a tradição recebida, bem como a tradição cristã é recebida na pesquisa feminista vivida como experiência cristã (VIERO, 2005).

De acordo com Rosado Nunes (2006, p. 294),

[...] as religiões, assim como os estudos que tentam compreendê-las e explicá-las, sofreram, nas últimas décadas, de maneira significativa, os impactos do feminismo, seja como movimento, seja como pensamento. As reivindicações das fiéis variam desde o acesso ao sacerdócio e ao pastorado, no campo cristão, até o uso do véu, ou sua recusa, entre as muçulmanas. [...] As doutrinas e a organização institucional têm sido alvo de sua crítica.

Apesar da apenas recente visibilidade das mulheres¹¹, estas sempre estiveram presentes na vida da Igreja. À luz do feminismo elas emergem, questionando práticas, instituições, linguagens e teologias.

Teologia Feminista

O feminismo do século 20 foi precursor de mudanças significativas não apenas nas relações sociais e políticas entre mulheres e homens, mas na Teologia. Nesta, o feminismo desenvolveu-se a partir da segunda metade deste século, inicialmente em alguns países da

movimentos organizados de mulheres que lutam pela igualdade entre os sexos especialmente a partir da década de 1960.

¹¹ A emergência das mulheres, nas sociedades e na Igreja, não significa a entrada delas na história. Elas sempre estiveram presentes. Trata-se da irrupção de uma nova consciência das causas históricas da marginalização feminina, uma nova consciência que nasce de práticas concretas, leva a uma ação transformadora e a uma mudança na compreensão do ser mulher (GEBARA, 1990), como pessoa e como coletividade, e, por conseguinte a mudanças na experiência da fé.

Europa Ocidental e nos Estados Unidos. Na América Latina, África e Ásia, a teologia feminista desenvolveu-se a partir da década de 1980.

Representado uma ruptura cultural, a recente entrada da mulher na teologia é um fato de grande relevância na Igreja. Ainda que sempre existiram mulheres que fizeram teologia, predominantemente foram os homens – e clérigos – que realizaram essa tarefa. As mulheres foram sistematicamente silenciadas, no âmbito da construção do saber, da tarefa de definir o mundo e o sentido da vida humana e da sociedade (FIORENZA, 1985). Elas foram, na Igreja, como em outros campos da vida social, sistematicamente silenciadas no âmbito do fazer teológico, porque essa tarefa era considerada apropriada ao masculino.

A Teologia Feminista¹², porém, não resulta apenas do fato de ser uma teologia feita por mulheres, mas sobretudo do fato de ser uma teologia entremeada com a experiência cristã influenciada pelo feminismo, tendo suas raízes em movimentos de emancipação e libertação da mulher, e no fato de que neles se encontram mulheres cristãs (VIERO, 2005).

Ademais, como enfatizado por Viero (2005, p.111),

[...] não é simplesmente uma teologia sobre um tema, ou sobre uma experiência – sobre o tema da mulher e sua experiência. Ou, uma teologia sobre o movimento feminista, desde um “olhar” de fora. Ao contrário, é uma teologia que emerge de dentro de uma experiência cristã à luz do feminismo, de seu horizonte sócio-cultural e epistemológico.

Constituída e afirmada no diálogo crítico entre instâncias do feminismo e experiência da fé, essa teologia dialoga, a partir de uma ótica feminista cristã, não somente com mulheres, mas com toda a comunidade cristã e a sociedade. Como toda autêntica teologia, trata-se de uma efetiva recriação crítica da tradição, vista não só como fonte de revelação e verdade para mulheres e homens, mas também como fonte de domínio e alienação. Assim, seus temas são os mesmos, sendo o enfoque outro e outra a maneira de abordá-los.

A Teologia Feminista trouxe questionamentos para as práticas estruturais vigentes no Cristianismo, tais como a ocultação das mulheres na construção do discurso teológico, a hierarquização social de sexos, a apropriação masculina do sagrado, o controle das práticas, dos

¹² O termo "teologia feminista" utilizado no sentido mais flexível e relativizado que seu uso adquire diante da constatação da diversidade das novas opções "feministas" hoje correntes e também porque é um conceito assimilado pelas teólogas, embora, muitas vezes, continue intercambiável com "teologia feminina" ou "teologia na ótica da mulher".

discursos, das crenças e das representações simbólicas por parte de um único sujeito universal – o masculino (FURLIN, 2011, p. 140). Diante disso, propôs a desconstrução do próprio método teológico normativo. Ou seja, tem produzido deslocamentos em todas as áreas da Teologia. Tem problematizado e desconstruído os discursos hegemônicos androcêntricos (*idem, Op. cit.*).

Ao observar que a opressão feminina e a manutenção dos privilégios masculinos eram legitimadas por uma ideologia religiosa que naturalizou certos papéis sociais e funções biológicas, elevando-as às expressões da vontade divina para a humanidade, a teologia feminista convida a pensar de novo as próprias crenças e a situá-las a partir das necessidades dos diferentes grupos e dos diferentes tempos.

O campo de atuação das teólogas feministas ainda é limitado. Elas têm pouca aceitação nos espaços institucionais dominados pelo clero. Uma das batalhas atuais importantes das teólogas feministas na América Latina é em relação ao poder religioso que domina os corpos femininos. Por isso, introduzem a questão da dominação sexual na teologia, falam dos corpos destroçados pelo abuso sexual, sua redução a um produto do mercado, sua culpabilização religiosa como instrumento de manutenção da mesma lógica de dominação (*Cf. FURLIN, idem*).

Um dos aspectos mais enfatizados pela teologia feminista contemporânea é a afirmação de uma unidade antropológica baseada na reciprocidade entre mulheres e homens e o combate a qualquer forma de sexismo. Essa leitura aponta para uma lógica da igualdade entre homens e mulheres na Igreja e na sociedade, baseada no privilégio da mediação sociocultural de gênero (CANDIOTTO, 2012).

Viero (2005) destaca algumas das categorias feministas que são usadas tanto de forma não sistêmica quanto de forma sistêmica, pelas teólogas feministas. Dentre elas, *patriarcado*, utilizada como categoria analítica que focaliza as relações sexo-gênero consideradas de forma mais ou menos autônoma, sem dar tanta importância ao entrelaçamento com outras formas de relação. Também é usado focalizando o encadeamento piramidal de múltiplas formas de relação (relações de gênero, de classe, de etnia, de cultura, de idade *etc.*); *Androcentrismo*, que embora seja uma categoria de análise dos sistemas linguísticos, também pode focar a linguagem em si, como também a sua interconexão com os sistemas estruturais. Conforme Viero (*Op. cit.*), pode-se dizer o mesmo de *sexismo* como categoria de análise. Essa apreciação pode ser também aplicável a outras análises sociais, como por exemplo, a análise de cunho marxista que prioriza

o econômico, igualmente pode ser utilizada de forma unidimensional, como de forma pluridimensional, evidenciando o entrecruzamento das distintas formas de relações de domínio e de conflito. O foco de crítica aos sistemas de domínio através destas categorias necessariamente não significa deixar de analisar os conflitos e as resistências.

Fiorenza (2004, p.160-167), para melhor visibilizar o complexo encadeamento das contraditórias opressões que padecem os diferentes grupos de mulheres, cunhou o neologismo *kiriarcado* (do grego *kirios* = senhor, amo, padre, esposo) como categoria de análise política.

Viero (2005) destaca ainda que, atualmente, uma das categorias predominantes das análises feministas, e também muito utilizada por teólogas, é a de *gênero* como uma construção sociocultural, histórica. As razões são várias. Destaca duas: a primeira diz respeito exatamente ao fato de ter se tornado uma categoria que dá origem a uma cadeia conceitual usada não só para focalizar várias dimensões da experiência - as relações; os processos de formação de identidades femininas e masculinas; a corporeidade, as representações; a produção do conhecimento -, como também por ser uma categoria de análise de uso interdisciplinar, que inclui ciências como a Antropologia, Psicologia, a Biologia, a Sociologia; assim como a Filosofia, a História, a Teologia *etc.* A segunda razão diz respeito ao seu enfoque mais relacional, que valoriza a compreensão das mulheres e homens como sujeitos, ao evitar o binômio dominação/subordinação, como o único modelo de confronto.

A análise de relações de gênero, quando realizada a partir de um ponto de vista sistêmico, por um lado traz à luz seja a especificidade das relações entre os sexos, seja o entrecruzamento das relações de domínio; por outro, interpreta a mulher não apenas em termos de passividade e subordinação, mas como sujeito histórico que resiste e que busca mudanças (BICALHO, 2003).

Na Teologia Feminista encontramos análises de gênero que enfocam mais um ou outro aspecto. Por exemplo, algumas teólogas dão mais atenção às relações entre os sexos em si e as identidades; outras, ao encadeamento sistêmico das relações; muitas também focalizam a análise cultural – o dualismo e o androcentrismo cultural –; outras, a sociedade e suas dicotomias associadas ao masculino e ao feminino – divisão do trabalho, divisão entre esferas pública e privada, entre produção e reprodução, *etc* (VIERO, 2005).

Para Viero (2005), a Teologia Feminista prioriza alguns aspectos devido à diversidade de perspectivas da análise de gênero, a partir de critérios antropológicos e teológicos, unitários, integradores e dentro de uma inspiração ligada ao feminismo.

A maioria das teólogas rejeita as análises que se fundamentam seja em pontos de vista essencialistas da natureza humana, seja em teorias implicitamente dualistas, que mantêm uma dicotomia entre natureza e cultura, entre corpo e mente. Porém, as teólogas que dão atenção prioritária a experiências voltadas para a transformação dos sistemas opressivos, partem mais da construção político-cultural do gênero, sem negar o valor do corpo na experiência das mulheres e dos homens. Outros critérios antropológico-teológicos que determinam a escolha das mediações ou o ponto de vista a partir dos quais algumas são utilizadas incluem: uma visão em que as mulheres, assim como outros seres humanos não valorizados, não são unilateralmente submissos; ao contrário, também atuam resistindo e criando conflitos; e uma imagem de Deus que sempre atua na história, suscitando relações igualitárias e práticas transformadoras, que, em contexto de dominação, necessariamente geram conflitos. Esses critérios estão implícitos não só em análises da experiência atual, como também na recuperação feminista da tradição cristã de experiências (VIERO, *Op. Cit.*, p.118).

Dentro da perspectiva de uma “nova hermenêutica” que leve em consideração a ótica das mulheres, as teólogas passam a reler os textos bíblicos, tentando desconstruir os nós que prendem a mulher a uma imagem negativa na tradição cristã.

Revisões das interpretações existentes dos textos sagrados e a proposição de novas interpretações são uma constante entre as teólogas feministas, como, por exemplo, a religiosa e filósofa Ivone Gebara e a socióloga católica Maria José F. Rosado Nunes. As doutrinas e a organização institucional têm sido alvo de sua crítica. Pode-se dizer que nenhuma área das religiões instituídas deixou de passar pelo crivo crítico do olhar feminista. Da mesma forma que Londa Schienbinger (2001) se interroga sobre as mudanças operadas na ciência por ação de cientistas feministas, no campo das religiões podemos perguntar pelas significativas mudanças resultantes da prática e do pensamento das mulheres na teologia.

Segundo Souza Filho (s/d), a teologia feminista exclui dois tipos de interpretação bíblica, aparentados no método mas contrapostos nos resultados, quais sejam: a interpretação antifeminista e a interpretação feminista pós-cristã. A interpretação bíblica antifeminista, por longo tempo praticada e que em parte ainda subsiste, assume os dados bíblicos relativos à mulher, baseado na linha da interpretação patrística e escolástica, chegando a afirmar a inferioridade, ou a submissão da mulher com relação ao homem. A interpretação bíblica

feminista pós-cristã também parte de dados bíblicos, como foram lidos pela tradição eclesiástica, mas chega à conclusão de que a Bíblia, ensinando a subordinação-sujeição da mulher ao homem, é irremediavelmente patriarcal. Conclusões contrapostas — uma tradicional e outra pós-cristã — mas aparentadas no método fundamentalista de leitura da Bíblia, no qual o texto é a mensagem. A teologia feminista em geral distingue entre valor teológico e o modo da anunciação que é historicamente condicionado.

Longe de ser retilíneo e tranquilo, como indicado por Viero (2005), o encontro entre feminismo e cristianismo é, ao contrário, um processo complexo, inserido no amplo percurso das transformações do cristianismo, que vai se dando em múltiplas experiências concretas. Provocou inicialmente reações polares extremas, das quais brotaram divisões unilaterais dos fenômenos: de um lado, feministas rejeitaram o cristianismo em base a ideia de que ele é intrinsecamente patriarcal no seu todo; de outro lado, por considerá-lo incompatível com a fé cristã, cristãos rejeitaram o feminismo. Uma gama de posições bastante diversificadas de entrelaçamento entre feminismos e cristianismos - ambos no plural - estendendo-se entre essas reações extremas.

Michele Perrot destaca que o Protestantismo deu muitas dirigentes ao feminismo. “O livre pensamento lhe foi favorável, embora com desconfianças em relação às superstições femininas” (PERROT, 2012, p.158).

É interessante notar que a aproximação das teólogas protestantes com o Movimento Feminista se dá em um grau de intensidade muito maior e aparentemente menos conflituoso do que as católicas. Isso acontece por uma série de fatores, a começar pela relação histórica do protestantismo com os movimentos liberais.

Outro fator importante na aproximação com o Feminismo é o próprio pastorado. Diferentemente das católicas, a produção teológica protestante está fundamentada principalmente na luta pelo ministério ordenado e pelo exercício pastoral, processo iniciado por volta da década de 1950 na Europa e de 1970, no Brasil (ROHDEN, 1997, p. 63). Este foi, no limiar do neofeminismo, um dos focos do feminismo cristão, especialmente nas Igrejas protestantes. Foi o movimento pela ordenação de mulheres, que alcançou um resultado significativo: na reunião de 1958 do Conselho Mundial das Igrejas, de 168 grupos, 44 admitiam ordenar mulheres. Justamente nessa época, surgem os Estudos da Mulher (Women's Studies) que se estabeleceram nas universidades, objetivando conhecer melhor a vida e a situação das

mulheres na história – revisando e re-interpretando a versão “oficial” narrada por homens – e aprofundar as distintas disciplinas científicas e humanistas a partir da ótica feminina.

Nos anos 60, os movimentos de libertação da mulher, principalmente nos Estados Unidos e em países europeus, atacaram fortemente as Igrejas, especialmente a católica, por considerar que impedia a libertação da mulher; por outro, influenciaram o surgimento de múltiplos grupos na Igreja. Também influíram para a introdução da reflexão feminista em muitos grupos de mulheres voltados para o compromisso cristão na sociedade. Nesses países, se multiplicaram as reivindicações para a ordenação das mulheres e para que elas obtivessem mais poder nas Igrejas. Nesse contexto, emerge a consciência da necessidade de uma mudança mais radical, para que a promoção da igualdade não resultasse na promoção do feminino tradicional, ou na assimilação das mulheres numa instituição patriarcal (VIERO, 2005, p.104).

O fato das teólogas protestantes terem a possibilidade de dirigir uma comunidade, em termos "administrativos", ou mais ainda em termos "espirituais", as coloca em uma situação muito diferente das teólogas católicas. Não que elas estejam livres de preconceitos e desigualdades de gênero¹³, mas é inegável que o fato de terem acesso ao “sagrado”, de estarem do outro lado, não mais do lado dos leigos é fundamental. Várias reflexões de teólogas brasileiras e estrangeiras insistem que um fator preponderante nas desigualdades, principalmente em termos de poder de decisão na Igreja, é a história da negação do acesso da mulher ao “sagrado” em toda a tradição cristã oficial. Portanto, a ordenação é um salto qualitativo sem precedentes.

Para as católicas, diferentemente das protestantes, esta luta não é prioritária. Rohden sugere que o “aparente desprezo da luta pelo sacerdócio feminino é muito mais fruto da constatação de que esta é uma conquista ‘impossível’ para os próximos anos no catolicismo...” (ROHDEN, 1997, p. 72)¹⁴. Para ela, esse posicionamento soa contraditório, uma vez que as

¹³ O preconceito contra as pastoras ainda é muito grande, seja por parte da hierarquia das Igrejas, que as colocam como pastoras substitutas ou auxiliares de pastores homens, seja das próprias Igrejas locais que boicotam sua vinda para a comunidade pelo simples fato de serem mulheres.

¹⁴ Durante longa entrevista, publicada no jornal jesuíta italiano “La Civiltà Cattolica”, o papa Francisco não se furtou a falar sobre assuntos indigestos para a Igreja Católica, como aborto, gays e o papel das mulheres. Segundo ele, “é necessário ampliar os espaços para uma presença feminina mais incisiva na Igreja. O gênio feminino é necessário nos locais onde se tomam decisões importantes”. Em seu comentário, o pontífice enaltece o gênero, mas o coloca como apêndice dos homens na estrutura da Santa Madre Igreja. Ou seja, nada mudou desde sua visita ao Rio de Janeiro, para a Jornada Mundial da Juventude, há alguns meses, quando, na volta para o Vaticano, foi questionado por um jornalista durante o voo, sobre o direito das religiosas. Francisco, assim como fizeram seus antecessores, deixou claro que as mulheres são semelhantes aos homens – mas não iguais; são importantes para o crescimento do catolicismo – mas jamais irão atingir o status de sacerdotes. “Sobre a ordenação das mulheres, a Igreja falou e disse: não! Esta porta está fechada”, sentenciou.

teólogas católicas afirmam que não veem argumentos teológicos para que a mulher não seja ordenada.

Assim, qualquer discurso que contenha uma proposta de inclusão efetiva das mulheres no catolicismo, subverterá, obrigatoriamente, as estruturas atuais do mesmo, por tocar num dos pilares fundamentais em que se assenta: a distinção clero/laicato, com a atribuição do poder sagrado ao primeiro e a desposseção do segundo (ROSADO NUNES, 1992, p.26).

Viero (2005) destaca que, neste caso, a luta pela ordenação se torna uma questão ambígua, uma vez que de um lado, coloca-se em evidência a falta de paridade e de reciprocidade na Igreja, daquela igualdade que permitiria também às mulheres assumir os vários âmbitos de governar, tomar decisão e administrar todos os sacramentos. De outro lado, mostra que o problema eclesial mais profundo está no sacerdócio clericalizado, na distinção entre clero e laicato, na hierarquia assim como é estruturada. E, por isso, a admissão das mulheres, na atual estrutura clerical, em vez de resolver as contradições existentes na Igreja, acabaria agravando-as. Por conseguinte, não se defende a ordenação de mulheres nas estruturas presentes, mas, segundo ela, somente no conjunto da promoção de transformações psicológica, estrutural e teológica da Igreja.

No tocante à relação com o feminismo, Rohden (1997) afirma que a distância entre católicas e protestantes é maior. De acordo com a pesquisadora, as católicas associam às protestantes indícios do que elas consideram uma perspectiva feminista "radical". Isso aparece com mais destaque na visão das católicas do que as protestantes criticam na tradição cristã e de como essas críticas são feitas. As católicas acham que as protestantes, ao se aproximarem das teólogas feministas do Primeiro Mundo, incorporam uma "negação", "recusa" da tradição que seria característica daquelas teólogas. Contudo, apesar das manifestações de preocupação com a questão por parte das hierarquias das Igrejas, ainda é muito difícil falar do impacto do feminismo nesse nível.

CAPÍTULO II

GÊNERO, PENTECOSTALISMO, NEOPENTECOSTALISMO E O RECORTE DA PESQUISA: reflexões sobre a *Assembléia de Deus* e a *Bola de Neve Church*

Breve histórico do pentecostalismo no Brasil

O moderno movimento pentecostal, nascido do protestantismo denominado na literatura especializada como tradicional¹⁵, é também um dos mais marcantes de toda a história dos evangélicos. Sua marca mais importante é a ênfase nos *dons do Espírito Santo* como a crença em torno do qual giram as outras crenças e práticas religiosas.

As igrejas pentecostais reuniram em algumas décadas uma imensa quantidade de pessoas em praticamente todos os continentes, além de acarretar mudanças profundas no panorama cristão, rompendo com uma série de padrões que caracterizavam as igrejas protestantes há alguns séculos e propondo reinterpretações da teologia, do culto e da experiência religiosa.

O pentecostalismo, com sua heterogeneidade, surge com uma nova proposta, distinta em muitos aspectos do protestantismo histórico. As principais características que o distinguem deste grupo do subcampo dos evangélicos são: (1) uma organização hierárquica mais aberta, com uma teologia simples e menos sistematizada, cujos elementos centrais são: a *salvação em Cristo*, a *cura divina*, o *batismo com o Espírito Santo* e o *segundo advento de Cristo*. Também pode ser destacado que propõe, pelo menos nas propostas de religiosidade que inauguram esse subcampo, uma evangelização voltada para as massas, em oposição ao protestantismo tradicional, transplantado dos Estados Unidos para o Brasil, de caráter mais elitista.

Como um fenômeno distinto, o pentecostalismo surgiu, rigorosamente falando, nos últimos anos do século XIX ou nos primeiros do século XX. Todavia, por algum tempo ele se

¹⁵ Dada à diversidade de denominações evangélicas ou protestantes no território brasileiro estas são classificadas em grupos. Segundo Machado (1994) existe o grupo Protestante Histórico (Luterana, Congregacional, Batista, Presbiteriana, Anglicana, Metodista) e o grupo da Protestante Pentecostal (Assembleia de Deus, Deus É Amor, Brasil para Cristo, Maranata, Congregação Cristã do Brasil, Nova Vida, dentre outras). Existem pesquisadores (FREESTON, 1993; MARIANO, 2004) que defendem a existência de um terceiro grupo derivado dos Pentecostais clássicos, os dos Protestantes Neo-Pentecostais (Universal do Reino de Deus, Igreja Renascer, Internacional da Graça).

manteve relativamente modesto e circunscrito às fronteiras dos Estados Unidos. Seu crescimento mais visível e sua difusão internacional ocorreram a partir do famoso *Avivamento da Rua Azusa*, em Los Angeles, que teve início em abril de 1906¹⁶.

O pentecostalismo se implantou no Brasil por volta de 1910, com a chegada das igrejas *Congregação Cristã do Brasil* (1910) e *Assembleia de Deus* (1911). A partir desse momento, outras denominações dessa linha surgiram em todo o país, baseadas na concepção da revelação individual, que abre a possibilidade de criação de novas igrejas a cada nova interpretação.

Bandini (2003) destaca que o principal dado do contexto que favoreceu o crescimento do pentecostalismo na década de 50 do século XX no Brasil foi o processo fortemente acelerado de industrialização do país, que trouxe consigo a urbanização. Este movimento era visto como uma alternativa religiosa para as pessoas que estavam submetidas à série de mudanças econômicas e sociais vividas em nossa sociedade, oferecendo um modelo de comunidade de fé marcado pela *participação* aberta a todos, pela constituição de redes de *apoio mútuo*, por uma mensagem de *libertação emocional* e por oferecer um *senso de identidade*, além de oferecer um conjunto de equipamentos sociais, tais como escolas, orfanato e lares para idosos.

Nos anos 70 do século passado, o enfoque dos estudos aborda o caráter menos midiático das estratégias de difusão da mensagem pentecostal, considerada em sua generalidade. Na década de 80, apresentou uma prática evangelística mais ousada do que anteriormente fazia. Nesse período, a novidade foi a ampliação qualitativa dos espaços de atuação na sociedade a fim de viabilizar seus objetivos religiosos, como a entrada na esfera da política e nos meios de comunicação. De acordo com Bandini (2003), os grupos nascidos dentro deste novo contexto social possuem muito mais liberdade de inovação em termos de técnicas de proselitismo do que os anteriores.

Paul Freston (1993) consagrou uma classificação do pentecostalismo brasileiro em três fases, ou *ondas*. A primeira *onda* teria se iniciado a partir da chegada das igrejas Assembleia de Deus e Congregação Cristã do Brasil, como citado acima, estendendo-se até a década de

¹⁶ O *avivamento da Rua Azusa* foi uma reunião de avivamento pentecostal que se deu em Los Angeles, Califórnia, liderada por William Joseph Seymour, um pregador afro-americano. Teve início com uma reunião em 14 de Abril de 1906 em um prédio que fora da Igreja Metodista Episcopal Afro-americana e continuou até meados de 1915. O avivamento foi caracterizado por experiências de êxtase espiritual acompanhadas por falar em línguas estranhas, cultos de adoração, e mistura interracial. Os participantes foram criticados pela mídia secular e teólogos cristãos por considerarem o comportamento escandaloso e pouco ortodoxo, especialmente para a época. Hoje, o avivamento é considerado pelos historiadores como principal catalisador para a propagação do pentecostalismo no século XX.

1950. A ênfase principal das igrejas surgidas nessa fase estaria, de acordo com ele, no batismo com o Espírito Santo, enfatizando-se como sinais diacríticos: a *glossolalia*¹⁷; uma forte observância e controle dos *usos e costumes*, valorização da *profecia* e, em menor grau, da *cura divina*. Foi através do evangelismo pessoal que foi se dando a propagação dessas igrejas, com novos grupos surgindo através de pontos de pregação na casa dos conversos.

A segunda *onda*, teria ocorrido nos anos 1950 e 1960, a partir de São Paulo, com as igrejas do *Evangelho Quadrangular* (1951), *Brasil para Cristo* (1955) e *Deus é Amor* (1962). Oriundas de divisões ocorridas nas igrejas da primeira onda, essas alternativas colocam uma ênfase maior na glossolalia como principal dom do Espírito Santo e na *cura divina*. Além disso, aprimoram as estratégias de proselitismo, usando técnicas de evangelização em massa, com uso de programas de rádio e cruzadas evangelísticas.

A terceira *onda* de movimentos pentecostais, por sua vez, se dá a partir do fim da década de 1970, com o crescimento de igrejas que pregam a teologia da prosperidade ou *confissão positiva*¹⁸, com ênfase na *guerra espiritual* e uma maior liberação dos usos e costumes. Estas são classificadas como neopentecostais. A grande mudança ocorre nas formas de atuar para a conquista de novos fiéis, aliando a ação de Deus e o estímulo ao esforço individual do fiel. Como principais representantes desta *onda* estão a Igreja Universal do Reino de Deus, a Igreja Internacional da Graça e a Igreja Renascer em Cristo.

O cenário nacional do campo religioso e o crescimento dos evangélicos

De acordo com os dados apresentados pelos recenseamentos demográficos realizados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), o campo religioso brasileiro tem sido palco de uma significativa expansão dos evangélicos. Na década de 1940, os evangélicos constituíam apenas cerca de 2,6% da população brasileira. Desde então, este grupo religioso revelou-se como um dos que mais crescem no Brasil: progrediu para 3,4% da população total

¹⁷ No Protestantismo, a *glossolalia* é conhecida como dom de línguas (ou, simplesmente, *falar em línguas*) e admitida pelas correntes pentecostais e neopentecostais. As demais igrejas, tidas como históricas ou tradicionais, majoritariamente refutam a manifestação contemporânea da glossolalia. O fenômeno é descrito na carta de Paulo aos Coríntios, como sendo um dos dons oferecidos pelo Espírito Santo.

¹⁸ A expressão *confissão positiva* pode ser legitimamente interpretada de várias maneiras. O mais significativo de tudo é que a expressão "confissão positiva" se refere literalmente a trazer à existência o que declaramos com nossa boca, uma vez que a fé é uma confissão.

em 1950; para 4% em 1960; para 5,2% em 1970; para 6,6% em 1980; para 9% em 1991; chegou à marca de 15,4% no ano 2000; e, finalmente, com um aumento de cerca de 16 milhões de pessoas – de 26,2 milhões para 42,3 milhões –, atingiu a de 22,2%, em 2010.

Na análise da expansão evangélica destaca-se o papel importantíssimo exercido pelos pentecostais e neopentecostais. No questionário feito pelo Censo 2010, os evangélicos foram divididos entre *evangélicos de missão* – luteranos, presbiterianos, metodistas, batistas, congregacionais, adventistas, episcopais *etc.* –; *evangélicos pentecostais* – Assembleia de Deus, Igreja do Evangelho Quadrangular, Igreja Universal do Reino de Deus, Maranata, Nova Vida, entre outras – e *igrejas evangélicas não determinadas*. Há muitos anos o segundo dos segmentos citados congrega a maioria dos protestantes. De acordo com o Censo de 2000¹⁹, dos 26,2 milhões de evangélicos brasileiros, 17,7 milhões são pentecostais (67%). No censo de 2010, no crescimento de 15,4%, percentual observado no censo anterior, para 22,2% do número de evangélicos, os pentecostais foram os que mais cresceram: passaram de 10,4% em 2000 para 13,3% em 2010. Também foi observado aumento expressivo do segmento da população que apenas respondeu ser evangélica, não se declarando como de missão ou de origem pentecostal: de 1% para 4,8%. Já a parcela da população que se declarou evangélica de missão teve ligeira redução proporcional, caracterizando estabilidade em sua participação relativa no total da população: de 4,1% para 4,0%.

Dentre os resultados relacionados com o avanço evangélico no Brasil aponta-se também a retração numérica daqueles que se declaram católicos²⁰, tendência observada nas duas décadas anteriores, embora permaneçam majoritários, bem como a expansão internacional de igrejas pentecostais brasileiras²¹.

¹⁹ Ver <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2000/populacao/religiao_Censo2000.pdf>.

²⁰ Segundo os dados dos Censos demográficos, no período que vai de 1940 a 2000 os católicos do Brasil regrediram de 95,2% para 73,8% da população total. De acordo com o Censo de 2010, a Igreja Católica teve uma redução da ordem de 1,7 milhão de fiéis, um encolhimento de 12,2%. A tendência de redução dos católicos e de expansão das correntes evangélicas era algo esperado. Mas pela primeira vez o Censo detecta uma queda em números absolutos. Antes do levantamento de 2010, o quadro era apenas de crescimento de católicos em ritmo cada vez menor. Mantida essa tendência, em no máximo 30 anos católicos e evangélicos estarão empatados em tamanho na população. Para outras informações sobre as mudanças demográficas no campo religioso brasileiro ver também Antônio Flávio PIERUCCI (2004).

²¹ O Brasil exporta o Pentecostalismo não só para seus países vizinhos mais também para a Europa, Ásia e África, e principalmente para países de língua portuguesa, como Angola e Moçambique. Pesquisas recentes demonstram o crescente avanço do cristianismo no continente africano. Um dos motivos é que “as igrejas africanas independentes constituem uma expressão do movimento pentecostal mundial que se renova com a espiritualidade primitiva africana” (COX, 2000, p.16). Essa expansão ocorre durante o contexto político-social de descolonização que ocorre logo após a Segunda Guerra Mundial. Caso, por exemplo, da Igreja Universal do Reino de Deus,

Ainda segundo os dados do Censo 2010, os evangélicos têm perfil predominantemente jovem. Nesse grupo, os pentecostais são os mais jovens, com uma idade média de 27 anos e os de missão, 29 anos. A maioria dos evangélicos também se identificou como de cores parda (45,7%) e branca (44,6%).

A comparação da distribuição por rendimento mensal domiciliar *per capita* entre todas as religiões revelou que os evangélicos pentecostais são o grupo com a maior proporção de pessoas concentrados na faixa até um salário mínimo (63,7%), seguidos dos *sem religião* (59,2%). Como já fora apontado por diversos autores, ainda que as igrejas pentecostais arrebanhem cada vez mais fiéis nas camadas médias e altas, a base do avanço pentecostal está na classe popular.

Porém, conforme Ricardo Mariano, comentando ainda os dados de 2000 (2004, p.121),

seu avanço[dos pentecostais] não é expressivo apenas nos planos religioso e demográfico. Estendem-se pelos campos midiático, político partidário, assistencial, editorial e de produtos religiosos. Seus adeptos não se restringem mais somente aos estratos pobres da população, encontrando-se também nas classes médias, incluindo empresários, profissionais liberais, atletas e artistas. Ao lado e por meio disso, o pentecostalismo vem conquistando crescente visibilidade pública, legitimidade e crescimento social, deitando e aprofundando raízes nos mais diversos estratos e áreas da sociedade brasileira.

O Pentecostalismo em Campina Grande

Comparados os dados dos censos de 2000 com os de 2010 os católicos na Paraíba decresceram 0,9%, ou seja, 25.498 fiéis. Os evangélicos cresceram 88,3%. Passam de 303.151 para 571.015 fiéis.

A Paraíba também possui os mais diversos credos protestantes ou reformados. Em 2010, 571.015 habitantes do estado (15,2% da população) declararam-se *evangélicos*. Desse total, 318.278 pertencem às igrejas evangélicas de origem pentecostal, sendo desses 122.752 das evangélicas de *missão* e 129.986 a igrejas evangélicas não determinadas. Do total de seguidores das igrejas evangélicas de origem pentecostal, 200.056 pertenciam à Assembleia de Deus, 28.850 à Igreja Universal do Reino de Deus, 9.828 à Igreja Congregação Cristã do

apontada como uma das maiores responsáveis pela presença religiosa brasileira no exterior. Sobre a expansão internacional da Igreja Universal, ver Ari Pedro ORO (2004).

Brasil, 4.970 à Igreja Deus é Amor, 4.427 à Igreja Maranata, 1.862 à Igreja Nova Vida, 1.670 à Igreja O Brasil para Cristo, 1.103 à Igreja Casa da Bênção, 988 à Igreja do Evangelho Quadrangular e 912 à Comunidade Evangélica, além de 63.549 pertencerem a *outras igrejas evangélicas pentecostais*.

Segundo centro urbano mais importante do estado paraibano, com uma população de aproximadamente 400.000 habitantes, Campina Grande está no centro das atenções de grupos religiosos e místicos brasileiros e é conhecida pela suposta tolerância religiosa. O município é palco, desde 1992, de diversos encontros durante o período de carnaval. O Teatro Municipal e vários outros auditórios abrigam o ENC – Encontro para a Nova Consciência –, que em 2015 realizará a 24ª edição. A sede da Sociedade de Estudos e Educação Espírita abriga o MIEP – Movimento de Integração do Espírita Paraibano –, o Clube Campestre abriga o Crescer, encontro da família católica, e o Parque do Povo, além de outros locais, abriga o ECC – Encontro para a Consciência Cristã – que iniciou-se no Carnaval de 1999, por iniciativa da Igreja Evangélica Pentecostal O Brasil para Cristo. Hoje, o ECC está sob a direção da Visão Nacional para a Consciência Cristã – VINACC –, uma associação evangélica *sem fins lucrativos* que reúne a maioria das igrejas evangélicas históricas e pentecostais de Campina Grande e que conta com o apoio da Ordem dos Ministros Evangélicos do Brasil – OMEB – e da Associação dos Pastores Evangélicos da Paraíba – APEP. Já foram realizados seis eventos, cada um maior que o anterior.

Com o Encontro Para Nova Consciência, a cidade passou a exibir um mosaico de crenças composto por religiões cristãs, tradições afro-brasileiras, hare krishnas, budistas, entre outras. A explicação para a diversidade de credos reside na característica de cidade pólo que recebe pessoas de várias regiões. Contudo, as religiões que reúnem maior número de fiéis continuam sendo a católica, a evangélica e a espírita.

As religiões evangélicas tiveram crescimento explícito, sobretudo o segmento pentecostal (ver Gráfico 1). Neste município, 63.89% da população é católica e 35% evangélica, sendo 13.52% de evangélicos pentecostais.

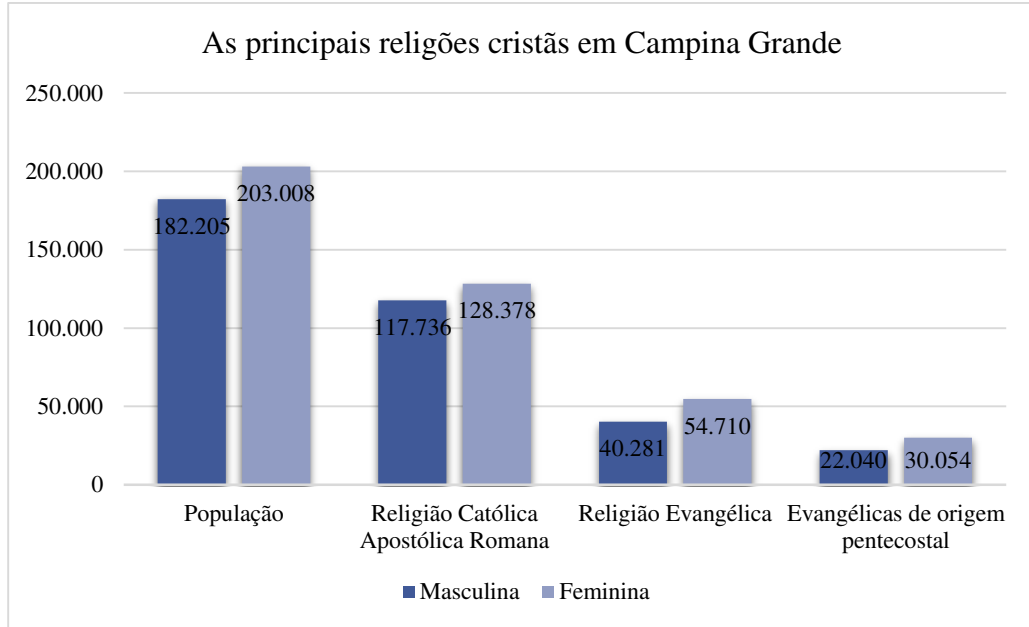


GRÁFICO 1. Fonte: Autoria Própria (2015). Fonte dos dados: IBGE, Censo Demográfico 2010.

Destaca-se também o fato de que as mulheres são não apenas maioria da população, como dos fiéis tanto da Igreja Católica como de evangélicas e evangélicas pentecostais, inclusive das denominações pesquisadas.

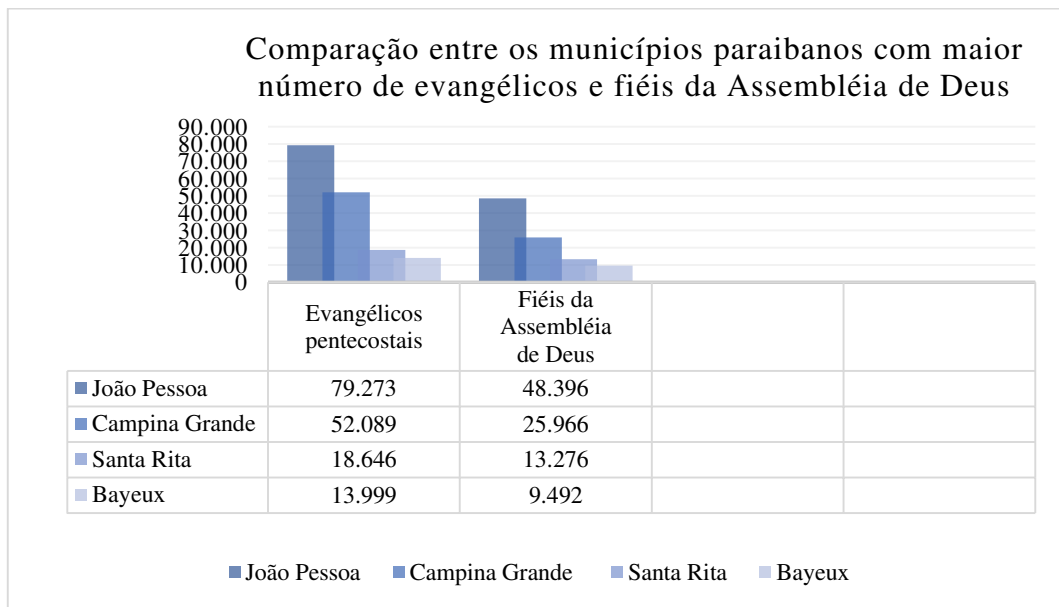


GRÁFICO 2. Fonte: Autoria Própria (2015). Fonte dos dados: IBGE, Censo Demográfico 2010.

A AD destaca-se como a igreja evangélica com maior número de fiéis na Paraíba e também em Campina Grande, sendo esta a segunda cidade com maior número de fiéis desta denominação no Estado (49.85%).

A história do pentecostalismo em Campina Grande está diretamente ligada à história da AD, que em janeiro de 1924 iniciou seus trabalhos e mobilizações pentecostais na cidade, sendo a primeira igreja protestante pentecostal a instalar-se no município.

Igreja Assembléia de Deus: Origem e contexto histórico

Dissidentes da Igreja Batista da Suíça, os primeiros missionários e missionárias protestantes chegaram ao Brasil em novembro de 1910. A partir da iniciativa de Adolph Gunnar Vingren (1879-1933) e Daniel Gustav Högberg (ou Daniel Berg, como ficaria conhecido. 1884-1963), missionários suecos migrantes de Chicago, que se instalaram em Belém do Pará, surge a AD no Brasil.

Ao tentar incluir práticas pentecostais nos cultos, foram expulsos da Igreja Batista a qual inicialmente frequentaram, sendo seguidos por cerca de 16 pessoas. Fundaram a Igreja “Missão de Fé Apostólica”, que em 1916 é renomeada e passa a chamar-se “A fé Apostólica Restaurada”. Contudo, em janeiro de 1918 a igreja fundada por eles em Belém recebe o estatuto e é registrada oficialmente como Assembléia de Deus (SOUSA, 2011).

As igrejas existentes na época – Batista de Belém do Pará, Presbiteriana, Anglicana e Metodista – ficaram bastante incomodadas com a nova doutrina dos missionários, principalmente por causa das pessoas que se mostravam abertas ao ensino pentecostal. Celina de Albuquerque, na madrugada do dia 18 de junho de 1911, foi a primeira crente a receber o batismo no Espírito Santo²², em seguida mais dezenove irmãos, culminando então com a expulsão de todos da Igreja Batista, conforme mencionado acima.

Até o início do século XX a Suécia era um país economicamente atrasado para os padrões do capitalismo moderno; o depauperamento da população e a lentidão das reformas liberais levaram muitos a emigrarem para os Estados Unidos (FREESTON, 1994, p. 76). Entre

²² É interessante destacar, que embora Celina Albuquerque não tenha sido a primeira pessoa a falar línguas estranhas no Brasil, a experiência pentecostal por ela vivida marca o início das AD no Brasil. Assim, mesmo que atualmente a AD no Brasil não admita o pastorado feminino, é possível afirmar que uma mulher é a primeira referência histórica brasileira desta denominação.

estes estavam os grupos religiosos que não desfrutavam os mesmos privilégios dos membros da igreja estatal (luterana), como os batistas. Foi entre eles que o pentecostalismo obteve maior êxito. Desse modo, o caráter dos missionários que trouxeram a AD para o Brasil era de oposição a uma religião de Estado, pois esta representaria empecilho a grupos religiosos minoritários como era o seu caso, também ao secularismo – incluindo a social-democracia –, primando por não apresentarem grandes aspirações à erudição teológica e à ascensão social.

Por essa razão, a marginalização e a exclusão social influenciaram a identidade institucional, nos primeiros quarenta anos da AD, em parte devido ao seu comportamento de crítica à Igreja Estatal (Igreja Católica) em decorrência do seu alto *status* social e político, bem como ao seu clero *culto* e teologicamente *liberal* (FRESTON, 1994, p.78). No início de sua história a AD apresenta um certo desinvestimento no campo da política partidária, mudando apenas no final dos anos 1990, quando a denominação começa a seguir os passos da Igreja Universal do Reino de Deus em direção ao sucesso político e econômico alcançado por ela.

Em 1914, com o início da Primeira Guerra Mundial, outros missionários da Suécia vieram ao Brasil. Foi o caso de Otto Nelson e Adina, sua esposa. Dois anos depois, vieram Samuel e Nina Nystöm. Esse último casal levou o pentecostalismo ao Estado do Amazonas.

A AD, a partir de sua fundação em Belém, “expandiu-se para o interior do Pará e para a Amazônia, acompanhando o ciclo da borracha” (DREHER, 2006, p. 193). Após permanecerem na região Norte e Nordeste, por aproximadamente quinze anos, os missionários acompanharam a migração interna e seguiram para o Sudeste. Em 1920, já havia se ampliado para oito Estados do Brasil e Vingren alternava suas viagens missionárias entre o Brasil, a Suécia e os Estados Unidos. Em julho de 1926 ele, juntamente com outros missionários suecos, organizou a primeira conferência pentecostal brasileira, no Rio de Janeiro. Por seu caráter expansionista, o pentecostalismo se tornou, durante o século XX, o fenômeno religioso de maior impacto em todo o Brasil e na América Latina²³.

Em 1930, já se podia encontrar uma igreja da AD em todos os Estados do país. Esse também é o ano 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. Este é, segundo Freston (*op. cit.*, p. 83), o período da nacionalização da Igreja.

²³ Em 1950, a AD contava com cerca de 300 mil membros em todo o mundo e 500 mil em 1960 (HUDSON apud CONTINS, 2003, p. 85).

Conforme destacado por Sousa (2010, p.29),

Em países por onde se espalhou, a AD mesclou-se com elementos da cultura local e conservou em seu bojo elementos introduzidos por Seymour e praticados pela comunidade negra norte-americana, como o *spiritual*, por exemplo. [...] baseado em uma tradição oral, por meio da qual muitas comunidades negras nos Estados Unidos foram convertidas. De um modo geral, esse fenômeno marcou o caráter do pentecostalismo em todo o mundo, ao valorizar a associação, a parábola, o hino, o testemunho pessoal, a dança, a canção, a celebração e os relatos de milagres em templos e nos meios de comunicação, ao invés da doutrina lógico-sistemática e da definição minuciosa de conceitos teológicos.

A transição do controle das igrejas dos suecos para os brasileiros gerou divergências no tocante, dentre outras coisas, aos direitos das mulheres, levando à organização de uma conferência realizada em 1930 sobre o tema. De acordo com Sousa (2010, p.32), Pethrus, pastor da igreja Filadélfia de Estocolmo, que visitou o Brasil na ocasião a convite de Gunnar Vingren,

defendeu os líderes suecos da acusação de estarem organizando uma igreja de constituição eclesiástica em nível nacional e se mostrou a favor de que as igrejas locais fossem livres e independentes, em conformidade com o pensamento pentecostal sueco de oposição a uma igreja estatal centralizadora, situação que havia levado muitos líderes pentecostais daquele país a se refugiarem nos Estados Unidos. Assim, foi entregue a líderes locais o controle dos templos fundados nos Estados do Amazonas, Pará, Maranhão, Rio Grande do Norte, Paraíba e Pernambuco. Juntas, as AD's organizadas pelos suecos nesses Estados somavam, à ocasião, cento e sessenta e a data para a entrega da liderança aos brasileiros foi então definida para o dia primeiro de julho de 1931.

Acordou-se também a realização anual de uma convenção geral das AD de todo o país, conhecida como CGADB (Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil)²⁴. Os suecos, entretanto, continuaram a ter participação determinante nas deliberações tomadas pelas Convenções Gerais pelas décadas subsequentes.

A partir da convenção de 1930, a ortodoxia da AD buscava construir uma identidade sólida para o grupo e se distanciar cada vez mais das demais denominações protestantes no país. Nas convenções de 1932 a 1948 destacou-se Samuel Nystöm, que estava no Brasil desde 1916. Sua participação foi decisiva na formação e caracterização da AD no Brasil, sendo, consoante

²⁴ Nas Convenções Gerais, definidas como “o supremo concílio das Assembleias de Deus” (DANIEL, 2004, p. 194), as decisões eram centralizadas nas pessoas dos líderes, os delegados, e deliberadas por votação em plenário; não se admitiam divergências e os fiéis não tinham poder de decisão, o que permaneceu pelas décadas seguintes.

Sousa (2011), o principal responsável por consolidar o rigor doutrinário desta instituição e torna-la uma igreja de caráter visivelmente sexista.

A Convenção decide, a partir de 1940, incentivar seus missionários a pregarem e abrirem igrejas pelo interior do país, não devendo se preocupar com o valor que a igreja lhes pagaria e nem com conforto, pois, segundo relatório daquele ano, “deveriam visar ao crescimento da obra, não colocando as dificuldades financeiras como obstáculos à expansão da igreja” (DANIEL, 2004, p. 161). A dedicação à religião e ao proselitismo deveria ser o impulso para que deixassem as cidades. Por não ter nascido em grandes metrópoles, ter sido fundada por pessoas pobres e o cultivo de uma preocupação forte com a expansão da fé religiosa, bem como ter se colocado em regiões de amplo fluxo migratório, a AD não encontrou dificuldades para se estabelecer no interior e no meio rural e se adequar a ambientes que não traziam grandes retornos financeiros. Sob essa perspectiva, a absorção do estilo de vida tradicional de muitas dessas comunidades e a adequação a ambientes políticos marcadamente clientelistas e coronelistas influenciou seu *ethos* religioso no Brasil (Cf. Bandini, 2008).

No início da década de 1960 já era considerada a maior igreja protestante da América Latina, com quase um milhão de adeptos e uma taxa de crescimento de 15% ao ano (FREESTON, 1994, p. 71).

A Assembléia de Deus em Campina Grande

A história da Assembléia de Deus em Campina Grande data de dezembro de 1914, quando o paraibano Manoel Francisco Dubu retorna do Estado do Pará, após ter aceitado a fé pentecostal pregada pelos missionários Daniel Berg e Gunnar Vigren. Outra pessoa que contribuiu com a evangelização assembleiana em solo campinense foi Felipe Nery Fernandes, natural de Recife (PE). Felipe, que era alfaiate, veio morar em Campina Grande em 1922 e começou a reunir um grupo de evangélicos em sua casa por um período de três anos, onde dirigiu vários cultos. A partir de janeiro de 1924, os cultos passaram a ser realizados de forma regular, considerando-se esta data como marco inaugural da organização da AD em Campina Grande, conforme consta nos Estatutos da Igreja.

Nesse período, o missionário Joel Carson trouxe o evangelista Manoel Pessoa Leão, que deu início à construção do primeiro Templo Sede da Igreja, na Antiga Rua das Areias,

atualmente Rua Presidente João Pessoa, no centro da cidade. A doação do terreno foi feita por José Benoni e, apesar dos poucos recursos financeiros, o templo foi concluído e recebido pelo Pr. Francisco Gonzaga em 1925.

Em 1945 dá-se início à construção do atual Templo Sede da Igreja no município, estabelecido pelo Pr. Silvino Silvestre da Silva, na Rua Antenor Navarro, no bairro da Prata. Uma obra imensa para aqueles dias e para a quantidade de evangélicos da época, sendo inaugurada em 1950.

Outro líder que marcou a história da AD foi o Pr. Francisco Pacheco de Brito, que assumiu a presidência da Igreja em Campina Grande no ano de 1986. Até então, havia cerca de 15 congregações na cidade, situadas em bairros como Jeremias, Santa Rosa, Liberdade, Cuités, Bodocongó e José Pinheiro. O pastor Pacheco expandiu o trabalho no município, fixando em cada bairro uma congregação e alcançando as demais cidades do Estado.

Hoje, a AD Campina Grande tem como presidente o pastor Daniel Nunes da Silva, eleito em 2011, e conta com cerca de 40 mil integrantes distribuídos em seu Templo Sede e 104 congregações na cidade, além de 107 igrejas filiadas nos municípios e distritos da Paraíba. A instituição também possui missionários em oito países: Paraguai, Bolívia, Equador, Argentina, Índia, Jordânia, Peru e Portugal. Nos últimos anos tem ampliado sua participação na mídia (TV e rádio).

Ao analisar o pentecostalismo e suas territorialidades em Campina Grande, Gomes (2010), evidencia que a estrutura organizacional da AD na cidade apresenta uma territorialidade complexa e muito bem organizada, por vezes semelhante à organização administrativa encontrada na Igreja Católica. A gestão do território da Igreja em estudo compreende um espaço dotado de estruturas muito específicas (ROSENDAHL & CORRÊA, 2003). Analisando a materialidade da AD, esses autores percebem que existe uma normatização na forma de construção de seus templos, em sua maior parte com pintura em azul celeste, com a fachada de três colunas e duas janelas e uma porta no centro, sendo esse o aspecto exterior comum do sagrado e a materialização arquitetônica do poder da instituição religiosa em sua forma concreta.

A padronização/normatização na forma de realização dos cultos e até mesmo nas normas de comportamento da vida cotidiana dos fiéis – homens com roupas tradicionais, mulheres

quase sempre de saia longa, entre outros aspectos – é outro aspecto peculiar que difere essa denominação pentecostal das demais.

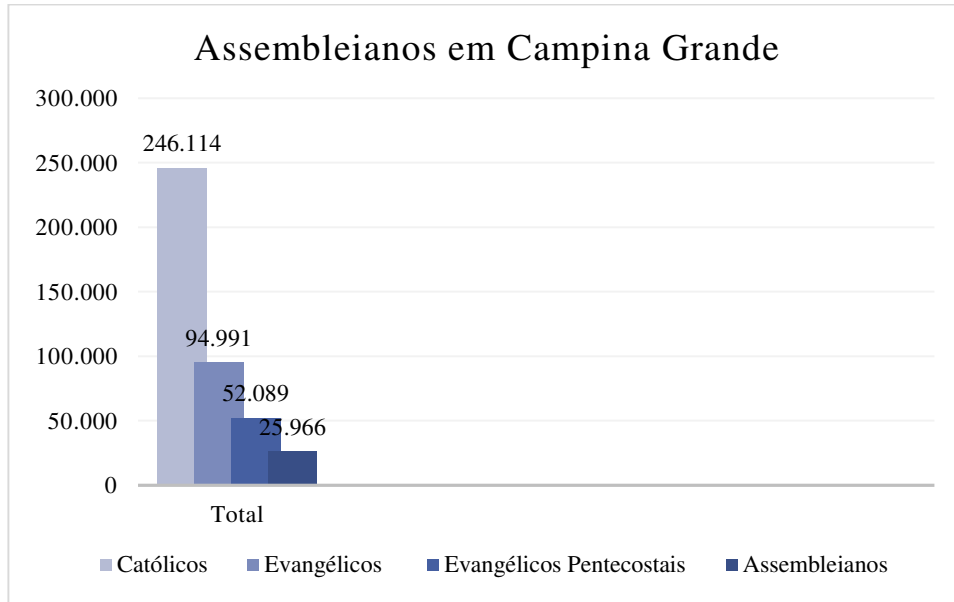


GRÁFICO 3. Fonte: Autoria Própria (2015). Fonte dos dados: IBGE, Censo Demográfico 2010.

A estrutura de poder da Assembléia de Deus

Quanto à sua estrutura organizacional interna, a AD herdou muito da estrutura oligárquica de governo predominante no período de sua expansão no Nordeste, nas décadas posteriores à sua fundação.

Quando os missionários suecos foram deixando seus postos no Sul e Sudeste do país, a maioria dos pastores a assumirem a liderança das principais igrejas nessas regiões era de origem nordestina ou nortista. Dessa forma, foi extremamente marcante a influência dos líderes nordestinos na formação das Assembléias de Deus, praticamente em todas as regiões (DANIEL, 2004, p. 95).

Sua prática gestora coronelista e “caudilhesca” adota, em todo o território nacional, uma estrutura de “igrejas-mãe” e “congregações dependentes” (FREESTON, 1994, p 86). Segundo Sousa (2010, p.72),

a mentalidade hoje predominante na AD carrega a herança de sua dupla origem: primeiro, da marginalização cultural que marcou a experiência sueca nas primeiras décadas do século XX e, segundo, do patriarcalismo que marcou as sociedades pré-industriais dos Estados do Norte e Nordeste entre as décadas de 1930 e 1960.

A Convenção Geral das Assembléias 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 pastorado, 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 de novos pastores formados nos seminários, considerados *mais críticos* e como lugares em que se desenvolvem teologias políticas mais sofisticadas.

A escala ministerial começa com obreiro, seguido de cooperador, diácono, presbítero, evangelista e pastor, nesta sequência. 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 vinte, trinta anos.

Sousa (2011) destaca o caráter predominantemente patriarcal da estrutura de poder da AD deste a sua fundação, bem como a influência de Nyström para afastar das mulheres o poder de deliberação no tocante às questões de doutrina, ficando estas restritas apenas à condição de espectadoras, como esposas de pastores.

Bandini (2008), também destaca a estrutura patriarcal da AD, que, segundo ela teve grande influência do coronelismo nordestino, correspondente as décadas de 1930 a 1960, em suas estruturas durante toda a sua consolidação, instaurando na instituição práticas oligárquicas e ampliando seu caráter altamente centralizador. Sublinha:

Ao conhecer o processo histórico, torna-se possível entender algumas características que marcam a Assembléia de Deus. A maior parte da cúpula nacional é formada por nordestinos, geralmente de origem rural, com isso, suas origens 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 (BANDINI, 2008, p.227).

A visão preconcebida da superioridade masculina e do controle do patriarca sobre os demais membros da família ou do grupo ainda é muito presente na atualidade nesta instituição.

Conforme Lemos (2013, p. 201), “a religião, enquanto sistema simbólico que contém e expressa o *ethos* de uma população, interage, de maneira dialética, com uma das destacadas características sócio-culturais de nossa história: o patriarcado”. Tanto pela sua forma patriarcal de organização formal quanto pela longa construção teológica sobre os lugares do masculino e do feminino nas relações sociais e religiosas, a religião apresenta-se como um elemento estruturante do patriarcado (*Op. Cit.*).

Desvendarmos os processos de tal construção resulta de fundamental importância para entendermos as configurações das relações de gênero, uma vez que no próprio conceito de patriarcado o poder é um elemento central. Conforme destaca Scott (1995), o patriarcado não designa somente o poder do pai, mas o poder dos homens, ou do masculino, enquanto categoria social.

O poder patriarcal, refere-se à submissão pessoal ao senhor que garante a legitimidade das regras por este estabelecidas, e somente o fato e os limites de seu poder de mando têm, por sua vez, sua origem em “normas”, mas em normas não-estabelecidas, sagradas pela tradição. Mas sempre prevalece na consciência dos submetidos, sobre todas as demais ideias, o fato de que este potentado concreto é o “senhor”; e na medida em que seu poder não está limitado pela tradição ou por poderes concorrentes, ele o exerce de forma ilimitada e arbitrária, e sobretudo, sem compromisso com regras, conforme descreve Lemos (2013, p. 202):

O patriarcado é uma forma de organização social na qual as relações são regidas por dois princípios básicos: a) as mulheres estão hierarquicamente subordinadas aos homens e, b) os jovens estão hierarquicamente subordinados aos homens mais velhos. A supremacia masculina ditada pelos valores do patriarcado atribuiu um maior valor às atividades masculinas em detrimento das atividades femininas. Também, legitimou o controle da sexualidade, dos corpos e da autonomia feminina. Além do mais, estabeleceu papéis sexuais e sociais nos quais o masculino tem vantagens e prerrogativas. Além de objetivar desvendar os mecanismos de instituição e manutenção do patriarcado, a categoria gênero vem contribuir para a construção de pistas e mecanismos de superação de tal característica sócio-cultural.

A construção do patriarcado, como descrito acima, tem uma longa e estreita relação com as (in)formações religiosas presentes na tradição judaico-cristã.

Ainda hoje, passados mais de cinco décadas da atuação de Samuel Nyström e um século após a fundação da AD, esta permanece com um posicionamento altamente conservador, sobretudo no tocante as mulheres. Ao centralizar o poder da AD e afastar as mulheres das deliberações institucionais buscando ainda enfatizar a necessidade e a legitimação da submissão feminina, restringindo o direito de voz feminino na Igreja e deliberando-o apenas aos homens, ele contribuiu para que as mulheres assembleianas continuassem não podendo exercer os cargos da hierarquia institucional da Igreja, como veremos mais à frente.

A mulher, na história do cristianismo, no classicismo grego e no judaísmo encontra bem pouco material a partir de que possa alimentar uma concepção não patriarcal de si mesma e de suas relações com o masculino. Nas palavras de Delumeau (1989, p. 310), “a atitude masculina em relação ao ‘segundo sexo’ sempre foi contraditória, oscilando da atração à repulsão, da admiração à hostilidade. O judaísmo bíblico e o classicismo grego exprimiram alternadamente esses sentimentos opostos”.

Embora ainda seja 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 netos²⁵, no subcampo das ADs, a partir de um cisma, ocorrido em 1989, cresceu a AD Ministério Madureira, que conta com os mesmos princípios básicos, mas com compromissos públicos próprios. Sua sede fica localizada no bairro de Madureira, no Rio de Janeiro, possuindo igrejas espalhadas por todo o país. A Madureira é um ministério mais aberto à participação feminina.

Desde o nascimento, a AD norte-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. À medida que os anos se passavam, os pastores do Ministério de Madureira se distanciaram das normas administrativas da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil. Desta forma, a Convenção Nacional das Assembleias de Deus no Brasil – Ministério de Madureira (CONAMAD) tornou-se completamente independente da Convenção das Assembleias de Deus do Brasil – a CADB,

²⁵ 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.

apontando para algumas tendências de flexibilização dos *usos e costumes* e eventualmente das relações de gênero no subcampo das ADs.

Transformações do universo pentecostal

Nas últimas décadas, o expansionismo evangélico tem sido objeto de estudos acadêmicos em diferentes áreas do conhecimento, bem como dos meios de comunicação, principalmente em virtude das mudanças que tem promovido na vida cotidiana do país. Destaca-se também o fato de que várias instituições têm alterado suas formas tradicionais de entender e praticar a fé, pressionadas por questões sociais as mais diversas.

Com uma incrível capacidade de selecionar, ressignificar e incorporar elementos de outras tradições confessionais e da cultura política dos movimentos sociais, o pentecostalismo adquiriu uma plasticidade e um caráter dinâmico que parecem paradoxais ao tradicionalismo que marcou a história desse movimento evangélico (Cf. MACHADO, 2005).

No caso de pentecostalismo brasileiro, tal mudança aponta para a redefinição de valores, transformação nos modelos de religiosidade tradicionais e surgimento de novas maneiras de ser pentecostal, a exemplo da CONAMAD e também ainda de missões como a chamada de *Renovo* no subgrupo das ADs (Cf. GAMA, 2014), e para a emergência do grupo das neopentecostais, no qual aparece a proposta da *Bola de Neve Church*, o outro modelo de religiosidade no qual estudaremos as dinâmicas das relações de gênero, comparando-as ao contexto das ADs.

Alguns apontamentos acerca do Neopentecostalismo no Brasil

O século XX foi, historicamente, fertilíssimo tanto para as novas formas do agir religioso, quanto para as próprias religiões tradicionais, mormente, neste caso específico, para o cristianismo de matriz protestante que, desde o início do século, passou a diversificar-se exponencialmente com as chamadas ondas do pentecostalismo, como discutido anteriormente. Esta, por sua vez, a cada nova interpretação, divergência doutrinária ou ainda com o surgimento de um novo líder carismático divide-se. No caso brasileiro, este divisionismo favoreceu não só a formação do subcampo pentecostal, mas, sobretudo, do neopentecostalismo.

De fato, no âmbito religioso do Brasil, o acontecimento mais marcante das últimas décadas foi o surgimento do neopentecostalismo. O prefixo “neo” é utilizado para marcar sua recente formação, bem como seu caráter de “novidade” dentro do protestantismo, mais especificamente do pentecostalismo. Alguns autores falam em “pentecostalismo autônomo”²⁶, em alguns lugares são chamados de “carismáticos”, tendo como exceção o Brasil, onde essa nomenclatura é reservada quase exclusivamente para um movimento dentro da Igreja Católica chamado Renovação Carismática Católica, mas aos poucos o termo vem sendo assimilado no campo de estudos do pentecostalismo no País. Seja qual for a designação, o fato é que essa manifestação representa, ao lado de alguma continuidade, algumas rupturas com o pentecostalismo clássico e muito mais ainda com o protestantismo histórico.

Segundo Ricardo Mariano (1999), esta seria a vertente pentecostal que mais cresceu nas últimas décadas e despertou a atenção da imprensa, dos meios de comunicação, dos pesquisadores e da própria Igreja Católica, que vem perdendo fiéis para essas denominações.

Conforme Mendonça (2005), a Igreja do Evangelho Quadrangular teve papel crucial na partenogênese do neopentecostalismo, “na verdade, a Cruzada Nacional de Evangelização foi a origem dos neopentecostais” (*idem*, p. 61). A maior representante do neopentecostalismo no Brasil é a Igreja Universal do Reino de Deus (1977), mas existem outros grupos significativos como a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980), Igreja Renascer em Cristo, Comunidade Sara Nossa Terra, Igreja Paz e Vida, Comunidades Evangélicas e muitas outras. Uma importante precursora dos grupos neopentecostais foi a Igreja de Nova Vida, fundada pelo canadense Robert McAllister, que rompeu com a Assembléia de Deus em 1960. Essa igreja foi pioneira de um pentecostalismo de classe média, menos legalista, e investiu muito na mídia. Foi também a primeira igreja deste seguimento a adotar o episcopado no Brasil. Foi responsável pelo treinamento de futuros líderes como Edir Macedo e seu cunhado Romildo R. Soares.

Ao discutir-se a genealogia do neopentecostalismo no Brasil, é fundamental pensarmos não somente nas características herdadas das igrejas que precederam tal movimento, mas levarmos em consideração a influência das igrejas e movimentos (com características neopentecostais) norte-americanos. Uma gama considerável de líderes, teólogos e personalidades do meio protestante norte-americano, através de suas obras literárias,

²⁶ Ver BITTENCOURT FILHO, José. Remédio amargo. In: ANTONIAZZI *et al.*, *Nem anjos nem demônios*. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994, p. 24.

influenciou em muito o pensamento neopentecostal no Brasil, trazendo à tona conceitos como a Teologia da Prosperidade, a Confissão Positiva e a guerra espiritual. Os rumos que tomou a vertente Neopentecostal permitiram que as diferenças com o discurso conservador das pentecostais clássicas ganhassem vulto.

Podemos afirmar, embasados Mariano (1999), a respeito dessa nova roupagem do protestantismo no Brasil, que as Igrejas Neopentecostais realizaram acomodações à sociedade – se pensarmos em termos de mutações do protestantismo através dos tempos –, abandonando vários traços sectários, hábitos ascéticos e o velho estereótipo pelo qual os “crentes” eram reconhecidos e estigmatizados, abolindo certas marcas distintivas e tradicionais de sua religião, propondo novos ritos, crenças e práticas, dando ares mais brandos aos costumes e comportamentos, como em relação às vestimentas, funções e papéis sociais de gênero.

As denominações neopentecostais, com uma proposta de ascese reformulada quando comparada às instituições de maior tradição do protestantismo brasileiro, vão aumentando consideravelmente o número de fiéis, que se mostram contrários às práticas religiosas bastante rígidas como, por exemplo, em relação aos usos e costumes e relações de gênero na AD – proposto pelo pentecostalismo mais clássico. Este segmento seria responsável pelas principais transformações teológicas, axiológicas, estéticas e comportamentais, pelas quais o movimento pentecostal passou. Exatamente por isto são, muitas vezes, taxadas de *liberais*, pelas igrejas históricas, uma vez que são, em geral, mais flexíveis e modernas no tocante aos costumes e práticas, quando em comparação aos pentecostais tradicionais.

O Neopentecostalismo é composto por comunidades que, em suas práticas de propagação e formação de identidades, usam as variadas mídias, sendo denominadas de “igrejas midiáticas”. Alves (2005) analisa esse fenômeno como sendo um movimento que transformou o discurso da “religião da cruz” em sua busca por purificação, ascetismo e o desprendimento do mundo proposto pelas instituições protestantes tradicionais e pentecostais, para a produção de um discurso da “religião do trono” fundamentada na busca do bem-estar e o desejo de consumo na formação da identidade dos sujeitos crentes.

Podemos perceber, a partir dessa dinâmica e no caso específico brasileiro, indicado por autores como Campos (1999), que estamos passando por um processo de reformulação do cenário religioso que tem seu desdobramento de forma rápida e abrupta. Esse desdobramento tem produzido processos sazonais de mutação religiosa que podem ser percebidos durante todo

o século XX, como os que ocorreram no caso do pentecostalismo clássico (1910), neopentecostalismo (1970), crescimento das religiões de origem africana (décadas de 1950 e 60), movimento carismático católico (1990), etc.

Assim, presenciamos no Brasil atual o surgimento de novas alternativas religiosas, bem como uma intensa fragmentação institucional dentro das já estabelecidas igrejas protestantes. Surgem, nesse cenário, igrejas autônomas voltadas para certos públicos específicos, oferecendo produtos simbólicos mais próximos da realidade destes grupos. Dentre estas, enquadram-se as igrejas voltadas para *tribos urbanas* específicas, como é o caso da *Bola de Neve Church*, cuja origem e contexto histórico passamos a focalizar

Bola De Neve Church: Origem e contexto histórico

Bola de Neve Church ou Igreja Bola de Neve – BNC – é uma denominação evangélica com características majoritariamente neopentecostais²⁷, oficializada em 1999 por Rinaldo Luiz de Seixas Pereira – conhecido por seus fiéis como Apóstolo Rina ou Apê Rina, surfista formado em propaganda e marketing, pós-graduado em administração.

O nome da igreja revela e anuncia as pretensões de seu fundador: crescer de forma progressiva e ininterrupta como uma bola de neve. Uma criação coletiva do Pastor fundador e dos membros da igreja: “Bola de Neve é porque eu sabia que seria uma coisa que cresceria. Church porque era como os primeiros frequentadores, esportistas que costumam usar muitas palavras em inglês, chamavam carinhosamente o templo” (PEREIRA & LINHARES, 2006).

A BNC, como muitas igrejas neopentecostais, teve sua origem doutrinária dentro de outra igreja neopentecostal, no caso, a Igreja Renascer em Cristo. Seu fundador, Rinaldo Pereira, quando membro da Renascer, era um dos responsáveis pelo “ministério de

²⁷ De acordo com Maranhão-Filho (2012), a BNC, ao menos por enquanto, apresenta elementos de outras evangélicas e, como estas, do catolicismo. Reproduz, majoritariamente, características do neopentecostalismo, por conta das apropriações que faz das teologias da prosperidade, domínio, cura e libertação, saúde perfeita e batalha espiritual. Mas ressalta que esta categoria – e outras que procuram explicar fenômenos religiosos contemporâneos – deve ser entendida como recurso heurístico e didático, não dando suporte para explicar os agenciamentos e articulações identitárias de sujeitos, coletividades e instituições, caracterizados por deslocamentos e bricolagens. No artigo *Neopentecostalismo de supergeração: o ciberespaço como chave para o sucesso neopentecostal*, aprofunda o conceito de neopentecostalismo de supergeração, que se refere às igrejas neopentecostais que tem como característica majoritária o uso potente do ciberespaço como maneira de veicularem a imagem da igreja e de seus líderes, suas doutrinas e produtos comerciais. *História Agora, Revista de História do Tempo Presente*. Volume 10, dossiê Religiões e Religiosidades no Tempo Presente. 25 dez. 2010.

evangelismo”. Após formar um grupo de jovens, desligou-se, criando sua própria comunidade e intitulando-se Apóstolo Rina.

[...] fundou, em setembro de 1994, um ministério dentro da própria congregação, que tinha como objetivo principal levar mensagens bíblicas aos praticantes de esportes radicais. De 94 a 99, o ministério, que recebeu o nome de “Bola de Neve”, atuou junto a jovens — promovendo grandes festas e eventos, capoeira, jiu-jitsu, evangelismo na madrugada, nas praias, nas pistas de skate, peças teatrais e ainda um trabalho de apoio a outras igrejas da denominação. O fato de ter começado como um ministério fez com que a Bola de Neve, mesmo quando se tornou igreja, fosse também chamada de “o” Bola de Neve, ou simplesmente “o Bola” (REFKALEFSKY; DURÃES, 2006).

Sua ideia era abrir uma igreja cujo público-alvo seria, além de todo aquele que quisesse crer na “Palavra de Deus”, jovens, composto na maioria por surfistas, *skatistas* ou outros esportistas, utilizando seus conhecimentos em marketing e propaganda para tornar a igreja atrativa para este segmento. Pessoas de classes, média e alta, estão entre o público frequentador, composto principalmente por pessoas de estilo *alternativo* ou *underground*, universitários e praticantes desportistas. Sendo, sua origem, associada a um público específico “que se encontrava ‘desigrejado’ ou insatisfeito” com a denominação religiosa que frequentava (MARANHÃO Fº, 2012, p.86).

Com uma linguagem inovadora e voltada explicitamente para o público jovem, Rinaldo Pereira fez com que, de 1999 até 2006, a BNC conquistasse mais de 10 mil fiéis e criasse 46 templos e núcleos. A atuação da igreja ultrapassou os limites do estado de São Paulo, com templos e núcleos no Rio de Janeiro, Santa Catarina, Bahia, Paraná e Rio Grande do Sul. De acordo com a Revista "Eclésia", a BNC cresceu, no início do terceiro milênio, mais do que qualquer outra denominação evangélica do país. A expansão também ocorre no plano internacional: há igrejas na Austrália e no Peru (REFKALEFSKY & DURÃES, 2006).

A expansão no número de membros ocorre também nas/pelas chamadas células, pequenos grupos que se reúnem nas casas dos designados *líderes de células*, local destinado para debater e tirar dúvidas sobre a Bíblia e assuntos específicos e, muitas vezes, ouvir e tentar solucionar problemas pessoais dos membros.

Atualmente, conta com igrejas em quase todos os estados brasileiros, já somando mais de 150 em território nacional. Encontra-se também em processo de expansão internacional, com igrejas presentes em Arequipa (Peru), Moscou (Rússia), Índia, e com núcleos em Flórida

(Pensacola), Los Angeles e San Diego (Estados Unidos), Sydney (Austrália), Bandar Seri Begawan (Brunei), mais recentemente Havaí – liderada por uma mulher, Assunção, Ciudad del Este, Hernandarias e Luque (Paraguai), entre outros.

A história da Igreja Bola de Neve confunde-se com a própria história do Apóstolo Rina. Depois de uma hepatite, dores muito fortes e uma experiência pessoal com Deus, nascia, em Dezembro de 93, uma reunião descompromissada. Não demorou a aparecer um nome que expressasse muito bem o grupo: uma bola de neve que, começando pequena, virava uma avalanche. Essa Bola de Neve seguiu rolando e cumprindo seu papel. Em 94, recebemos uma cobertura espiritual. No início de 99, ocorreram algumas mudanças e enviando nossos líderes para expandir a obra, nascia a Igreja Evangélica Bola de Neve, ou Bola de Neve Church, para os íntimos. Naqueles dias, Deus levantou um empresário do mercado surfwear, proprietário da HD (Hawaiian Dreams) para nos emprestar um auditório com capacidade para 130 pessoas. Onde? Rua 21 de Abril no Bairro do Brás, em São Paulo/SP. "E agora? O culto vai começar, o salão está lotando, mas onde eu apoio minha Bíblia?". Uma empresa de surf também vende pranchas, e uma delas, um longboard. Assim, ela acabou virando púlpito para apoiar a Bíblia, ajudando a compor a identidade da Igreja. Foram dias de muita alegria e cultos maravilhosos durante os dez meses que ali ficamos. Em Janeiro de 2000, tivemos o primeiro culto na Lapa, Rua Marco Aurélio, 496. Ficou pequeno. Em 2004, mudamos para a Rua Turiassu, 734, em Perdizes e lá ficamos por sete anos. De lá para cá, a Igreja vem crescendo, amadurecendo e fazendo história. Em 2010, a sede mudou novamente, agora, para o bairro da Lapa, na Rua Clélia, 1517. Hoje, continuamos trabalhando muito, guiados pela missão e visão que Deus tem nos dado e na manutenção dos ministérios e frentes de trabalho que complementam os propósitos e justificam nossa existência (Relato do Apóstolo Rina, acessado no *site* oficial da BNC).

Os fiéis da BNC, são, de um modo geral, jovens de classe média, do meio urbano e/ou litorâneo, atletas e fãs de reggae e rock n’roll, “linkados” à rede mundial de computadores; bem como por “um público virtual indefinido”, mas supostamente formado por indivíduos com características semelhantes às do público que frequenta a igreja, muitas vezes sendo o mesmo (MARANHÃO Fº, 2010, s/p).

No artigo *Neopentecostalismo de supergeração: o ciberespaço como chave para o sucesso neopentecostal*²⁸, Maranhão Filho (2010) aprofunda o conceito de “neopentecostalismo de supergeração”, que se refere às igrejas neopentecostais cuja característica majoritária é o uso potente do ciberespaço como maneira de veicular a imagem da igreja e de seus líderes, suas doutrinas e produtos comerciais.

²⁸ História Agora, Revista de História do Tempo Presente. Volume 10, dossiê Religiões e Religiosidades no Tempo Presente. 25 dez. 2010.

A BDN²⁹, como possível protótipo de igreja neopentecostal de supergeração, tem a característica majoritária de se adequar a um público *linkado* no ciberespaço, ultrapassando a opção pela mídia impressa e rádio/teledifusoras, mais potentes em outras igrejas neopentecostais (MARANHÃO Fº, 2010, s/p).

Através de uma liturgia informal, estilo inusitado de pregação e “louvores” em ritmo de *pop, rock e reggae*, os cultos em muito distinguem-se dos de outras denominações evangélicas, até mesmo de outras denominações que se enquadram no subcampo neopentecostal. Utiliza-se um discurso coloquializado, modernizado e adaptado ao seu público, promovendo, também, uma aparente flexibilização do discurso religioso. De acordo com Roger Finke, “quando o mercado não estiver regulado, as religiões dirigir-se-ão aos interesses de segmentos específicos do mercado. À medida que surjam novos interesses, uma nova religião aparecerá para ocupar o vazio” (FINKE *apud* FRIGERIO, 2008, p. 26-27).

Como se percebe, há características na BNC que a diferenciam dos outros grupos neopentecostais e pentecostais, como a Assembléia de Deus. Ricardo Mariano procura explicar, em sua tese de doutorado, que o crescimento pentecostal no Brasil deve-se primordialmente ao trabalho e à *performance* de seus agentes religiosos, ou seja, é consequência “da organização denominacional e das atividades e estratégias evangelísticas implementadas por suas lideranças eclesiais (MARIANO, 2001, p.10). Quando passa a caracterizar as novas formas de organização denominacional evangélica, Mariano assevera que as igrejas que mais cresceram numericamente “são justamente aquelas que mais seguem a lógica de mercado, [...] adotando um modelo de gestão denominacional de tipo empresarial, incluindo o uso de técnicas e estratégias de *marketing*” (*Idem*, pp.199-200).

A Bola de Neve Church em Campina Grande

Em 2008, a BNC foi implantada em Campina Grande, a partir da vinda do jovem casal Robson Zagabria e Renata Pini – de 39 e 31 anos respectivamente –, fundadores e atuais pastores dessa unidade local. Inicialmente o casal veio abrir uma fábrica de calçados, contudo

²⁹ MARANHÃO Fº (2010; 2012) utiliza a sigla BDN para referir-se à igreja Bola de Neve Church. Aqui utilizamos a sigla BNC, por considerarmos mais adequada.

este projeto não logrou êxito. Naquele ano, Zagabria, que já fazia parte da BNC em São Paulo atuando como líder de célula, decide, como aval o ap. Rina, pela abertura de uma unidade da BNC na cidade.

Começaram se reunindo em uma pizzaria da cidade, localizada, na época, no Açude Velho. Com o acréscimo do número de pessoas e com o fechamento do local, passaram a reunirem-se em um colégio local e, posteriormente, na garagem de um dos membros. Como antes, o local não comportou mais a quantidade de membros que frequentava as reuniões, alugaram um prédio em que permaneceram até poucos dias antes do fim das observações por nós realizadas. Atualmente, os cerca de 120 fiéis, entre membros e frequentadores³⁰ se reúnem no Hotel do Vale, enquanto a construção da igreja no bairro Bodocongó é finalizada.

O grupo, formado em sua grande maioria por jovens, como é perceptível em todas as unidades nacionais dessa denominação, reúne-se todas as quintas, sábados e domingos, sendo os sábados destinados ao *culto dos teens* (adolescentes) e o último do mês ao *culto das mulheres*.

Nas quartas-feiras, os membros dividem-se em células locais, distribuídas entre oito bairros e em duas faculdades particulares, em reuniões ou cultos nas casas nas quais se compartilha a mesma palavra pregada no domingo, só que de forma ainda mais informal.

O templo é decorado com artefatos praianos – fotos de praias e de surfistas fazendo manobras radicais –, para reproduzir um ambiente litorâneo. No altar, avista-se uma prancha *longboard*, que funciona como púlpito, o que se tornou a marca da BNC e favoreceu a imagem da nova organização evangélica, que agrega esporte, corpo e religião. Entretanto, Maranhão F^o (2012) destaca que em decorrência da midiaticização e do conseqüente crescimento e diversificação dos fiéis desta, torna-se cada vez mais difícil reverberar uma identidade religiosa de “igreja de surfista”, sobretudo em cidades não litorâneas, como Campina Grande.

Possui características do neopentecostalismo, como a ênfase nos milagres e na guerra espiritual, mas estruturando seu modo de ser para alcançar o público jovem e/ou “desviado”, diferenciando-se, por exemplo, no que tange à estética visual dos cultos e da membresia, dos estilos musicais, da linguagem utilizada, entre outros.

³⁰ Utilizamos o termo *membros* para designar aqueles que “vão aos cultos e seguem as normas de sua Igreja, chamados também de membros comungantes (os que comungam com as normas e ensinamentos da Igreja a que pertencem)”, seguindo Rolim (1987). Entendemos que *frequentadores* são os que apenas frequentam a igreja sem manter um compromisso maior com a instituição.

A proposta da BNC supõe a identificação do jovem com sua imagem, com a proximidade dos pastores, com a informalidade dos cultos e à linguagem descontraída. Sem compromissos com uma teologia rígida, essa liderança local acaba construindo na própria prática pastoral argumentos plausíveis que acomodam o sentido da mensagem religiosa aos interesses reais e imaginários dos fiéis (PIERUCCI, s/d; p.31).

Constatamos que os fiéis procuram divulgar uma imagem positiva da BNC, associando-a à descontração, jovialidade e espontaneidade, com o propósito de diferenciá-la das denominações do pentecostalismo clássico, às vezes rejeitadas pela sociedade envolvente pelo rigor e sectarismo.

Sua identidade, constituída pela negação de certos *tradicionalismos*, pela ruptura com rituais religiosos *convencionais* no campo evangélico e no subcampo das pentecostais, pela preocupação com a saúde, com o corpo e pela apologia da juventude, atrai o público jovem, que se recusa a frequentar igrejas que lhe impõem como regras abandonar sua vida para dedicar-se à devoção religiosa. Com o intuito de recrutar novos membros, os pastores, à primeira vista, procuram apresentar a imagem de liberalidade e divulgar a ideia de que se opõem aos dogmas religiosos tradicionalmente associados ao evangelicalismo, o que na prática, não se confirma, como será discutido no próximo capítulo.

Relações de gênero e poder no (neo) pentecostalismo evangélico

A tradição cristã é sexista. Tanto em seu simbolismo quanto em sua hierarquia, essa característica é muito forte. Em relação às mulheres, algumas das principais igrejas cristãs estão entre as organizações mais conservadoras das sociedades modernas, especialmente a Igreja Católica (GIDDENS, 2005, p.434). A discriminação em relação ao gênero feminino é uma característica presente na maioria das religiões e das sociedades. Essa característica marca profundamente nossa sociedade. Como ressalta o autor, “as igrejas e denominações são organizações religiosas com sistemas definidos de autoridade. Nessas hierarquias, assim como em outras áreas da vida social, as mulheres são, na maioria das vezes, excluídas do poder” (*Ibid.*).

No cristianismo, o acesso ao poder institucional está legitimado pelo sexo e pelas representações simbólicas que foram sendo cristalizadas ao longo dos séculos. Nesse sentido,

pode-se afirmar que este se institucionalizou como uma religião eminentemente masculina, uma vez que ser homem ou ser mulher, no âmbito religioso, significa mais do que uma representação sexual, ou seja, trata-se da possibilidade de acessar ou não o espaço do poder de hierarquia, do culto e até mesmo do ensino e da produção do saber teológico-religioso (FURLIN, 2008).

A questão da ordenação de mulheres, seja ao ministério pastoral ou ao sacerdócio, tem sido objeto de discussão por parte de estudiosos e religiosos. A hierarquia masculina das Igrejas, em pleno século XXI, tem impedido as mulheres de ascender a cargos ordenados e oficiais no interior das instituições eclesiais (MACIEL & SILVA, 2012).

Nas grandes religiões institucionalizadas, as lideranças femininas acabam sempre marginalizadas, reforçando a tradicional imagem de mulher submissa à autoridade religiosa representada pela figura masculina. Essa marginalização envolve espaços de liderança, acesso à formação e as relações hierárquicas nas estruturas institucionais. No caso do catolicismo, as ordens femininas são suprimidas do ofício sacramental e de todas as instâncias de decisão da Igreja, estando ligadas mais a obra social. No protestantismo a condição inferior é imposta à mulher quanto ao exercício ministerial, hegemonicamente masculino. Essa “inferioridade”, afirma Bourdieu (2011), é construída por um processo social que naturalizou-se e está arraigada em diferentes setores da sociedade, revelando-se, principalmente, nas estruturas das Igrejas.

Verifica-se, entretanto, em algumas das propostas de religiosidade do subcampo do protestantismo, a liderança religiosa feminina legalmente institucionalizada, embora restrita a um pequeno número de congregações, legitimando uma aproximação com a teologia feminista e apresentando mais flexibilidade nos papéis masculinos e femininos do que na Igreja Católica, que preserva uma estrutura arcaica bastante fechada nesse sentido.

No contexto das instituições evangélicas, sabe-se que embora continuem a existir limitações em relação ao papel da mulher no exercício de uma função dentro das instituições religiosas, fruto de uma estrutura hierarquizante, subordinada ao julgo masculino, observa-se uma tendência maior à revisão da participação das mulheres na liderança. Em inúmeras denominações, sobretudo as pentecostais, constata-se o crescimento gradativo do número de pastoras em todo o país (MACIEL & SILVA, 2012).

A liderança religiosa feminina pode, pois, ser considerada um fenômeno exclusivamente evangélico, uma vez que as mulheres continuam excluídas da hierarquia católica e proibidas do exercício do sacerdócio.

Machado (2005) destaca o crescimento do número de denominações com pastorado feminino e a multiplicação das igrejas fundadas por mulheres. De acordo com esta autora, estudos recentes sobre a distribuição de autoridade no interior das igrejas revelam a tendência de revisão dos constrangimentos à participação das mulheres na direção das comunidades pentecostais. Tendência que, de acordo com ela, apesar de intimamente associada à expansão neopentecostal, não está circunscrita ao segmento mais novo da tradição evangélica.

Movimentos em favor da consagração de mulheres já podem ser percebidos tanto na Assembléia de Deus, uma das mais tradicionalistas e sexistas denominações do pentecostalismo clássico, quanto na comunidade Batista, que é a maior e mais popular igreja do protestantismo histórico em nosso país (MACHADO, 2005, p. 391).

Acredita-se que a liderança feminina religiosa pode ser interpretada como ruptura com o campo religioso dominante – catolicismo – e uma continuidade com os novos padrões de conduta social do feminismo, ou seja, maior participação e atuação na esfera pública.

Entretanto, é importante destacar que nem sempre as mudanças nas hierarquias eclesiais resultam das reivindicações e da pressão das mulheres que a integram. Assim é que Machado (*idem*, p. 388) observa a crescente dificuldade das instituições tradicionais em regular e manter seus adeptos “dentro dos limites seguros e estáveis de seus sistemas de crença, produzindo, conseqüentemente, a intensificação do trânsito religioso e da competição entre as estruturas eclesiais”. Assim, se a religião está imersa em um “campo” religioso de concorrência e tensão entre as denominações religiosas, podemos atrelar a adoção da liderança feminina também como uma das estratégias de expansão e manutenção das igrejas, uma vez que de acordo com estudos anteriores há um predomínio de fiéis do sexo feminino no dinâmico campo pentecostal brasileiro.

De acordo com a referida autora, os evangélicos encontram-se entre os grupos religiosos que apresentam as maiores taxas de fiéis do sexo feminino.

A proporção das mulheres – 56% – é superior em 5 pontos percentuais à representação feminina na população brasileira – 51% –, e só perde para os espíritas”. Nas igrejas pentecostais essa desproporção é ainda mais marcante, “o que acaba por dar um rosto feminino ao pentecostalismo. (MACHADO, 2005, p.389)

Trata-se também, pois, de um sinal de flexibilidade, que se configura como um dos elementos centrais não apenas no processo de conquista de novos adeptos, mas, também, de manutenção dos já convertidos. Soma-se, ainda, o fato da existência de mudanças, já detectadas na sociedade, e de novas práticas que apontam para um declínio do patriarcado nas culturas modernas.

Entretanto, ainda que as mulheres constituam a maioria no meio evangélico, e nas igrejas em geral, como mostram todos os censos e estudos, e que algumas denominações evangélicas comecem a revisar certas interdições, grande parte das igrejas não permite que a parcela feminina pratique o pastorado. Os cargos de liderança associados a habilidades “inerentemente” femininas, tais como a direção de escola bíblica dominical e a organização de grupos de oração, o cuidado das crianças ou lecionar para adolescentes ou senhoras e atividades de menor visibilidade são comumente atribuídos às mulheres. Sendo assim, as verdadeiras limitações às mulheres evangélicas encontram-se especificamente vinculadas ao exercício do pastorado, pois este traz consigo a exigência por maior autoridade eclesiástica e cria um ponto de discussões bastante acaloradas entre líderes das mais variadas denominações (SANTOS *apud* SILVA, 2008).

Assim, tornar-se pastora tornou-se um privilégio para poucas e, somente de umas décadas para cá, com o advento do neopentecostalismo e as mobilizações missionárias, aliados a acalorados debates entre as lideranças cristãs, é que o ministério pastoral feminino, até então estagnado, tem conquistado maior espaço no ambiente das igrejas.

O interesse das mulheres pelo Pentecostalismo³¹ foi pesquisado por inúmeros cientistas sociais no Brasil e na América Latina (MACHADO, 1996). As análises mostram que se de um lado, essas práticas religiosas oferecem às mulheres uma resposta mais imediata no que concernem seus problemas familiares e pessoais; por outro lado, reafirmam o lugar tradicional das mulheres na sociedade, de acordo com sua doutrina patriarcal e androcêntrica.

Nessa direção, Maranhão F^o (2012, p. 87) destaca que, no caso da BNC,

tais discursos – derretido e congelados – não devem ser entendidos de modo dicotômico, fixo ou essencialista: o discurso da BDN amolda-se e derrete em direção à satisfação das expectativas do fiel por rigidez e congelamento, demonstrando aparente ambiguidade.

³¹ A pesquisa da Fundação Getúlio Vargas mostra que as mulheres migraram para a Evangélica Pentecostal, onde em 2003 representavam 13,51% para 9,74% de homens.

Além das soluções para problemas provenientes de falta de perspectivas de vida (alcooolismo, drogas, violência,) algumas das religiões pentecostais permitem um modo de vida mais condizente com os “costumes” contemporâneos, do que outras (VIANA, 2007). A maioria delas, a título de exemplificação, não se opõe o uso de contraceptivos modernos, embora desaprovem o aborto³².

Alguns autores argumentam que estes movimentos tendem a trazer vantagens às mulheres na medida que fornecem instrumentos para a autoafirmação feminina e ao exigir a maior participação do homem na família e na igreja, - mesmo que reponham a hierarquia -, levando-se em conta o contexto mais geral, hierárquico e patriarcal (BURDICK, 1993; BRUSCO, 1995; MACHADO, 1994).

Machado (1996), ao pesquisar grupos *carismáticos e pentecostais*, propõe ver a atração que o pentecostalismo exerce sobre as mulheres com uma ótica distinta daquela que aponta para apenas para os efeitos negativos destes. Ela sugere que é possível que as mulheres encontrem nessa religião formas objetivas e subjetivas diferentes, de apoio. O neopentecostalismo, de acordo com a referida autora, não se restringe à simples reprodução das relações de gênero da sociedade, mas de modo mais complexo, redefine as imagens dos papéis masculinos e femininos de modo a significar um ganho positivo para as mulheres.

Monica Tarducci (1994) publicou trabalhos sobre a presença feminina e as relações de gênero em igrejas pentecostais na Argentina. Trabalhando em comunidades pobres, vai construindo o argumento de que o pentecostalismo é uma importante estratégia de sobrevivência para as mulheres pobres superarem sua condição de opressão junto à sociedade abrangente, “no sentido de que aporta redes sociais novas, e confere um sentido de coerência e uma revalorização da personalidade” (TARDUCCI, 1993, p.91).

Segundo Machado (*idem*) a religião possui uma visão androcêntrica, isto é, do homem ser o cabeça da mulher. Mesmo assim ela constitui um fator agregador da família. Ela representa um ganho para as mulheres. Conforme a referida autora, o pentecostalismo

³² O aborto é condenado pelo conjunto das religiões cristãs e orientais, com raras exceções, como é o caso da Igreja Presbiteriana que se declara a favor do aborto em caso de estupro e risco de vida para a mulher, em sintonia com os dois dispositivos legais do Código Penal brasileiro – conforme <<http://www.edeus.org/edeus/resposta13.htm>>.

serve aos interesses práticos das mulheres, já que por meio dele elas podem ‘domesticar seus cônjuges’, que uma vez convertidos, abandonam o consumo de bebidas alcoólicas, as visitas às prostitutas e o vício do cigarro, canalizando o dinheiro para a família e suas demandas (MACHADO, 1996, p. 122).

A conversão do cônjuge, segundo a autora acima citada, possibilita um “novo *ethos* familiar” (*idem, ibidem*). Ela aproxima homem e mulher no sentido de ter uma relação mais igualitária no cuidado da família.

Machado (1996) faz um certo cálculo sociológico, segundo o qual, uma desigualdade que exige a complementação entre homem e mulher na família e na igreja é menos prejudicial e significa um ganho social para as mulheres em relação a outra desigualdade, herdada, que acentua a especialização dos gêneros segundo diferentes áreas de ação, entre a casa e a rua.

Para Mafra (s/d), o conservadorismo evangélico “corresponde a uma posição social *sui generis*: seu *ethos* e noções de homem e mulher alimentam-se em grande medida da continuidade à concepção íbero-americana e ao código de honra”. Para ela, apesar da existência de um *ethos* comum aos evangélicos, certo grau de generalidade no tocante à contraposição destes com outros segmentos sociais formuladores das concepções de gênero alternativas e competitivas, o modo como as relações sociais se estabilizam em cada rede de organização eclesial faz a diferença nas concepções de gênero. Assim, as relações de poder e as construções de gênero têm uma estreita afinidade neste segmento social, em forte medida, com a vida coletiva e com o estilo eclesial.

CAPÍTULO III

“CABEÇAS” E “AUXILIADORAS”: análise comparativa das relações de gênero nos cenários pesquisados

As discussões e análises apresentadas neste capítulo são fruto das observações diretas realizadas na igreja BNC e em duas comunidades da AD locais, sendo uma congregação de bairro e a outra o templo central – com a finalidade de identificar se os aspectos observados se repetem numa e noutra –, além da análise de documentos oficiais produzidos pelas denominações citadas e das entrevistas realizadas com fiéis, conforme descrito na introdução. Os perfis dos sujeitos entrevistados encontram-se disponível nos anexos ao final deste trabalho.

Gênero nos documentos produzidos pela Assembléia de Deus e Bola de Neve Church

A análise das relações de gênero na AD que ora fazemos tem como elemento gerador a biografia de Frida Vingren, uma das missionárias que contribuíram para a fundação da AD no Brasil, peça fundamental para início da discussão a respeito da liderança e ministério feminino no pentecostalismo brasileiro. Muitas pessoas, inclusive adeptos da AD, conforme constatamos através das entrevistas e conversas informais, desconhecem a história de Frida Vingren e/ou seu ministério. Algumas apenas a conhecem como a esposa do missionário Gunnar Vingren, reconhecido como fundador dessa denominação no Brasil. Frida Vingren nasceu e faleceu na Suécia – 1891 - 1940. Chegou ao Brasil em 1917, jovem, aos 26 anos, formada em Enfermagem, casando-se com Vingren no mesmo ano em que chegou ao Pará.

Apesar da AD ter contado, na sua origem, com o trabalho contínuo e reconhecido da missionária Frida, “o *ethos* sueco-nordestino nunca cogitou a inclusão de mulheres no ministério” (BANDINI, 2009, p. 187). O casal liderou a Igreja nos seus primeiros vinte anos e, em todas as ausências do marido, Frida assumiu a direção da Igreja. Ela foi compositora e tradutora de 35 hinos que constam na Harpa Cristã³³. Pregava, cantava, tocava, produzia artigos

³³ A *Harpa Cristã* é o hinário oficial das Assembleias de Deus no Brasil, lançado em 1922. Com 640 hinos, ele foi especialmente organizada com o objetivo de enlevar o cântico congregacional e proporcionar o louvor a Deus em diversas liturgias da igreja: culto público, santa ceia, batismo, casamento, apresentação de criança, etc.

sobre escatologia e poesia, doutrinava, visitava hospitais e presídios e, especialmente, dirigia cultos e ministrava estudos bíblicos (CPAD, 2004, p. 34 *apud* CASTELHANO, 2005, p 68). Foi redatora dos primeiros jornais da AD (*Boa Semente* e *O Som Alegre*) e do jornal *Mensageiro da Paz* (que substituiu os dois primeiros a partir de 1930), além de escrever 20 reportagens, 48 artigos teológicos e doutrinários para a igreja nos seus primeiros anos. Um dos seus maiores sonhos era ser escritora e ter livros publicados, mas nisto não logrou êxito.

A respeito dessa missionária, Daniel (2004, p.34) destaca:

A lavra da irmã Frida foi uma das mais profícuas da história das Assembléias de Deus. Ela é autora de hinos belíssimos da Harpa Cristã e foi a única mulher a escrever comentários da revista de Escola Dominical Lições Bíblicas. Foi também uma colaboradora ativa do Mensageiro da Paz em seus primeiros anos, com artigos e poesias edificantes. Mesmo aqueles que criticavam sua forte presença no jornal (seu marido a incentivava, não por nepotismo, mas por Frida ser notoriamente talentosa) eram unânimes em reconhecer que ela era vocacionada para aquele trabalho e uma das mais bem preparadas missionárias evangélicas que já pisaram em solo brasileiro.

Segundo Castelhana (2005, p.61), “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 eclesiástico que se configurava, a partir da liderança exercida por Frida Vingren”.

O desprendimento da missionária e sua forte atuação na “obra de Deus”, muitas vezes foi motivo de crítica e incomodo por parte de alguns. A prática ministerial de Frida, mesmo 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:

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 (CASTELLANO, *Op Cit.*, p.68).

Um dos principais motivos da “crise” que levou os pastores brasileiros a publicarem um manifesto em 1929 no jornal *Boa Semente* e a convocarem a primeira Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil – CGADB – em 1930, foi justamente a atuação de Frida, seu

ministério na igreja. Ela 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 facultada às mulheres a participação apenas nos cultos públicos à noite” (CASTELLANO, *Op. Cit.*, p. 69).

Não conformada com a resolução da CGADB e como redatora do jornal *Mensageiro da Paz*, publicou o artigo “Deus mobilizando suas tropas” no qual convocava todas as assembleianas a se convencerem que poderiam fazer mais do que tratar dos deveres domésticos, saindo para “pregar o evangelho”.

Essa 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-me 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. *In*: CASTELLANO, *Op. Cit.*, p. 75).

Frida morreu só, exilada, desconhecida, sendo enterrada como indigente. Depois da Convenção de 1930, missionários brasileiros fizeram com que se limitasse o trabalho feminino na Igreja, alijando as mulheres de funções que impliquem em certo grau de poder e autoridade. Embora existam mulheres ordenadas ao diaconato³⁴ e ao trabalho de missão, ainda persiste na AD a visão masculina da história da Igreja e reducionista das potencialidades do ministério feminino. Para Castellano (*Op. Cit.*, p. 13), “a AD no Brasil ainda é devedora de uma discussão mais aprofundada e imparcial dessa temática”.

Quando questionado sobre Frida Vingren, um pastor da AD entrevistado disse: “*Gunnar Vingren? Conheço porque foi ele que fundou...*”. A pesquisadora disse-lhe que se referia especificamente a Frida Vingren, por esta ter atuado ativamente na fundação da denominação. Aquele respondeu:

“*Não, ela atuou em co-participação com ele, porque o chamado... Porque quando Deus chama o homem, Ele capacita a mulher. Então Deus não chama o homem sem capacitar a mulher, que vai ser um atrapalho. É por isso que quando Deus deu o chamado a ele [Gunnar], capacitou a mulher dele e o fruto*”

³⁴ Apenas em algumas denominações. As ADs de Campina Grande não ordenam diaconisas.

desse trabalho dele [Gunnar] tá aí, a Assembléia de Deus no Brasil” (Pastor da AD, 68 anos, casado, ensino superior completo).

Segundo Bandini (2008), embora as mulheres sejam os sujeitos de suas histórias, elas também estão sujeitas aos *acontecimentos* biográficos de suas trajetórias de vida, os quais a definem em diferentes *colocações* e *deslocamentos* no espaço social (BOURDIEU, 2002, *apud*, BANDINI, 2008).

Apesar da atual discussão em torno da ordenação e do exercício pastoral feminino no campo religioso cristão e especificamente no pentecostal e neopentecostal, fica claro que esse debate não é recente e que tem sido abafado ao máximo na AD.

Resoluções e normas comportamentais: os usos e costumes nas ADs

A AD é considerada, ainda hoje, como uma das mais *tradicionais* denominações evangélicas, principalmente no que se refere à aparência e comportamento dos seus fiéis. Mulheres e homens assembleianos sofrem, por exemplo, uma série de restrições indumentárias e comportamentais, sobretudo as mulheres.

Como uma espécie de norma, as resoluções sobre *usos e costumes*³⁵ traçam uma série de restrições no que se refere à maneira correta dos fiéis se vestir e comportar-se. Os homens devem vestir-se *sobriamente*, usando calças compridas e camisas de manga média ou longa. As mulheres devem estar sempre vestidas com saia na altura dos joelhos, blusas e vestidos com mangas e sem decotes, e o uso de maquiagem, adereços e tinturas nos cabelos deve ser *muito moderado*.

A primeira tentativa de estabelecimento de normas comportamentais para os fiéis da AD foi em 1946, em decorrência de um documento publicado naquele ano no jornal *Mensageiro da Paz*, de autoria do ministério de São Cristovão – RJ. Este versava sobre regras de vestimentas para as mulheres, consideradas *mais aptas às vaidades mundanas por serem mais fracas* (Cf. SOUSA, 2011, p.207).

³⁵ Segundo Mariano (1999, p.187), “é a expressão utilizada pelos pentecostais para se referir ao rigorismo legalista, às restrições ao vestuário, uso de bijuterias, produtos de beleza, corte de cabelo e a diversos tabus comportamentais existentes em seu meio religioso”.

Segundo o autor referenciado, a igreja da então capital federal – Rio de Janeiro – acreditava que devia dar exemplo para todo o país, elaborando um decreto proibindo suas fiéis de cortar os cabelos, tingi-los, devendo ainda utilizá-los sempre presos. No que diz respeito aos trajes, elas deveriam usar vestidos de mangas compridas, sem decotes que cobrissem todo o corpo, fazendo ainda uso de meias. Destacando que o não cumprimento destas regras acarretariam punições ou até mesmo a expulsão da fiel. A liderança da convenção geral não aprovou o decreto. Entretanto, em 1960, essas questões voltaram à tona na AD, pela ameaça provável de um período mais liberal por que passava a sociedade naquela época. A esse respeito Sousa (2011) destaca que a CGADB ainda levou três décadas para aprovar um estatuto de usos e costumes, cujo conteúdo tinha o rigor do decreto reprovado em 1946.

Esse posicionamento foi motivado pelos eventos do final da década de 1960, sobretudo no ano de 1968. Se o uso de minissaias e vestidos curtos chamava a atenção de setores seculares da sociedade, no campo religioso isso foi ainda mais evidente. Se até então a Assembleia de Deus não permitia sequer que as mulheres opinassem nas convenções gerais, tampouco permitiria que adotassem modos estéticos *inovadores* e *ousados* (SOUSA, 2011, p.208).

Sousa (*idem*) destaca ainda que essa severidade no tocante às doutrinas, culminou na busca pelo afastamento da AD das demais igrejas protestantes e até mesmo pentecostais no ano de 1975, quando as lideranças assembleianas rejeitaram qualquer tipo de conciliação doutrinária com as demais Igrejas.

Conforme Hobsbawm (1995), em fins dos anos 60 e principalmente da década de 70 o mundo passou por uma intensa “revolução cultural”, marcada pelas mudanças no ideal de estrutura familiar, a qual transformou a sociedade a partir de uma maior *liberalização* das condutas. Tanto homens quanto mulheres, segundo ele, buscavam conquistar sua independência financeira, sexual, religiosa, dentre outras. Essa apologia da independência nas várias áreas era contrária ao que essa igreja pregava como sendo os *bons costumes* e os *verdadeiros valores cristãos*. A AD, ainda hoje, justificando-se com base em interpretações bíblicas, é contrária a práticas como o aborto, o homossexualismo, sexo extraconjugal, uso de roupas que *exibam o corpo*, e, claro, ao movimento feminista, que combate a submissão feminina pregada pela religião. Conforme destacada por uma das entrevistadas:

“[...] a visão cristã ultimamente está perdendo um pouco o foco, tá abrindo muito a questão do feminismo, já para ir de encontro à visão machista. [...] a sociedade tá de uma forma que essa questão do feminismo tá realmente quebrando toda a estrutura familiar” (Assembleiana, 27 anos, solteira, ensino superior completo).

Em 1975, a CGADB, numa convenção realizada em Santo André – SP, elabora e aprova as oito normas proibitivas que ficariam conhecidas por *Resoluções Santo André*. Abaixo segue parte da transcrição integral dessa resolução³⁶.

A Convenção Geral das Assembléias de Deus no Brasil, reunida na cidade de Santo André, Estado de São Paulo, reafirma o seu ponto de vista no tocante aos sadios princípios estabelecidos como doutrinas na Palavra de Deus - a Bíblia Sagrada - e conservados como costumes desde o início desta obra no Brasil. Imbuída sempre dos mais altos propósitos, ela, a Convenção Geral, deliberou pela votação unânime dos delegados das igrejas da mesma fé e ordem em nosso país, que as mesmas igrejas se abstenham do seguinte: 1. Uso de cabelos crescidos, pelos membros do sexo masculino; 2. Uso de traje masculino, por parte dos membros ou congregados, do sexo feminino; 3. Uso de pinturas nos olhos, unhas e outros órgãos da face; 4. Corte de cabelos, por parte das irmãs (membros ou congregados); 5. Sobrancelhas alteradas; 6. Uso de mini-saias e outras roupas contrárias ao bom testemunho da vida cristã; 7. Uso de aparelho de televisão – convindo abster-se, tendo em vista a má qualidade da maioria dos seus programas; abstenção essa que se justifica, inclusive, por conduzir a eventuais problemas de saúde; 8. Uso de bebidas alcoólicas. (DANIEL, 2004, p.432)

Verifica-se que de todas as proibições, apenas uma é destinada exclusivamente aos homens, revelando o caráter desigual da resolução.

Posteriormente reformulada, em 1999, a *Resolução ELAD*³⁷, como é conhecida, determina atualmente as doutrinas seguidas pelas ADs em todo o país e, portanto, em Campina Grande, espaço onde nossa pesquisa se desenvolveu. Segundo Ruiz e Fonseca (2009), essa década foi marcada por uma acirrada disputa dos bens de salvação. Esta reformulação pode ser considerada uma maneira encontrada pela denominação de tornar a doutrina mais maleável sem perder, contanto, sua força e, ao mesmo tempo, evitar que a igreja sofresse fortes consequências com a intensificação do trânsito religioso no país.

³⁶ As transcrições integrais das resoluções, atas de reuniões, diários *etc.*, encontram-se em: DANIEL, Silas. *História da convenção geral das Assembléias de Deus no Brasil*: os principais líderes, debates e resoluções do órgão que moldou a face do movimento pentecostal brasileiro. Rio de Janeiro: CPAD, 2004.

³⁷ Conhecida assim porque suas modificações foram apresentadas no 5º Encontro dos Líderes das Assembleias de Deus (ELAD), realizado entre os dias 23 e 26 de agosto de 1999.

Os autores supracitados consideram que “sua aprovação em 1999 representou algo inédito na condução de uma das principais marcas identitárias do cristão assembleiano: as normas de usos e costumes” (RUIZ & FONSECA, 2009, p.16).

Convém, portanto, atualizar a redação da resolução de Santo André, omitindo a expressão ‘como doutrina’, ficando assim: ‘sadios princípios estabelecidos na Palavra de Deus – a Bíblia Sagrada – e conservados como costumes desde o início desta Obra no Brasil. Quanto aos 8 princípios da Resolução [de Santo André], uma maneira de colocar numa linguagem atualizada é: 1. Ter os homens cabelos crescidos, bem como fazer cortes extravagantes; 2. As mulheres usarem roupas que são peculiares aos homens e vestimentas indecentes e indecorosas, ou sem modéstias; 3. Uso exagerado de pintura e maquiagem - unhas, tatuagens e cabelos; 4. Uso de cabelos curtos em detrimento da recomendação bíblica; 5. Mau uso dos meios de comunicação: televisão, Internet, rádio, telefone; 6. Uso de bebidas alcoólicas e embriagantes (Trecho da ELAD. In: DANIEL, 2004, p.579).

Constatam-se poucas mudanças em relação à resolução anterior, mantendo-se os mesmos costumes, mudando apenas alguns termos no estatuto e adotando um tom mais brando, mas apontando para um indício de maleabilidade na doutrina. A primeira proibição continuou sendo restrita ao grupo masculino, as demais destinadas às mulheres foram acopladas em três e duas continuaram atribuídas ao grupo de forma geral. No tocante ao trajar feminino, continuou-se falando no *decoro*, *decência* e o não uso de *trajes masculinos*. A proibição para alteração das sobancelhas foi extinta e a permissão ao uso de maquiagens e pinturas por parte das mulheres passou a ser introduzida, desde que *sem exageros*. Outro aspecto desse abrandamento doutrinário está na permissão do corte de cabelo por parte das mulheres, que mesmo sendo algo controlado – não podendo deixá-lo curto assemelhando-se ao corte masculino – significou um avanço considerável para a situação feminina na instituição. Acreditamos que mesmo ocorrendo de maneira aparentemente comedida essas pequenas modificações ocasionaram transformações, principalmente para as mulheres, isso porque passaram a ter um pouco mais de liberdade para escolher seus trajes e aderir algumas *práticas de vaidade* que antes lhes eram proibidas.

Em 2011, a AD ratificou a resolução de 1999, que orienta os fiéis a como se comportar e o que vestir de modo a não incorrer na *indecência*. A decisão, após acalorada discussão, saiu da 40ª CGADB, realizada em Cuiabá-MT. Os *conservadores* defenderam normas *mais rígidas*, sobretudo para as irmãs, e os *liberais* pediram algumas *liberações*, como o uso de bermuda, que

é uma das reivindicações dos fiéis mais jovens. Por fim, houve um acordo para se manter a resolução de 1999.

O *Mensageiro da Paz*, publicação oficial da AD, divulgou as principais orientações da resolução, cada uma delas com a menção do trecho da Bíblia que lhe deu origem e respaldo. Assim, as igrejas têm de se abster de:

- *Ter os homens cabelos crescidos, bem como fazer cortes extravagantes, bem como o uso de brincos.* Para a AD, tal proibição está expressa em I Coríntios 11.14-15: *Ou não vos ensina a mesma natureza que é desonra para o varão ter cabelo crescido? Mas ter a mulher cabelo crescido lhe foi dado em lugar de véu.*
- *Mulheres que usem roupas que são peculiares aos homens e vestimentas indecentes e indecorosas, ou sem modéstias.* Os pastores evocaram, nesse caso, 1 Timóteo 2.9,10: *Que do mesmo modo as mulheres se ataviem em traje honesto, com pudor e modéstia, não com tranças, ou com ouro, ou pérolas, ou vestidos preciosos, mas com boas obras.*
- *Uso exagerado de pintura e maquiagem – unhas, tatuagens e cabelos.* Tais restrições estão em dois trechos da Bíblia – sempre de acordo com a interpretação dos pastores. Um dos trechos é o Lv 19.28,2: *Não façam cortes no corpo por causados mortos, nem tatuagens em si mesmos.* Nas resoluções anteriores estes usos eram proibidos.
- *Uso de cabelos curtos em detrimento da recomendação bíblica.* Trata-se de uma referência a 1 Coríntios 11.6, 15, que diz: (6) *Portanto, se a mulher não se cobre com véu, tosquie-se também. Mas, se para a mulher é coisa indecente tosquiar-se ou rapar-se, que ponha o véu.* (7) *O homem, pois, não deve cobrir a cabeça, porque é a imagem e glória de Deus, mas a mulher é a glória do homem.* (8) *Porque o homem não provém da mulher, mas a mulher do homem.* (9) *Porque também o homem não foi criado por causa da mulher, mas a mulher por causa do homem.* (10) *Portanto, a mulher deve ter sobre a cabeça sinal de poderio, por causa dos anjos.* (11) *Todavia, nem o homem é sem a mulher, nem a mulher sem o homem, no Senhor.* (12) *Porque, como a mulher provém do homem, assim também o homem provém da mulher, mas tudo vem de Deus.* (13) *Julgai entre vós mesmos: é decente que a mulher ore a Deus descoberta?* (14) *Ou não vos ensina a mesma natureza que é desonra para o homem ter cabelo crescido?* (15) *Mas ter a mulher cabelo crescido lhe é honroso, porque o cabelo lhe foi dado em lugar de véu.*

- *Mau uso dos meios de comunicação: televisão, internet, rádio, telefone.* Essa orientação foi extraída de dois trechos, o I Coríntios 6.12: *Todas as coisas me são lícitas, mas nem todas as coisas convêm. Todas as coisas me são lícitas, mas eu não me deixarei dominar por nenhuma,* e Filipenses. 4.8: *Quanto ao mais, irmãos, tudo o que é verdadeiro, tudo o que é honesto, tudo o que é justo, tudo o que é puro, tudo o que é amável, tudo o que é de boa fama, se há alguma virtude, e se há algum louvor, nisso pensai.* A resolução diz que caberá aos pastores indicar aos fiéis sobre o que podem ver na TV.
- *Uso de bebidas alcoólicas e embriagantes* (Provérbios 20.1; 26.31; I, Coríntios 6.10; Efésios. 5.18). Esse último, por exemplo, diz: *Não vos embriagueis com vinho, em que há contenda, mas enchei-vos do Espírito.*

Um aspecto importante é que na aquisição e construção cultural dos *usos e costumes*, fica explícito sua sustentação e legitimação com base nos textos bíblicos, que são repetidos e reforçados pelos pastores da igreja, pela *palavra autorizada* (Cf. BOURDIEU, 2011).

A maioria dos fiéis sabe da existência dessa resolução, muito embora não tenham, na maioria dos casos, acesso direto à ela. Essas normas são transmitidas, geralmente e principalmente pelos líderes, através das pregações e cursos bíblicos, e nas aulas da Escola Bíblica Dominical, mas também através das redes e relações informais. Assim, as proibições contidas nessas resoluções são legitimadas pela repetição e pelo ensino. Esses dispositivos buscam manter uma tradição que, conforme Hobsbawm e Ranger (1997), é “inventada”³⁸ e tenta legitimar-se sem preconizar o contexto mais amplo em que se insere.

Na prática, algumas fiéis se apropriam e reinterpretam os discursos e ensinamentos, algumas vezes, inclusive, subvertendo-os e pitando os cabelos, fazendo uso de maquiagem e até mesmo de calças, como uma de nossas entrevistadas, que só não as usa para ir à igreja. Algumas buscam aproximar-se dos padrões mais gerais que circulam na sociedade mais ampla, mas precisam atentar e negociar com a *rede de vigilância*, composta, principalmente, pelos

³⁸ Os autores chamam de “tradições inventadas” um, “[...] conjunto de práticas normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente; uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível, tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado”. (HOBSBAWM & RANGER, 1997, p.09). Destacam a diferença entre o termo “costumes” e o caráter que ele assume a partir das “tradições”, isso porque para eles as tradições devem ser diferenciadas dos costumes, já que a primeira tem como característica principal a invariabilidade, estabelecendo “práticas fixas” formalizadas através da repetição. Já a segunda não impede as inovações, contanto que essas sejam atreladas ou idênticas ao precedente.

membros mais antigos e de mais idade. Segundo uma de nossas entrevistadas, “*a mocidade de hoje não tem mais reverência. [...] está inadequada em suas vestimentas*”. Essa senhora destacou ainda o caráter negativo do uso de celulares durante os cultos.

Os discursos abaixo exemplificam a dificuldade encontrada pela denominação para guiar a membresia dentro dos seus padrões normativos, no tocante aos *usos e costumes*:

“Fica difícil [descrever as mulheres assembleianas] porque é um grupo heterogêneo. Porém, como tem o estatuto como uma linha doutrinária, os usos e costumes... Umam aceitam de uma forma, outras de uma outra forma... Mas de forma sábia, é que nós temos que usar a sabedoria, a paciência, a compreensão, e entender que é fácil a gente fazer uma conta de dividir só com um número e é mais difícil fazer uma conta de dividir com quatro, cinco números, então, é a mesma dificuldade” (Assembleiana esposa de pastor, 65 anos, ensino superior completo).

Após essa fala, seu esposo, pastor da AD que estava presente na sala, a interrompe dizendo que “*o padrão assembleiano é muito notório, não tem muita diferença não. O padrão assembleiano hoje, o costume dele, as pessoas notam*”. Ao que essa replica: “*mas nem todos seguem. Pode, mas não deve usar calça comprida, mas muitas usam; não se deve usar brincos, mas muitas usam*”.

Outra assembleiana destaca a questão da crítica por parte daqueles que primam pela doutrina mais rígida, geralmente os mais antigos na denominação.

“A AD é tida como uma religião muito rígida na doutrina, né? Eu até fujo em alguns padrões da doutrina, entendeu? E muitos, os mais antigos, não me veem como crente, entendeu? Por conta dos brincos, algumas coisas” (Assembleiana, 52 anos, separada, ensino superior completo).

Silva (2003, p.49) destaca que a rigidez nessa “tradição dos usos e costumes” assembleianos não deixa de sofrer questionamentos, gerando conflitos e crises “nos sentimentos dos fiéis”. No entanto, como pudemos perceber, para muitos pentecostais, uma relação diferenciada com os trajes, adornos, e com uma aparência *decente* não deve ser contestada por se tratar de uma *identidade fundamental* para o grupo.

“Como você sabe, a AD é bem conservadora em relação à questão da vestimenta, né? Antes, quando eu me converti, eu tinha a consciência de que o padrão é um pouco diferente e aí eu procurei, realmente, trocar todo o meu guarda-roupa. Eu, até então, não gostava de saia, mas aí eu comecei a usar saia e a mudar todo o meu guarda-roupa e aí até hoje, mesmo assim, eu

realmente gosto, prefiro até, me sinto mais confortável usando saia. E também não vejo nenhum problema nisso não” (Assembleiana, 27 anos, solteira, ensino superior completo).

Os *usos e costumes* são um dos principais marcadores distintivos da identidade da AD, caracterizando-a como uma das mais *tradicionais e rígidas* no que se refere à aparência e as práticas comportamentais dos fiéis, principalmente das mulheres, se considerado o subcampo das instituições evangélicas. Assim, destacamos que mesmo sendo um conjunto de regras destinadas aos membros assembleianos de maneira geral, os usos e costumes têm maior parte de suas restrições direcionadas às mulheres. O corpo feminino, nesse sentido, se torna o alvo de maior controle por parte da Igreja.

O contexto dos *usos e costumes* na BNC

Os ensinamentos acima apresentados não são hegemônicos em todas as denominações evangélicas. A padronização mais rígida e mais manifesta, da forma de se vestir, se comportar e até mesmo de falar, que é transmitida pela liderança e certos membros na AD, não existe na BNC. Nesta não existe nenhuma resolução ou regulamento sobre os usos e costumes dos seus membros. Ela não impõe restrições específicas às vestimentas nem a adornos, em suma, à aparência do crente. Os fiéis que dela fazem parte possuem visual *despojado*, usam tatuagens, *piercings* e vestem roupas *descontraídas*, que *valorizam os contornos do corpo*, aderindo às modas em temas de *acessórios*, nas diferentes “tribos” a que pertencem, apresentando os mais diversificados perfis estéticos.

Assim, a BNC é menos *rigorosa* quanto à aparência e vestimenta feminina, em comparação com a AD, embora nela circule uma espécie de *ideologia da beleza*, em que o desejável, e mesmo ensinado, é a ideia de que as *mulheres devem estar sempre bonitas, cheirosas e apresentáveis para seus maridos*.

As mulheres vestem calças, saias e roupas justas e os homens usam roupas *despojadas*, bermudas folgadas, camisetas, bonés e chinelos, destacando-se o culto à saúde e ao corpo *sarado*. “*Vão ouvir a Palavra e ainda vão ficar sarados*” (palestrante da BNC-CG em menção à prática do Jiu-jitsu por frequentadores da igreja local).

Mesmo não produzindo nenhum tipo de regulamento ou resolução formais que versem sobre os usos e costumes da membresia na igreja e no lar, como na AD, através dos ensinamentos e das ministrações, são transmitidas formas definidas como *corretas* de comportamento, de vestimentas, vistas como *não de forma rigorosa*, conforme os relatos abaixo.

“Não, a gente não tem não, a questão de usos e costumes não. A gente só... A gente toma cuidado assim e rola uns ensinamentos com relação a gente ser santo, né? E ser santo tem a ver com a forma que a gente fala, com a forma que a gente se veste, com a forma que a gente se porta. Isso é ensinado aqui, então tipo, a gente não tem esse costume de usar uma roupa curta de usar uma roupa decotada, de tá mostrando a barriga, esse tipo de coisa. Mas, não é imposto, até porque não funciona. Não é de fora pra dentro. Então é ensinado, mas cada um tem o seu tempo de entender e é o Espírito Santo que convence, então... Você vai chegar aqui e provavelmente você vai ver em alguns momentos alguém com uma roupa que não tem muito a ver, mas provavelmente essa pessoa não é daqui, tá visitando, ou é alguém que é recém convertido. Pode ser uma ovelhinha rebelde também, mas em geral [risos] não é não. [...] A gente aprende a se portar pra não... Mas independentemente de ser líder de célula ou não, a gente aprende a se portar como cristão, porque a gente sabe que tem que dar testemunho às pessoas. Que não pode ser pedra de tropeço, mas não tem essa questão de mudar de comportamento não. O Senhor faz isso, naturalmente” (Mulher da BNC, 28 anos, solteira, superior completo).

“Eu aceitei Jesus já há muito mais tempo atrás, em várias igrejas diferentes, mas a que eu permaneci foi a Bola de Neve, que eu aceitei, permaneci e estou até hoje. [...] Eu me senti muito amada. Fui muito bem recebida. Eu usava droga, eu bebia, falava palavrão... E foi um lugar onde as pessoas não me recriminaram na forma como eu cheguei, as pessoas me amaram. Às vezes eu falava uma besteira, alguma coisa assim, as pessoas riam e, em amor, elas iam falando ‘poxa, você não precisa falar assim tal coisa. Às vezes eu fumava na porta da igreja e ninguém falava nada, e isso foi... Eu fui vendo o amor de Deus. [...] Existe um padrão, digamos assim. Antigamente e até hoje algumas pessoas ainda colocam dentro desse padrão, a questão de bijuteria, de cortar o cabelo, de usar saia, várias... E existe um preconceito. Então, quando de repente, você fala mais alto, você é alegre, você conversa, você brinca, as vezes as pessoas falam ‘nossa, você é crente?’ Eu falo: ‘sim. E, como assim, eu tenho que parecer crente?’. Não, eu tenho que ser crente, né? Que seria imitar Jesus Cristo no seu caráter, né? No seu coração. A vestimenta é algo que com o tempo, você mesmo vai se... Vendo o que te agrada e o que não te agrada, e o que é bom para você e o que não é, e o que faz parte e o que não faz. Isso é secundário. O que vale é o interno, né?” (Pastora da BNC, 31 anos, casada, ensino superior incompleto).

Percebe-se, através dos discursos acima, como a formação de um *habitus* religioso implica na interiorização das estruturas, regras e normas dos grupos em que os indivíduos se

inserem. O *habitus* é uma interiorização da objetividade social que produz uma exteriorização da interioridade. Não só está inscrito no indivíduo, como o indivíduo se situa em um determinado universo social: um campo que circunscreve um *habitus* específico, traduzido em estruturas, costumes, tradições e normas, assimilados como *certo*, *normal* e *natural* (Cf. BOURDIEU, 2011).

As *disposições* refletem o exercício da faculdade de ser condicionável, como capacidade natural de adquirir capacidades não-naturais, arbitrárias (BOURDIEU, 2001, p.189). São adquiridas pela interiorização das estruturas sociais. Portadoras da história individual e coletiva, são de tal forma internalizadas que chegamos a ignorar que existem. São as rotinas corporais e mentais inconscientes, que nos permitem agir sem pensar. O produto de uma aprendizagem, de um processo do qual já não temos mais consciência e que se expressa por uma atitude “natural” de conduzir-se em um determinado meio³⁹.

Em um culto destinado às mulheres, a ministrante, em sua fala sobre, dentre outras coisas, formas de se vestir que “agradam a Deus”, fez uma comparação entre as mulheres da BNC e da AD, destacando suas distinções em termos de estética e indumentária: “*As roupas dizem muito sobre você. [...] Saia e coque lembram a mulher da Assembléia de Deus, estilo e tatoo [tatuagem], mulher da Bola*”. Seus membros rejeitam o estigma e o rótulo do fiel da igreja pentecostal, considerado ultrapassado e anacrônico. Eles renunciam à aparência tradicionalmente estereotipada do evangélico, exibem nova imagem estética e novos hábitos comportamentais, buscando, em parte, assemelhar-se àqueles que não estão vinculados a nenhuma congregação evangélica.

Contudo, a liderança da BNC empenha-se em coibir o consumo de bebidas alcoólicas, o uso de cigarros e a frequência a festas, bares, além de repudiar o homossexualismo, o sexo antes do casamento e as relações extraconjugais, preconizando a virgindade e o casamento monogâmico e heterossexual. Embora a congregação pareça liberal e flexível, no cotidiano das relações institucionais ela utiliza vários mecanismos de censura e resgata códigos tradicionais de controle das relações de gênero e da sexualidade.

Ainda assim, o trajejar identifica, em ambas as denominações, quem segue ou não os ensinamentos bíblicos e as doutrinas da Igreja, significando uma forte característica identitária

³⁹ A análise foucaultiana da *interiorização do controle* e da *internalização da vigilância* também nos ajuda a compreender essa questão.

do grupo e normalizador de gênero. Conforme trecho da fala acima citada: “*você vai chegar aqui e provavelmente você vai ver em alguns momentos alguém com uma roupa que não tem muito a ver, mas provavelmente essa pessoa não é daqui, tá visitando, ou é alguém que é recém convertido. Pode ser uma ovelhinha rebelde também, mas em geral não é não*”, observando-se a atuação das *neoconvertidas* para percebermos como esta questão é um fator de destaque na constituição de uma nova identidade coletiva, tornando-se um importante elemento do processo de conversão.

As representações de gênero da BNC e da AD nos meios comunicacionais e no ciberespaço

Os avanços tecnológicos proporcionam novos canais e vínculos religiosos diferenciados em termos de comunicação. Segundo Budke (2013, p.37), “as formas religiosas, neste aspecto, também sofrem impacto pelos fatores da aceleração e pelo progresso tecnológico. A ligação da religião com os ambientes tecnológicos viabiliza novos envolvimento e novas organizações”.

A BNC tem como um de seus principais instrumentos de evangelização a mídia eletrônica, pois possui programa de TV, duas rádios – *Bola Extreme* e a *Bola Worship* –, uma gravadora, e dois periódicos – a *Bola News* e a *Crista* – que falam, dentre outras coisas, sobre esportes radicais e música, enfim, tudo o que atrai o público jovem, com destaque, também, para a música, geralmente de estilos como *rock*, *reggae*, *surf music* e *pop*.

Inúmeras são as denominações cristãs que fazem uso constante da televisão, do rádio, e, principalmente, do *ciberespaço*. A *internet* tem ultrapassado a visibilidade das mídias tradicionais como jornais e revistas em um curto período de existência (Cf. BUDKE, 2013). Segundo Maranhão Fº (2010), o *ciberespaço* é a principal plataforma de midiatização da BNC, distinguindo-a da maioria das denominações religiosas, inclusive das neopentecostais.

Jovens evangélicos muitas vezes encontram nas redes de comunicação uma forma de expressão que nem sempre encontram em suas instituições, em especial nas igrejas mais tradicionais. É nesse sentido que a juventude é o público-alvo em potencial. Para as igrejas mais tradicionais, é preciso manter os jovens em sua membresia e, para as mais recentes, atrai-los. A *internet* aparece como um poderoso veículo de mobilização e manifestação juvenil evangélica. Por meio da tecnologia digital, como um todo – *blogs*, *websites*, portais, redes sociais *etc.* –, os indivíduos e grupos comunicam-se, transmutam identidades e compartilham experiências.

A BNC é produto de novas relações socioculturais, cuja expansão na vida urbana aparece como uma das formas da chamada “hibridação cultural”, processo em que o tradicional e o moderno já não parecem sofrer uma oposição tão evidente, pois que se constituem em um mesmo cenário social. Canclini (2008, p.19) entende por hibridização “processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas”.

A velocidade e a amplitude das informações disponíveis no universo da cibernética insere o *testemunho cristão* em uma nova ambiência de comunicação humana e religiosa, contribuindo, direta ou indiretamente, para manutenção/reelaboração/divulgação de representações de gênero no universo cristão.

Ao visualizarmos o *site* oficial e os periódicos da BNC é possível identificar algumas das representações que esta denominação faz das mulheres e homens. Uma das formas como a fiel da BNC é apresentada, “sinaliza uma das expressões identitárias do público dela: jovem, surfista, de boas condições socioeconômicas”⁴⁰, promovendo, sobretudo, a divulgação e consolidação da representação de “uma igreja de gente jovem, bonita e sarada” (MARANHÃO Fº, 2012, p.91). De fato, percebemos o destaque à exposição de imagens de corpos saudáveis e belos, especialmente os femininos.

Ao observar o *layout* da versão de 2012 do *site* dessa denominação, Maranhão Fº (2012) ressalta uma possível característica desta: a apropriação de representações femininas que colaboram para sua midiaticização e consolidação no mercado. Segundo este autor, as mulheres seriam agenciadas como formas de promoção da instituição. Contudo, nas versões mais recentes do *site* essa suposição parece não se confirmar, visto que as imagens de mulheres foram retiradas dos *layouts*⁴¹. Uma leitura possível seria a de um provável retorno a padrões mais tradicionais de apresentação dos corpos e da imagem feminina.

Um outro dado interessante são os elementos gráficos das páginas e materiais destinados ao público feminino, com artes e logotipos em cores definidas no âmbito da cultura envolvente como *femininas*, remetendo ao estereótipo de feminilidade. Em muitas páginas da BNC florescem signos atribuídos à feminilidade⁴².

⁴⁰ Segundo Maranhão Fº (2012), uma boa condição econômica favorece a prática do surfe porque, de modo geral, esta atividade depende da compra de equipamento, condições de deslocamento do surfista e da aparelhagem e de tempo disponível para a prática.

⁴¹ Ver anexos.

⁴² Ver logotipos e *folders* destinados ao público feminino nos anexos deste trabalho.

No *link* direcionado às mulheres, do site da BNC de Campina Grande, encontramos o texto abaixo, que aponta para características essencialistas e para o papel de “guardiãs das almas de todos que integram a família” (MACHADO, 2005, p.389). Em um outro texto por nós visualizado, lia-se: “mulheres de joelhos, família em pé”.

O Culto de Mulheres é o início de uma grande obra que DEUS tem realizado por meio do estudo da Sua palavra e do poder do Seu Espírito, para sermos *a mulher [com] que o SENHOR sonhou*. O projeto de restauração dos relacionamentos familiares começa com as mulheres, pois "toda mulher sábia edifica a sua casa; a insensata, porém, derruba-a com as suas mãos." (Provérbios 14:1) por isso o Senhor nos chama a buscarmos intensamente e especificamente juntas. Nos reunimos todo último sábado do mês as 19:30 na igreja. Nos cultos há espaço para ministrações sobre saúde feminina, beleza, comportamento e o principal objetivo do ministério de mulheres sempre será adorar o nosso DEUS, mas também recebemos palavras específicas que nos trazem ensino, refrigério e curas emocionais e físicas. Temos sido transformadas! (Texto retirado do *site* da BNC-CG, acesso em outubro de 2014).

A própria existência do *Culto das Mulheres* indica uma hierarquização do espaço religioso da BNC. O que pode parecer apenas uma estratégia de atendimento de um segmento que compõe a comunidade de fé analisada, pode ser visto como uma estratégia compensativa, já que não existe o *Culto dos Homens*.

Segundo nossa interpretação do texto acima, a associação das mulheres ao espaço *da casa*, com base no texto bíblico citado, enquanto a inexistência da menção do homem em associação ao espaço doméstico, aponta para a reafirmação das definições dominantes do lugar das mulheres em nossa cultura como sendo o do espaço *privado*, do *lar*, e do masculino como sendo o do *público*, da *rua*.

Quanto a AD, foi possível visualizarmos diversos *sites* e *blogs* oficiais, de membros e fiéis que se utilizam do ciberespaço para propagar suas visões de mundo e doutrinas. Essa denominação faz uso dessas ferramentas de maneira diferenciada da utilizada pela BNC, embora com os mesmos propósitos: *ganhar almas*, noticiar e discutir assuntos relevantes na/para denominação ou comunidades específicas. Nesses, é muito comum encontrarmos textos com viés instrutivo e incomum encontrarmos imagens de mulheres, salvo os casos, em páginas de comunidades específicas, de imagens de eventos.

Um dado interessante é que no *link* da UFAD – *União Feminina das Assembléias de Deus*, na página oficial da AD de Campina Grande, até o dia de conclusão da elaboração deste

texto dissertativo, não havia nada publicado, sequer a descrição desse departamento, como consta nos demais. Ao nosso ver, este dado aponta para um possível descrédito dado para os departamentos femininos dessa denominação no meio virtual.

Com exceção dos *sites* oficiais⁴³ da AD, é possível encontrarmos artigos e textos sobre funções e papéis de gênero, bem como discussões a respeito da ordenação feminina.

Ao visualizarmos um blog de um pastor da AD⁴⁴, deparamo-nos com uma explicação muito emblemática e reveladora das diferenças de papéis de homens e mulheres no interior das igrejas e no *lar*, construída através de uma analogia entre a função de uma máquina de lavar no espaço da casa. Segundo este,

Uma máquina de lavar roupas é uma invenção bem útil, mas faz um péssimo serviço lavando pratos ou cozinhando o almoço. Isto porque a máquina de lavar nunca foi projetada para lavar pratos ou para preparar uma refeição. Foi projetada para lavar roupas, e nesse papel ela é de muito auxílio. Todos reconhecem a necessidade de usar as máquinas da maneira que seus inventores pretendiam. Deus criou a humanidade, e funcionamos melhor quando cumprimos os propósitos para os quais ele nos criou. Deus criou o homem e a mulher separadamente e planejou papéis especiais para cada um. Assim como uma máquina de lavar não cozinha bem, assim não podemos nos sair bem quando tentamos cumprir um papel para o qual Deus não nos projetou. Mas assim como uma lavadora é muito útil para o seu propósito especial, assim tanto os homens como as mulheres podem servir e glorificar a Deus em seus campos de ação dados por Deus (Pastor da AD em texto sobre ordenação feminina).

No *site* oficial da BNC, em um espaço reservado à divulgação de um congresso para mulheres⁴⁵, lê-se:

⁴³ Os sites oficiais da AD são: <www.cgadb.com.br> e <www.assembleia.org.br>. Em Campina Grande: <www.adcampinagrande.com.br>. O site oficial da BNC é: <www.boladeneve.com>.

⁴⁴Disponível em: <<http://adbandeirantesglorificar.blogspot.com.br/p/eis-que-vos-dou-poder.html>>. Acesso em: maio de 2014.

⁴⁵ Texto de divulgação do V Congresso Internacional de Mulheres Bola de Neve, realizado em 18 de outubro de 2014, em Barueri/SP. Disponível em: <<http://www.boladeneve.com/eventos/congresso-de-mulheres>>. Acesso em: dezembro de 2014.

[...] Deus criou a mulher com capacidade para realizar muitas funções ao mesmo tempo: enquanto cozinha, verifica a agenda, olha a lição das crianças; seu marido a chama e pede sua ajuda para encontrar aquele documento que só ela sabe onde guardou. Ela desliga o fogo, tenta se concentrar, mas logo é surpreendida pelo choro do bebê que acordou faminto. Sim, é hora de dar de mamar, entre outras mil tarefas e afazeres. Ufa! Gerenciar o tempo ao governar a casa e a própria vida ainda é o grande desafio da mulher moderna, que ainda desempenha o papel na causa mais importante de toda a sua existência: o seu chamado. O Senhor a chamou e a escolheu para cumprir uma missão que é só dela: andar na presença de Deus e dar frutos! (Trecho de texto retirado do site da BNC).

Ambos os textos reproduzem estereótipos femininos, funções e papéis tradicionalmente femininos e masculinos, conforme discutiremos na próxima seção. Todos os *sites* e páginas destinados ao público feminino e todos os conteúdos, verbais e não verbais, de ambas as denominações, que vimos durante o período de observação e elaboração desse trabalho, reproduzem estereótipos de feminilidade/masculinidade, inclusive em casos específicos da AD em que esses espaços são utilizados de forma aparentemente subversiva ou para discussão de questões pontuais, como a da ordenação de mulheres que, no âmbito nacional, tem gerado acalorados debates.

Divisão de papéis e funções de gênero para/nas comunidades pesquisadas

Do mesmo modo que mulheres e homens possuem diferenças sexuais biologicamente determinadas, também lhes foram impostos pela sociedade – geralmente de forma arbitrária – diferentes papéis, baseados em seus sexos. Este fenômeno é conhecido como *papéis de gênero*, ou seja, modos de ser e de interagir como mulheres e homens, que são moldados pela história, ideologia, cultura, desenvolvimento econômico e pela religião.

Assim, as construções sociais definem o que é ser homem e o que é ser mulher, além de orientar o estabelecimento de relações sociais, relações de gênero, construindo papéis e “preferências” que resultam em comportamentos e em representações diferenciadas entre os sexos.

Conforme Belotti (1981, p. 8), “a cultura à qual pertencemos como qualquer outra, serve-se de todos os meios à sua disposição para obter dos indivíduos dos dois sexos, o comportamento mais conforme aos valores que lhes interessa conservar e transmitir”.

Durante milênios, as sociedades mantiveram a ideia de que somente os homens, *por natureza*, estariam aptos a atuar nas esferas intelectuais, econômicas e políticas. E de que as mulheres são, *por natureza*, feitas para dar à luz aos filhos dos homens e se sacrificarem a serviço dos demais. O resultado de tais visões foi o silêncio e a invisibilidade das mulheres nas esferas públicas. Isto não significa que seu trabalho não foi importante: o ofício de nutrir e formar as crianças tinha um forte impacto na sociedade. Também não significa que ela não esteve no centro dos acontecimentos, ou que não agiu ou que não tinha influência na cultura e na sociedade. Porém, com algumas exceções, o seu trabalho e suas palavras não foram considerados importantes devido à sua posição subordinada (Cf. VIERO, 2005).

Na nossa região é preponderante a definição do papel da mulher em termos de *cuidar da casa, dos filhos, do marido e servir aos outros*. As responsabilidades atribuídas à mulher, segundo Souza (2003, p. 22) são “resultado de uma ‘ideologia de gênero [que] insiste em afirmar o homem como aquele a ser servido e a mulher como um ser a serviço dos outros”.

Conforme Souza (2009, p. 32) a construção do sexo masculino foi objetivada para ser o sexo forte, dominador, objetivo e onipotente. O sexo feminino, por sua vez, foi instituído para ser frágil, dependente, sem poder, subjetivo e dominado. Claro que consideradas sociedades/culturas diferenciadas as condições podem ser diferentes, sendo os padrões de relações de gênero algo dinâmico e variável no tempo e no espaço. Segundo a autora acima citada,

as representações sócio-culturais de homens e mulheres, que evocam a desigualdade social baseada na diferença sexual, são sacramentadas pela religião, naturalizando dessa forma a violência de gênero (*idem*, p. 60).

Os valores do patriarcado atribuíram um maior valor às atividades masculinas em detrimento das atividades femininas, além de legitimar o controle da sexualidade, dos corpos e da autonomia feminina, estabelecendo, também, papéis sexuais e sociais nos quais o masculino tem vantagens e mais prerrogativas do que as mulheres.

Na perspectiva de Bourdieu (2011), o trabalho de “diferenciação” a que homens e mulheres estão submetidos foi até época recente, garantido por três instâncias principais: a Família, a Escola e a Igreja. As identidades de gênero não podem ser entendidas como fato isolado na sociedade, pelo contrário, elas são constitutivas de toda realidade, pois o modelo paradigmático de ser homem e ser mulher regula todas as nossas atividades. Bourdieu (*Idem*)

afirma que os agentes específicos – homens e mulheres – e as instituições são estruturadas e estruturantes neste processo, ou seja, estes agentes ao mesmo tempo em que têm poder de moldar a sociedade são por ela moldados, na medida em que não é possível estabelecer onde essa reprodução de “esquemas generativos” se inicia, tratando-se da relação dialética entre a conjuntura e a estrutura do campo.

Com relação ao pentecostalismo, Mafra (2012, p.126) destaca:

Na concepção pentecostal, um percurso de vida percorrido a partir da referência bíblica constituirá um corpo e uma subjetividade de gênero [...]. Sigo aqui uma pista dada por meus interlocutores pentecostais: segundo dizem, um dos primeiros frutos do Espírito Santo é o alcance de uma identidade feminina e masculina plenas.

Esse qualificativo empregado por Mafra em relação às identidade de gênero masculinas e femininas leva-nos a questionar o que é, em cada sociedade inclusiva, grupo religioso, isso ponderado na linha do tempo, considerado o *feminino* e o *masculino plenos*. Saffioti (1992, p.188) ressalta o papel fundamental das *instituições de poder* em legitimar os estereótipos sexuais: “o papel das doutrinas religiosas, educativas e jurídicas, sempre foi o de afirmar o sentido do masculino e do feminino, construído no interior das relações de poder”.

As religiões estabelecem e delimitam papéis masculinos e femininos de maneira diversa. Em grande maioria na matriz cristã, “aos homens coube o mandato divino de exercer autoridade sobre as mulheres e crianças. Deus comanda os homens da mesma maneira que o poder masculino comanda as mulheres e as crianças” (SILVA, 2006, p.19). Nas ADs por nós pesquisadas, o homem seria, como demonstra a fala abaixo, o responsável por guiar a família – mulher e filhos. Conforme a fala a seguir, permanece ainda hoje a ideia de que o homem deve ser, senão o único, o principal provedor da família:

“O homem é o cabeça da mulher. Na igreja e no lar ele vai tentar guiar. Por exemplo, no lar ele é o responsável para tentar guiar a família, proteger, no caso, não que a mulher não precise trabalhar, mas o principal provedor da casa é o homem. Ele que tem que ensinar os filhos, né? É mais direcionado para os homens. A mulher ajuda em toda essa função, mas a questão de liderar mesmo, de direcionar, guiar, de proteger, ela é especificamente do homem. Também na igreja, a questão de ensinar, de aconselhar, de tomar decisões... É como você pode pensar em toda questão de você gerenciar alguma coisa. Tem, por exemplo, vamos pensar a questão do banco. Tem o gerente do banco, o que não quer dizer que os outros não vão ter opinião, claro que eles têm opinião, votam, mas a decisão final geralmente cabe àquela

“pessoa que vai pegar as questões e tentar chegar a um ponto comum. Não quer dizer que a mulher vai dizer ‘não, eu quero fazer isso’, ele ‘não, eu quero fazer assim’. Não é o que a Bíblia ensina. Ele vai só na questão da liderança mesmo” (Assembleiana, 27 anos, solteira, ensino superior completo).

Na fala acima, mesmo havendo uma tendência forte para colocar a liderança principal na mão do homem, em partes do trecho, como na analogia com o exercício da gerência, há uma abertura para a manifestação da mulher e mesmo uma indicação de divisão do espaço da liderança. Talvez há 30 anos atrás a fala fosse mais fechada, indicando somente a liderança masculina, já que esse domínio/poder foi construído culturalmente e transmitido através da educação diferenciada de meninos e meninas.

Nossa cultura sempre moldou o que é ser homem e o que é ser mulher através dos contos que coloca a mulher como o sexo frágil que precisa ser protegida e dominado, enquanto o homem sempre foi visto como o sexo forte, que deve dominar. Na conjuntura atual, na qual em muitas sociedades e setores desta as mulheres vão ganhando espaço, a cultura também se modifica e produz padrões mais abertos de socialização nos quais o feminino e o masculino sejam, senão iguais, em termos da distribuição de poder, mas um pouco mais simétricos do que anteriormente.

Ainda predomina na AD um sistema de definição de gêneros que classifica e hierarquiza, de modo a favorecer o exercício do poder ao homem, mas a própria discussão do pastorado feminino pode ser indicador de mudança.

Os fiéis apresentam em seus discursos representações de gênero produzidas nas relações que ocorrem cotidianamente na igreja e no lar. Ao se converterem, eles interiorizam gradativamente os sistemas de significação transmitidos pela liderança eclesiástica, mantendo ou assumindo um novo modo de conceber e experimentar as relações de gênero, mas ao mesmo tempo os indivíduos exercem uma certa negociação na absorção do que é ensinado hegemonicamente.

As mulheres aprendem a ser *femininas* e *submissas*, e são controladas nisto, mas também negociam espaços de liderança e exercem sobre os homens vigilância e poder ao cobrarem nas definições de *masculinidade* o que lhes é favorável. Segundo Nolasco (1995, p. 270), “um sistema de divisão sexual de papéis muda lentamente, por deslizamentos de sentido graduais. E isso diz respeito às mulheres e aos homens. Eles aprendem a ser dominadores e ativos e elas, a

serem submissas, mas também dominarem, em certos campos e mesmo na distribuição geral de capital religioso – é nesse contexto que emerge a discussão sobre o ministério feminino.

Alguns comportamentos são definidos pela cultura como sendo pertencentes a um ou outro sexo, aos quais homem e mulher ‘devem recalcar para serem reconhecidos como homem e mulher’ (AMUSSEN, 1985, *Apud* NOLASCO, 1995p. 17).

Assim é que características essencialistas de feminilidade e de masculinidade são propagadas nos discursos religiosos dessas denominações. Noção de masculinidade atrelada à ideia de força, liderança e a de feminilidade à sensibilidade, fragilidade ainda predominado, mas esta mesma situação desperta questionamentos. À mulher sempre se atribuiu a esfera privada – o lar –, tendo como função “natural” o cuidado e a educação dos filhos. Porém, as mudanças no mundo do trabalho e o gradual aumento da presença feminina em quase todas as áreas da vida pública, a cultura lentamente vai assimilando novos padrões de socialização de gênero, e isto se reflete no âmbito religioso, despertando a discussão a respeito do ministério feminino nas ADs.

Nas falas seguintes temos a alusão de padrões históricos de feminilidade:

“[...]Porque mulher, ela tem uma emoção mais aguçada, ela tem um instinto de mãe. Nela está esse sentimento oposto. Por isso que eu amo Jesus, porque Jesus ele sentiu isso na mulher, essa qualidade” (Missionária assembleiana, 46 anos, casada, ensino superior completo).

“A sensibilidade, eu acho que é o principal. Que aí a sensibilidade está relacionada à maternidade, né?” (BNC, 28 anos, solteira, ensino superior completo).

“[...] a questão de você ser uma boa dona de casa, são visões que são bíblicas e que a mulher cristã já tem essa função de hoje em dia estar quebrando isso [concepções igualitárias], porque a sociedade tá de uma forma que essa questão do feminismo tá realmente quebrando toda a estrutura familiar. Não é... Eu acredito que não é bem assim que funcionam as coisas. Até mesmo a questão da terceirização da criação dos filhos, você pode prestar bem atenção a questão de que os filhos estão sendo criados agora pela televisão, pela escola, que as vezes tem uma visão que eu acredito ser distorcida da visão bíblica” (Assembleiana, 27 anos, solteira, ensino superior completo).

Os trechos acima evidenciam a força e a resistência das visões tradicionais de gênero. Entretanto, na terceira fala aparece a expressão *terceirização da criação dos filhos*, o que atribui à entrada das mulheres no mercado de trabalho a culpabilidade pelas transformações na família.

Embora haja uma condenação ao modelo descrito, a simples alusão a ele evidencia a percepção de que as condições objetivas das definições dos papéis masculinos e femininos estão em transformação.

A cultura patriarcal judaico-cristã modelou os papéis sociais de homens e mulheres, sacralizando a dominação masculina e a submissão feminina. Vejamos a fala abaixo e como podemos interpretá-la:

“Deus criou a mulher porque viu que o homem precisava de uma companheira [Gênesis 2:18-24]. Homens e mulheres são dependentes uns dos outros [I Coríntios 11:11]. As mães têm um papel muito importante na educação de seus filhos. É triste que a sociedade moderna desdenhe as mulheres que devotam tempo integral à criação dos filhos e ao cuidado do lar, e exalte as mulheres que dão mais importância às suas carreiras profissionais. Uma esposa e mãe devota está entre as maiores bênçãos que uma sociedade pode ter e devemos criar nossas filhas para desejarem desempenhar esse papel. Timóteo ajudou grandemente os irmãos, no primeiro século, em parte por causa da influência de sua mãe e de sua avó. Ser uma boa mãe é um trabalho especialmente importante das mulheres cristãs [1 Timóteo 2:15; 5:10,14]” (Pastor da AD).

É clara a tendência do entrevistado em reafirmar o papel feminino da maternidade, usando às vezes a expressão *esposa e mãe devota* e até associando essa qualificação ao uso integral do tempo das mulheres para a criação dos filhos. Ao mesmo tempo ele usa a expressão *homens e mulheres são dependentes uns dos outros*, o que pode ser lido como o reconhecimento de uma certa assimetria. A partir da mesma fala, podemos pensar e depois de *criados os filhos* como fica o papel feminino? Até quando se considera que a tarefa de *criar os filhos* deve durar? E depois de criados os filhos, o que será uma *mulher devota*? São pontos que contêm em si a reprodução de padrões tradicionais de gênero, mas, dado a insistência, podem também alimentar germens de transformação destes.

Nos cultos e reuniões destinados às mulheres, e mesmo nos cultos coletivos em que estas são de algum modo citadas, em ambas as comunidades da AD e BNC há sempre um *rememoração dos papéis e funções* que, segundo a tradição, cabem às mulheres. Isso pode ser lido como o reconhecimento da hegemonia da dominação masculina, mas também como um sinal inconsciente de abalo dessa dominação, o que justificaria a ênfase no discurso que tenta segurar dentro da igreja o que fora dela já vem se transformando significativamente com as mudanças sociais em curso, inclusive em um país que tem em seu cargo máximo – a presidência – uma mulher.

Ao longo da história da AD as representações de gênero – subjacentes ao discurso oficial e à moral da igreja – tornaram-se familiares e se consolidaram de tal maneira que parecem naturais. O processo de naturalização transforma construções humanas em *determinações divinas*, de sorte que as normas institucionais passam a ser consideradas fruto de revelação sobrenatural, gerando, assim, comportamentos de obediência e resignação. Esse processo, no entanto, não garante a absoluta correspondência entre os sistemas de representação do sujeito, seus códigos morais e suas ações diárias, já que nem sempre discurso institucional e práticas eclesiais são coerentes. A aparente passividade vivida na igreja nem sempre se estende ao lar, e muitos fiéis, homens e mulher, acabam convivendo, neste âmbito, de forma mais igualitária.

É importante observar as diferenças sexuais enquanto construções culturais, linguísticas e históricas, que incluem relações de poder não localizadas exclusivamente num ponto fixo – o masculino –, mas presentes na trama política; bem como investigar os discursos e as práticas que garantem o consentimento feminino às representações dominantes e naturalizadas da diferença, o que não excluiria que a incorporação da dominação às variações, manipulações, táticas, recusas e rejeições por parte das mulheres, complexificam as relações de dominação (MATOS, 2002, p.249).

As novas configurações familiares estão presentes tanto na sociedade como nas comunidades religiosas. Os papéis se flexibilizaram, embora ainda são as mulheres, na maioria das vezes, as principais responsáveis pela administração doméstica e familiar, papel que combina com os agora gradualmente importantes papéis desempenhados fora da esfera da família.

Reconhecer as mudanças em curso não contradiz a aceitação de que, tanto na AD quanto na BNC, o modelo idealizado de família ainda é o modelo nuclear, no qual os papéis de gênero estão sedimentados, colocando a mulher como *dependente/submissa* ao homem. O discurso religioso sacraliza esta dominação. A *palavra autorizada* serve, muitas vezes, para justificar a dominação do homem sobre a mulher como algo natural.

O discurso institucionalizado da AD defende que *no lar*, que é estendido à Igreja, as mulheres devem ser submissas ao seu marido, embora na fala a seguir, a própria analogia da relação entre mulheres e homens tenha sido feita com a relação entre Jesus e Deus-pai, o que abriria, simbolicamente, espaço para o empoderamento feminino:

“As instruções da Bíblia são claras. As mulheres devem submeter-se aos seus maridos. Essa submissão não indica inferioridade. Mesmo Jesus se submeteu ao Pai, entretanto ambos, Pai e Filho, participam igualmente da natureza divina. Do mesmo modo, esposo e esposa têm igual valor como pessoas, mas Deus ordena que o esposo guie a família. As esposas devem obedecer a vontade de seus esposos em tudo, exceto quando essa vontade contradiz a Palavra de Deus” (Pastor da AD).

“[...] Com certeza Maria não era uma mulher desocupada. Maria com certeza se levantou cedo, ela se consagrou ao senhor, ela preparou todas aquelas tarefas que tinha designado naquela casa pra ela, porque ela sabia a hora que o mestre ia chegar e ela estaria disponível para estar nos pés Dele, pra ter um ensinamento e tá ali servindo ao mestre. E Marta não. Marta, com certeza, era aquela mulher que fez tudo, deve ter perdido hora, se atrapalhou com tudo, e ela ainda foi incomodar o mestre. Então, ainda nós vemos que ainda existem muitas Martas. Mas existem também muitas Marias. Que são mulheres organizadas, são mulheres que levantam cedo, como a palavra diz lá em provérbios 31, que a mulher virtuosa, ela se levantava cedo, dava ordens as suas servas, ela comprava uma herdade, ela administrava sua casa e seus filhos ainda a louvavam e seu marido dizia que ela era bem aventurada” (Assembleiana, 46 anos, casada, ensino superior completo).

O próprio exemplo de Marta e Maria aponta para dois modelos de mulher: Maria dá conta dos afazeres domésticos e se apronta para a esfera do público, da palavra, do trabalho além do doméstico. Na fala acima Marta não participa do momento público, em que estariam homens e mulheres aptas para ouvir o discurso do Mestre, porque teria sido *desorganizada*. Uma leitura com base na teologia feminista apontaria para a agregação do público ao espaço privado no que se refere àquele espaço em que a mulher deve atuar. Inclusive, muitos trabalhos feministas apontam para essa característica da redefinição do papel feminino em muitas sociedades contemporâneas: elas seriam as principais responsáveis pelas tarefas do privado e acumulariam os novos papéis exercidos no espaço público, gerando uma sobrecarga que na maioria das vezes sobressai somente sobre ela, às vezes é dividida com o homem, e às vezes é transferida para outras mulheres, as empregadas domésticas.

Sem dúvida a Igreja tem o poder de influenciar na casa, regulando os corpos, os papéis e as relações de gênero, *sintetizando o ethos de um povo* (GEERTZ, 1989). Desse modo, ao mudar o *ethos* de um povo, as sínteses tradicionais colocadas em curso pelas igrejas podem ser objetos de desestabilização. Isso pode estar ocorrendo com a discussão do ministério feminino nas igrejas evangélicas em geral, incluindo as ADs.

A mulher cristã deve ser *boa esposa, boa mãe e boa dona de casa*, cabendo-lhe a tarefa de “edificar a sua casa”. No *site* da BNC-CG encontramos o seguinte texto: “O projeto de

restauração dos relacionamentos familiares começa com as mulheres, pois ‘toda mulher sábia edifica a sua casa; a insensata, porém, derruba-a com as suas mãos’”. Segundo um entrevistado da BNC, “*toda mulher é intercessora da família*”.

A importância da família no discurso religioso também é destacado por Mafra (s/d, p.8):

Mesmo que as mulheres constituam um público majoritário e duradouro nestas igrejas -, o que significa que o espaço das igrejas tem supostamente oferecido lugar e alguma resposta para as suas manifestações de aflição, - as igrejas são organizadas para receber “a família”, tanto que há uma rotina própria a estas igrejas, às vezes até nas mais longínquas e retiradas, com atividades para todas as idades: culto infantil, culto das senhoras, sábado dos jovens, jogos de futebol, seminários sobre a família, grupo coral, retiros para jovens, reunião de senhoras, show gospel, etc. [...] Esta religiosidade evangélica, um dia já descrita como de ascetismo intramundano (Weber, 1981), tem uma enorme afinidade com a dominante valorização social da família.

Com base na ênfase acima ilustrada, sendo a mulher mais valorizada em suas competências no espaço familiar, podemos sugerir uma possibilidade de empoderamento das mulheres. Ou seja, a divisão sexual hegemônica que assegura a dominação masculina na cultura dominante e em muitas igrejas, se constrói em torno da família, colocando os homens como mais responsáveis pelas tarefas realizadas fora do eixo familiar e as mulheres como a base da edificação das famílias, podendo abrir linhas de fugas e de empoderamento destas.

Não estamos dizendo com isso que a dominação feminina é uma realidade, apenas apontando elementos que podem indicar que a dominação masculina não é uma realidade inquestionável e monolítica como muitos sustentam.

Um dos lemas da concepção familiar hierárquica tradicional é a pressuposição da assimetria na divisão das tarefas. Nas denominações pentecostais tradicionais, como a AD, ou mesmo nas denominações neopentecostais mais recentes, como a BNC, as mulheres são, na maior parte dos casos, as responsáveis pela limpeza, decoração e *arrumação* dos espaços/templos, confirmando a extensão do trabalho doméstico no trabalho religioso. O depoimento a seguir exemplifica essa interpretação.

“O dela [papel da mulher] é ter primeiro uma vida com Deus e estar disponível para fazer aquilo que agrada a Deus, e os trabalhos da igreja, que não é só círculo de oração. Tem a obra social da igreja, as faxineiras, que organizam a igreja...” (Assembleiana esposa de pastor, 65 anos, ensino superior completo).

O *ethos* e o conservadorismo evangélico concebem que homens e mulheres cumprem papéis distintos e hierarquizados, o feminino na exploração das possibilidades dos *espaços interiores*, como o da família, da igreja e das tarefas similares às realizadas no espaço da *casa*. Aos homens, definidos como *cabeça da família e da vida comunitária*, caberiam tarefas semelhantes às realizadas fora da casa, voltadas a atuação como ministros da palavra, líderes de departamentos, diaconato, presbiterianato (Cf. MAFRA, s/d).

No Chá das Mulheres⁴⁶, evento da BNC destinado ao público feminino, os homens executam algumas tarefas tradicionalmente atribuídas às mulheres, tais como: *servir as comidas, ajudar na ornamentação*, entre outras. Ao final do evento, a pastora pediu que eles fossem até o púlpito para que as mulheres presentes os honrassem com uma salva de palmas pelos serviços a nós prestados naquele evento. Serviços que não lhes cabem no cotidiano da congregação, mas, ao serem realizados nessas ocasiões especiais, poderiam ser interpretados como modificações nos padrões de masculinidade ou como afirmação dos tradicionais papéis masculinos, cabendo análises mais complexas dos contextos e planos de significados mobilizados. O próprio uso da palavra *pastora* no âmbito da BNC pode ser interpretado como uma possibilidade de redefinição de papéis femininos e masculinos nessa comunidade de fé.

Ainda em relação ao evento acima descrito, a pastora aproveitou para, diante de todas as presentes, sinalizar quais dos rapazes ainda estavam solteiros. Na BNC, como será discutido posteriormente neste trabalho, o casamento é um rito muito importante. As mensagens eclesiais e os discursos dos entrevistados deixam antever a importância da família e do casamento como estrutura de apoio da igreja e da sociedade. O casamento é uma instituição organizadora dos laços sociais que fortalecem a estrutura eclesial, sendo o matrimônio e a constituição da família projetos institucionais destinados a promover a coesão da comunidade.

A delimitação sociocultural dos papéis sociais para cada sexo se dá por meio do comportamento de homens e mulheres, não só no que diz respeito às suas práticas, mas também em relação às suas representações.

Seja nos cultos e eventos de mulheres na BNC, escola dominical, reuniões de mulheres da AD, os arquétipos da mulher cristã *virtuosa* estão sempre presentes nas exortações. Na BNC,

⁴⁶ Evento, realizado em 27 de setembro de 2014, destinado às mulheres da igreja e convidadas com o objetivo de “pregar a Palavra” e discutir assuntos “femininos” como, por exemplo, beleza.

em um dos *cultos de mulheres* que observamos, a ministrante destacou de forma negativa o comportamento *instável* ou de *vitimização* que alguma mulheres esboçam no cotidiano *intra* e *extra* congregação, inclusive cita os conhecidos dois modelos de mulheres: Maria e Eva, em que a primeira seria um exemplo de equilíbrio e virtude e a segunda, desequilíbrio e falta de sabedoria.

Em um dos *Chá das Mulheres*, a pastora de uma das comunidades da BNC de Natal, ao ilustrar sobre *como ser um mulher virtuosa*, distingue dois tipos de mulheres: a rixosa⁴⁷ – e a virtuosa⁴⁸, ensinando as mulheres presentes a serem calmas, pacientes – inclusive com os maridos –, dedicadas ao lar e as demais *funções da mulher*, além de terem força para enfrentar os problemas domésticos, do trabalho *etc.* Veja que nos discursos começam a aparecer a definição de atuação feminina na *casa*, mas também no *trabalho*, indicando uma agregação. Como assinala Silva (2006, p.23), “na linguagem dos discursos com mensagens fundamentalistas e voltados para as mulheres, o jogo de palavras que varia entre doçura, mansidão, submissão, poder, força, realização”.

Nossa interpretação das relações de gênero nas duas comunidades de fé observadas fundamenta-se no conceito de poder foucaultiano para compreender as diferentes parcelas de poder conquistadas pelas mulheres pentecostais. As passagens bíblicas referentes à submissão da esposa ao marido, recebem releituras e reinterpretações, resultado de políticas de subjetividades e articulações de poder dos indivíduos das referidas comunidades.

Liderança e fiéis pentecostais apropriam-se de uma doutrina religiosa baseada na Bíblia a fim de encontrar formas de convívio familiar e comunitário, bem como estratégias de ação que acomodem tanto ensinamentos tradicionais – conservando-se relações assimétricas entre homens e mulheres –, como rearranjos mais maleáveis – que possam implicar negociação, diálogo e uma presumida flexibilidade de ambas as partes.

Nesse sentido, concordamos com a argumentação de Machado (1996), de que os movimentos pentecostal e carismático, ao fornecerem instrumentos para a auto-afirmação feminina e ao exigirem uma maior participação do homem na família e na igreja, tendem a trazer vantagens às mulheres, levando-se em conta o contexto mais geral, hierárquico e “patriarcal”. Esses movimentos *não* fornecem instrumentos para a afirmação das mulheres no

⁴⁷ Descrita em Provérbios 21.9; 25.24 e 27.15.

⁴⁸ Descrita em Provérbios 31. 10-11.

campo dos direitos civis, sociais ou políticos, *nem* estão articulados com o Estado ou com o Direito. Contudo, fornecem meios para a dignificação e o autorreconhecimento humano básico das mulheres, aspecto crítico em uma “cultura patriarcal” – que acaba se refletindo, indiretamente, em inúmeros e dispersos processos sociais, como a reconstituição de famílias em situação de miséria, o gerenciamento dos conflitos domésticos sem o recurso à violência, uma maior participação feminina em negócios e empregos no mercado informal etc. Em outras palavras, a autora faz um certo cálculo sociológico, em que uma desigualdade que exige a complementação entre homem e mulher na família e na igreja é menos prejudicial e significa um ganho social para as mulheres em relação à outra desigualdade, herdada, que acentua a especialização dos gêneros segundo diferentes áreas de ação.

Seguimos Machado (1996) e Woodhead (2001), quando apontam o papel de transformação do espaço doméstico exercido pela religião mais recentemente. Mesmo que a adesão religiosa ou a permanência religiosa não signifiquem uma mudança substancial nos papéis de comando na casa ou na igreja, as mulheres seriam beneficiadas nesse processo, pois, no caso dos movimentos carismático e pentecostal, por exemplo, os ensinamentos cristãos de lealdade, bondade, responsabilidade com a família, amor ao próximo, ou os sinais visíveis de que estão “adaptados para o céu” muito as beneficiam.

Machado (*op. cit.*), em pesquisa comparativa entre carismáticos e pentecostais numa perspectiva de gênero, aborda as mudanças drásticas que a adesão religiosa traz à família, observando que as conseqüências da conversão são diferentes para cada sexo. No caso das mulheres, as transformações variam desde uma extrema dedicação à família, às dificuldades de natureza sexual com o companheiro por causa das exigentes normas morais impostas pela igreja. Sobre o comportamento masculino, argumenta que o resultado da conversão é vivenciado de forma diferente, em comparação com a mulher, porque o homem expressa sua religiosidade de um modo diferente, assim, a mudança mais notória seria a diminuição da violência contra a família e a companheira, de modo particular.

A doutrina pentecostal, de acordo com Machado (2005), enfatiza os valores associados culturalmente à subjetividade feminina, mas tal fato não deve, para ela, ser interpretado apenas como reforço à submissão das mulheres, uma vez que esses princípios, bem como os constrangimentos à sexualidade, são extensivos aos homens da comunidade. Ou seja,

o pentecostalismo combate a identidade masculina predominante na sociedade brasileira, estimulando nos homens que aderem ao movimento as formas de conduta e as qualidades tradicionalmente alocadas ao gênero feminino. Assim como as mulheres, estes devem ser dóceis, tolerantes, carinhosos, cuidadosos, etc., levando uma vida ascética regida por uma moral sexual rígida. Além disso, espera-se que os mesmos se preocupem com o bem-estar da família, dedicando-se mais à educação e ao acompanhamento dos filhos (*Idem*, p. 389).

Tais expectativas revelariam, conforme aquela autora, uma reconfiguração da *subjetividade masculina*, criando a possibilidade de arranjos familiares mais igualitários. Esses processos têm sido interpretados como tendências à “domesticação dos homens pentecostais” ou à “androgenização” das famílias populares⁴⁹. Tal adesão provocaria também a redefinição da *subjetividade feminina* na medida em que o pentecostalismo estimularia o processo de autonomização das mulheres diante dos seus maridos e filhos.

A conquista de uma autoridade moral e o fortalecimento da auto-estima ampliam as possibilidades de as mulheres desenvolverem atividades extradomésticas e as redes de sociabilidade, favorecendo, conseqüentemente, a individuação feminina. Sinteticamente, o engajamento nesses grupos possibilita às mulheres também uma maior participação na esfera pública, com algumas pentecostais evangelizando em praças públicas, realizando trabalhos voluntários em presídios, hospitais e entidades filantrópicas, participando de programas religiosos televisivos e radiofônicos e, mais recentemente, dedicando-se à militância política em favor dos candidatos da igreja (MACHADO, 2005, p.389).

A exploração de uma “terceira via” seria, segundo Mafra (1996), um caminho frutífero para a descrição do arranjo de gênero pentecostal, que não cabe, devido a excessos, dentro do modelo hierárquico, nem corresponde, sem faltas, ao modelo igualitário. O cerne do problema estaria na *especificidade* e na *eficácia simbólica do padrão evangélico* que parece, por um lado, recusar o modelo íbero-americano tradicional, aderindo a uma noção de compartilhamento de tarefas familiares entre progenitores, a algumas noções de livre arbítrio e autonomia, e por outro, mostra-se impermeável à problematizações colocadas em pauta pelo discurso feminista, tais como o aborto, a homossexualidade, a igualdade entre os sexos, formando convicções e um *ethos* social a meio caminho entre estes dois modelos, um herdado tradicional – que se apoia num certo *status quo* – e outro moderno igualitário – que se sustenta num certo devir cosmopolita (Cf. MAFRA, s/d).

⁴⁹ A esse respeito ver TARDUCCI (1994) e MACHADO (1996).

Em nossa pesquisa, o que se mostra mais significativo é que, em contraposição aos segmentos sociais formuladores das concepções de gênero alternativas e competitivas, a AD prega, ainda hoje, através da legitimidade e inerrância bíblica, que a mulher *sábia, digna e virtuosa* é aquela que se dedica ao lar e a família, que não se rebela e permanece submissa pela “vontade de Deus”, conforme analisaremos nas seções seguintes, mesmo que nas falas possam ser encontrados elementos com potencial de leitura que indica a necessidade de mais sutileza na interpretação das flutuações de poder entre homens e mulheres que as dinâmicas religiosas contribuem para reforçar ou transformar.

Na BNC encontramos mais ambiguidade no discurso e na prática sobre os papéis sociais de gênero. Percebe-se uma acomodação à sociedade mais ampla – ou a setores desta – e, simultaneamente, às posturas tradicionais e conservadoras.

Assimetria e autoridade entre os gêneros: poder de decisão e lugares institucionais

Dados estatísticos da Revista *Ultimato*⁵⁰ mostram como no meio protestante o número de mulheres que se dedicam à vida religiosa é mais numeroso que o de homens. Mesmo assim, replicando o que se observa em termos de sociedade inclusiva, por exemplo, na história da ciência, da filosofia e em outras áreas da produção intelectual, as mulheres são minoria na produção de doutrinas e de teologias, no que se refere à maioria das religiões cristãs no Brasil.

No cristianismo, o acesso ao poder institucional é marcado hegemonicamente pelo sexo e pelas representações simbólicas que foram sendo cristalizadas ao longo dos séculos, como um modelo de religiosidade em que as posições de liderança são eminentemente ocupadas por homens (FURLIN, 2008). A reprodução religiosa de gênero na maioria das igrejas cristãs, na medida em que produzem e reproduzem lugares diferenciados de poder de acordo com o sexo biológico, sacralizam a desigualdade de gênero. Como afirma Souza:

As representações sócio-culturais de homens e mulheres, que evocam a desigualdade social baseada na diferença social, são sacramentadas pela religião, naturalizando dessa forma a violência de gênero. A própria representação da divindade cristã como masculina, é um indicador do lugar privilegiado de poder do homem em nossa sociedade. [...] isso é materializado,

⁵⁰ A *Revista Ultimato* é um órgão de imprensa evangélico, sob a direção do jornalista e pastor Elben M. Lenz César. É uma revista que procura relacionar a Escritura (Bíblia) com os acontecimentos sociais, associando teoria e prática.

por exemplo, no exercício do poder eclesiástico, onde, a despeito do fato de o contingente feminino nas religiões, de maneira geral, ser significativamente superior ao masculino, efetivamente há muito mais homens do que mulheres nos postos mais altos. [...] a Igreja Católica Apostólica Romana e várias Igrejas evangélicas não aceitam, em hipótese alguma, a ordenação de mulheres como sacerdotisas ou pastoras. Curiosamente, o trabalho feminino nas igrejas cristãs é o mais explorado de todos (SOUZA, 2009. p. 60).

Como núcleo de produção de sentidos, no que se refere às relações de gênero, o pentecostalismo é um campo fértil para a discussão acerca da assimetria e autoridade entre homens e mulheres. Nesse, homens e mulheres assumem um perfil diferenciado de participação e inserção eclesial. Constatamos que os homens tendem a ocupar cargos na estrutura das congregações pesquisadas com mais constância que as mulheres. Na AD e na BNC, mulheres ocupam espaços secundários de poder – às vezes são missionárias, responsabilizando-se por atividades em comunidades distantes da sede, líderes de grupos de música, de equipes de decoração, de ensino na escola Bíblica Dominical e nos grupos específicos de mulheres. Em ambas, sobretudo na AD, verificamos a tendência de delegar ao sexo feminino as tarefas consideradas *menores* e as atividades *informais*, enquanto os espaços formais de decisão e discussão são ocupados quase exclusivamente por homens.

Esses dados demonstram uma presença diferenciada de homens e mulheres na vida eclesial evangélica, conforme já observado por Mafrá (s/d): “os homens assumindo preferencialmente os espaços reservados à rotinização do carisma, à continuidade das instituições e da sua relação com o exterior”, enquanto que as mulheres cuidam preferencialmente do *interior* da congregação: “da sua relação com o sagrado, da reconstituição da ‘pureza’ da congregação na localização de suas mazelas (através da profecia) e no esforço da expulsão do Inimigo”. Nossa leitura é a de que dados os contextos e as especificidades, as tarefas realizadas por mulheres ganham muita importância e valorização, como a citada por Mafrá (*idem*) como a de *reconstituição da pureza e expulsão do inimigo*, sendo necessário realizar análises mais complexas dos cenários e representações construídas em torno das mesmas.

Ambas as igrejas utilizam a mesma base bíblica para justificar a definição dos papéis e funções de gênero e lugares institucionais em especial da relação entre homens e mulheres, a saber, o princípio do homem enquanto *cabeça da família* e condutor da vida eclesial. A afirmação da masculinidade implica na realização de algum papel distintivo na vida eclesial.

Apesar de todos os avanços ocorridos no âmbito da sociedade em geral, os espaços de poder ocupados pelas mulheres nas comunidades de fé aqui analisadas, ainda são de subalternas. Em níveis de deliberação e decisão, a maior parte dos postos de poder está quase que totalmente concentrado nas mãos dos homens, enquanto que em nível de execução a presença feminina é majoritária, apontando, também, para a predominância de mulheres em *nível intra-ecclesial* e de homens em *nível de relação Igreja-Mundo*.

No que se refere ao campo mais amplo das igrejas evangélicas, embora algumas tensões e mudanças comecem a se delinear, ainda é predominante o que afirma Bonnidell (1996):

No passado, se uma mulher se revelasse capaz, como líder ou oradora, poderia ensinar criancinhas, ou uma classe de mulheres, podia tornar-se missionária e ensinar a povos indígenas [...]. Todavia ela não podia pregar no púlpito, em sua igreja em seu país, especialmente se homens estivessem presentes. De vez em quando, desde que lhe fosse concedida permissão especial, usualmente da parte de uma junta formada só de homens, a mulher podia pregar; mas sua fala, ou apresentação, receberia o título de ‘palestra’, ou ‘história’, ‘testemunho’, qualquer coisa, menos ‘sermão’ nem ‘mensagem da Palavra de Deus’ (*idem*, p.285-286).

Em várias igrejas evangélicas, a exemplo das Batistas, Nacional de Jesus Cristo, Congregacionais, mulheres assumem os púlpitos, são pastoras e se responsabilizam oficialmente pelos sermões.

Na AD, ainda hoje o posicionamento majoritário é altamente conservador, principalmente no tocante à liderança feminina. Nelas não são atribuídos cargos da hierarquia às mulheres, estas não são promovidas a pastoras, diaconisas, e demais cargos da instituição.

Na hierarquia da AD de Campina Grande na qual fizemos pesquisa, tem se reafirmado o modelo tradicional de dominação de gênero, encontrando-se as seguintes funções: *pastor*, que é a figura de maior destaque na igreja local, responsável pela administração e apascentamento do membro da comunidade/congregação – acima deste está o *pastor presidente*, que rege todos os pastores da região –, e por conduzir os trabalhos e cultos; *co-pastor*, que na ausência do líder oficial assume provisoriamente o comando da igreja; *presbíteros*, que também podem conduzir o culto, além de assumir a liderança da igreja na ausência do pastor e do co-pastor; *diáconos*, que auxiliam o celebrante no púlpito e momentos do culto, não sendo permitidas algumas atribuições, como por exemplo, conduzir os cultos; *auxiliares*, que, dentre várias atribuições,

contribuem na coleta das ofertas durante os cultos e são responsáveis por recepcionar os fiéis na chegada a igreja.

As mulheres não podem exercer nenhuma dessas funções, estando formal e informalmente excluídas delas. Só podem assumir papéis concebidos como estritamente “femininos”. Estas têm uma atuação fundamental em termos práticos, já que a maior parte dos trabalhos de evangelização e manutenção da igreja são realizados por elas, porém, ocupam posições secundária no que se refere às questões institucionais. Além do ministério de missão, que é misto, elas podem atuar nos grupos chamados *campanha de visita*, principalmente, visita de enfermos, ou como *dirigente de círculo de oração*, sendo estes os trabalhos exclusivos de mulheres na igreja.

“As mulheres só não ocupam cargos pastorais, como: pastor, diácono, presbíteros, evangelista. Mas, por exemplo, os outros cargos são todos permitidos, assim: missionárias, a questão de você fazer missão transcultural e viajar para outro país; principalmente nos trabalhos de oração, que chama círculo de oração, é um trabalho prioritariamente para as mulheres, as mulheres vêm e dirigem o culto, direciona todo o trabalho, quando são especificamente para mulheres; regência de conjunto de louvor, você escolher quem vai ficar à frente do conjunto, pessoas que louvam; corais, elas ocupam também e ensinamento em escolas bíblicas... Ah, quase todos os cargos, [risos] só não os pastorais mesmo” (Assembleiana, 27 anos, solteira, ensino superior completo).

Já os homens:

“Os homens têm muitas funções. Eles só não dirigem os círculos de oração, porque é específico para as mulheres. Mas pra eles tem várias funções que ele pode exercer. Funções administrativas, funções mais espirituais... Os homens têm muitas funções, eles têm um leque muito grande para dizer assim ‘desempenho essas funções ministeriais’. [...] A sequência é: pastor, de cima pra baixo, evangelista, presbíteros, diáconos e auxiliares de trabalho” (Pastor da AD, 68 anos, casado, ensino superior completo).

Quando questionados sobre a participação feminina nos diversos departamentos e atividades desenvolvidos na igreja, os entrevistados foram unânimes em afirmar que suas respectivas igrejas procuram dar a maior abertura possível à presença feminina em seus quadros. Entretanto, quando aprofundamos a investigação da composição da liderança e dos ministérios, afigura-se uma grande distância entre as duas denominações pesquisadas e o ideal de igualdade entre homens e mulheres.

Na vertente mais tradicional, a AD, o discurso não corresponde à posição marginal ocupada pelas mulheres na liderança e no cotidiano da denominação. Ao contrário da suposta “abertura” às mulheres, estas continuam a atuar em áreas consideradas tradicionalmente como femininas, destacando-se na parte interna da Igreja, em tarefas de assistência social, que, *grosso modo*, se resume à assistência aos idosos, doentes, crianças e educação de jovens; na realização de bazares e cantinas, visando a arrecadação de fundos para a igreja; participação de corais; e junto ao “círculo de oração”, reuniões realizadas nas tardes de quarta-feira, reservadas às mulheres. Nos espaços públicos da igreja – como da política, mídia, grandes campanhas de evangelização *etc.* – os homens ainda predominam.

A separação entre os gêneros é perceptível até na forma de disposição das pessoas e lugares nas comunidades pesquisadas. Os homens – líderes/pastores – durante os cultos, ocupam um lugar reservado no púlpito – no centro deste, com o poder da palavra –, ausentando-se as mulheres destes espaços. Às mulheres reserva-se a oportunidade de cantar, apenas quando convidadas. Durante os cultos, as mulheres têm um tempo para falar, um roteiro de fala preestabelecido, um espaço delimitado e momentos de manifestação específicos, sempre delimitados e controlados pelos homens da igreja. Na BNC essa distinção é muito mais sutil.

Nas comunidades pesquisadas da AD e da BNC diz-se que mulheres e homens são iguais diante de Deus e ambos têm maneiras importantes pelas quais devem servi-lo, entretanto de maneiras diferentes. Os homens e as mulheres devem ser igualmente ativos na obra de Deus, mas nenhum deles deve fazer o que Deus não lhes atribuiu.

Vejamos algumas falas de fiéis da AD a respeito da ausência de mulheres em postos de liderança da comunidade de fé:

“[...]Deus disse que o homem é cabeça, então se ele é cabeça. Deus o capacitou para ser cabeça. Deus disse que a mulher é ajudadora, então Deus a capacitou para ser ajudadora” (Pastor da AD, 68 anos, casado, ensino superior completo).

“A voz de pode ou não pode, deve ou não deve, deve ser do pastor presidente” (Assembleiana esposa de pastor, 65 anos, ensino superior completo).

Assim, nas denominações pentecostais tradicionais, como a AD, o princípio Paulino⁵¹, sem grandes atualizações, marca profundamente as relações de gênero. De acordo com seus líderes, os ministérios femininos restringem-se ao lar – esposa e mãe – e seu ministério eclesial deve ser uma extensão das atividades do lar, qual seja, o ensino a crianças, adolescentes ou o auxílio ao pastor. A ênfase nos princípios institucionais hierárquicos faz da AD uma das denominações pentecostais mais conservadora. É por isso mesmo que encontramos nesta denominação as ortodoxias mais rigorosas no modo de vestir e maior aversão ao comportamento *liberal*, dado que o esforço social maior está dirigido na contraposição à alteridade que se realiza na ênfase às ambiguidades características do autoritarismo hierárquico.

“A mulher cristã não deve tomar uma posição de liderança sobre os homens, no lar, na igreja, e nem na sociedade em geral. A mulher que se torna pastora de uma igreja, ou ensina numa aula contendo homens, está errada. Alguns tentam limitar esses trechos à cultura do primeiro século. Mas note cuidadosamente que no contexto de 1 Timóteo 2, as razões que Paulo oferece para seu ensinamento não estão limitadas a uma cultura. “Porque, primeiro, foi formado Adão, depois, Eva. E Adão não foi iludido, mas a mulher, sendo enganada, caiu em transgressão” (1 Timóteo 2:13-14). Paulo baseia seu ensinamento na ordem da criação; o fato de que Deus criou primeiro o homem mostra sua intenção para que o homem seja o guia. Ele também mostra as consequências quando a mulher tomou a direção e o homem a seguiu. Eva foi enganada pelo que o tentador disse, isto é, creu em sua mentira. Adão não foi enganado; ele comeu o fruto mesmo sabendo que estava errado. Ele seguiu a orientação de sua esposa. Tanto a criação como a queda ensinam que a vontade de Deus é que os homens tenham a autoridade. Assim, acreditam que Deus não quer que mulheres dirijam igrejas” (Pastor da AD).

Porém, nem todos corroboram com esse posicionamento, como podemos observar através da fala a seguir:

“Muitas vezes nós nos deparamos com preconceito, não é? Até por uma visão distorcida da própria palavra. Porque Paulo, quando escreveu uma das suas cartas, ele disse: ‘convém que a mulher esteja calada na igreja’. E isso, na visão de muitas pessoas que não tem um estudo teológico, não tem um estudo, mesmo que não seja teológico, mas tem uma visão, uma revelação de Deus mais profunda, vai sempre atribuir à mulher, um papel que a mulher não tem... Há igrejas que privam totalmente a mulher. Há igrejas que ainda usam, como na velha aliança, um véu para cobrir a cabeça. Há tantas coisas que limitam a mulher, onde nós vemos que o próprio Cristo, ele fez questão de fazer uma diferença. Cristo quando ele entrava ali nas sinagogas, nos

⁵¹ “Quero, entretanto, que saibais ser Cristo o cabeça de todo homem, e o homem, o cabeça da mulher, e Deus, o cabeça de Cristo” (I Coríntios 11:3).

tabernáculos, no centro, ele fazia questão de quebrar a tradição. Não é permitido jamais que uma mulher vir pra um lugar, ali onde era ministrado. As mulheres ficavam por detrás de muitas coisas, tinha vários pátios. E ele não, ele olhava e dizia: ‘vem cá!’ E trazia para o meio. Ele quebrou toda a tradição, porque ele veio pra mostrar que você é capacitada em todas as formas” (Missionária assembleiana, 46 anos, casada, ensino superior completo).

Quando comparadas as entrevistas das/dos fiéis das duas denominações pesquisadas, bem como os dados das observações diretas, afiguram-se especificidades tanto na constituição do ministério, como na representação que fazem sobre o lugar da mulher na liderança e no pastorado.

Na BNC ainda persiste a ênfase nas qualidades tradicionalmente associadas ao gênero feminino: “*É da nossa raiz sermos emotivas*” (Diaconisa da BNC em culto para mulheres) “*Os homens exercem uma liderança que não se deixa mover pelos sentimentos*” (BNC, 28 anos, solteira, ensino superior completo). Percebe-se que as mulheres reproduzem e reiteram dicotomias de gênero “ao mesmo tempo que procuram negociar com as lideranças agenciamentos relativos à sua representatividade e possibilidade de ocupar cargos de destaque e liderança” (MARANHÃO Fº, 2012, p.90).

A estrutura hierárquica da BNC é composta por *apóstolo* – Rinaldo Seixas, fundador da denominação –, *pastores, presbíteros e diáconos*.

“As mulheres, na Bola de Neve, elas têm, dentro do seu universo mulher, elas têm basicamente as mesmas funções dos homens. A gente tem homens diáconos, a gente tem mulheres diaconisas, que seriam homens que auxiliam o pastor e mulheres que me auxiliam. Departamento infantil, a gente não tem só mulher, no departamento infantil, a gente tem homem no departamento infantil. Em todas as áreas a gente encontra tanto homem como mulher, porque a gente entende que um vem pra ajudar o outro, um vem pra completar o outro, né? A gente entende dessa forma” (Pastora da BNC, 31 anos, casada, ensino superior completo).

Na BNC os títulos honoríficos de líderes também são marcadores de diferença entre gêneros (Cf. MARANHÃO Fº, 2012). Esta adota os títulos de pastora e diaconisas, embora existam inúmeras peculiaridades em relação a esta questão. Elas se sobressaem nas atividades ligadas à decoração, organização, assistência social, secretariado e departamento infantil, reproduzindo as ocupações relacionadas ao trabalho doméstico, designado costumeiramente às mulheres.

Na igreja, o papel da mulher é destacado pelos entrevistados como sendo de *coluna* e de *auxiliadora*.

“O papel de coluna. Ela é a coluna de toda a igreja, né? A gente tem um pastor, que é o cabeça de tudo, mas a mulher, todas as mulheres daqui da igreja, elas são as colunas. Elas são preparadas para fortalecer, pra segurar a onda, pra ajudar no que for preciso. [...]se ela é uma coluna, tem que ter uma cabeça” (BNC, casado, 31 anos, ensino médio completo).

“Creio que seria coluna na igreja. Ela dá força ao homem, ajuda o homem” (BNC, 20 anos, solteira, superior incompleto).

“A mulher tem o papel de auxiliar, de ser sábia e de conseguir equilibrar as coisas. Eu creio que esse é o papel da mulher na igreja. [...]A mulher é quem mais se encaixa nesse perfil. Até porque o homem quer sempre fazer tudo, o homem quer sempre ir a frente, quer sempre ir desbravando, e a mulher que pensa. Então creio que Deus fez as funções dessa forma para que a coisa acontecesse. Então isso é importante” (BNC, 19 anos, solteiro, ensino médio completo).

Nessa última fala, o entrevistado associa o feminino com o *pensar* e o masculino ao *executar*, o que pode ser lido de diversas maneiras, inclusive vendo as mulheres como responsáveis por uma atividade tradicionalmente associada ao homem.

Duas passagens bíblicas são sempre referenciadas, seja nas falas, nas ministrações ou nos *sites* e materiais da comunidade. São elas: “[...] toda mulher sábia edifica sua casa; a insensata, porém, derruba-a com as próprias mãos” (Provérbios 14.1); “a cabeça do homem é Cristo, a cabeça da mulher é o homem e a cabeça de cristo é Deus” (I Coríntios 11.3). A utilização recorrente dessas passagens apontam para o padrão tradicional de relações de gênero, como o observado nas ADs. Como vemos, os discursos apontam para direções opostas, exigindo a realização de mais pesquisas para interpretar a dinâmica das relações de gênero nas igrejas tanto da AD como da BNC.

Este último grupo (re)afirma a hierarquia entre os sexos, sendo forte sua identificação com algumas posições conservadoras, uma vez que sustenta um dogma religioso que afirma o conservadorismo nas relações de gênero, apesar da aparente flexibilização dos costumes. Entretanto, concordamos com Maranhão F^o (2012) em sua descrição da BNC como *ambígua* e ao desenvolver os conceitos de *discurso derretido* e *discurso congelado*, enfatizando, mesmo que superficialmente, alguns pontos relativos aos papéis de gênero “reservados/esperados/consentidos” às mulheres nesta denominação.

O que o autor chama de *discursos derretidos e congelados* foi por nós também observado na comunidade BNC-CG. A participação das mulheres “se move entre o consentido e o não negociável” (*idem*, p.83). Os discursos religiosos desta instituição sobre as relações de gênero se caracterizam por uma ambiguidade entre *flexibilização e enrijecimento*.

De acordo com autor supracitado, as mulheres têm reconhecidas formas de representação na comunidade, ao mesmo tempo em que “é conveniente que a submissão ao marido floresça e permaneça” (*idem, ibidem*), conforme constatamos e pode ser exemplificado pela fala: “*A mulher tem muito poder sobre o homem e, muitas vezes, esquece que o sacerdócio é do marido*” (Diaconisa da BNC, ao *ministrar* em um dos *Cultos das Mulheres*).

Assim, como destaca um membro da BNC, “*as mulheres, elas exercem cargos quase que iguais aos dos homens. Não igual, porque não seria bíblico, né?*” (31 anos, casado, ensino médio completo). Trata-se, portanto, de uma estrutura onde se exerce a dominação masculina, mesmo que as mulheres exerçam trabalhos definidos como importantes.

A fala citada a seguir aponta para a ambiguidade ressaltada por Maranhão F^o (*idem*) e por nós no caso em questão:

“Eu acho que a mulher pode estar em qualquer função, contanto que ela esteja debaixo dessa cobertura do homem, que eu falei há pouco. Justamente porque é um princípio de Deus. Não é algo de homens. Não pelo homem ser melhor ou maior, mas porque eu entendo que aquilo que Deus faz as vezes eu não entendo, mas é perfeito. Então eu não tenho dificuldade de aceitar isso não. Entendeu? Eu não me sinto menor, menos capaz. Na verdade, eu gosto de saber que eu vou estar debaixo da cobertura de um homem, porque isso é, até de certa forma, uma proteção. E até a Palavra fala, que o homem vai ser cobrado, com relação a essa responsabilidade que ele tem. Os dois têm responsabilidade só que são responsabilidades diferentes, só isso. Então... Eu acho que a gente pode estar em tudo. Existem apóstolas, a gente não tem dificuldade, a gente aceita. A gente não tem, mas a gente participa de congressos de capacitação de outros ministérios onde tem apóstolas e não há nenhuma dificuldade não” (BNC, solteira, 28 anos, ensino superior completo).

O trecho final sobre as *apóstolas* é emblemático dessa ambiguidade presente na BNC.

Enquanto na AD as mulheres não participam de deliberações referidas ao conjunto da comunidade, ficando restritas às dos departamentos da Mulher ou dirigidos por elas, na BNC estas atuam mais ativamente. Todos os entrevistados dessa comunidade destacaram que ambos, mulheres e homens têm espaço para falar, porém, destacam que a voz do líder – na pessoa do pastor – é a predominante.

“Eu acredito que os dois tem espaço para falar, mas a gente é levado pela Palavra de Deus. A gente é guiado pela Bíblia e a Bíblia diz que o homem é o cabeça. Então, a decisão final quem toma seria o homem, no caso. Mas a mulher tem espaço para dar opiniões” (BNC, 20 anos, solteira, superior incompleto).

“O espaço é o mesmo. Todo mundo fala. Mas a gente segue o princípio da palavra, que ‘o homem é o cabeça’, né? Então assim... A gente entende que existe uma hierarquia e... Tanto que os dois pastores aqui ministram, os dois tem espaço, mas o pastor realmente, por causa do que a Palavra diz, é final. Não é que ele resolva as coisas sozinho. Não. Nenhum casal, na verdade. Eu tô me dirigindo aos pastores porque eles a liderança mais alta. Mas assim, os dois conversam. Agora se não acontecer um acordo, um consenso, então vai prevalecer o posicionamento do pastor. Aí, se a mulher discordar, ela vai se ajoelhar, vai orar e pedir pra Deus mover” (BNC, solteira, 28 anos, ensino superior completo).

Na BNC o léxico permite o uso dos termos *pastor* e *pastora*, o que pode representar uma diferença significativa em relação às ADs analisadas. De todo modo, na BNC também se faz presente o princípio Paulino nos discursos.

A BNC, portanto, apresenta um perfil mais próximo ao *ethos* evangélico composto por um junção entre noções hierárquicas e igualitárias, oferecendo uma espécie de *continuidade-reformulada* ou em *transformação*. Nesta denominação, abre-se um espaço maior para a constituição ativa das mulheres do que nas ADs, mas continua se afirmando o homem como cabeça da família e da vida congregacional.

Na BNC, de acordo com Maranhão (2012, p.83) as ambiguidades entre *liderança* e *submissão*, *fundamentalismo* e *flexibilização* não devem ser vistas a partir de um sentido necessariamente contraditório ou dicotômico, uma vez que, “para boa parte dos integrantes de agências como a BDN, tais elementos são amoldados de maneira harmônica e desejável – assim, a ambiguidade é percebida neste texto como plausível ou aparente”.

Quanto à formação, na BNC existe o *Curso de líderes*, que, em duas etapas, forma homens e mulheres para atuar como pastores, ou, quando é o caso, como diáconos e líderes de células. A intenção do curso é a inclusão e o treinamento, capacitação e reciclagem de líderes. Na AD, o *Seminário Teológico*, que existe em três níveis: básico, médio e superior, forma homens para atuar, sobretudo, no ministério pastoral, embora não se restrinja a formação para esta função e apenas aos homens. Embora mulheres e homens recebam a mesma formação, não significa que a mulher equiparar-se-á ao homem na hierarquia institucional.

“Olha, no meu caso eu fiz curso, não é isso? Eu estudei. E aqui tem, na nossa igreja, no nosso ministério - Assembléia de Deus de Missão - a escola bíblica dominical, onde em outras igrejas, outras denominações também são adotadas escola bíblica dominical. No entanto, na Assembléia de Deus, nós temos um parâmetro a seguir, que são as missões bíblicas. Onde praticamente o cristão tem uma escola teológica dentro da igreja, grátis, totalmente gratuita. Você vem e estuda no profundo, trimestralmente, de três em três meses, você passa um trimestre estudando um certo assunto. Como agora, nós estamos estudando as aflições e as tribulações no mundo, não é? Então que você estude e você se aprofunde é muito importante. E isso seria bom, que todas as igrejas tivessem esse tipo de estudo, porque é um cristão fundamentado na palavra é um cristão que vai saber perseverar em todas as situações de sua vida” (Missionária da AD, 46 anos, casada, ensino superior completo).

“A gente passa por um curso de líderes, um e dois. Na verdade, a gente não pede pra fazer, a gente é indicada. [...]Eu enxergo em mim um perfil de liderança, então eu queria fazer” (Líder de célula na BNC, 28 anos, solteira, ensino superior completo).

Percebe-se que a formação acerca da doutrina e preceitos bíblicos adotados pelas duas denominações é destinada às mulheres e homens da congregação, embora nas ADs essa formação não se dê de forma igualitária, já que os cargos de liderança da comunidade de fé serão majoritariamente exercidos por homens.

As missionárias, esposas de pastores e demais assembleianas partilham, em sua grande maioria, um sistema de convenções que dita as regras de vestimenta e de comportamento feminino, um modelo que valoriza a mulher dedicada à casa, à família e a certos lugares de menor poder na Igreja.

De acordo com Bandini (2008), a AD estaria vivendo um processo interno de quebra de paradigmas, em virtude de uma administração patriarcal e conservadora. Em razão do próprio processo histórico-cultural marcado pelo coronelismo nordestino, atualmente o modelo feminino cristão estaria sendo questionado e ameaçado pelas próprias líderes, especialmente as missionárias. Contudo, nas comunidades da AD por nós analisadas não encontramos essa postura. O comportamento mais frequente em relação à ocupação ou não por mulheres em cargos hierárquicos observado foi o de convivência, conformidade ou uma passividade aparente à ordem estabelecida.

A liderança feminina transmite e perpetua saberes que impedem as fiéis de sua igreja questionamentos sobre a dominação masculina no lar, na igreja e fora dela. Assim, termos como *cooperadora, ajudadora e auxiliadora* estão sempre presentes no discurso dos sujeitos

pesquisados. Dessa forma, a imagem que a mulher religiosa faz de si própria e das outras mulheres fiéis, revelada em suas falas, convergem para um papel de figurante do protagonista homem no plano eclesial coletivo.

O ministério pastoral feminino: discussões, opiniões e práticas na AD e BNC

Conforme observado por Johnson (2002, p.45-46),

Um dos danos irreversíveis [da história das religiões] está no fato de não termos o registro das palavras das mulheres discípulas de Jesus pregando sua mensagem, discutindo entre si o que a fé significa, e contribuindo para as decisões de uma comunidade pós-ressureição – embora traços dessas atividades possam ser encontrados nas Escrituras. Temos pouco conhecimento da experiência de fé, discernimento teológico, e dons pastorais de milhões de mulheres que formaram a metade da comunidade da Igreja nos séculos subsequentes – embora suas preces, suas buscas por Deus, e suas iniciativas criativas [...] tenham sido por nós herdadas. (Colchetes nossos)

A Igreja Católica segue a tradição milenar de exclusão de mulheres dos lugares do poder religioso hierárquico. Entretanto, o grupo dos evangélicos, aquele que mais cresce e faz frente aos católicos no país, tem se interessado e discutido o ministério feminino, o que tem proporcionado uma diversificada gama de interpretações e práticas.

Para os entrevistados da AD e da BNC, o exercício do trabalho religioso começa a partir de um *sim ao convite de Deus*; o engajamento pastoral corresponde ao *ministério do chamado*. Esse ministério exige ainda mais liderança, autonomia e autoridade, estando nas entrevistas que fizemos, dissociados da figura feminina na igreja.

Na AD, a limitação de mulheres aos centros de poder é objetivamente definida, com a proibição sumária da ordenação de mulheres. Já na BNC, observamos a possibilidade de ordenação de mulher como co-pastoras.

Apesar de conservadora quanto à consagração de mulheres ao ministério pastoral, a AD tem debatido o assunto, ainda um *tabu* no espaço eclesial. A questão do ministério feminino se encontra na agenda da reflexão teológica da primeira CGADB, realizada em setembro de 1930, constituindo-se fato importantíssimo e determinante para a história do pentecostalismo brasileiro (Cf. DANIEL, *apud* CEPAD, 2004, P. 23). O conhecimento da história destas Convenções Gerais possibilita acompanhar a modelagem que a AD no Brasil foi sofrendo desde

1930 até a atualidade. Elas indicam como a AD tratou desde o início a questão do ministério feminino na igreja.

A possibilidade de mulheres serem consagradas ao ministério pastoral nas igrejas Assembléia de Deus foi aberta após aprovação do tema durante Assembléia Geral Ordinária realizada em Outubro de 2011, pela Convenção do Distrito Federal. Por serem relativamente independentes, algumas Convenções Regionais podem aprovar decisões que são homologadas pela CGADB (Convenção Geral das Assembléias de Deus no Brasil). A CGADDIF consagrou, entre outras, a pastora, a ex-senadora e ex-ministra do Meio Ambiente, Marina Silva, porém, o reconhecimento dessa e de outras ordenações realizadas pela mesma convenção depende de homologação da CGADB, que não reconhece mulheres pastoras e não têm em seus quadros mulheres como membros.

Na Paraíba como um todo não existe pastorado feminino nas igrejas dessa denominação.

Na nossa Região Nordeste, mais pra cá, a agente ainda não chegou a essa vitória. [...] No momento nós estamos vivendo este tempo, de que a visão ainda é que as mulheres trabalham como auxiliaadoras, como dirigentes de círculo de oração, são consagradas missionárias e tudo mais. [...] a nossa igreja não tem essa visão, e eu também não almejo esse lugar não (Missionária da AD, 46 anos, casada, ensino superior completo).

As ADs locais não promovem mulheres a pastoras, diaconisas e demais cargos da instituição, definindo esses lugares como destinados estritamente aos homens. Como acontece desde sua origem, as mulheres desta denominação têm uma atuação fundamental em termos práticos, porém secundarizada em termos da ocupação dos cargos acima citados.

O exercício do ministério feminino é leigo para as mulheres enquanto o ministério ordenado continua restrito aos homens. A carreira do ministério feminino – *cooperadora; 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.

Percebemos que, nessas comunidades, as mulheres encontram pouco material a partir do qual possa alimentar uma concepção não patriarcal de si mesmas e de suas relações com o masculino.

De um modo geral, a opinião dos entrevistados da AD, homens e mulheres, é a de não concordância com o ministério feminino ordenado, sobretudo no âmbito do pastorado. A ideia de que “o homem é o cabeça da sua esposa e o pastor é o cabeça da igreja” (Assembleiana,

27 anos, solteira, ensino superior completo) foi recorrente nas entrevistas que fizemos. As assembleianas entrevistadas compactuam ou são passivas no que diz respeito à interdição ao ministério pastoral feminino.

“Eu sou contra. Porque em toda a Bíblia só existiram duas mulheres que exerceram liderança. Foi Débora e a outra... Mesmo porque a mulher não tem estrutura para exercer liderança. Eu estou falando à luz da Bíblia. Porque isso não é papel dela. Deus não a fez para ser líder, ele a fez para ser ajudadora, líder não” (Assembleiana, 52 anos, separada, ensino superior completo).

“Eu não concordo, por questões bíblicas. O diaconato tem questões que as pessoas ainda vêm na Bíblia mulheres. Mas pastoral, presbitério, você não vê mulheres atuando nessa função na Bíblia. Tanto que quando você vê especificações para pastores na Bíblia, no Livro de Timóteo, por exemplo, você não vê nenhuma característica que seja dirigida para a mulher. Isso daí por questões até de liderança, porque a Bíblia estabelece que o homem é o líder, não é tirano ou ditador, ele apenas é por questões de liderança. Porque o homem, ele realmente é o cabeça. Então, existe a pergunta: Como é que uma mulher chega e vai ser, por exemplo, pastora de uma igreja e quando chega na casa ela troca e o homem agora é o líder e ela agora não é mais? Então as vezes ela ensina uma coisa na igreja, como pastora, e chega em casa o marido desfaz tudo porque agora ele é o líder. Então fica uma coisa meio que trocada” (Assembleiana, 27 anos, solteira, ensino superior completo).

Entre os homens da igreja, essa ideia é ainda mais manifesta:

“Olha, a Assembléia de Deus começa, no Brasil, em 1910... O padrão dela não mudou, os marcos dela não mudaram. A criação da diaconisa, do presbitariado pra mulher começou a surgir desde que surgiram as igrejas neopentecostais no Brasil. Mas o nosso marco é esse. Nós nos conformamos, nos contentamos... E eu não vejo nenhuma dificuldade. A mulher tem muito trabalho. Tem muitas mulheres que desempenham trabalhos na igreja como se fossem diaconisas, mas a Assembléia de Deus não consagra. A Assembléia de Deus, eu falo assim, a ortodoxa, né? A divisão da Missão... A Assembléia ortodoxa, o marco dela é o mesmo [...] Quer dizer, essa derivação, quem passou a dirigi-la achou que deveria consagrar e consagraram diaconisas. Tem algumas Assembléias de Deus que por estarem nessa divisão, em ministérios separados, independentes, que estão até tentando consagrar a mulher a pastora. Mas a Bíblia não traz isso. Nossa regra de fé e prática é a Bíblia Sagrada, e a Bíblia não traz isso” (Pastor da AD, 68 anos, casado, ensino superior completo).

Verificamos a presença de um discurso cuja motivação é a manutenção do *status quo* atual, ou seja, a predominância das estruturas patriarcais no universo cristão, exemplificado pela fala desse pastor e ratificado pelo diácono entrevistado:

“A minha posição pessoal é a seguinte: Pra cada um Deus chamou e quando Deus chama, ele capacita. Aí pode ser que na mente de muitas pessoas por aí, diz: ‘mas será que a mulher não é capaz de fazer esse tipo de serviço?’ É sim, senhor. Só que ela não deve se colocar naquela posição de que ela tá querendo se achar, no caso um tipo de pastora, e sim missionária. É a minha opinião. Ela pode exercer uma função, tá lá na Bolívia, como nós temos missionárias e missionários lá, nesse meio de mundo, do Paraguai. Porque ela tá exercendo uma função de missionária, que se mudar de nome, vai dar quase no mesmo. Só que ela não pode exercer a função de pastora. [...]Ela deve ocupar a posição que Deus botou pra ela” (Diácono, 45 anos, casado, ensino fundamental completo).

Das entrevistadas, apenas duas não são completamente contrárias – uma não é contra, embora destaque que não existe base bíblica para ordenação de mulheres; a outra se mostra favorável, embora isso não gere nenhuma inquietação ou articulação em prol dessa conquista.

“Eu não tenho nada contra, entendeu? Eu não me vejo pastora. Mas tem até umas pessoas que me chamam de pastora. Mas eu não me sinto assim, exercendo esse cargo. Mas não tenho nada contra. Porque quem salva não é o cargo, não é a denominação, quem salva é Jesus, se nós tivermos uma vida de fidelidade até a morte. [...] E tudo é uma questão de visão. E Deus não está preocupado com isso. Eu não creio que porque uma serve Dele é pastora, embora ela tenha uma vida digna diante Dele, com fidelidade, com mansidão, pregando o evangelho, pelo título de pastora ela esteja impedida de ser uma cidadã do céu. [...]Mas não tem respaldo bíblico, o homem foi quem criou [o ministério pastoral feminino]” (Assembleiana, esposa de pastor, 65 anos, ensino superior completo. Colchetes nossos.).

“Eu acho importante. É como eu acabei de falar com você nessa pergunta anterior, que nosso ministério, é... Há partes de convenções que faz parte da mesma convenção, mas são convenções que tem em seus Estados. Há Estados que já consagram mulheres a pastoras. Aline Barros, a cantora, Cassiane e outras tantas mulheres foram consagradas e elas são assembleianas, não é? E nós vemos que nada impede que uma mulher, ela seja uma boa administradora. Discordando um pouco da palavra, porque a palavra diz que convém ao bispo que seja esposo de uma mulher, uma só mulher, não beberrão, bom pai de família, bom administrador de sua casa, porque assim ele vai saber administrar a casa do Senhor. Bom seria se as mulheres sempre estivessem auxiliando. Amém, querida? Eu não desejo. Jamais eu me vi nesse tipo de ordenação, sou sincera em dizer. Muitas pessoas que me conhecem, pela misericórdia de Deus, sou muito conhecida, não só aqui em Campina mas em outros Estados e fora do Brasil. Na África do Sul eu recebi convites pra tomar conta, arrebanhar igrejas. Me ofereceram salário altíssimo, me ofereceram carro, casa, me ofereceram muitas vantagens, mas eu tenho convicções das coisas de Deus. Amém? Não menosprezando, não desrespeitando, porque dentro de Campina Grande tem muitas pastoras que me dão o púlpito de suas igrejas, confiam. Tem delas que viajam e me

chamam. Dizem 'eu confio em irmã [nome]. Chama ela'. Ligam pra mim e eu vou lá, faço uma cobertura. Amo muitas pastoras que tem aqui e fora do Brasil e no Brasil como um todo. Mas, nesse ponto, eu não me vejo nesse chamamento. Minha chamada é missionária. Meu coração bate por almas. [...] Eu acredito que tem muitas mulheres que tem uma chamada forte [...]. Então, se uma mulher tem capacidade pra isso, eu jamais vou descartar a possibilidade de que uma mulher... Ela tem condição sim, de pastorear e de ter uma visão de arrebanhar uma grande quantidade de pessoas, de um rebanho mesmo. E ela vai, com certeza, ter a sensibilidade, por ser mãe, por passar pela própria maternidade pra gerar filhos, por n fatores, que se a gente tivesse tempo poderia discorrer sobre eles. Com certeza ela está capacitada e apta. Eu acho. Muito embora, no momento a nossa igreja não tem essa visão e eu também não almejo esse lugar não. Porque eu prefiro até os bastidores da igreja pra trabalhar [...]. Tá ai um assunto que eu nunca conversei com as irmãs daqui da igreja. Mas tem muitas mulheres capacitadas na nossa igreja, muitas mulheres líderes, mulheres de pulso, mulheres que cai dentro do campo mesmo, são mulheres virtuosas, mulheres que tem um peso muito grande na obra. E Deus sabe o amanhã” (Assembleiana, 46 anos, casada, ensino superior completo).

Esse discurso pode representar uma corrente interpretativa dentro da AD. O significado dessa posição que apareceu no corpo das entrevistas, somente pesquisas mais aprofundadas podem estabelecer. O importante é que ela representa a existência de uma visão que aprova a ordenação de mulheres ao pastorado.

Na BNC, por sua vez, só são consagrados casais para as funções ministeriais de pastores e presbíteros, embora, nesse segundo caso, as mulheres sejam consagradas como pastoras, como é o caso também do apóstolo Rinaldo Seixas que é casado, mas sua esposa – Denise Seixas – foi consagrada pastora e não apóstola. Apenas no caso do diaconato é que se consagra mulheres e que não há exigência de que a pessoa seja casada, pelo menos em comunidades com poucos membros, como a de Campina Grande.

Os entrevistados da BNC se mostraram, inicialmente, favoráveis à participação e liderança feminina, como citado anteriormente, mas, quanto ao pastorado feminino, este é enaltecido apenas quando em co-participação com o pastor, no caso, com o esposo. Na perspectiva desses fiéis:

“Eu creio que Deus abençoa o ministério pastoral feminino. Eu creio que ele existe. [...] Ele que dirige [o homem pastor]. Justamente pelo fato de o homem ser o cabeça, que a Palavra fala, e a mulher auxilia” (BNC, 20 anos, solteira, superior incompleto).

“Biblicamente eu não posso reprovar ou comprovar essa história. Eu posso ter histórias bíblicas que comprovam que as mulheres profetizavam, que as

mulheres julgavam e que as mulheres serviam na igreja, certo? Porém, existem palavras usadas que são para os dois sexos, como é o caso do pastor, como é o caso do evangelista... Então se a mulher não pudesse pastorear como um pastor pastoreia, a mulher também não poderia pregar, a mulher também não poderia falar na igreja. Então, a minha visão é que as mulheres podem ser usadas do mesmo jeito que os homens podem ser usados. [Quando questionado sobre a possibilidade de um mulher liderar a igreja] Liderar a igreja toda? Creio que não. A pastorear? A mulher, em si, ela aconselha mais as mulheres, certo? O ministério de mulheres. E a gente segue a ordem bíblica, a direção bíblica de um pastor e uma auxiliar. Até porque os primeiros enviados são sempre os homens e a gente vê isso na Bíblia e a gente segue esse padrão. Então pra que aconteça isso, realmente a Bíblia teria que ser outra e a Bíblia não é. Então a gente crê nessa visão: que o homem é o cabeça e que a mulher auxilia. Ela vai aonde o homem não pode ir” (BNC, 19 anos, solteiro, ensino médio completo).

“[...] A gente tem que ver o contexto antes e o pretexto para saber se você tá falando apenas de um povo específico ou se está falando de gerações futuras, que somos nós hoje. E eu creio o seguinte: se for para ganhar vidas, a minha visão hoje, se for pra resgatar aquelas pessoas que ainda estão no mundo e não tiveram a oportunidade e privilégio de conhecer a Deus e ter um experiência com Deus, eu acho que não deve ter barreira nenhuma para mulher deixar de fazer. Eu acho que mulher tem que fazer sim. Se Deus, o Espírito Santo está com ela, se ela é uma mulher de Deus e o Espírito Santo está com ela, eu acho que ela deve exercer. Tem que ter força, coragem, intrepidez e ir lá e fazer o que Deus está mandando. [...] Liderar a igreja sozinha não. No caso, como eu disse a você, o papel da mulher na Bola de Neve hoje é como coluna e se ela é uma coluna, tem que ter uma cabeça” (BNC, casado, 31 anos, ensino médio completo).

“Eu não gostava. Eu tinha essa dificuldade de enxergar mulheres cristãs em cargos de liderança por causa da... Deixa eu explicar. Tipo assim, pastora, o título pastora, né? Eu nasci numa igreja tradicional, então não tinha isso de pastora, então antes de eu entrar aqui, eu tinha um preconceito com mulher pastora. Na verdade, eu tinha com muitas coisas que tem aqui [...] Eu era contra até estar dentro e ver como era que funcionava. Então mudou. Mas nunca tem... O cabeça é o pastor, mas a pastora é altamente ativa aqui” (BNC, solteira, 28 anos, ensino superior completo).

Permite-se que as mulheres ocupem cargos de destaque e liderança, como o pastorado, mas de forma relativa, sinalizando para a ambiguidade da denominação. A pastora exerce, portanto, a função de auxiliar, de *ajudadora* do ministério do pastor, seu *cabeça*.

“[...] Quase tudo que a gente vai fazer, a gente coloca em pauta, um pro outro. [...] E aí a gente toma uma decisão em cima disso, do que os dois acharem melhor. Agora, de repente, por exemplo, eu tenho a responsabilidade do departamento, eu tenho a responsabilidade do louvor, então, digamos assim, eu tenho autonomia para fazer aquilo que eu achar cabível. Porém, ele, como

homem, como pastor da igreja, que seria, digamos assim, a autoridade máxima, ele tem total liberdade de falar 'sim, não', de falar 'faz, não faz'. Porém ele, como homem de Deus, respeita muito a minha opinião. Nem sempre faz tudo o que eu quero, porque a gente nunca vai fazer aquilo que o outro quer, porque nem sempre o que a gente quer é o certo, né?" (Pastora BNC, 31 anos, casada, ensino superior incompleto).

Sua função seria, conforme destacado por ela:

"Dá um suporte para o ministério dele, né? Como um todo. Ser uma mulher de oração, intercessora. Ser uma mulher que sonha os sonhos com ele, que tá junto com ele, que se ele disser 'vamos embora', vamos. Os dois serem um, né? A questão do apoio, né? De tá junto, de sofrer junto, de chorar junto, de rir junto. Eu acho que isso é o principal, né? O primordial" (Pastora BNC, 31 anos, casada, ensino superior incompleto).

A pastora da comunidade da BNC em Campina Grande destacou um dado interessante: o preconceito em relação à mulheres em cargos pastorais é maior na região Nordeste do que em outras, como no Sudeste.

"No Sudeste... Eu vim de São Paulo. Lá não existe muito essa diferença de homem e mulher [na igreja] e isso até no mercado geral. Eu senti muita diferença, muita. Porque muitos aqui não aceitam a mulher como líder, né? A cultura, né? Então assim, ainda hoje muitas pessoas reprovam, muitas pessoas não aceitam, muitas pessoas não concordam que as mulheres podem exercer o mesmo papel do homem, dentro do seu quadrado, digamos assim" (Pastora BNC, 31 anos, casada, ensino superior incompleto).

Esse fato corrobora com a identificação da AD como *conservadora*, em decorrência, também, de resquícios de sua fundação no Nordeste brasileiro (Cf. BANDINI, 2008).

O Ministério de casais

Tanto na AD quanto na BNC, seja nas comunidades nas quais realizamos esta pesquisa ou nas demais em nível nacional, o casamento é uma exigência imperativa para ordenação. Na AD, o diácono, o presbítero, o evangelista e o pastor precisam, para exercer estas funções ministeriais, ser casados.

Entretanto, como mulheres não são ordenadas a estes cargos ministeriais, suas esposas lideram círculos de oração, conjunto de mulheres e algumas outras poucas funções,

demonstrando que o vínculo matrimonial pode resultar em vantagens para estas mulheres, uma vez que para aquelas que não são casadas com homens que lideram a congregação ou possuem cargos ordenados, essa ascensão é mais difícil.

“Tem os cargos que são só para mulheres. Bem... as mulheres... elas dirigem círculo de oração, elas coordenam o círculo da oração e tem as conselheiras, e tem a diretoria desses círculos de oração, que são as gerais, que é o UFAD – União Feminina das Assembléias de Deus. Então, a primeira governadora, que é de toda Campina Grande, é a esposa do pastor presidente, a segunda é também esposa de um pastor e a terceira é também esposa de um pastor. Então, elas são nossas líderes e nós lideramos com as dirigentes” (Assembleiana esposa de pastor, 65 anos, casada, ensino superior completo).

Mas, nessa denominação, o casamento, muitas vezes, elimina a autonomia pessoal da esposa em favor da indivisibilidade familiar e da ascendência do marido à carreira pastoral, pois o casamento influencia diretamente e diferentemente sobre a mobilidade social, a consolidação do *status* e posição das mulheres na igreja.

Por várias vezes presenciamos um pastor sendo apresentado ou mencionado no púlpito e em outras ocasiões, sendo seu nome mencionado e o da esposa não. De modo geral, apresenta-se somente o pastor “fulano de tal” seguido do termo “e sua esposa”, sem mencionar o nome dela.

As esposas de pastores na AD estão restritas à condição de espectadoras, como esposas, ou exercendo funções de menor relevância e visibilidade – autoridade e poder eclesial.

“Os casais trabalham preferencialmente nos mesmos ministérios, mas podem estar em funções diferentes. Por exemplo: eu coordeno 6 igrejas, coordeno os dirigentes da igreja, os homens, e ela [esposa] coordena 25 círculos de oração de mulheres. Porque quem dirige... Os dirigentes das congregações, das igrejas, são homens. Então os dirigentes de cada congregação, nós temos aqui 106 em Campina Grande... Quem dirige aquelas congregações não são mulheres, são homens. Mas o círculo de oração de cada congregação daquela, quem dirige são as mulheres. [...] Agora, dependendo de determinadas funções, a esposa ajuda o pastor, é auxiliar, porque quer queira quer não, ela é o exemplo para os fiéis, e ele também. Como é que ele vai orientar as esposas dos outros membros ou os outros membros, se a dele não exemplifica? Por isso que é um trabalho coordenado e com coordenação” (Pastor da AD, 68 anos, casado, ensino superior completo).

A particularidade da BNC está em valorizar o *ministério de casais*, ou seja, as pessoas casadas – nos casos em que os dois cônjuges frequentam a igreja – devem trabalhar

preferencialmente nos mesmos ministérios, embora não seja uma regra, já que em comunidades com poucos membros seguir essa orientação nem sempre é possível. Isso vale para todas as demais áreas da igreja, exceto para aquelas exclusivamente femininas ou masculinas, como o ministério de mulheres ou de homens. O ministério pastoral também é entendido dessa forma, e as mulheres dos pastores são, via de regra, nomeadas oficialmente como co-pastoras, pastoras auxiliares. O contrário não é possível.

Assim, diferente da AD, consagra mulheres ao ministério pastoral, mas com uma ressalva: consagra-se *o casal* – marido e esposa. Trata-se, portanto, de um *pastorado de casal*. Ou seja, nem mulheres nem homens podem ser consagrados separadamente, nem mesmo se forem solteiros, salvo em casos muito específicos, como no exemplo abaixo.

“A gente faz assim: ‘vamos fazer assim que assim é um modelo legal’. Mas a gente não é prezo nesse modelo, entende? Então, quando se faz necessário... Como a Bola de Neve da Rússia. Começou com um rapaz, Felipe. Ele era um missionário, ele foi... Ele estava estudando medicina no país e se identificou, quis implantar o trabalho lá, teve o acompanhamento, foi discipulado, então começou o trabalho. Hoje ele está casado. Se casou lá mesmo, na Rússia. Mas ele começou o trabalho só. Então assim... Preferencialmente assim por quê? Por conta da questão de homem discipular homem e mulher discipular mulher, entende? Então preferencialmente sim, mas não é uma regra ‘tem que ser assim e pronto’” (Pastora da BNC, 31 anos, casada, ensino superior incompleto).

Machado e Fernandes destacam que na opinião de Sônia Hernandez, episcopisa da Igreja Renascer, Igreja da qual o Apóstolos Rina era membro antes de fundar a BNC, o “ministério de casais é mais do que saudável, é mesmo uma prioridade da sua Igreja. Ou seja, tornam-se pastoras, preferencialmente as esposas de pastores” (MACHADO & FERNANDES, 2000, p. 18). No caso da BNC, diríamos que não *preferencialmente*, mas *somente*.

“Só que a gente não tem esse costume, na Bola de Neve, de enviar ninguém sozinho. São enviados sempre casais. Entendeu? Então é algo que já naturalmente funciona dessa forma” (BNC, solteira, 28 anos, ensino superior completo).

Entretanto, o marido-pastor é o líder, como demonstrado nesta fala: “*Os dois trabalhando juntos. [...] só que ela não é a pastora mor, né? Realmente ela está debaixo dele*” (BNC, solteira, 28 anos, ensino superior completo). É ele que administra a congregação, quem

pastoreia, sendo sua esposa auxiliar. A “liderança” dela está diretamente relacionada com a figura dele, conforme podemos apreender a partir das falas que seguem.

“Teoricamente, de nome, seria pastora [sobre sua função na igreja], mas como o chamado, eu venho para completar o chamado do meu marido, na verdade. Esse é o meu primeiro chamado, né? Que é completar o dele. E, em contra partida, eu cuido das mulheres da igreja, né? A gente tem essa visão de homem discipular homem, mulher discipular mulher. Primeiro, por cuidados e também porque a gente sabe que mulher entende mulher melhor e homem entende homem melhor, e aí, eu cuido das mulheres e auxílio nos departamentos. Cuido do departamento das crianças, sou também a responsável pelo grupo de louvor e por aí” (Pastora da BNC, 31 anos, casada, ensino superior incompleto).

“Se o marido precisar se ausentar [por pouco tempo], ela pode liderar, mas no caso dele falecer, não. Ela pode ficar só até um casal ser levantado para pastorear aquela igreja. Da mesma forma que um homem sozinho, solteiro ou viúvo, não pode liderar. [...] Sempre é um casal. Todas as igrejas Bola de Neve que você for conhecer – são 240 hoje, no Brasil e no mundo – é sempre um casal. É sempre um casal de pastores” (BNC, solteira, 28 anos, ensino superior completo).

O ministério de casais segue a mesma lógica, discutida em seções anteriores, do homem – esposo, pastor – enquanto cabeça da esposa e da congregação e da mulher submissa e auxiliadora. Os discursos, entretanto, são marcados por uma dubiedade entre proatividade e submissão.

“Sim, tenho ministério próprio, tenho o ministério de louvor. Tenho tanto... E eu considero auxiliar meu marido como um ministério próprio. Eu amo fazer isso. Sou muito feliz com isso. Auxílio ele, no ministério dele, mas também eu tenho o ministério de louvor que é independente dele. Porque nós somos diferentes, né? Deus criou homens e mulheres, cada um para uma função. Independente de um se submeter ao outro, de o outro mandar mais que o outro. E, fim, Deus nos criou pessoas únicas. Então Ele também me desenhou para algo... Eu [nome], né? Não só eu como esposa do [nome]. Mas eu esposa do [nome] e eu [nome]. Eu posso conciliar. Eu faço isso, eu concilio as duas coisas, digamos funções, em uma só pessoa” (Pastora da BNC, 31 anos, casada, ensino superior incompleto).

Em qualquer ministério da BNC, assim como na AD, uma mulher jamais ocupará posição superior a do marido. Verifica-se que a associação do ministério pastoral com o ministério de casal na BNC representa uma certa flexibilização das relações de gênero, mas também indica uma continuidade com o ideário das igrejas pentecostais em geral.

Quanto ao sacerdócio feminino, percebe-se sua forte associação com o laço matrimonial, conforme já indicado por Machado (2005), uma vez que a maioria das pastoras é casada com homens que ocupam cargos hierárquicos iguais ou superiores em suas denominações. “As trajetórias de algumas das mais expressivas lideranças pentecostais revelam a importância dos vínculos domésticos e o papel decisivo dos homens no processo de ascensão das mulheres nas hierarquias religiosas” (*idem*, p.391).

Essa exigência pode ser entendida como um mecanismo desenvolvido pelos dirigentes do sexo masculino para garantir o controle sobre a atuação feminina na igreja. Para Machado (*idem*), as mais importantes estratégias já identificadas nas igrejas que abandonaram a interdição das mulheres nos espaços de poder foram: “a revisão da forma de conceber o ministério, que passou a ser um compromisso do casal, e a adoção nos rituais da pregação de sermões em parcerias” (*ibidem*).

Atrair a consagração das mulheres à concepção do ministério do casal foi a fórmula encontrada pela liderança da BNC e de várias outras denominações para preservar a situação de dependência feminina em relação aos homens. Pode ser interpretada como uma forma de limitar/vigiar/orientar a participação das mulheres na direção da comunidade religiosa.

“É um privilégio [ser esposa de pastor]. Como existe o ditado que diz: ‘atrás de todo homem sempre existe uma grande mulher’. Meu marido sempre costuma dizer isso, que se não é um na vida do outro o outro não é quem ele diz que é, porque a gente se completa. Então eu entendo como um privilégio, porque além de eu ter meu ministério pessoal, como você perguntou, eu sou o suporte de uma pessoa também. Eu me sinto privilegiada por isso. Eu entendo que isso é um presente de Deus, porque Deus entrega coisas especiais para pessoas especiais, né? E ser mulher é algo muito especial” (Pastora da BNC, 31 anos, casada, ensino superior incompleto).

Na fala acima também há uma indicação da construção de relações de gênero mais simétricas, principalmente no trecho: “*Meu marido sempre costuma dizer isso, que se não é um na vida do outro o outro não é quem ele diz que é, porque a gente se completa*”.

Em um campo há sempre um elemento principal em jogo – no caso do religioso, a manutenção do monopólio de seus princípios doutrinários, ou seja, o capital simbólico, cultural e econômico de cada religião – e as diferentes posições dos indivíduos/grupos que se disputam no campo. As mulheres neste campo geralmente ainda são assujeitadas aos preceitos produzidos pela hierarquia masculina. Estas estruturas (o campo e o *habitus*) rompem-se quando dentro do

campo há uma luta contra esta posição. A fala a seguir exprime o desejo de alguém de que as coisas mudem:

No momento nós estamos vivendo este tempo. A visão ainda é que as mulheres trabalham como auxiliadoras, como dirigentes de círculo de oração, são consagradas missionárias e tudo mais. Mas, como tudo muda, num contexto, nada, é... Tudo passa por um processo de transformação. Nós estávamos até falando, a única coisa que não muda é o caráter de Deus. A palavra de Deus, ela é irrefutável. Ela é para todo o sempre, ela é uma coisa definitiva. Mas as coisas podem mudar. Eu acredito (Assembleiana, 46 anos, casada, ensino superior completo).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As condições objetivas nas sociedades capitalistas contemporâneas, bem como a contribuição das teorias de gênero em geral e das feministas em particular têm despertado o interesse pela problematização das relações entre homens e mulheres. As transformações sociais e econômicas da contemporaneidade e a difusão das ideias feministas, nas últimas décadas, incidiram sobre as relações de gênero em todo o mundo.

No campo religioso, em seu aspecto institucional, tradicionalmente dominado pelos homens, tem-se também refletido, em graus diversos, consideradas as diversas propostas de religiosidade, a respeito das relações de gênero.

Entretanto, como se pode constatar, nesse campo as mudanças são muito lentas e de difícil assimilação. Na maior parte do campo religioso perpetuam-se as estruturas tradicionais de gênero e da divisão sexual. Nas comunidades religiosas pesquisadas, o poder da tradição ainda é forte e as relações de gênero ainda se apresentam desiguais.

No capítulo destinado à análise comparativa das relações de gênero nos cenários religiosos pesquisados, ao analisar alguns documentos, incluindo *sites* e *blogs* – o *ciberespaço* –, apresentamos a história velada da missionária assembleiana Frida Vingren, as resoluções e normas sobre *usos e costumes* dessas denominações e as representações de gênero nelas encontradas. A partir da leitura e análise de documentos pudemos constatar que a religião assume um papel fundamental na definição dos papéis de gênero a partir de uma leitura de vida que demanda um poder de produção da identidade feminina e masculina pela doutrina cristã. É função da religião a manutenção ou estabelecimento da estrutura familiar tradicional.

Focalizamos aspectos da divisão de papéis de gênero na igreja e no lar, da assimetria e relações de dominação/subordinação entre os sexos, o poder de decisão e a definição institucional dos lugares de homens e mulheres, focando especialmente às formas de participação e liderança feminina nas respectivas denominações, verificando em que medida se reproduz ou se questiona o padrão androcêntrico nas instituições pesquisadas.

O estudo comparativo entre duas denominações pentecostais diferentes foi satisfatório, cumprindo os objetivos do presente trabalho e confirmando as hipóteses de que as igrejas pentecostais de tendência mais tradicional – aqui representadas pela Assembléia de Deus – são mais apegadas ao modelo tradicional de gênero e resistentes tanto à participação feminina na

estrutura eclesial da congregação, quanto ao modelo familiar mais afinado com os padrões modernizantes – e em certa medida, mais igualitários – das sociedades urbanas. De forma geral, percebe-se uma postura um pouco mais flexível no tocante às questões de gênero por parte da igreja Bola de Neve Church, muito embora persista nesta um discurso conservador sobre os papéis de homens e mulheres. A perpetuação das estruturas tradicionais de gênero e da divisão sexual convive de modo aparentemente tranquilo com a suposta liberação dos *usos e costumes*.

Constatamos ao longo desta dissertação, que a AD apresenta ainda forte resistência à modernização dos costumes, persistindo práticas eclesiásticas centralizadoras por parte de sua liderança. Esse posicionamento a distancia da BNC, que renuncia à aparência estereotipada do evangélico, adotando nova imagem estética e novos hábitos comportamentais. Contudo, apesar da flexibilização de alguns costumes e da liberalização do padrão estético dos fiéis, mantém a argumentação central da dominação de gênero. Assim, a BNC assume uma postura mais flexível quando comparada à AD, mas ainda conservadora quando o assunto é papéis e funções de gênero, poder e lugares eclesiais. O discurso eclesiástico que normatiza e regula as relações de gênero é transparente, direto e assertivo. Este sistema de regulamentação encontra-se claramente definido e é transmitido aos fiéis através de uma linguagem informal e divertida, porém repetindo as argumentações paulinas, como o observado na AD.

Trata-se de uma instituição que contribui para difundir os aspectos centrais das relações de gênero e da importância do casamento. Os cristãos da BNC reproduzem os padrões de beleza, o culto ao corpo perfeito e a ideologia da eterna juventude em vigor na sociedade contemporânea e rompem parcialmente com o perfil padronizado do crente tradicional, em busca por novos estilos de vida e novas aparências, que os distanciem do modelo estético das denominações pentecostais, como a AD. Eles se mostram liberais e modernos para demarcar a distinção entre sua igreja e as demais denominações evangélicas. Contudo, à imagem de igreja espontânea e pouco tradicional, opõe-se a permanência de relações de gênero de caráter tradicionalista. Não é uma organização religiosa imune à modernidade, nem é absolutamente contrária aos costumes, tradições e prescrições de gênero. Essa ambiguidade, portanto, caracteriza as práticas cotidianas, as discussões teológicas e o sistema doutrinário da instituição eclesiástica.

Enquanto a AD permanece firme na sua decisão de vetar às mulheres os espaços definidores das crenças e política pastorais e organizacionais da instituição, a BNC relativiza,

em parte, essa interdição ao permitir o exercício ministerial pastoral feminino, embora atrelado ao ministério pastoral do marido. Apesar destas diferenças, ambas preservam o androcentrismo.

As relações de gênero, nestes espaços, adquirem características mais inerciais, em comparação com a sociedade de um modo geral, precisamente por se tratar de instituições religiosas que firmam sua identidade na tradição. Nesse sentido, podemos falar de predisposições duradouras ou de um *habitus* religioso que produz/constrói a mulher em termos de sua submissão à dominação de gênero.

Nossa interpretação é a de que os padrões tradicionais de gênero, tão perceptíveis na AD, não foram totalmente revistos na BNC, tendo em vista que as entrevistas realizadas, bem como a observação direta dos cultos e atividades religiosas e análise dos *sites* da denominação, não revelam uma concepção significativamente diferenciada em relação às concepções de gênero observadas como hegemônicas na AD.

Reafirmamos a visão de que o campo pentecostal se constituiu marcado em termos de modelos androcêntricos de relações de gênero, perpetuando-os e conservando, pelo menos na maioria das denominações do referido campo, a defesa da distribuição desigual de poder entre homens e mulheres.

A maioria das igrejas cristãs, além de constituírem pilares sobre o qual se assenta a relação androcêntrica entre os sexos, inculca em seus membros a ideia de que submissão feminina ao homem é algo natural e necessária, adotando uma moral familiarista marcadamente dominada pelos valores patriarcais e fundamentada pelo dogma da inata inferioridade das mulheres.

A presença da mulher nas igrejas cristãs é maciçamente majoritária, mas em nível de deliberação e decisão tudo ainda está quase que totalmente concentrado nas mãos dos homens. A situação da mulher dentro da Igreja ainda é, muitas vezes, a de “mão-de-obra” *barata e eficiente*.

Os resultados da nossa pesquisa em *locus* empíricos particulares não permite qualquer forma de generalização. A escolha dessas comunidades ensejou identificar as particularidades de cada uma delas, servindo antes de tudo para enriquecer a sociologia do campo religioso, mostrando como os sujeitos envolvidos se colocam diante de novos contextos e como ressignificam seus papéis na igreja, na família e em relação a outras esferas sociais.

Os estudos e pesquisas realizados acerca das relações de gênero no campo pentecostal permitem afirmar a emergência de um duplo movimento de *permanências e mudanças* – que especialmente no caso da BNC, convivem em aparente harmonia –, embora as mudanças sejam muito pontuais. Estas não são de fácil implementação, implicam em lutas a serem travadas no dia-a-dia, nas casas, nas igrejas, nas sociedades. Romper com essas estruturas de poder torna-se o grande desafio para mulheres e homens que querem viver e conviver de forma igualitária.

REFERÊNCIAS

ADELMAN, Miriam; GROSSI, M. Pilar. **Entre a psicanálise e a teoria política: um diálogo com Jane Flax.** 2002. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2002000200007>. Acesso no dia 3 de Jun. de 2014.

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).** São Bernardo do Campo, SP: UMESP, 2000.

ALVES, Patrícia Formiga Maciel. **Da cruz ao trono: neopentecostalismo e pós-modernidade no Brasil.** Doutorado em Sociologia. João Pessoa (PB): UFPB, 2005.

ALVES, Rubem. “A volta do sagrado: os caminhos da sociologia da religião no Brasil”. **Religião e Sociedade.** Ed. Civilização Brasileira, 1978.

AMUSSEN, Susan Dwyer. **Féminin/Masculin: le genre dans l'Angleterre de l'époque moderne.** Annales ESC. Paris, vol. 40, n° 2, mar./apr.,1985.

BANDINI, Claudirene. A. **Costurando certo por linhas tortas: um estudo das práticas femininas no interior das convenções sociais.** Tese de Doutorado em Sociologia. Programa de pós-graduação em Sociologia, Universidade Federal de São Carlos, 2008.

_____. Aparecida de Paula. **Religião e Política: A participação política das igrejas pentecostais nas eleições de 2002.** Dissertação de mestrado. UFSCar. 2003.

BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo.** Vol.2. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

BELOTTI, Elena Gianini. **Educar para a submissão: o descondicionalismo da mulher.** Petrópolis: Vozes, 1981.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada.** Nova Versão Internacional. São Paulo: Vida, 2000.

BICALHO, Elizabete. Correntes Feministas e abordagens de gênero. In: SOTER (Org.) **Gênero e teologia: interpelações e perspectivas.** São Paulo: SOTER, 2003.

BIDEGAIN, Ana Maria. Tornar visíveis as mulheres na história das religiões. In: **Mulheres: Autonomia e controle religioso na América Latina** (org.). Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1996.

BITTENCOURT FILHO, José. Remédio amargo. In: ANTONIAZZI *et al.*, **Nem anjos nem demônios.** 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

BRUSCO, E. **The Reformation of Machismo Evangelical Conversion end Gender in Colombia**. Austin. University of Texas: 1995.

BONNIDELL, Clouse. Posfácio. In: CLOUSE, Robert; CLOUSE, Bonnidell. **Mulheres no Ministério**: quatro opiniões sobre o papel da mulher na igreja. São Paulo: Mundo Cristão, 1996. p. 273-292.

BOURDIEU, Pierre. **Coisas Ditas**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

_____. **A economia das trocas simbólicas**. Tradução de Sérgio Miceli; Silvia de Almeida Prado; Sonia Miceli; Wilson Campos Vieira. São Paulo: Perspectivas, 1998.

_____. **A Dominação Masculina**. 10ª. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

_____. **Meditações Pascalianas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BUDKE, Sidnei. **O advento da cibercultura**: globalização, crescimento tecnológico e mediatização religiosa. Anais do Salão de Pesquisa da Faculdades EST. São Leopoldo: EST, v. 12, 2013. p.028-049

BURDICK, J. **Looking for God in Brazil**. Berkeley: University of California Press: 1993.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**. Feminismo e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira. **Católicos, Protestantes, Espíritas**. Petrópolis: Vozes, 1973.

CAMPOS, Leonildo Silveira. **A Igreja Universal do Reino de Deus, um empreendimento religioso atual e seus modos de expansão**. Lusotopie. 1999, p. 355-367.

CANCLINI, Néstor Garcia. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

CANDIOTTO, Jaci de F. S. A Teologia Ecofeminista e sua perspectiva simbólico/cultural. **Horizonte**. Belo Horizonte, v.10, n.28, p.1395-1413, out/dez. 2012.

CASTELHANO, E. **Ministério Feminino na Assembléia de Deus**: uma análise introdutória de suas possibilidades, limitações e perspectivas. Ed. Notas e Letras. Juiz de Fora, 2005.

CERTEAU, Michel. **Culturas no plural**. Campinas, SP: Papyrus, 1995.

_____. **A invenção do cotidiano**. Petrópolis: Vozes, 2007.

CHAUÍ, Marilena. Participando do debate sobre mulheres e violência. In: **Perspectivas Antropológicas da Mulher**, n.4, 1985.

CONTINS, Márcia. Convivendo com o Inimigo: pentecostais negros no Brasil e Estados Unidos. **Revista Caminhos**. Goiânia: Editora da UCG, v 1, n. 2, p. 83-104, jul./dez. 2003.

CORRÊA, Mariza. Bourdieu e o sexo da dominação. **Revista Novos Estudos**, CEBRAP, n. 54, p. 43-53, jul. 1999.

COSTA, Claudia de Lima. O leito de procusto: Gênero, linguagem e as teorias femininas. In **Cadernos Pagu**, vol. 2, 1994. pp.141-174.

DANIEL, Silas. **História da convenção geral das Assembléias de Deus no Brasil**: os principais líderes, debates e resoluções do órgão que moldou a face do movimento pentecostal brasileiro. Rio de Janeiro: CPAD, 2004.

DELPHY, Christine. **Patriarcat (théories du) in dictionnaire critique du féminisme**. Paris: PUF, 2000. p. 141-146.

DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente (1300-1800)**: uma cidade sitiada. Trad. Maria Lucia Machado e Heloísa Jahn. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DREHER, Martin N. **As Muitas Faces do Pentecostalismo**. Fragmentos de Cultura. Goiânia: Editora da UCG, v. 16, n. 3/4, p. 187-207, mar./abr. 2006.

DUARTE, Constância Lima. Mulher, mulheres: Feminismo e literatura no Brasil. **Estudos Avançados**, vol. 17 n. 49 São Paulo Set./Dez. 2003. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40142003000300010&script=sci_arttext. Acesso em: 11 de dez. de 2013.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. São Paulo: Paulinas, 1989.

FERNÁNDEZ, Josefina. “Foucault, marido o amante? Algunas tensiones entre Foucault y el Feminismo”. **Revista Estudos Feministas**, v. 8, n. 2, p. 127-148, 2000.

FERRAND, Michèle. **Relações sociais de sexo, maternidade e paternidade**. Tradução de Soraya Tahrán. Paris, 1987. mimeografado.

FLAX, Jane. Pós-Modernismo e relações de gênero na teoria feminista. In: BUARQUE DE HOLLANDA, Heloísa (Org.). **Pós-Modernismo e política**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992. p. 217-250.

FIORINZA, E. S. **Discipulado de iguais**; uma ekklesia-logia feminista crítica de libertação. Petrópolis: Vozes, 1985.

_____. **Los caminos de la Sabiduría**: una introducción a la interpretación feminista de la Biblia. Santander. Sal Térrea, 2004.

FONSECA, André Dioneu. Os impressos institucionais como fonte de estudo do pentecostalismo: uma análise a partir do livro História da Convenção Geral das Assembléias de Deus no Brasil. **Revista História em Reflexão**: Vol. 3 n. 5 – UFGD - Dourados jan/jun 2009.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 25ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 2012.

FRASER, Nancy. “O que é crítico na teoria crítica? O argumento de Habermas e o gênero”. In: FRASER, Nancy; BENHABIB, S.; CORNELL, D. (Orgs.). **Feminismo como crítica da modernidade**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1987. p. 38-65.

FRESTON, Paul. **Protestantes e política no Brasil: da Constituinte ao impeachment**. 1993. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

_____. Breve história do pentecostalismo brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto et al. **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

FRIGERIO, Alejandro. O paradigma da escolha racional. Mercado regulado e pluralismo religioso. **Tempo Social**, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 17-39, 2008.

FURLIN, Neiva. Inserção feminina nos territórios do saber teológico: Uma perspectiva de gênero. In: **Fazendo Gênero 8 - Corpo, Violência e Poder**. Florianópolis, 2008.

_____. Teologia Feminista: uma voz que emerge nas margens do discurso teológico hegemônico. **REVER**. Ano 11, nº 01, Jan-Jun 2011, p. 1439-164.

GAMA, M. R. Descontinuidades no subcampo das igrejas pentecostais brasileiras. In: **Terceira Jornada de Ciências Sociais**, 2014, Juiz de Fora. Jornada de Ciências Sociais UFJF. Juiz de Fora: UFJF, 2014. v. 3.

GEBARA, Ivone. A mulher faz teologia. In: BINGEMER, M. C. et. al. **O rosto feminino da teologia**. Aparecida: Santuário, 1990, 7-16.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GIDDENS, Anthony. **Sociologia**. 4ª ed. Porto Alegre: Artmed, 2005.

GIL, Antonio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. São Paulo, Atlas, 1991.

GUILBERT, Madaleine. “Le travail des femmes”. **Revue Française du Travail**, n. 8, p. 663-71, 1946.

HOBBSAWM, Eric. **A Era dos Extremos: O breve século XX / 1914-1991**. Tradução: Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOBBSAWM, Eric. RANGER, Terencer. **A Invenção das Tradições**. Coleção Pensamento Crítico; v.55. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

HUBBARD, Ruth. Algumas idéias sobre a masculinidade das Ciências Naturais. In GERGEN, Mary McCanney. **O Pensamento Feminista e a Estrutura do Conhecimento**. Tradução: Ângela Melim. Edunb; Rosa dos Ventos. Brasília. 1999. pp.21-36.

JAMESON, Frederic. Periodizando os anos 60. In: BUARQUEDE HOLLANDA, Heloísa (Org.). **Pós-Modernismo e política**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992. p. 81-126.

JESUS, Fátima Weiss de. “**As mulheres sem tranças**”: uma etnografia do ministério pastoral feminino na AICLB. 2003. 124p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2003.

JOHNSON, Elizabeth (ed.). **The Church Women Want: Catholic Women in Dialogue**. New York: Herder, 2002, 45.

LEMO, Carolina Teles. Religião e Patriarcado: elementos estruturantes das concepções e das relações de gênero. **Caminhos**. v. 11, n. 2, Goiânia, jul./dez. 2013. pp. 201-217.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais. **Revista Estudos Feministas**. v. 13, nº 2. Florianópolis, 2005.

_____. **Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar**. Campinas: Ed. Autores Associados/ANPOCS, 1996.

_____. As relações Intrafamiliares e os Padrões de Comportamento Sexual dos Pentecostais e Carismáticos Católicos do Rio de Janeiro. **Revista Universidade Rural**. Rio de Janeiro, UFRRJ, Dez., 1994, vol.16, n. ½, pp. 69-84. (Série Ciências Humanas)

_____; e FERNANDES, Silvia. Carismáticos e Pentecostais: a dimensão religiosa dos movimentos revivalistas. **Magis: Cadernos de Fé e Cultura**, Rio de Janeiro, v.31, p.151-168, 2000.

MACIEL, Pollyanne R. F.; SILVA, Magnólia. G.C. A consagração feminina nas igrejas cristãs: uma comparação entre as igrejas católica e evangélica. In: **IX Congresso de Iniciação Científica da UFCG**, Campina Grande, 2012.

MAFRA, Clara. O percurso de vida que faz o gênero: reflexões antropológicas a partir de etnografias desenvolvidas com pentecostais no Brasil e em Moçambique. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, 32(2): 124-148, 2012.

_____. **Mana**. vol.2 n.2. Rio de Janeiro: Out. 1996. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131996000200013>>. Acesso em: Setembro de 2014.

MARANHÃO Fº, Eduardo M. A. Neopentecostalismo de supergeração. **História Agora**, v. 1, n. 10, p. 342-362, 2010.

_____. “Nós somos a dobradiça da porta”: notas preliminares sobre as mulheres na Bola de Neve Church. **Mandrágora**, v.18. n. 18, p. 81-106, 2012.

MARIANO, Ricardo. Expansão Pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. **Estudos Avançados**. V. 18, n.52, p. 121-138, Set/Dez 2004.

_____. **Neopentecostais: Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

_____. **Análise Sociológica do Crescimento Pentecostal no Brasil. Tese de Doutorado em Sociologia**. Universidade de São Paulo, 2001.

MATHIEU, Nicole-Claude. “Sexe et Genre”. In: HIRATA, Helena et al. (Orgs.) **Dictionnaire critique du féminisme**. Paris: PUF, 2000. p. 141-146.

MATOS, Maria Izilda S. de. Da invisibilidade ao gênero: percursos e possibilidades nas Ciências Sociais contemporâneas. **Margem**, São Paulo, 2002, n.15, pp. 257-252.

MATOS, Marlise. Teorias de gênero ou teorias e gênero? Se e como os estudos de gênero e feministas se transformaram em um campo novo para as ciências. **Rev. Estud. Fem.** [online]. 2008, vol.16, n.2, pp. 333-357.

MEAD, Margareth. **Male and Female**. New York: William Morrow and Co. Inc., 1948.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. “O Protestantismo no Brasil e Suas Encruzilhadas”. Dossiê Religiosidade no Brasil. In: **REVISTA USP**, n. 67, pp. 48-67, set.-nov./2005. Disponível em: <<http://www.usp.br/revistausp/67/05-mendonca.pdf>> Acesso em: 01out 2011.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (org). **O Desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde**. São Paulo/Rio de Janeiro: HUCITEC/ABRASCO, 1994.

NOLASCO, Sócrates. A desconstrução do masculino: uma crítica à análise de gênero. In: **A desconstrução do masculino**. Rio de Janeiro, Rocco, 1995.

ORO, Ari Pedro. A presença religiosa brasileira no exterior: o caso da Igreja Universal do Reino de Deus. **Estudos avançados**, vol.18, n.52, pp. 139-155, 2004.

PEREIRA, C.; LINHARES, J. **Os novos pastores**. Veja, São Paulo, n. 1.964, 12 jul. 2006. Disponível em: <http://veja.abril.com.br/120706/p_076.html>.

PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres**. 2ª ed. São Paulo: Contexto, 2012.

PIERUCCI, Antônio Flavio; PRANDI, Reginaldo. **A Realidade Social das Religiões no Brasil: religião, sociedade e política**. São Paulo: Hucitec, 1996.

PIERUCCI, Antônio Flavio. “Reencantamento e Dessecularização”. **Novos Estudos**. CEBRAP, n. 49, p. 99-117, nov. 1997.

_____. Igreja: contradições e acomodações: ideologia do clero católico sobre a reprodução humana no Brasil. **Caderno Cebrap 30**. São Paulo: Editora Brasiliense, s/d.

REFKALEFSKY, E.; DURÃES, A. Intercom – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação XII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação da Região Sudeste – Juiz de Fora – MG. **Amém, Brother**: Estratégias de comunicação mercadológica da Bola de Neve Church. UFRJ: 2006.

ROHDEN, Fabíola. Catolicismo e protestantismo: o feminismo como uma questão emergente. **Cadernos Pagu** (8/9) 1997: pp.51-97.

ROIZ, Diogo da Silva; FONSECA, André Dioneu. As Representações da Igreja Assembleia de Deus sobre a televisão entre 1960 e 2000. **Revista Brasileira de História das religiões**. ANPUH, Ano II, n.4, maio 2009.

ROLIM, Francisco Cartaxo. **O que é Pentecostalismo**. Coleção Primeiros Passos. São Paulo: Brasiliense, 1987.

ROSADO NUNES, Maria J. F. De mulheres e de deuses. In: **Estudos Feministas**. v. 0, n. 0, p. 5-30, 1992.

_____. Por uma sociologia do poder religioso - elementos para uma crítica feminista. In: **VVAA**. Religião ano 2000. São Paulo: Loyola, 1998.

_____. Gênero e Religião. In: **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, n. 13, vol 2, maio-agosto\2005, p. 363-365.

ROSE, Hilary. Nada menos que metade dos laboratórios. IN: Steven Rose e Lisa Appignanesi (orgs.), **Para uma nova ciência**. Lisboa: Gradiva, 1989, pp.:221-244.

ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto L. **A territorialidade da Igreja católica no Brasil –1800 e 1900**. Rio de Janeiro: Texto NPEEC, n1, 2003.

RUBIN, Gayle. **O tráfego de mulheres**: notas sobre a “economia política” do sexo. Recife: S.O.S. Corpo, 1993.

RUETHER, Rosemary Radford. **Sexismo e religião**. Sinodal: 1993.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. Rearticulando gênero e classe social. In: COSTA, A.de O., BRUSCHINI, C. (orgs.) **Uma questão de gênero**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1992. pp.183-215.

SAFFIOTE, Heleieth I. B. & ALMEIDA, Suely S. de. **Violência de Gênero**: poder e impotência. Ed. Revinter: Rio de Janeiro, 1995. pp. 57-76.

SANTOS, Boaventura de S. **Introdução a uma ciência pós-moderna**. Rio de Janeiro: Graal, 1989.

SARDENBERG, Cecília Maria Bacellar. Da Crítica Feminista à Ciência a uma Ciência Feminista? **Labrys, Estudos Feministas** (Online). v.11, p.45, 2007.

SAYÃO, Débora Thomé. Corpo, poder e dominação: um diálogo com Michelle Perrot e Pierre Bourdieu. In: **Revista Perspectiva**, v.21 n.01, jan/jun 2003. Editora da UFSC: NUP/CED. Florianópolis.

SCAVONE, Lucila. O feminismo e Michel Foucault: afinidades eletivas?. In: SCAVONE, Lucila; ALVAREZ, Marcos César; MISKOLCI, Richard (Orgs.). **O legado de Foucault**. São Paulo, EDUNESP/FAPESP, 2006. p. 81-99.

_____. Estudos de gênero: uma sociologia feminista? **Estudos Feministas**, Florianópolis, 16(1): 288, janeiro-abril/2008.

SCHIEBINGER, Londa. **O feminismo mudou a ciência?** Bauru-SP, EDUSC, 2001.

SCOTT, James C. Formas cotidianas da resistência camponesa (Tradução: Marilda A. de Menezes; Lemuel Guerra). **Revista Raízes**, Vol. 21, 2002.

SCOTT, James C. **Domination and the arts of resistance: hidden transcripts**. New Haven Conn.: Yale University Press, 1990.

SCOTT, Joan W. **Gênero: uma categoria útil de análise histórica**. Educação & Realidade, vol. 20, nº 2, 1995, pp.71-99.

SILVA, Cláudio José da. **A Doutrina dos Usos e Costumes na Assembléia de Deus**. Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia e Teologia, Mestrado em Ciências da Religião da Universidade Católica de Goiás. Goiânia, 2003.

SILVA, Eliane Moura da. Fundamentalismo evangélico e questões de gênero. In: SOUZA, Sandra Duarte (Org.) **Gênero e religião no Brasil: ensaios feministas**. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2006, p.11-27.

SILVA, Janine Targino da. Lideranças pentecostais femininas: notas sobre a re elaboração da identidade feminina no meio pentecostal e sua influência nas demais esferas sociais. **Fazendo Gênero 8 - Corpo, Violência e Poder: Florianópolis**, 2008.

SIMIÃO, Daniel Schroeter. **Gênero no mundo do trabalho**. Brasília, 2000. Mimeo.

SOARES, Vera. O feminismo e o machismo na percepção das mulheres brasileiras. In VENTURI, Gustavo; et al. **A mulher brasileira no espaço público e privado**. São Paulo. Perseu Abramo, 2004.

SOUZA, Bertone de Oliveira. Religião e negação da Modernidade: A leitura Fundamentalista da Bíblia nas Revistas de escola Bíblica dominical da Assembleia de Deus. **Revista Brasileira de História das religiões**. ANPUH, Ano III, n.7, maio 2010.

_____. **Uma perspectiva histórica sobre construções de identidades religiosas: A Assembleia de Deus em Imperatriz, MA**. Maranhão: Ética Editora, 2011.

SOUZA FILHO, Augusto Bello de. **A teologia feminista**. Disponível em: <<http://www.bibliapage.com/mulher1.html>>. Acesso em: 12 de mar. de 2014.

SOUZA, Beatriz Muniz; MARTINO, Luís Mauro Sá. "A compreensão de um paradoxo". In: SOUZA, Beatriz M.; GOUVEIA, Eliana H. e JARDILINO, José R. (Orgs.). **Sociologia da Religião e Mudança Social: católicos, protestantes e novos movimentos religiosos no Brasil**. São Paulo: Paulus, 2004. pp. 7-10.

SOUZA, Sandra Duarte de. A casa, as mulheres e a igreja: violência doméstica e cristianismo In: LEMOS, Carolina Teles; SOUZA, Sandra Duarte de. **A casa, as mulheres e a igreja: gênero e religião no contexto familiar**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

SOUZA, Sandra Duarte de. "Entrecruzamento gênero e religião: um desafio para os estudos feministas". **Mandrágora**, São Bernardo do Campo: UMESP, v. 7/8, p. 6-8, 2003.

_____. Religião e secularização: o gênero dos discursos e das práticas protestantes In: SOUZA, S. D. (Org.) **Gênero e religião no Brasil: ensaios feministas**. São Bernardo do Campo: Umesp, 2006. p. 29-43.

_____. Revista Mandrágora: gênero e religião nos estudos feministas. **Rev. Estudos Feministas**. vol.12 no. spe Florianópolis Sept./Dec. 2004.

SPINK. Mary Jane (org). **O conhecimento no cotidiano: as representações sociais na perspectiva da psicologia social**. São Paulo: Brasiliense, 1995.

TARDUCCI, Monica. Las Mujeres em el movimiento pentecostal: sumisión o liberación? In: FRIGERIO, Alejandro (compilador). **El pentecostalismo em la Argentina**. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1994. pp. 60-79.

_____. Pentecostalismo y Relaciones de Genero: Una Revision. In: FRIGERIO, Alejandro et. ali. **Nuevos Movimeintos religiosos y Ciencias Sociales (I)**. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1993. Pp. 81-96.

VIANA, L.F. 06/05/2007 "Periferia do Rio exhibe avanço de evangélicos". **Folha de São Paulo**, São Paulo, Caderno Especial.

VIERO, Gloria Josefina. **A inculturação da fé no contexto do feminismo**. Tese de doutorado – PUC-Rio, Departamento de Teologia. Rio de Janeiro: Março de 2005. Disponível em: http://www2.dbd.puc-rio.br/pergamum/tesesabertas/0114213_05_pretextual.pdf. Acesso em: 13 de jun. de 2014.

WAJCMAN, Judy. "La construction mutuelle des techniques et du genre: l'état des recherches en sociologie". In: CHABAUD-RYCHTER, Danielle; GARDEY, Delphine (Orgs.). **L'engedrement des choses. Des hommes, des femmes et des techniques**. Paris: editions des Archives Contemporaines, 2002. p. 51-64.

WEBER, Max. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Vol. I. Brasília: UNB, 1994.

_____. **A Ética Protestante e o "Espírito" do Capitalismo**. 5ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WOODHEAD, Linda. Mulheres e gênero: uma estrutura teórica. In: **Revista de Estudos da Religião**, n.4\2001. Disponível em: www.pucsp.br/rever/rv4_2001/t_woodhead.htm.

_____. As diferenças de gênero na prática e no significado da religião. **Estud. sociol.** (Online) Araraquara v.18 n.34, jan.-jun. 2013, p.77-100.

APÊNDICE A

ROTEIRO ENTREVISTAS

1. ENTREVISTA Nº: _____

RETRATO BIOGRÁFICO

2. Nome:
3. Idade:
4. Instituição religiosa:
5. Estado civil:
6. Nível de escolaridade:
7. Ocupação:
8. Ocupação do cônjuge:

TRAJETÓRIA DE VIDA PESSOAL E ECLESIAÍSTICA

- | | |
|---|--|
| <ol style="list-style-type: none"> 9. Sempre foi evangélico(a)? 10. Sempre congregou nesta denominação? 11. Denominação (religião) de origem? 12. Tempo de conversão: 13. Estória da conversão: 14. Religião de origem e atual do cônjuge e membros da família: 15. O que você faz na igreja (atuação)? 16. Há quanto tempo? 17. Alguma preparação (formação) foi necessária? 18. O que a (o) motivou a fazê-lo? 19. Precisou mudar o comportamento para desempenhar essa atividade? | <ol style="list-style-type: none"> 20. Como se deu o processo de conquista de espaços de atuação na igreja? 21. O que você faz é importante? 22. Você se sente valorizado(a)? 23. Para mulheres: encontrou dificuldade para exercer alguma tarefa na igreja pelo fato de ser mulher? 24. Onde estão as mulheres na sua igreja (cargos, funções, atividades)? 25. Quais as funções específicas para os homens na sua igreja? 26. Qual é o papel da mulher consagrada ao serviço cristão na igreja? |
|---|--|

27. Na sua opinião, quais as maiores dificuldades que a mulher religiosa enfrenta?
28. Relacionamento entre liderança feminina (quando houver) e masculina: voz de decisão, espaço para falar.
29. Você conhece alguma resolução ou regulamento sobre usos e costumes na sua igreja?

ORDENAÇÃO FEMININA

30. Como você descreveria as características médias das mulheres da sua igreja?
31. O que almejam as mulheres que optam por uma vida *consagrada*?
32. Quais as condições de trabalho que sua igreja oferece às mulheres *consagradas*?
33. Atualmente muitas denominações evangélicas têm discutido sobre o ministério feminino ordenado, seja no âmbito do diaconato, presbiterado e/ou pastorado. Qual seu posicionamento sobre a questão?
34. Sua igreja permite o exercício ministerial feminino?
35. Biblicamente há argumentos que fundamentem a posição contrária ao exercício do pastorado por mulheres?
36. O que diferencia a atuação das missionárias e dos pastores no campo de trabalho?
37. Existe na igreja na qual você congrega a possibilidade de uma mulher vir a liderá-la?

Específicas para esposas de pastores

1. Como é chamada/apresentada na igreja?
2. Quais as atribuições de uma esposa de pastor?
3. Existe algum tipo de preparação, formação, regras para se tornar uma *pastora*?
4. Há alguma mudança no papel ou posição eclesial no caso da mulher ser solteira ou casada?
5. O ministério pastoral ou ministerial é voluntário ou há algum tipo de remuneração financeira? Se há, essa é a mesma para homens e mulheres?
6. Alterou o comportamento para ser *esposa de pastor*?
7. Como se dá o relacionamento da esposa de pastor com os demais membros e pastores: receptividade, constrangimentos, motivos pelos quais a procuram, problemas enfrentados e assistidos.
8. Suas condutas e opiniões sempre correspondem (corresponderam) com a do seu esposo, com os demais pastores e/ou a doutrina da sua igreja.
9. Como a senhora define ser mulher/esposa de pastor?
10. Tem seu próprio ministério ou é auxiliar do ministério do seu marido?

APÊNDICE B

Perfis dos entrevistados da *Bola de Neve Church*

Entrevista Nº 1

Sexo: Feminino

Idade: 28 anos

Instituição religiosa: Bola de Neve Church

Estado civil: Solteira

Nível de escolaridade: Superior completo

Ocupação: Pedagoga

Atuação na igreja: Líder de célula e trabalha no Ministério Infantil

Data/local da entrevista: 22/08/14 às 18hs na antiga sede da igreja

Entrevista Nº 2

Sexo: Feminino

Idade: 20 anos

Instituição religiosa: Bola de Neve Church

Estado civil: Solteira

Nível de escolaridade: Superior incompleto

Ocupação: Estudante de Nutrição

Atuação na igreja: Diaconisa e integrante do Ministério de Louvor

Data/local da entrevista: 22/08/14 às 18:30hs na antiga sede da igreja

Entrevista Nº 3

Sexo: Masculino

Idade: 19 anos

Instituição religiosa: Bola de Neve Church

Estado civil: Solteiro

Nível de escolaridade: Ensino Médio

Ocupação: Auxiliar de expedição

Atuação na igreja: Diácono e integrante do Ministério de Louvor

Data/local da entrevista: 22/08/14 às 19hs na antiga sede da igreja

Entrevista N° 4

Sexo: Masculino

Idade: 31 anos

Instituição religiosa: Bola de Neve Church

Estado civil: Casado

Nível de escolaridade: Ensino Médio

Ocupação: Vendedor

Ocupação do cônjuge: Dona de casa

Atuação na igreja: Líder do Ministério de Lutas (Jiu-Jitsu) e Diácono

Data/local da entrevista: 22/08/14 às 19:30hs na antiga sede da igreja

Entrevista N° 7

Sexo: Feminino

Idade: 31 anos

Instituição religiosa: Bola de Neve Church

Estado civil: Casada

Nível de escolaridade: Superior incompleto - Marketing

Ocupação: Dona de casa

Ocupação do cônjuge: Pastor

Atuação na igreja: Pastora

Data/local da entrevista: 20/11/14 às 19hs no Hotel do Vale

Perfis dos entrevistados da *Assembléia de Deus*Entrevista Nº 5**Sexo:** Feminino**Idade:** 52 anos**Instituição religiosa:** AD – Dinamérica**Estado civil:** Casada/separada**Nível de escolaridade:** Superior Completo – Serviço Social**Ocupação:** Técnica em epidemiologia**Ocupação do cônjuge:** Serviço público municipal**Atuação na igreja:** Auxiliar no culto de missões**Data/local da entrevista:** 28/10/14 às 21hs em sua residênciaEntrevista Nº 6**Sexo:** Feminino**Idade:** 27 anos**Instituição religiosa:** AD – Catolé**Estado civil:** Solteira**Nível de escolaridade:** Mestre em Engenharia Elétrica**Ocupação:** Estudante**Atuação na igreja:** Ensinou a adolescentes e liderou grupo de jovens**Data/local da entrevista:** 07/11/14 às 16hs na UFCGEntrevista Nº 8**Sexo:** Masculino**Idade:** 68 anos**Instituição religiosa:** AD – Templo central**Estado civil:** Casado**Nível de escolaridade:** Graduado em engenharia elétrica, mestre em matemática e pós-graduado em teologia

Ocupação: Ex professor universitário e oficial superior aposentado da Marinha do Brasil

Atuação na igreja: Pastor

Data/local da entrevista: 17/12/14 às 18hs na sua residência

Entrevista N° 9

Sexo: Feminino

Idade: 65 anos

Instituição religiosa: AD – Templo central

Estado civil: Casada

Nível de escolaridade: Superior completo – Pedagogia

Ocupação: Professora aposentada

Atuação na igreja: Coordena 25 círculos de oração

Data/local da entrevista: 17/12/14 às 18hs na sua residência

Perfis dos anteriormente entrevistados da Assembléia de Deus

Sexo: Masculino

Idade: 45

Estado civil: Casado

Nível de Escolaridade: Fundamental completo

Atuação na igreja: Diácono

Data/local: 15/06/12 às 15:30hs na AD Dinamérica

Sexo: Feminino

Idade: 46

Estado civil: Casada

Nível de Escolaridade: Superior completo - Administração

Atuação na igreja: Missionária e dirigente de culto de mulheres

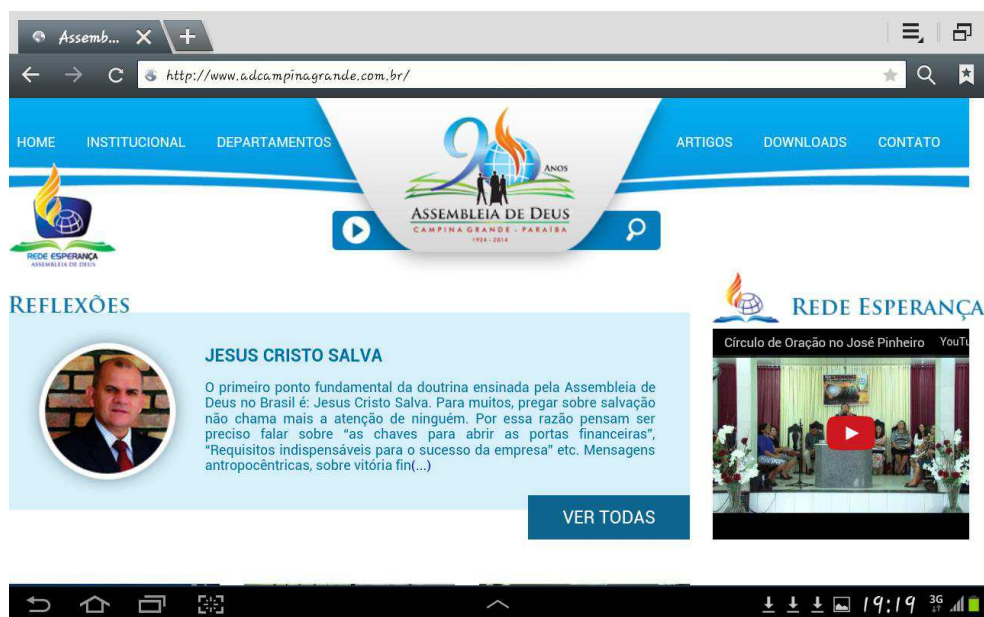
Data/local: 15/06/12 às 15hs na AD Dinamérica

ANEXOS



Mesa diretora da Convenção de Ministros da Igreja Evangélica Assembléia de Deus em Campina Grande e no Estado da Paraíba– COMEAD-CGPB exercício 2014.

Disponível em: <<http://www.adcampinagrande.com.br/diretoria>>. Acesso em: novembro de 2014.



Layout do site da Assembléia de Deus de Campina Grande – PB.

Disponível em: <adcampinagrande.com.br>. Acesso em: novembro de 2014.



Layouts da Bola de Neve Church. A primeira foto é o layout de 2012, as duas abaixo são atuais. Disponível em: <<http://www.boladeneve.com>>. Acesso em: novembro de 2014.



Logotipos da Bola de Neve Church. Disponível em: <<http://www.boladeneve.com>>. Acesso em: novembro de 2014.



Materiais destinados ao público feminino, produzidos pela Bola de Neve Church. Disponíveis em *sites*, redes sociais e *blogs* relacionados à denominação. Pesquisados entre setembro e novembro de 2014.