

Crislaine Valéria de Toledo-Francisco

Passagens Híbridas: Relações de Gênero e Pentecostalismo

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, como exigência parcial à obtenção do título de Mestre em Sociologia

Orientador:
Prof. Dr. Lísias Nogueira Negrão

São Paulo, junho de 2002

Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Sociologia

Passagens Híbridas: Relações de Gênero e Pentecostalismo

Crislaine Valéria de Toledo-Francisco

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Universidade de São Paulo, como exigência parcial à obtenção do título de Mestre em Sociologia, sob a orientação do Prof. Dr. Lísias Nogueira Negrão

São Paulo, junho de 2002

BANCA EXAMINADORA

Lísias Nogueira Negrão (Orientador)

Programa de Pós-Graduação em Sociologia – FFLCH/ USP

Maria das Dores Campos Machado

Escola de Serviço Social/ UFRRJ

Maria Arminda do Nascimento Arruda

Programa de Pós-Graduação em Sociologia – FFLCH/ USP

Cecília Loreto Mariz (Suplente)

Departamento de Ciências Sociais – UERJ

Sérgio Adorno (Suplente)

Programa de Pós-Graduação em Sociologia – FFLCH/ USP

Ao meu filho Gabriel,
a dedicação deste trabalho
e da melhor porção de minha vida.

Traduzir-se

*Uma parte de mim
é todo mundo;
outra parte é ninguém:
fundo sem fundo.*

*Uma parte de mim
é multidão;
outra parte estranheza
e solidão.*

*Uma parte de mim
pesa, pondera;
outra parte
delira.*

*Uma parte de mim
almoça e janta;
outra parte
se espanta.*

*Uma parte de mim
é permanente;
outra parte
se sabe de repente.*

*Uma parte de mim
é só vertigem;
outra parte,
linguagem.*

*Traduzir uma parte
na outra parte
– que é uma questão
de vida ou morte –
será arte?*

Ferreira Gullar

Resumo

Esta pesquisa tem como tema a configuração das relações de gênero nas igrejas pentecostais, mediante um olhar mais atento às esferas familiar e sexual. Entender como homens e mulheres interagem neste grupo religioso, como ressignificam seus papéis sociais em família e em relação à própria igreja e como a instituição religiosa se coloca neste processo são aspectos que constituem o problema do trabalho. A nossa proposta é a de que tanto o processo de construção de ressignificações subjetivas por parte das mulheres e homens pentecostais a partir de sua conversão/ adesão religiosa, quanto seus reflexos na realidade objetiva, podem ter como fonte uma diversidade de formas de apropriação dos repertórios heterogêneos de bens e mensagens disponíveis, gerando “hibridações”. Assim, entendendo esse processo enquanto “passagens” entre diversas sub-culturas, justificamos o título do trabalho: **Passagens Híbridas: relações de gênero e pentecostalismo.**

Abstract

The subject of this research is the configuration of gender relations in Pentecostal Churches, with a special attention to familiar and sexual spheres. Our aim is to understand first how both men and women interact in this specific religious group, second how they re-signify their social role in the family and in the church and, last, the importance of the religious institution in this process. For us, both the construction process of subjective re-significations from Pentecostal men and women since their religious conversion/adhesion, and their reflexes on the objective reality, may have as a source a diversity of appropriation forms of the heterogeneous repertory of goods and messages available, thus generating 'hybridisations'. Therefore, understanding this process as 'passages' between different cultures, we justify the title of this work: **Hybrid passages: gender relations and Pentecostalism.**

Agradecimentos

Primeiramente, ao Prof. **Lísias Nogueira Negrão**, meu orientador e amigo, por me fornecer bases importantes em minha formação acadêmica, seja através do grupo de estudos, das disciplinas ministradas, de suas leituras atentas, intervenções fecundas e, principalmente, pela constante compreensão, amizade e incentivo.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, **CNPq**, que financiou essa pesquisa.

Às estimadas professoras presentes na banca de defesa, **Maria Arminda do Nascimento Arruda**, por me apresentar novas perspectivas para a compreensão de minhas questões ao longo das aulas ministradas na pós-graduação, e **Maria das Dores Campos Machado**, por me enviar cópia de seus textos e sugestões de bibliografia e pelas críticas e sugestões ao meu trabalho durante o congresso em Niterói.

Pela leitura atenta de meu trabalho e valiosas contribuições dos professores **Sérgio Adorno**, durante os seminários de projetos, **Leopoldo Waizbort** e **Eliane Gouveia**, no exame de qualificação.

A todos os pastores, pastoras, mulheres e homens pentecostais, que com muita gentileza e paciência se dispuseram a fornecer as entrevistas.

Entre os amigos da pós-graduação, agradeço especialmente a **Tatiana Landini**, por sua ajuda crucial em momentos tão difíceis e pelo resumo em inglês, e a **Ana Cláudia Fernandes**, **Adriana Thomazotti Roberto**, **Jaqueline Sinhoreto**, **Ricardo Mariano** e **Aico Nogueira**, pela força e companheirismo.

Aos meus pastores e amigos **Sérgio Gama Lavoura**, **Margarete Silveira Gama Lavoura** e **Helerson Alves Nogueira**, pelos anos juntos, pelo estímulo e pelos longos diálogos, sempre estimulantes e desafiadores.

Aos amigos da **Casa da Juventude Metodista**, que sempre estiveram na torcida, pela caminhada de cinco anos de comunhão e cumplicidade.

Pela boa e velha amizade, a todos aqueles que de alguma forma estiveram comigo nesse processo, em especial: **Débora Garcia**, que à distância sempre compartilhou de minha trajetória de vida; **Cândido de Lima**, por tantos anos de amizade e por constante cuidado e preocupação; **Andréa Ranieri**, cúmplice na caminhada da maternidade; **Eliseu e Janaína**, pelo carinho e pela força; **Denise Camanho** e **Carla Francisco**, verdadeiras irmãs em momentos difíceis dessa caminhada.

A **Glauber Praça**, por ter compartilhado comigo de todas as aventuras e desventuras de cada etapa deste trabalho e de minha vida nestes últimos anos, pelo amor, companheirismo e pelo que temos vivido juntos. Aos queridos **Jonas, Diva** e **Melissa Praça**, por me fazerem sentir parte da família, me acolhendo com tanto carinho.

Pelo exemplo de vida e coragem, a meus avós **Maria Rodrigues** (*in memoriam*) e **Benedito de Toledo**.

Aos meus pais, **Antonio** e **Rosa**, pelo amor, cuidado e por tudo o que proporcionaram para que eu concluísse mais essa etapa. Aos meus irmãos, **Carlos** e **César**, pela compreensão e apoio.

E de forma muito especial, a **Gabriel**, meu filho, meu companheiro, meu pequeno amigo, minha fonte de inspiração e de motivação, todo meu afeto e agradecimento por ser tão importante em minha vida.

Sumário

PRIMEIRA PARTE: APORTES TEÓRICO-METODOLÓGICOS

Capítulo 1. Perspectivas teórico-metodológicas	10
Delimitação do problema sociológico.....	11
Relevância sociológica.....	32
Capítulo 2. O campo pentecostal e o recorte da pesquisa	51
Procedimentos da pesquisa.....	51
As transformações do universo pentecostal.....	58
"O olhar institucional": algumas notas metodológicas necessárias...	64
Perfil das/os fiéis entrevistadas/os.....	72

SEGUNDA PARTE: VIDA RELIGIOSA, INTERAÇÃO E PODER ECLESIAL

Capítulo 1. O caminho da conversão	80
Trajetórias religiosas.....	80
O processo de conversão religiosa.....	84
Escolhendo a denominação.....	94
Capítulo 2. Sociabilidade, participação e poder eclesial	105
Grupos de sociabilidade e de confiança.....	105
Mulher e poder eclesial na visão dos pastores e pastoras: ainda um teto de vidro?.....	113
Participação e liderança feminina na comunidade religiosa.....	124

TERCEIRA PARTE: RELAÇÕES DE GÊNERO, FAMÍLIA E SEXUALIDADE

Capítulo 1. A esfera familiar	136
Família e adesão religiosa.....	136
A assimetria e a autoridade entre os sexos.....	158
Interação e conflito: o jogo nas relações familiares.....	173
A questão do trabalho feminino: "antifeministas" ou "contemporâneas"?	189
Capítulo 2. A esfera sexual	197
A sexualidade que agrada a Deus.....	199
Contracepção e divórcio: quando a doutrina encontra o senso comum.....	210
Algumas questões emergentes: aborto e homossexualidade.....	217

CONSIDERAÇÕES FINAIS	224
-----------------------------	------------

BIBLIOGRAFIA	234
---------------------	------------

PRIMEIRA PARTE: Aportes Teórico-metodológicos

I. Capítulo 1. Perspectivas teórico-metodológicas

A presente dissertação se interessa diretamente por um olhar de gênero sobre a religião pentecostal, em especial enfocando as relações entre homens e mulheres no interior da família e desta em relação à igreja. Tratam-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, procurei, com este trabalho, entender o sentido destas ações e suas múltiplas e recíprocas referências e influências, privilegiando as esferas religiosa e familiar nesta análise.

Neste primeiro capítulo, pretendo apresentar algumas perspectivas teórico-metodológicas que me ajudam na definição do problema sociológico da pesquisa. A partir de um referencial teórico comumente encontrado nas produções na área de Sociologia da Cultura, aproveito as contribuições de Georg Simmel e Norbert Elias para dar suporte aos pressupostos deste trabalho. Entendo que a religião, embora dotada de sua “legalidade própria”, segundo Weber, não se coloca como uma esfera independente do social, ou seja, não é possível constituir a idéia de sociedade a partir da economia ou da

religião, como se estas fossem esferas separadas do social e pudessem ser analisadas separadamente deste. Por isso, proponho uma análise que leve em conta as múltiplas micro-relações sociais e a forma como se entrecruzam, formando configurações específicas. Aprofundar esta discussão é o objetivo da primeira seção deste capítulo. Em seguida, farei uma abordagem crítica de parte da literatura sobre gênero e pentecostalismo na América Latina, a fim de salientar a relevância sociológica do trabalho e sua especificidade.

Delimitação do problema sociológico

A crescente produção científica sobre a religião pentecostal, principalmente no Brasil e na América Latina, devido à grande visibilidade que esse grupo vem ganhando através de seus cultos eletrônicos pela mídia, além do expressivo crescimento numérico de seus fiéis, já é um fato notório nos meios acadêmicos. Inúmeras são as pesquisas realizadas sobre o fenômeno pentecostal, rendendo um quase sem número de novas publicações a cada ano. Entretanto, poucos trabalhos têm tido a preocupação de fazer uma análise segundo a ótica de gênero.

Conforme nos adverte Rubem César Fernandes, "gênero é uma variável decisiva" para as pesquisas sobre a religião pentecostal (1996; p. 8). Isto porque, segundo a pesquisa *Novo Nascimento: Os Evangélicos em Casa, na Igreja e na Política* (Fernandes, 1998), feita na região do Grande Rio de Janeiro pelo ISER, existem 2 mulheres para cada homem entre os evangélicos. Fernandes afirma que se os evangélicos continuam crescendo tanto no Brasil, isto se deve, sobretudo, à participação feminina.

A partir da preocupação de se analisar as relações de gênero, a escolha de um enfoque que privilegiasse a esfera familiar e a

sexualidade justifica-se, ao meu ver, pelo fato destas relações mostrarem-se “fundamentais”, aproveitando uma citação de Ana Maria Goldani, “tanto no nível pessoal quanto como força potencial de organização e suporte para enfrentar as difíceis condições de vida” (Goldani, 1994; p. 331). Portanto, a família e a sexualidade colocam-se como esferas privilegiadas de sociação, através das quais se pode perceber mais facilmente como se travam as relações sociais entre os sexos.

No Brasil, são poucas as pesquisas nas Ciências Sociais sobre este tema, destacando-se nos últimos anos os trabalhos das professoras Eliane Gouveia, Maria das Dores Campos Machado, Cecília Loreto Mariz e Patrícia Birman.

Assim, uma das primeiras dificuldades deste trabalho foi penetrar concomitantemente em duas áreas distintas da Sociologia, ou seja, religião e relações de gênero, cada uma com uma gama enorme de linhas teóricas e possibilidades de análises. Não foi tarefa fácil, portanto, encontrar um suporte teórico que desse conta desse “cruzamento”, sem, entretanto, esbarrar em contradições metodológicas. Em outras palavras, o que geralmente acontecia é que os trabalhos da área de religião geralmente não contemplavam a perspectiva de gênero em suas análises, e a produção de gênero não conseguia dar conta das especificidades do campo religioso.

A solução encontrada foi optar por um instrumental teórico que conseguisse ultrapassar essas contradições, através de uma leitura da sociedade que não compartimentasse áreas estanques do conhecimento. A partir, então, das contribuições de Max Weber para o estudo da religião e das relações de gênero, foi possível perceber também as continuidades entre este autor e as obras de Georg Simmel e Norbert Elias e como o trabalho destes autores – ainda que na área de Sociologia da Cultura – poderia ser apropriado para o tratamento das questões a que me propunha estudar.

Estes autores – em especial Simmel e Elias – procuram enfatizar a necessidade de uma noção de cultura que dê conta das diversas **culturas**¹ e de como se entrecruzam. Em outras palavras, buscam compreender as múltiplas linguagens e imagens, a partir da dinâmica destas linguagens e imagens culturais, que é também cultura. Assumindo tais pressupostos, concebo a noção de cultura na perspectiva da significação, no sentido de apreender a multiplicidade de linguagens como ligadas e constituintes do jogo de significados e da teia de significações, que é o próprio social. É possível encontrar uma sistematização de tal idéia no texto de Norbert Elias sobre *Modelos de Jogo* (1980), onde, através da noção de jogo, ele coloca que “nenhuma explicação pode-se basear no caráter individual de um ou outro jogador”, que se entrecruzam em configurações² específicas. No entanto, nas palavras do próprio Elias, “este processo de entrecruzamento e o estado ou configuração atuais do jogo, pelo qual o jogador individual se orienta, revelam uma ordem própria. Esta ordem é um fenômeno com estruturas, relações e regularidades de diferentes tipos, nenhuma das quais existe acima dos indivíduos e para além deles, sendo antes o resultado da sua combinação e entrecruzamento constantes” (Elias, 1980; p. 106).

Hoje, emerge a necessidade de construção de novos objetos, a partir de pontos de observação novos, que problematize o presente através das linguagens, formas e imagens, tecendo, assim, os fios que perfazem a teia do social. Cornelius Castoriadis é um autor que também confirma algumas das afirmações colocadas mais acima, sobre o conceito de cultura e sua relação com o social. Vale aqui uma citação das palavras do autor:

¹ Todas as expressões colocadas em negrito correspondem a grifos meus. As sublinhadas, colocadas mais adiante, foram grifadas pelos respectivos autores.

² A palavra “configuração” também é traduzida como “figuração”. Neste trabalho, optou-se pela primeira.

“Não há articulação do social dada em definitivo, nem em superfície, nem em profundidade, nem realmente nem abstratamente; esta articulação tanto quanto às partes que ela coloca, como quanto às relações que estabelece entre essas partes, como entre partes e todo, é, de cada vez, criação da sociedade considerada.” (Castoriadis, 1982; p. 215)

Assim, Castoriadis recusa toda explicação causal que busque, por exemplo, constituir a idéia de sociedade a partir da economia ou da religião, como se estas fossem esferas separadas do social e pudessem ser analisadas separadamente deste. Neste ponto, podemos associar estas idéias com a teoria desenvolvida por Max Weber, em que ele vai estudar a ética protestante, não como um fenômeno isolado no campo religioso, mas relacionado com a esfera econômica. Por outro lado, Weber não supervaloriza o econômico como um fator determinante sobre os demais, mas adverte para a importância de compreendermos as significações dos próprios agentes envolvidos para a análise da realidade.

Para Weber, as “condições e efeitos de determinado tipo de ação comunitária” só pode ser possível “a partir das vivências, representações e fins subjetivos dos indivíduos – a partir do ‘sentido’” (Weber, 1994; p. 279). Vale aqui mais uma citação deste autor sobre a análise que faz acerca do caráter da revelação profética e que, ao meu ver, pode ser estendida à análise da **ação religiosa** de forma mais ampla, uma vez que contempla também o olhar sobre a pessoa que busca na profecia sua salvação:

“A vida e o mundo, os acontecimentos sociais e cósmicos, têm para o profeta determinado ‘sentido’, sistematicamente homogêneo, e o comportamento dos homens, para lhes trazer salvação, tem de se orientar por ele e, sobre esta base, assumir uma forma coerente e plena de significado. A estrutura desse ‘sentido’ pode ser muito diversa e agregar numa unidade motivos que parecem logicamente heterogêneos, pois o que domina toda a concepção não é, em primeiro lugar, a consequência lógica mas as valorações práticas. Significa sempre, só que em graus diversos e com êxito diferente,

uma tentativa de sistematização de todas as manifestações da vida, portanto, de coordenação do comportamento prático num modo de viver, qualquer que seja a forma que este adote em cada caso concreto.” (Weber, 1994; p. 310)

Gostaria de ater-me mais demoradamente a esta discussão, lembrando um pouco mais da teoria de Weber sobre as religiões. Uma das idéias básicas deste autor em seu texto *Rejeições Religiosas do Mundo e suas Direções* (1982) é a de que há uma grande tensão entre as diversas religiões e as ordens e valores do mundo. Através justamente do uso de tipos-ideais de orientação, ele mostra que em geral estas religiões tendem a negar ou a renunciar de alguma forma este mundo, e que há primordialmente duas direções possíveis para isso: primeiro, por meio da fuga e do afastamento contemplativo do mundo (misticismo); e segundo, a partir do domínio ético do mundo, operando dentro do mundo através de “uma ação, desejada por Deus, do devoto que é instrumento de Deus” (ascetismo ativo) (Weber, 1982; p. 243). Assim, Weber acaba separando estas duas tipologias, assumindo, entretanto, que a existência real de qualquer uma delas é algo absolutamente improvável. Como sabemos, suas justificativas para a utilização deste método se dá apenas no sentido de facilitar a análise a que se propõe. Na prática, tais pólos antagônicos típicos acabam se fundindo no cotidiano e na doutrina das diversas religiões mundiais.

Continuemos este raciocínio segundo o olhar de Weber: para o místico, a renúncia ao mundo significa a “possessão contemplativa do sagrado, (...) que visa a um estado de ‘possessão’, não ação, no qual o indivíduo não é um instrumento, mas um ‘recipiente’ do divino” (Id. ib.); já para o asceta, negar o mundo significa transformá-lo através da ação em seu interior. Assim, este ascetismo intra-mundano presente nas religiões protestantes se traduz na negação ao mundo, não através da fuga, mas através do enfrentamento. Pode-se dizer que trata-se de uma religião que, na tentativa de renunciar ao mundo, acaba por

ajustar-se ao mesmo por meio da ética do trabalho. É consenso, portanto, entre os estudiosos, as profundas relações existentes entre o surgimento da religião protestante e os fatores econômicos da época, sendo esta religião, inclusive, um importante pilar para a consolidação do capitalismo. Porém, sem desconsiderar a dimensão econômica, a grande contribuição de Weber para esta análise reside no fato de que ele salienta a importância dos valores e das significações para a compreensão do fenômeno religioso e, no limite, da própria sociedade moderna. A maneira como o fiel protestante interpreta e dá sentido ao mundo acaba interferindo diretamente sobre as relações sociais que se estabelecem e, portanto, acaba também por definir uma parte importante dos "ideais de vida" da moderna sociedade burguesa. Nesse sentido, o sujeito para Weber é dotado de uma autonomia considerável em relação ao social.

Defendo a argumentação de que neste ponto as análises de Weber e Castoriadis podem ser entrecruzadas. Sem dúvida, toda produção das Ciências Sociais que busque construir análises preocupadas com o mundo das significações, deve isso a Weber. E nisso, arrisco-me a dizer que Castoriadis também é tributário dele. Há uma afirmação deste autor em que se confirma uma continuidade (em certos limites) entre sua obra e a teoria weberiana: a análise da sociedade deve ser feita entendendo-se a sua instituição enquanto "modo e tipo de coexistência", e, neste sentido, particular, singular, "criação específica da sociedade considerada" (Castoriadis, 1982; p. 215). Este é claramente um pressuposto weberiano. Castoriadis avança dizendo que "a organização da sociedade se re-desdobra ela mesma, de cada vez de maneira diferente", devendo ser então pensada como "um **magma**, e até como um **magma de magmas**" - pelo que ele compreende "não o caos, mas o modo de organização de uma diversidade não conjuntizável, exemplificado pelo social, pelo imaginário ou pelo inconsciente" (Idem; pp. 216-217).

Conforme já indicado inicialmente, dois autores que contribuíram no aprofundamento da teoria weberiana, ampliando alguns conceitos e possibilitando novas oportunidades de leitura são Georg Simmel e Norbert Elias. Quando Weber trabalha no sentido de explicar a civilização ocidental, ele passa rapidamente do plano micro para o plano macro, sendo que sua entrada para o social se dá através da subjetividade. Simmel e Elias vão aproveitar as contribuições de Weber para uma análise das relações micro-sociais, tendo em vista sua conexão com o todo. O estilo ensaístico de Simmel e o conceito de configuração trabalhado por esses autores caminham nesse sentido, uma vez que pressupõem o estudo das múltiplas relações que se estabelecem entre os indivíduos e como se dá sua tessitura, não desprezando as experiências microscópicas e toda gama de significações que as envolvem. Leopoldo Waizbort explica que “cada relação é para Simmel significativa e merece ser considerada, pois como tudo é relação, como a sociedade não é nada mais do que o conjunto de interações, a partir de cada interação singular é possível entrar na teia do todo. Não há uma via de acesso que seja privilegiada, senão que todas elas levam a ele” (Waizbort, 2000; p. 97).

Não se pode falar em “relações significativas”, sem lembrar do conceito de Anthony Giddens sobre a **reflexividade** nas sociedades modernas. Para este autor, num contexto moderno, as relações sociais não são tecidas sobre a tradição, o costume ou os rituais, mas sobre a reflexividade. Através de um pequeno adendo, vamos verificar como a definição deste autor se encaixa perfeitamente na construção lógica que estou apresentando:

“Há um sentido fundamental no qual a reflexividade é uma característica definidora de toda ação humana. Todos os seres humanos rotineiramente ‘se mantêm em contato’ com as bases do que fazem como parte integrante do fazer. (...) A reflexividade da vida social moderna consiste no fato de que as práticas sociais são constantemente examinadas e reformadas à luz de informação

renovada sobre estas próprias práticas, alterando assim constitutivamente seu caráter.” (Giddens, 1991; pp. 43-45)

Portanto, se Giddens trabalhou com o conceito de **reflexividade**, Simmel produziu o que chamamos de **sociologia dos processos** – conceitos que ao meu ver não estão muito distantes. Simmel pretende captar no “processo os traços daquilo que está em processo, ou, no próprio momento do processo, o que lhe caracteriza” (Waizbort, 1996; p. 75). Simmel vai utilizar-se do argumento quase holístico de que “deus está completamente por toda parte, em cada singular”, ou que “não são as coisas que deságuam em deus, mas sim deus que deságua nas coisas”, para ratificar a sua busca do universal no particular (Idem; pp. 76-77).

Simmel coloca ainda que a tarefa do estudioso neste sentido está em “encontrar, por detrás da fluidez dos fenômenos, do sobe-e-desce dos movimentos, o irremovível e o seguro” (Idem; p. 88). Esta ilustração da fluidez quase como ondas do mar em movimento remete-nos, em certa medida, ao conceito de **magma** de Cornelius Castoriadis. Para este autor, o magma é justamente este terreno do social, fluido, em constante movimento, mas não o caos; “o modo de organização de uma diversidade não conjuntizável” (Castoriadis, 1982; p. 217). E o pensar sobre essa realidade também é fazer/construir o social-histórico, modificando-o novamente³.

Podemos agora amarrar a idéia colocada anteriormente sobre a perspectiva micro e macro para a compreensão da sociedade segundo Georg Simmel. Para o autor, “todas as milhares de relações, de pessoa a pessoa, momentâneas ou duradouras, conscientes ou inconscientes (...), atam-nos incessantemente. A cada instante esses fios são tecidos, desatados, retomados, substituídos por outros, entrelaçados a outros.

³ Não trabalharei o conceito de “social-histórico”, tendo em vista não estar diretamente ligado à colocação do problema. Sobre este conceito, ver capítulo IV do livro *A Instituição Imaginária da Sociedade* (Castoriadis, 1982).

Aqui repousam as interações, só acessíveis à microscopia psicológica, entre os átomos da sociedade, que sustentam a tenacidade e a elasticidade, a variedade e a unidade desta vida tão nítida e tão enigmática da sociedade” (Waizbort, 1996; p. 94). O desafio é procurar sempre descobrir esses delicados fios que se inter-relacionam e que estão em meio à neblina, como nos sugeriu Simmel.

É segundo tais perspectivas que esta investigação – interessada em compreender como se constróem as relações de gênero nas igrejas pentecostais, mediante um olhar mais atento à vida religiosa e às esferas familiar e sexual – se coloca como uma possibilidade de análise sobre a realidade social brasileira. Pesquisar como homens e mulheres interagem dentro de um grupo religioso específico (no caso, os pentecostais); como ressignificam seus papéis sociais em relação à igreja e à família; e como a instituição religiosa se coloca nesta configuração. Esses são aspectos que interessam bem de perto a esta pesquisa. É muito importante que se investigue como as micro-relações interagem nas configurações de determinado grupo religioso, tentando pensar como se dá essa dinâmica dos processos enquanto tais. Ainda que constitua fragmentos da realidade, este tema por certo pode proporcionar, ao fim do trabalho de investigação, uma entrada na teia do todo social, parafraseando Simmel, ou seja, poderá colaborar para as análises sobre a condição feminina e relações de gênero na sociedade brasileira.

Elias, em seu texto *The Changing Balance of Power between the Sexes* (1987), faz uma “análise das repartições e das alterações na balança de poder entre os sexos”, percebendo a “assimetria entre os sexos através das entonações da voz, do jeito de caminhar e da forma de posicionar o corpo” (Pontes, 1999; p. 30). Analisar as relações entre homens e mulheres a partir do que propõe Elias em seus *Modelos de jogo* (1980) é um caminho interessante para entender tais relações no contexto dos grupos pentecostais. Leopoldo Waizbort, resumindo as

idéias de Elias, diz que “a idéia de jogo funciona como um modelo através do qual Elias pensa os fenômenos de interdependência, inter-referência e entrelaçamento, que ligam os homens em suas múltiplas e variadas relações. No jogo, os participantes medem suas forças entre si. Medir forças entre si é, contudo, exatamente o que os homens (e *mulheres*) fazem a cada instante, ao se relacionarem uns com os outros; ‘equilíbrios de poder existem por toda parte onde haja uma interdependência funcional entre os homens’” (Elias, In: Waizbort, 1999; p. 105).

O sentido pejorativo que a palavra **poder** adquiriu para muitos coloca-se pelo fato de que “durante todo o processo de desenvolvimento das sociedades humanas, o equilíbrio de poder ter sido extremamente desigual” (Elias, 1980; p. 80). Para o autor, “sejam grandes ou pequenas as diferenças de poder, o equilíbrio de poder está sempre presente onde quer que haja uma interdependência funcional entre pessoas. Sob este ponto de vista, a utilização simples do termo ‘poder’ pode induzir ao erro. Dizemos que uma pessoa detém grande poder, como se o poder fosse uma coisa que ela metesse na algibeira. Esta utilização da palavra é uma relíquia de idéias mágico-míticas. O poder não é um amuleto que um indivíduo possua e outro não; é uma característica estrutural das relações humanas - de **todas** as relações humanas” (Idem; p. 81).

Portanto, essa distribuição de poder de forma desigual estabelece as diferentes estruturas da sociedade; estas teias de relações sociais não são estáticas, mas mudam na medida em que muda a distribuição de poder. Assim, “todas as relações entre os homens, todas as suas interdependências funcionais, são processos” (Idem; p. 86), onde os confrontos estabelecidos nessa interpenetração contínua fazem com que cada indivíduo singular se envolva totalmente com o processo.

Fazer uma leitura do fenômeno religioso como um constante processo, envolvendo nesta análise todas as micro-relações sociais que se entrecruzam nesta teia, ajudando a tecê-la, é bastante pertinente para uma abordagem sobre relações de gênero dentro das igrejas pentecostais. Conforme colocado há pouco, estou interessada em entender a maneira como homens e mulheres interagem e ressignificam seus papéis sociais em relação à igreja e à família. Trata-se de uma rede de jogadores interdependentes, que é o próprio tecido das relações sociais. Quando o assunto é o papel da família na igreja e na sociedade, representações de gênero e papéis sociais na família, ou ainda sexualidade ou divórcio, por exemplo, o que vemos são, por um lado, pastores e pastoras cada vez mais readequando a visão institucional às representações e experiências dos fiéis. Este processo ocorre de forma mais acentuada nas igrejas neopentecostais, conforme vários estudos que confirmam essa direção (Mariano, Pierucci, Freston, Sanchis e outros). Nas igrejas mais tradicionais, como a Assembléia de Deus, há uma tendência para a inflexibilidade e para a conservação das doutrinas institucionais. Por outro lado, ao mesmo tempo em que os fiéis pentecostais reafirmam e incorporam à sua experiência os valores, as doutrinas e os ensinamentos de sua religião, por vezes também acabam ressignificando e readaptando outros, conforme fatores como o tempo de adesão religiosa, presença ou não do marido/ da esposa na comunidade religiosa, além de outras implicações em sua vida cotidiana. É no equilíbrio constante entre os jogadores que se tecem as relações sociais, que são sempre relações de tensão e de poder. Simmel nos coloca a idéia de um "jogo infinito", ou seja, a idéia da teia de relações infindáveis do tecido que se está sempre a tecer (Waizbort, 1999; p. 108). Parece estar ficando claro, portanto, que não se trata de supervalorizar apenas um lado desta relação, mas entendê-la como um processo em que todos os jogadores se inter-relacionam e fazem tecer

novas e dinâmicas configurações, no caso, no âmbito das igrejas pentecostais.

A teoria de Simmel ajuda-nos a compreender ainda melhor essas questões. Ele entende por sociedade toda forma de relação recíproca de ação em que se constituem unidades permanentes ou passageiras entre os homens e mulheres. Porém, faz parte da própria constituição dessas incontáveis relações sociais o embate entre forças perturbadoras e forças conservadoras (Simmel, In: Moraes Filho, 1983; p. 48). Isso porque os seres humanos só podem ser concebidos enquanto provocadores constantes de mudanças; o que nos leva a refletir sobre a função social da oposição entre os indivíduos, segundo Simmel.

Ele trabalha com a hipótese de que nas relações que se estabelecem entre opostos, na atitude de anteciparem-se à atitude do outro, por exemplo, estão elementos importantes para a coesão do todo. Para Simmel, "os indivíduos têm necessidade de se oporem para permanecerem unidos" (Idem; p. 56). Cabe aqui a argumentação que desenvolve em seu texto *Cultura Feminina* (In: *Filosofia do Amor*, 1993), em que afirma que as relações entre homens e mulheres na sociedade se dão sempre na forma de conflitos; ele passa a expor como, na modernidade, as mulheres encontraram formas de superar este antagonismo entre o público e o privado, reservado distintamente para homens e mulheres, inserindo-se em espaços anteriormente não reservados a elas. Portanto, o antagonismo faz parte de qualquer relação, estando em sua natureza a qualidade de ser um intervalo entre dois períodos de acordos; em outras palavras, constitui-se como uma crise, da qual homens e mulheres tentarão se reconstituir, gerando novos acordos, novas relações e, logo, novas configurações.

O que Simmel está dizendo é que onde quer que haja qualquer interação entre os indivíduos, ali está a sociedade. Esse processo de interação leva os indivíduos a quererem exercer influência

uns sobre os outros, (envolvendo, portanto, relações de oposição, de reciprocidade de influências e, portanto, de poder), propiciando que criem estratégias ou acordos que os unam, formando assim uma unidade, ou o que ele chama de **sociedade**. É essa unidade que Simmel vai chamar de **sociação**, ou seja, todo processo em que “a coexistência isolada dos indivíduos adota formas determinadas de cooperação e de colaboração, que caem sob o conceito geral de interação” (Simmel, In: Moraes Filho, 1983; p. 60). Assim, só pode ser considerada uma **sociedade**, para Simmel, uma nova coexistência em que forma e conteúdo se unem, ou seja, quando a vida dos conteúdos específicos das diversas interações possíveis adquire a forma da influência recíproca; só quando se produz a ação de uns sobre os outros é que a coexistência se converte em sociedade (Idem; p. 61).

Nesse sentido, outra maneira de colocar algumas das questões sobre as quais este trabalho pretende se debruçar, ao entender como homens e mulheres interagem dentro da estrutura institucional religiosa, é perguntando como trabalham seus conflitos, como exercem influências recíprocas, como reagem ou se unem, criando estratégias para a sociação. Não é um caminho fácil a percorrer, uma vez que, como nos adverte Simmel, trata-se de “adentrar na neblina”, ou seja, observar e analisar elementos que nem sempre estão claros ou explícitos, mas que, sem dúvida, nos permitem uma chave de leitura sobre este tema.

Ao “adentrar”, então, nessa análise simmeliana, é possível perceber que se trata de uma via de mão dupla. Por um lado, está na própria constituição do indivíduo o criar incessante, sendo a sociedade, nesse sentido, fruto da criação humana; entretanto, por outro lado, na medida em que essas relações de sociação são estabelecidas, constituindo-se enquanto formas de coexistência, há uma espécie de processo de “cristalização” dessas instituições, que se tornam, então, autônomas em relação ao indivíduo; é nesse ponto que vemos o outro

lado da relação, em que a sociedade passa também a criar o indivíduo, já que, na qualidade de autônoma, pode exercer sobre ele sua influência. Esse é um círculo incessante, que se movimenta o tempo todo, gerando novas interações entre indivíduos, que irão, por sua vez, influenciar-se mutuamente, e assim por diante.

Peter Berger e Thomas Luckmann conseguem sistematizar muito bem essa idéia da autonomização das instituições, através dos conceitos de **exteriorização, objetivação e interiorização**, desenvolvidos ao longo do livro *A Construção Social da Realidade* (1985). Trata-se de um processo dialético que não deve ser pensado como três momentos ocorrendo em uma seqüência temporal, mas, nas palavras dos autores, "a sociedade e cada uma de suas partes são simultaneamente caracterizadas por estes três momentos (...). Em outras palavras, estar em sociedade significa participar da dialética da sociedade" (Berger & Luckmann, 1985; p. 173).

De forma bem sucinta, destaco o que os autores nos dizem sobre o **processo de interiorização**: "constitui a base primeiramente da compreensão de nossos semelhantes e, em segundo lugar, da apreensão do mundo como realidade social dotada de sentido" (Idem; p. 174). Nesse processo, o indivíduo pode tomar para si a realidade das instituições juntamente com os seus papéis e identidades, como se fossem dele mesmo, não desejando outra coisa, senão isso, portanto, interiorizando-a. Somente a partir desse grau de interiorização, é que o indivíduo passa a fazer parte da sociedade, ou seja, ocorre a **socialização**. Quanto mais essa realidade objetiva for apreendida pelo indivíduo como inevitável ou subjetivamente dotada de sentido, mais a socialização poderá ser considerada como bem sucedida (Idem; p. 196).

Interessa-me bem de perto nesta pesquisa uma análise sobre o processo de socialização nas igrejas pentecostais, especialmente no que tange às relações de gênero, ou seja, observar como os significados

das condições feminina e masculina, por exemplo, são construídos segundo pressupostos dados pela religião, acabando por ser interiorizados por estes fiéis. Justificando a aplicação desta teoria ao estudo das religiões, é bom que se lembre que na conclusão desse mesmo livro, datado de 1966, os autores já indicavam que a compreensão da Sociologia da Religião é imprescindível para qualquer trabalho de Sociologia do Conhecimento (Idem; p. 243). Tais afirmações abriram precedentes para que Peter Berger aplicasse este arcabouço teórico na análise da religião em seu livro *O Dossel Sagrado* (1985), publicado originalmente em 1969.

Continuando o presente raciocínio, Castoriadis nos fornece uma outra leitura bastante esclarecedora. Ele salienta que todas as coisas que se apresentam a nós, no mundo social-histórico, estão “indissociavelmente entrelaçadas com o simbólico”. Da mesma forma, o simbólico é encontrado nas instituições. Estas “não se reduzem ao simbólico, mas só podem existir no simbólico, são impossíveis fora de um simbólico em segundo grau e constituem cada qual sua rede simbólica” (Castoriadis, 1982; p. 142). Assim, apesar do simbólico constituir as próprias instituições, há que se advertir que esse simbolismo institucional não “determina” o conteúdo da vida social, não é um fato último e não se explica por si só. Insere-se nesse ponto uma questão nodal trabalhada pelo autor: se por um lado a sociedade institui o seu simbolismo, isso não se dá dentro de uma liberdade total. Mesmo que em certa medida o simbólico determine a instituição da sociedade e, com ela, a ação dos sujeitos, há também, por outro lado, uma utilização lúcida ou refletida dos mesmos.

Assim, em linhas rápidas, é possível dizer que a instituição produz os indivíduos e só pode existir no simbólico. Porém, a associação fácil de que, portanto, o simbólico seria o elemento que determinaria os conteúdos da vida social é, conforme vimos, falsa. Coloco as próprias palavras de Castoriadis:

“Nada do que pertence propriamente ao simbólico impõe fatalmente o domínio de um simbolismo autonomizado das instituições sobre a vida social; nada, no próprio simbolismo institucional, exclui seu uso lúcido pela sociedade - sendo também neste caso evidente que não é possível conceber instituições que impeçam ‘por construção’, ‘mecanicamente’ a sujeição da sociedade a seu simbolismo.” (Castoriadis, 1982; p. 153).

Neste sentido, o autor argumenta que “estas determinações do simbólico não esgotam sua substância” no próprio simbólico, mas “subsiste um componente essencial e decisivo: o componente imaginário de todo símbolo e de todo simbolismo, em qualquer nível que se situem” (Idem; p. 154). Quando Castoriadis diz que as significações que constituem o próprio tecido do social são significações imaginárias, ele quer mostrar que estas “não correspondem a – e não se esgotam em – referências a elementos ‘racionais’ ou ‘reais’, e porque são introduzidos por uma criação”. Ao mesmo tempo, também são significações sociais “porque elas somente existem enquanto são instituídas e compartilhadas por um coletivo impessoal e anônimo” (Castoriadis, 1987; p. 231); pressupõem, portanto, a existência de uma sociedade instituída. O que ele está dizendo é que apesar da sociedade instituída, com toda a sua teia simbólica, ter um grau considerável de determinação sobre o social-histórico, há ainda a possibilidade da criação, por meio do imaginário social ou da sociedade instituinte. Esta sociedade instituinte pressupõe a existência da sociedade instituída e de sua teia simbólica, mesmo em se tratando de criação e do novo instituinte. Em outras palavras, é um novo que, apesar de “inserido em” e “ligado a”, pode criar, gerar, manifestando-se cada vez de forma singular numa sociedade dada, integrando um novo magma de significações. Castoriadis afirma o seguinte: “A instituição da sociedade pela sociedade instituinte apoia-se no primeiro estrato natural do dado – e encontra-se sempre numa relação de recepção/ alteração com o que

já tinha sido instituído” (Castoriadis, 1982; p. 414). Portanto, há criação em meio ao instituído, há a possibilidade do novo em meio ao velho.

Enfatizo aqui o porquê não pretendo perder nesta investigação o ponto de vista da instituição religiosa na construção de relações de gênero nas igrejas pentecostais, percebendo também qual o alcance desta **determinação simbólica** da instituição nesta interação. Uma questão que se coloca é, portanto: em que medida os modelos de família apresentados pela religião, os papéis sugeridos para homens e mulheres em seu interior e na sociedade, os discursos apresentados e as ações pastorais nas áreas familiar e sexual influenciam na sociação entre homens e mulheres dentro da igreja e de que maneira isso acontece, sem ignorar, evidentemente, a dimensão simbólica dessa construção.

Todo esse complexo processo constitui-se, segundo Simmel, como um jogo. É nessa “interação circular” que se tecem as relações, se atam os fios; na verdade, “é um tecido que se tece continuamente” (Waizbort, 1996; p. 101). Assim ele exprime a relatividade do mundo, “o fato de que tudo é movimento e de que a existência do mundo é um jogo infinito” (Idem; p. 108). Ninguém melhor para esclarecer essa noção de jogo do que Norbert Elias, autor que, à grosso modo, sistematizou grande parte da teoria de Simmel.

Para Elias, outro elemento que também está universalmente presente em qualquer relação entre indivíduos são as normas e as regras. Como norma, ele não quer dizer que esta represente a “**ordem**” da sociedade, enquanto a ausência desta significaria o seu oposto, ou seja, a “**desordem**”. Ao contrário, Elias afirma que “entre os homens, tal como na natureza, não é possível o caos absoluto” (Elias, 1980; p. 82), no sentido de que tanto a “ordem”, como a “desordem”, também fazem parte de todas as relações humanas, não recebendo, para esse autor, qualquer conotação valorativa de significados distintos. Tanto uma, como outra, são elementos

constitutivos de qualquer interação. Essa concepção, ao meu ver, pode também ser relacionada com a importância que Simmel confere à oposição dentro do processo de socialização, entendendo-se a oposição não como desordem, mas como parte constitutiva de qualquer relação social. Concordando com Simmel, Castoriadis diz que para a sociedade não há **ruído**, mas tudo numa sociedade deve significar alguma coisa ou, caso contrário, ser declarado como “desprovido de significação”. É o caso dos mitos, por exemplo. Para o autor, “o mito é essencialmente um modo pelo qual a sociedade investe de significação o mundo e sua própria vida no mundo - um mundo e uma vida que, de outro modo, seriam evidentemente desprovidos de sentido” (Castoriadis, 1987; p. 235). Assim, não se pode “ler” um certo mito como algo inexpressivo ou incerto (como um ruído), mas interessa, antes, saber de quais significados ele é dotado pela sociedade.

Parece-me inequívoca a idéia de que a religião reorganiza as significações do indivíduo sobre si mesmo e sobre o mundo, concedendo-lhe novos referenciais simbólicos⁴. Sobre o papel da religião na instituição da sociedade, e de que maneira se dá esse processo, Castoriadis advoga a seguinte tese:

“A instituição heterônoma da sociedade e a religião são essencialmente idênticas. Ambas visam apenas à organização da sociedade, mas procuram dar uma significação ao ser, ao mundo e à sociedade, mais ainda, dar-lhes a mesma significação. Elas devem mascarar o **Caos**, e particularmente o **Caos** em que consiste a própria sociedade. Elas o mascaram ao reconhecê-lo infundadamente, pela sua apresentação/ ocultação, ao fornecer-lhe uma Imagem, uma Figura, um Simulacro.” (Castoriadis, 1987; p. 382)

E mais adiante, o autor diz o seguinte:

⁴ Conforme trabalhos clássicos de Weber (1994), Bourdieu (1992) e Berger (1985), por exemplo.

"A religião sempre respondeu, desde o início, à incapacidade que os homens têm de aceitar aquilo que, inapropriadamente, se denominou 'transcendência', isto é, de aceitar o *Caos* e aceitá-lo enquanto *Caos*, de enfrentar, de pé, o *Abismo*. (...) Por meio do *Sagrado*, o *Abismo* é supostamente circunscrito, localizado, e torna-se como que presente na vida social 'imaneente'. A religião dá nome ao inominável, representação ao irrepresentável, lugar ao não localizável. (...) A religião é, por excelência, a apresentação/ocultação do *Caos*." (Idem; pp. 386-387)

O que Castoriadis está ressaltando é a idéia de que a religião sacraliza tudo o que não pode ser explicado ou compreendido. O desconhecido não pode permanecer na posição de desconhecido, mas é ordenado por meio de uma explicação religiosa do mundo. Diante da impossibilidade de ordenar o *Caos*, a religião não só se propõe a isso, como também desenvolve discursos para, ao mesmo tempo, ocultar a condição de auto-criação da sociedade, "jogando" para um outro, exterior, um Deus transcendente, a explicação da origem e razão do Universo. A razão de viver do indivíduo não está mais nele mesmo, mas num Ser exterior a ele, Deus. Toda a explicação daquilo que é inexplicável para o indivíduo terá uma fonte: o próprio Deus. A origem, a causa, o fundamento de todas as coisas está numa (e numa só) explicação, determinada e final. Na terminologia de Castoriadis, a religião "nega o imaginário radical", ou seja, a possibilidade da indeterminação, da criação absoluta (**criação** entendida segundo os pressupostos deste autor), e "põe em seu lugar uma criação imaginária particular" (Idem; p. 388).

Relaciono essas idéias ao fato de que as relações de gênero dentro da teologia cristã são sempre construídas segundo pressupostos divinos e, portanto, irrefutáveis, naturais e imutáveis, estabelecendo uma hierarquia definitiva entre homens e mulheres, na qual cabe ao homem a posição de "cabeça" da família e à mulher, a de "ajudadora", conforme ensinamento paulino, amplamente pregado pelos líderes das igrejas evangélicas.

Entretanto, vale lembrar que, segundo Peter Berger, esse processo não se dá passivamente. Ainda que a religião sempre tenha sido um canal de socialização dos indivíduos, fornecendo-lhes uma ordenação do mundo que concentre suas explicações sobre esse mundo num plano **fora** da dimensão simplesmente **mundana**, esses papéis e identidades são “apropriados ativamente pelos indivíduos” (Berger, 1985; p. 31). Para ele, “assim como não pode haver indivíduo totalmente socializado, assim sempre haverá também significados individuais que permanecem fora ou à margem do *nomos* comum” (Idem; pp. 32-33). Esse espaço para a ação humana, fora e à margem do estabelecido, do dado, pode ser relacionado à noção de liberdade que Simmel coloca em seu texto sobre *Superordenação e Subordinação* (In: Moraes Filho, 1983; pp. 107-114). Apenas para retomar a idéia, trata-se de pensar que não existe subordinação absoluta, mas ela é sempre relativa, implicando um espaço, ainda que por vezes muito pequeno, para a liberdade ou autonomia do indivíduo.

Posto isto, parece não haver dúvida de que, por um lado, relações de poder e coerção, e por outro, interdependências funcionais entre as pessoas, são integrantes de qualquer realidade institucional-religiosa. Muito já foi escrito e discutido sobre o uso do poder da instituição eclesial frente ao poder político, (Pierucci & Prandi, 1995, 1996, por exemplo), ou mesmo sobre o caráter funcional existente nas relações entre fiéis e a igreja, seja com o próprio sagrado, com as lideranças religiosas, ou ainda com os próprios fiéis (Mariz, 1994, 1996; Machado, 1994, 1995, 1996; entre outros autores). Quanto à especificidade deste trabalho, se pretendo refletir sobre as relações de gênero dentro das igrejas, ou seja, relações entre homens e mulheres permeadas de distribuição desigual de poder entre os sexos, é preciso perceber como se dá esse jogo permanente de coerção, que não é unilateral, mas mútuo; além do mais, todas as relações de funcionalidade que são estabelecidas entre homens e mulheres dentro

das igrejas, por exemplo, não obedecem, por um lado, a uma estrutura já dada e pronta, mas por outro, também não são simplesmente aleatórias ou caóticas; essas funções estão presentes em qualquer relação de interação no âmbito de todo o processo, que é a própria teia social, da qual a religião também é parte.

Gostaria de concluir esta seção sobre a colocação do problema sociológico do trabalho, reafirmando minha proposta de que tanto o processo de construção de ressignificações subjetivas por parte das mulheres e homens pentecostais a partir de sua conversão/ adesão religiosa, quanto seus reflexos na realidade objetiva, podem ter como fonte uma diversidade de formas de apropriação dos repertórios heterogêneos de bens e mensagens disponíveis, gerando **hibridações**⁵. Em outras palavras, parto do pressuposto de que as relações estabelecidas dentro das igrejas não se traduzem propriamente em rígidas e inflexíveis estruturas normativas ou coercitivas, no sentido próprio da palavra. Nesse sentido, pretendo compreender como se dá essa “apropriação seletiva da cultura do outro” – nas palavras de Patrícia Birman (1996-b; p. 92) – por parte desses e dessas fiéis pentecostais, já esclarecendo que não se trata de encontrar os consensos ou as rupturas entre essas diferentes culturas, mas entender esse processo enquanto “passagens” entre elas. Uma vez que nessas passagens há a apropriação por parte dos sujeitos dos diversos repertórios culturais disponíveis, conforme colocado acima, denomino-as aqui como **“passagens híbridas”**, intentando também superar qualquer concepção que antagonize esse processo em “continuidades” e “mudanças” entre essas culturas.

Justifico assim o título deste trabalho: *Passagens Híbridas: relações de gênero e pentecostalismo*, entendendo que as questões

⁵ Sobre “hibridação”, utilizo os pressupostos de Néelson Canclini, que serão oportunamente aprofundados no próximo capítulo.

propostas são extremamente necessárias e ainda não abordadas, sob esta ótica, pelos cientistas sociais.

Relevância Sociológica

A importância de se fazer uma pesquisa sobre relações de gênero e a esfera familiar no contexto das igrejas pentecostais constituirá o conteúdo deste item, ou seja, a colocação de sua relevância sociológica. Pretende-se situar este trabalho no âmbito das pesquisas já realizadas sobre o tema na América Latina, bem como confrontá-lo com teorias sociológicas que justifiquem a sua especificidade.

Para tanto, farei uma breve revisão bibliográfica a fim de me remeter novamente às principais problematizações colocadas por este trabalho em relação à produção acadêmica sobre a religião pentecostal e relações familiares.

Na bibliografia consultada, percebe-se claramente duas espécies de artigos: primeiro, artigos com proposições claramente "militantes", de pesquisadoras/es pertencentes a religiões cristãs, geralmente dirigidos aos agentes religiosos no sentido de oferecer estratégias e alternativas para a ação pastoral no tocante às mulheres; segundo, publicações de pesquisas acadêmicas que analisam a inserção das mulheres nas igrejas pentecostais, utilizando o arcabouço teórico principalmente da Sociologia e da Antropologia.

Daquele primeiro grupo, destaco três autores, Ana Ligia Sanchez (1996), natural da Costa Rica e seu esposo Osmundo Ponce, da Guatemala, e Senia Pilco Tarira (1996), equatoriana, ligados a instituições de ensino teológico na Colômbia e na Costa Rica, respectivamente. Ambos os textos têm pouco a oferecer para os estudos sociológicos e de gênero sobre a religião pentecostal, limitando-

se a informações rasas sobre a presença feminina tanto no campo religioso em geral, como especificamente no pentecostalismo.

Nas pesquisas sociológicas e antropológicas, uma importante pesquisadora é Mónica Tarducci (1993; 1994-a; 1994-b), que desenvolveu suas investigações numa comunidade de fiéis pentecostais da Grande Buenos Aires, Argentina. Para esta autora, há uma contradição dentro do pentecostalismo, entre um discurso que iguala homens e mulheres como irmãos na fé e outro, que prega as premissas da família cristã, de cunho tradicional, reservando à mulher uma posição de submissão em relação ao seu marido. Também se destaca a idéia de que a construção da identidade feminina se vincula aos papéis de mãe e esposa, ou seus derivados, viúva ou separada. Adentrar nesse tema da família cristã significa pensar uma instituição idealizada no século XIX, onde o marido é o provedor das necessidades econômicas e a mulher, a responsável pelo lar e pelos filhos, concepção esta que acentua a dicotomia público/privado, uma vez que entende a família ilusoriamente isolada da organização do Estado, da economia e de outras instâncias públicas.

Tarducci nos adverte para o fato de que embora o pentecostalismo reorganize a estrutura familiar, situando-a no centro da vida tanto dos homens quanto das mulheres, o que em muitos aspectos é benéfico para essas fiéis, uma vez que os homens passam a estar mais presentes em casa, na educação dos filhos, abandonando antigas condutas nocivas às mulheres, como a violência, o alcoolismo e a infidelidade, "o discurso da submissão não permite a passagem ao que Molineaux chama de interesses estratégicos de gênero, isto é, aqueles que tenderiam a superar a subordinação de gênero" (Tarducci, 1994-b; p. 161). Vale lembrar que "as melhorias nas suas condições materiais e emotivas são percebidas pelas mulheres como um dom divino; elas são meras agentes passivas da vontade de Deus" (Id. ib.).

Para a autora, o pentecostalismo serve aos interesses práticos das mulheres de setores populares: reordena o âmbito do espaço doméstico; elimina condutas masculinas nocivas para as mulheres, tal como o alcoolismo, a infidelidade, a paternidade irresponsável; reorienta as práticas de consumo no lar; provê um ambiente coletivo onde as mulheres podem compartilhar experiências com outras. (Tarducci, 1994-a; p. 62). O fato do pentecostalismo ser visto como uma estratégia de sobrevivência por vários autores, no sentido de que aporta redes sociais novas, além de conferir um sentido de coerência e uma revalorização da personalidade, também é útil às mulheres no sentido de fazê-las conquistar auto-respeito e autonomia num sistema patriarcal onde o matrimônio é uma das poucas formas em que as mulheres ganham e mantêm respeitabilidade (Tarducci, 1993; pp. 91-92).

Nesta mesma linha analítica, Elizabeth Brusco, estudando as relações de gênero na religião pentecostal na Colômbia, afirma que “o evangelismo colombiano pode estar funcionando como um movimento ‘estratégico’ de mulheres, porque serve para reformar papéis de gênero no sentido de que eleva o status feminino”. Defende também o argumento de que essa religião coloca-se potencialmente “como antídoto do machismo (a masculinidade agressiva construída culturalmente, característica do papel masculino na Colômbia, tanto quanto em qualquer outra parte da América Latina)” (Brusco, 1995; p. 6)⁶.

Sobre a religiosidade brasileira, John Burdick (1993), um brasilianista que investigou as religiões populares na comunidade de São Jorge, uma cidade da periferia urbana do Rio de Janeiro, na região da Baixada Fluminense, procura enfatizar a análise sobre classe, política e gênero. Sua pergunta central é: por que o pentecostalismo e a

⁶ Tradução minha de alguns trechos.

umbanda se expandem em São Jorge, enquanto a comunidade eclesial católica (CEB) não apresenta o mesmo crescimento? Falando somente sobre os pentecostais, conforme meu interesse aqui, Burdick dá uma resposta à questão, advertindo para a distância que as denominações pentecostais mantêm das discussões políticas. Alguns fiéis da Assembléia de Deus atribuem suas conversões à politização da Igreja Católica, dizendo que “algumas igrejas misturam muito as coisas; nós conhecemos um pouco da palavra de Deus, porque perder tempo com política? A igreja está interessada na vida espiritual, não nas coisas materiais. Na Igreja Católica, eles falavam muito de política, então eu saí. Na Assembléia, nós não misturamos as coisas: o que é material é material, o espiritual é espiritual” (Burdick, 1993; p. 206). É interessante destacar que essa visão dicotômica do mundo, presente no universo pentecostal, claramente se reflete nas relações de gênero, com a separação rígida entre o *status* masculino e feminino no interior da igreja e da família.

Especificamente sobre a questão de gênero, Burdick vai destacar a assimetria entre homens e mulheres no pentecostalismo – lembrando que ele está falando de uma denominação específica, a Assembléia de Deus – onde a mulher jamais pode chegar a ser diaconisa, presbítera ou pastora⁷. Por outro lado, ele expõe alguns recursos discursivos e práticos inerentes ao pentecostalismo que

⁷ De forma resumida, pode-se descrever a hierarquia eclesial das igrejas pentecostais, diferenciando-se primeiramente os cargos pastorais dos cargos leigos. Na “carreira” pastoral, o cargo mais elevado nas comunidades locais é o de pastor. Abaixo dele, estão o co-pastor e o presbítero, que o auxiliam nas diversas atividades eclesiais. Geralmente, nas sedes regionais, estaduais ou nacionais, existem bispos, apóstolos ou pastores-presidentes, que administram e comandam determinado número de igrejas. Entre os leigos, o trabalho costuma dividir-se em ministérios específicos, que atuam nas diversas áreas, com seus respectivos coordenadores e vice-coordenadores. Há também cargos de confiança, como o de secretário, tesoureiro e diácono, responsáveis pela administração, principalmente do patrimônio e finanças das igrejas locais. Na congregação da Assembléia de Deus na qual realizei os trabalhos de campo, as mulheres estavam sendo consagradas para o cargo de diaconisa, decisão tomada recentemente por seus líderes.

ajudam a mulher a enfrentar e superar os conflitos domésticos. Um deles é a prática de testemunhar suas histórias cotidianas à congregação, o que ajuda essas mulheres a ganharem visibilidade e a falarem de seus sofrimentos (Idem; p. 108).

Ao mesmo tempo, o autor mostra as visões negativas que mulheres de outras religiões, principalmente católicas e umbandistas, têm sobre as fiéis pentecostais. Em geral, criticam as roupas e costumes rígidos seguidos por este grupo e chegam a dizer que nunca pertenceriam a tais igrejas (Idem; p. 107). Por fim, Burdick argumenta que as mulheres casadas encontram dificuldades para resolver seus problemas domésticos através do catolicismo progressista (CEB), talvez pelo fato de que a atuação deste grupo priorize a discussão de questões políticas em detrimento de um suporte mais cuidadoso para problemas relativos à família e à intimidade. Segundo o autor, falar sobre seus problemas pessoais na CEB parece criar uma atmosfera de 'bisbilhotice' ou 'fofoca', enquanto que na umbanda e no pentecostalismo essas mulheres podem encontrar uma atmosfera de apoio própria de grupos que recrutam membros das bases mesmas do sofrimento (Idem; p. 15).

Marion Aubrée (1998) também estudou as mulheres pentecostais no Brasil, destacando que no imaginário pentecostal a visão sobre a mulher ainda é construída sobre bases bastante tradicionais: a mulher é transparente, resplandecente, "se dá a ver como Deus a criou", psiquicamente natural; ela deve ser modesta no modo de se portar na vida em sociedade, privilegiando suas posições de mãe e esposa; a mulher é sensível e mantém um diálogo mais fraternal e íntimo com Jesus, característica que lhe reserva uma

posição de destaque dentro da comunidade religiosa; e por fim, a mulher é combatente, ou seja, é peça fundamental na construção do Reino de Deus, através de programas proselitistas de evangelização. Além de tudo isso, Aubrée ratifica a preeminência do pólo masculino sobre o feminino na religião pentecostal, onde o homem permanece como “o cabeça” da mulher, conforme abordaremos mais profundamente a seguir.

Dentre os pesquisadores brasileiros, quatro autoras destacam-se nas investigações sobre a presença feminina na religião pentecostal: Eliane Gouveia, Cecília Loreto Mariz, Maria das Dores Campos Machado e Patrícia Birman.

Eliane Gouveia foi a primeira autora a pesquisar a “posição da mulher no quadro de relações e representações pentecostais no Brasil”, em sua dissertação de mestrado, defendida em 1986. Utilizando Cândido Procópio Ferreira Camargo (1973) como embasamento teórico e aproveitando a tipologia **seita-igreja** desenvolvida por Beatriz Muniz de Souza (1969) como recurso metodológico, Gouveia optou pelo estudo de duas denominações pentecostais, a Congregação Cristã do Brasil e a Igreja Evangélica Pentecostal O Brasil Para Cristo, procurando “entender a maneira pela qual a mulher pentecostal organiza sua experiência de vida a fim de compreender o seu presente e projetar o seu futuro” (Gouveia, 1986; p. 8).

Por um lado, na Congregação Cristã do Brasil, todo o pensar sobre a transcendência cabe exclusivamente ao homem, aparecendo de forma nítida uma diferença entre a condição masculina em relação à feminina. Nessa denominação, considerada pela autora como “seita”, cabe às mulheres “viver no silêncio, restritas ao universo doméstico, auto-diferenciando-se ‘naturalmente’ dos homens. A mulher é colocada na condição de subordinada e seu dever é cumprir as ordens emanadas da palavra de Deus” (Gouveia, 1986; p. 37).

Ao contrário, ao investigar a denominação O Brasil para Cristo – que no gradiente seita-igreja encontra-se numa posição intermediária, tendendo a aproximar-se do pólo “igreja” – Eliane Gouveia destaca a valorização não só da “humanidade” de uma forma genérica, mas do indivíduo em si, favorecendo assim, uma auto-aceitação por parte das mulheres. Outros fatores, como a possibilidade das mulheres dirigirem alguns cultos e reuniões e poderem, dessa forma, “controlar os segredos da fé” (conforme citação que a autora faz de Bourdieu), ou a garantia do direito ao prazer no tocante à sexualidade feminina, são importantes no universo pentecostal, no sentido de fortalecerem uma integração harmoniosa destas fiéis à sociedade. Neste sentido, “a comunidade religiosa cumpre a função de reordenar e reinterpretar as possibilidades de viver” (Idem; p. 122).

Numa tentativa de definir o que é ser uma mulher crente, pode-se resumir as palavras da autora na seguinte afirmação:

“Ser mulher crente é sair do anonimato, num espaço social que tenta livrá-la deste estigma milenar e penetrar em uma comunidade que constantemente a lembra deste discurso reforçador da desigualdade. Sua identidade como mulher pentecostal deve ser repostada a cada momento. Ser mulher crente é ser definida não por si mesma, mas em relação aos homens e não ser considerada como um ser autônomo.” (Idem; p.123)

Considerando-se o contexto em que se encontra tal dissertação (ano de 1986), entendo que Eliane Gouveia conseguiu lançar mão de importantes correntes teóricas, no sentido de compreender a especificidade da participação feminina nessas igrejas pentecostais. Percebe-se também que o gradiente seita-igreja, utilizado por Beatriz Muniz de Souza (1969), foi fundamental num primeiro momento dos estudos sobre pentecostalismo. Se considerarmos o fato de que em 1986 não havia ainda se dado o estopim do crescimento das **igrejas neopentecostais**, o estudo dessas duas denominações distintas (uma da primeira onda e outra da segunda onda do

pentecostalismo no Brasil) era satisfatório na compreensão deste fenômeno⁸. A autora conseguiu encontrar um liame onde o contraste de realidades dentro do próprio pentecostalismo apareceu de forma clara, facilitando o estudo comparativo e a investigação proposta.

Hoje, por outro lado, percebe-se uma mudança na realidade pentecostal brasileira, a partir de um processo intenso de crescimento, novas formas de utilização dos meios de comunicação de massa, criação de discursos e estratégias de proselitismo inovadores, dando ao grupo também uma maior complexidade em sua atual configuração. Estes novos elementos mostram a necessidade de novas perspectivas de investigação das relações de gênero no pentecostalismo, conforme verificado em trabalhos mais recentes, a serem abordados em seguida.

Em sua tese de doutorado, Gouveia (1998-a) voltou a investigar a presença feminina no pentecostalismo, desta vez através da análise dos programas de televisão gerenciados pelas Igrejas Renascer em Cristo e Universal do Reino de Deus. Tendo em vista a especificidade desta dissertação em realizar investigações na Igreja Renascer em Cristo, muitas informações da pesquisa de Gouveia me foram extremamente úteis, em especial as transcrições das entrevistas

⁸ Utilizo aqui a classificação feita por Ricardo Mariano (1999). O autor divide as "duas primeiras ondas pentecostais pelo critério histórico-institucional, mas não pela existência de diferenças teológicas significativas entre ambas" (Mariano, 1999; p. 32). A primeira onda, ou **pentecostalismo clássico**, chega ao Brasil em 1910 e 1911, com um corpo doutrinário que enfatiza os dons do Espírito Santo, trazido por missionários americanos que aqui fundaram a Assembléia de Deus e a Congregação Cristã do Brasil. "A segunda onda constitui um desdobramento institucional tardio, em solo brasileiro, do pentecostalismo clássico norte-americano", apresentando "distinções oriundas das inovações evangelísticas (como o uso de rádio, tendas, cinemas, teatros, estádios) e da ênfase na cura divina e, em menor medida, no exorcismo introduzidas pelos missionários da Cruzada" (Id. ib.). Esta segunda onda é denominada por Mariano como **deuteropentecostalismo**, tendo em vista que "o radical *deutero* (presente no título do quinto livro do pentateuco) significa *segundo* ou *segunda vez*, sentido que o torna muito apropriado para nomear a segunda vertente pentecostal" (Id. ib.). Com relação à terceira onda, ou **neopentecostalismo**, esse pesquisador dedica toda sua investigação à análise desse grupo, dificultando uma abordagem fidedigna de minha parte nos limites desta nota de rodapé.

com a episcopisa Sônia Hernandez, bem como suas falas nos programas televisivos. Desta forma, certamente lançarei mão de novas citações deste trabalho ao longo dos capítulos subseqüentes. Por hora, destaco apenas as proposições principais desta pesquisa, expostas em artigo do mesmo ano: primeiramente, Gouveia coloca que nos programas de televisão, "as mulheres antes silenciosas e silenciadas no exercício de seus papéis de adeptas da fé, são chamadas a participar dos trabalhos de saneamento sócio-religioso pentecostal, para divulgar, pela televisão, mensagens cristãs exemplares e consoladoras" (Gouveia, 1998-b; p. 3). Nesses programas, as mulheres aparecem como "fabricantes" e "consumidoras" da fé pentecostal. Narrando suas histórias de vida e de conversão, essas mulheres demonstram satisfação pelas transformações ocorridas em seu comportamento e conseqüências advindas destas mudanças na vida familiar e social após a adesão religiosa. Assim, os discursos produzidos pelas duas igrejas nos programas de televisão "procuram manter a ilusão de que sejam as mulheres os agentes das mudanças" (Idem; p. 8). Da mesma forma, os discursos femininos apresentados colocam sempre a narradora como personagem central, assumindo "a figura de autora e atriz dos acontecimentos que fundamentam o recebimento da graça da conversão" (Idem; p. 9), através de histórias que trabalham a plausibilidade da conversão, a superação da descrença e o maior diálogo entre homens e mulheres, por exemplo, iniciando, segundo a autora, "uma reengenharia da vivência feminina no pentecostalismo" (Gouveia, 1998-a; p. 190).

Cecília Loreto Mariz e Maria das Dores Campos Machado são as autoras que mais publicaram sobre a questão de gênero e pentecostalismo no Brasil. Mariz desenvolveu suas pesquisas no subúrbio da cidade do Rio de Janeiro, analisando o impacto da afiliação religiosa pentecostal sobre a condição de vida dos pobres, buscando "identificar os elementos que podem ter um efeito positivo sobre a vida

do pobre e que expliquem a atração dessas igrejas” (Mariz, 1996; p. 170). Ao estudar a questão familiar dentro desse contexto, a autora defende que “embora o pentecostalismo não leve à superação da posição subalterna feminina, protege as mulheres em seu cotidiano, ajudando-as a obter vantagens em questões específicas do dia-a-dia”. Ela continua sua argumentação: “De fato, as igrejas pentecostais trazem os homens para o mundo doméstico e redefinem o papel de macho propondo novos valores para o comportamento masculino. O pentecostalismo parece, então, redefinir os papéis masculino e feminino no espaço público e privado, ao abrir espaço fora do lar para as mulheres e ao ‘domesticar’ o sexo masculino” (Idem; pp. 184-185).

Esta autora desenvolveu algumas pesquisas conjuntamente com Maria das Dores Campos Machado e em um de seus artigos intitulado *Pentecostalismo e a Redefinição do Feminino* (1996), elas confirmam o argumento acima, mencionando também o caráter individualista do pentecostalismo. Segundo as autoras, “o pentecostalismo é individualista na medida em que enfatiza uma escolha pessoal da fé e a possibilidade dos crentes de mudar o curso de sua vida e seu destino”. Assim, “esta crença rompe com a visão tradicional e patriarcal na medida em que aumenta a responsabilidade individual e estabelece igualdade entre os gêneros” (Mariz & Machado, 1996; p. 155). Porém, este individualismo pentecostal se distingue do individualismo do feminismo liberal, visto que apesar da “mulher pentecostal não se ver no papel tradicional como vítima e serva de seu marido e de sua família, por outro lado, também não se vê como uma rebelde que deve lutar contra a opressão masculina” (Idem; p. 156). Portanto, é de se destacar a hipótese destas autoras de que “a conversão redefine o conceito de indivíduo e liberdade individual; conseqüentemente, esta redefinição implica uma transformação no modelo de família dos fiéis, e na relação de gênero em que este se baseia” (Idem; p. 155).

Maria das Dores Campos Machado trabalhou especificamente com a questão da família, sexualidade e planejamento familiar em grupos pentecostais e católicos carismáticos em sua tese de doutorado, publicada em 1996. A autora pretende com seu estudo chamar a atenção para o “caráter paradoxal da doutrina pentecostal: embora reafirme a ordem hierárquica e patriarcal de gêneros, ela abre brechas para redefinições dos papéis e imagens femininas e masculinas, com resultados positivos para as mulheres” (Machado, 1996; p. 3). Por adotarem uma leitura literal da Bíblia, a idéia de que “o marido é o cabeça da mulher, como também Cristo é o cabeça da igreja” (Efésios 5:23) ainda se faz presente nas pregações pentecostais, reforçando o modelo tradicional de família como ideal, sendo o homem o chefe da família nuclear e a mulher subalterna a ele.

Machado vai defender a hipótese de que em casais onde apenas a mulher adere ao pentecostalismo, a reprodução do padrão de relacionamento familiar hegemônico na sociedade – ou seja, submissão, resignação e acomodação das mulheres às situações vivenciadas – tende a aumentar. Já nos casos em que o homem também se filia à religião, a chance de relações mais simétricas na família é bem maior (“ainda que não supere a assimetria de papéis típica das relações conjugais patriarcais”), uma vez que os homens convertidos assumem um modelo de comportamento inteiramente novo, favorecendo uma redefinição dos gêneros (Machado, 1996; pp. 191-192).

Ao tentar analisar os efeitos da escolha religiosa nas relações de gênero, a autora discorda da visão das “mulheres ‘silenciadas’ identificadas por Gouveia (1986) em São Paulo, na Congregação Cristã do Brasil - que não podiam interpretar publicamente as palavras bíblicas e realizavam suas tarefas naquela comunidade religiosa em absoluto mutismo”. Ao contrário, Machado resume assim a atuação das mulheres nas igrejas pentecostais:

“As mulheres pentecostais que entrevistei são responsáveis pela expansão das denominações a que pertencem, e não só porque constituem a maioria ou porque exercem tarefas de apoio tradicionalmente femininas. Hoje suas atividades não se restringem a limpar os templos, atender ao público na ausência do pastor, distribuir hinários e bíblias ou recolher as ofertas: em grande parte das comunidades religiosas analisadas aqui, elas dirigem as reuniões vespertinas para senhoras; desempenham papel importante nas difíceis sessões de exorcismo; chegam a apresentar programas radiofônicos; e até são consagradas pastoras em algumas poucas denominações, seguindo uma tendência verificada nas igrejas mais progressistas da tradição protestante.” (Idem; pp. 194-195)

Assim, a autora conclui que as mulheres pentecostais acabam se sentindo “realmente mais fortalecidas em termos morais e espirituais”, propiciando uma atitude mais autônoma dessas mulheres, o que vem reforçar sua hipótese de “uma reação (ainda que não totalmente consciente) à ordem hierárquica predominante na cultura machista” (Idem; p. 197).

Cecília Mariz participou da pesquisa *Novo Nascimento* (Fernandes, 1998), juntamente com Clara Mafra e Rubem César Fernandes e analisou “a opinião dos evangélicos sobre o aborto”, título do capítulo de sua autoria (Mariz, 1998). Tendo em vista a natureza da pesquisa, com ênfase no levantamento de dados quantitativos através de perguntas fechadas, as subjetividades próprias de um tema ainda tão complexo para a sociedade brasileira, como é o caso do aborto, não puderam ser abordadas. À grosso modo, Cecília Mariz nos coloca que apesar da maioria dos evangélicos serem contra o aborto, é provável que a variável religiosa tenha pouca influência nesta opinião, tendo em vista os dados não apresentarem diferenças entre as pessoas recém-chegadas à igreja evangélica e aquelas que cresceram nesta religião. Nas palavras da autora, “ao que tudo indica, a variável religiosa é importante, mas não é a única variável que afeta esse tipo de opinião. Talvez a religião não seja a mais importante” (Mariz, 1998; p. 221).

Utilizando pressupostos de Peter Berger, a autora além de abordar o compromisso marcante das camadas populares com a maternidade, defende também a relação entre maior escolaridade e os valores de liberdade e autonomia, o que tornaria mais flexível, entre as camadas médias, o tratamento dado à questão do aborto.

Os capítulos escritos por Mafra e Fernandes ainda nesta publicação (Fernandes, 1998) ratificam as conclusões de Machado (1996) e Brusco (1995) no que tange “às vantagens que estes movimentos tendem a trazer às mulheres”, novamente enfatizando as melhorias que esta religião pode proporcionar às suas fiéis, “na medida em que fornecem instrumentos para a auto-afirmação feminina e exigem a maior participação do homem na família e na igreja – mesmo que reponham a hierarquia” (Mafra, 1998; p. 224). Nas conclusões da pesquisa, Fernandes chega a afirmar que o padrão moral evangélico que vale para ambos os sexos, igualando as responsabilidades de ambos na manutenção da família, criação dos filhos e compromisso de fidelidade, “**rompe** com uma tradição ibero-americana que atribui aos gêneros valores diversos, assimétricos e complementares” (Fernandes, 1998; p. 86).

Parece clara, nas proposições dos diversos autores citados até então, uma certa afinidade entre eles, no sentido de afirmarem ser a religião pentecostal um instrumento importante para pobres, mulheres e negros, por exemplo, melhorarem sua condição dentro de uma sociedade que os discrimina e os oprime.

Neste trabalho, não pretendo utilizar a palavra “melhoria”, pois ao meu ver ela contém uma carga valorativa, incorrendo no risco de se supervalorizar as relações estabelecidas após a conversão religiosa. Prefiro abordar os fenômenos sob a perspectiva da **configuração**⁹, entendendo as transformações ocorridas tanto na vida

⁹ Conforme pressupostos de Simmel e Elias, já expostos na seção anterior.

familiar e cotidiana dos pentecostais, quanto na própria instituição religiosa, como parte da constituição social e da dinâmica própria da religião, não desprezando as influências múltiplas exercidas pelos diversos agentes envolvidos, inclusive (e de forma central) do poder institucional, conforme inúmeras publicações de pesquisadores latino-americanos sobre as transformações das denominações pentecostais na última década.¹⁰

Parece-me pertinente perceber também que quando esses homens e mulheres pentecostais estabelecem relações entre si que propiciam uma relativa igualdade de gênero, pode-se observar que esta é uma prática que entra em contradição com a visão de mundo proposta pelo quadro simbólico desta religião. Nesse sentido, fica claro que as mudanças cotidianas vivenciadas no âmbito familiar, por exemplo, não possuem correspondência direta e exclusiva com a visão hegemônica institucional, mas são geradas nas próprias relações intersubjetivas dos agentes desta religião. Ao meu ver, o cotidiano mais ameno vivido pelas mulheres pentecostais seria apenas o que Max Weber chamaria de “conseqüências imprevistas, não-intencionais” e, arrisco-me a dizer, “não-desejadas” (Weber, 1989; p. 60) do trabalho dos líderes pentecostais.

Não estou afirmando aqui que estas “conseqüências não-intencionais” se confundem com o que Weber chamou em outros trabalhos seus de “destino”, ou seja, algo sobre o qual os homens e mulheres não têm nenhum domínio, uma parte da história que realmente escapa ao nosso poder de decisão. Ao contrário, argumento que tratam-se de relações de poder e, conforme nos adverte Elias, poder que é distribuído de forma desigual na sociedade, não é estático,

¹⁰ Sobre as transformações no campo religioso latino-americano, em especial nas denominações pentecostais, ver: Campos, 1997; Droogers, 1992; Freston, 1994; Frigério, 1997; Mariano, 1995, 2001; Mendonça, 1994; Monteiro, 1999; Negrão, 1997; Oro, 1997; Pierucci, 1996; Prandi, 1996; entre outros.

mas muda na medida em que muda a distribuição de poder. Assim, se essas relações implicam equilíbrio de poder, envolvem necessariamente também o poder institucional. Todavia, estamos diante de uma realidade que não é exclusivamente balizada pelo discurso religioso, ainda que construída em meio ao tecido simbólico desta religião, mas envolve toda a gama de ressignificações dos fiéis em relação aos pressupostos religiosos. A “conseqüência imprevista” da qual falo é que, mesmo que a instituição religiosa conserve um discurso tradicional, percebe-se que sempre vai haver, por parte dos agentes envolvidos – no caso, dos/das fiéis –, a construção de estratégias de sociação que, em certa medida, entram em conflito ou desafiam a “norma” instituída. Já falei sobre isso na seção inicial deste capítulo. Nessa perspectiva, afigura-se um aparente paradoxo na realidade pentecostal, ou seja, por um lado, a presença de um discurso conservador dos líderes e de seus fiéis, e por outro, uma prática (ou uma conseqüência) que contradiz esse discurso. Até o final da dissertação, espero conseguir mostrar que não se trata propriamente de um paradoxo, mas do processo de reapropriações e ressignificações dos valores culturais, representações e práticas desencadeadas a partir da conversão/ adesão religiosa.

A partir da noção de que “esta crença rompe com a visão tradicional e patriarcal na medida em que aumenta a responsabilidade individual e estabelece igualdade entre os gêneros” (Mariz & Machado, 1996; p. 155), gostaria ainda de continuar problematizando a visão de que a religião pentecostal proporciona uma “melhoria” para a vida dessas mulheres: penso que seria pertinente questionar em que medida essa igualdade de gênero de fato é presente no contexto desta religião; quais são os pressupostos utilizados nessa afirmação; e o que se entende por “rompimento da estrutura patriarcal”. Faz parte das metas deste trabalho apresentar em suas análises uma argumentação que preencha algumas dessas lacunas.

O instrumental eliasiano se faz bastante apropriado no tratamento de alguns pontos desta discussão. Quando Norbert Elias está trabalhando com os **modelos de jogo**, ele define a autonomia como o momento em que os jogadores vão perdendo a consciência de que são suas próprias relações que controlam o jogo. Para Elias, é muito difícil os jogadores individualmente perceberem que a sua incapacidade de controlar o jogo está na dependência mútua que se estabelece com os outros jogadores, “das posições que ocupam, tensões e conflitos inerentes a esta teia que se entrelaça” (Elias, 1980; p. 99), e não no fato de que o controle seja exterior a ele, residindo em “algum lugar” extra ou além-mundano.

Nesse sentido, coloca-se a seguinte questão: ainda que o discurso hegemônico da instituição religiosa forneça explicações sobre a condição de homens e mulheres na família e na sociedade; e ainda que esses homens e mulheres possam reinterpretar esse discurso, criando significações e sociações novas, gerando uma realidade (ou configuração) nova; seria possível dizer que as regras do jogo foram quebradas? Em outras palavras, quando as autoras dizem que o pentecostalismo “rompe com a visão tradicional e patriarcal” (Mariz & Machado, 1996; p. 155), tal afirmação não especifica de que maneira são entendidas essas passagens entre as diferentes culturas dos fiéis e a visão institucional. Resta ao pesquisador, portanto, perguntar como se dá esse processo, quais as suas implicações para a construção de uma nova configuração e que nova configuração seria essa. É segundo tais perspectivas que defendo a especificidade deste trabalho, tendo em vista o levantamento de novos subsídios para a análise deste fenômeno.

Gostaria ainda de abordar mais três autores importantes que nos fornecem novas e intrigantes chaves para a compreensão dos fenômenos relativos a gênero, família e sexualidade no interior da igrejas pentecostais. Em primeiro lugar, Patrícia Birman se destaca por sua criatividade sociológica, tecendo comentários singulares no artigo A

Mediação Feminina e Identidades Pentecostais (1996-a). A autora desenvolveu pesquisas sobre o ritual de exorcismo na relação com os cultos de possessão nessas igrejas, de onde fez o recorte de gênero e introduziu a idéia de que a mulher ocupa o lugar de mediadora entre crentes e não-crentes, “buscando desfazer o que seriam os contrastes e as rupturas entre eles” (Birman, 1996-a; p. 206).

Para ela, já faz algum tempo que novas “formas de ser pentecostal” vêm ditando menos contrastes identitários no sentido de uma “ruptura com o mundo”, caminhando numa direção oposta, a de encontrar “**mecanismos de compatibilização**” entre os crentes e os outros (Idem; p. 204). Assim, se a unidade familiar agrupa pessoas de diferentes denominações religiosas, a mulher pentecostal não tem se mostrado como aquela que se contrapõe aos outros membros da família, ou que se coloca como uma constante e insistente evangelizadora, tentando a todo custo converter toda sua família ao pentecostalismo. É justamente neste ponto que Birman inova, mostrando que essa posição de mediação ocupada pela mulher é profícua tanto no sentido de criar novas formas de relação com a igreja, como para conciliar no interior da família os benefícios advindos de práticas rituais diversas. Em um outro artigo, Birman afirma que esta atividade dentro de casa acaba se estendendo ao espaço da vizinhança e “muitas pessoas que não são da igreja pedem para que a colega ore, que coloque o nome delas no livro de orações, em suma, que ela se encarregue de atividades rituais associadas à igreja que possam gerar benefícios sem exigir uma adesão mais efetiva” (Birman, 1996-b; p. 106). Portanto, este trabalho de mediação feminina em hipótese alguma é inócuo do ponto de vista do sentido das práticas religiosas do mundo evangélico, mas “provoca alterações no seu modelo, abre caminhos inusitados e certamente possui efeitos também significativos na construção da identidade feminina nas igrejas e na sociedade inclusiva” (Birman, 1996-a; p. 207).

Se pensarmos segundo pressupostos de Birman, podemos entender facilmente o significado de algumas práticas das mulheres crentes narradas no artigo de Boyer-Araújo (1995), para quem as mudanças em seu comportamento após a adesão religiosa, deixando a “vida de pecado” e seus desafetos, como brigas e discussões com os maridos por causa de suas amantes por exemplo, são destacadas por essas informantes como a principal conseqüência de sua conversão religiosa. A partir de então, o ciúme e os escândalos passam a dar lugar a um sentimento de paz e indiferença, ao “se conformarem com as coisas da vida” (Boyer-Araújo, 1995; p. 137). Entretanto, esta indiferença não exclui a vontade de mudar seu marido e de levá-lo à igreja, fazendo dele também um pentecostal. Essas mulheres confirmam o discurso de submissão à autoridade masculina e se reservam a continuar orando “para que o Deus do impossível faça o que a esposa não pode fazer” (Idem; p. 138). Esta pode ser, ao meu ver, uma outra maneira de conceber a idéia colocada por Birman acerca da mediação feminina no interior da família entre os crentes e os não-crentes.

Por fim, um pesquisador não especialista propriamente na questão de gênero e que estudou profundamente a Igreja Universal do Reino de Deus, reservou no capítulo final de seu livro um aparte sobre as mulheres. Leonildo Silveira Campos (1997), não por acaso, agrega a problemática de gênero na IURD ao conjunto de “questões que desafiam o futuro da Igreja Universal”, uma vez o “lugar” reservado às mulheres nesta denominação é bastante contraditório. Vejamos por quê. Primeiramente, as aspás se justificam por uma afirmação de um pastor iurdiano, quando perguntado a respeito de que forma a questão de gênero se manifesta dentro da Igreja: “Não temos esse tipo de problema, pois na nossa Igreja, de acordo com a Bíblia, a mulher sabe

qual é o seu lugar”¹¹ (Campos, 1997; p. 439). O autor passa a se perguntar então que mecanismos fazem com que essa mulher “saiba qual é o seu lugar”? O alcance do trabalho é limitado pelas poucas páginas dedicadas à questão, que não chega a ser respondida de forma acabada, mas seu breve desenvolvimento apresenta indicações importantes para pesquisas futuras. Apenas para concluir o raciocínio acima, a contradição está, portanto, na posição da Igreja em, por um lado, acenar com a valorização da mulher e lhe dar oportunidade de ser obreira e transmitir seus testemunhos de vida pelos programas de TV, por exemplo¹², e por outro, articular insistentemente o antigo discurso da submissão da mulher ao marido (Campos, 1997; p. 443).

Trabalhar as problemáticas propostas por esta investigação à luz das colocações desses autores e da discussão feita ao longo desta seção, nos ajuda a balizar as análises nos capítulos que se seguem, além de propiciar a colocação da relevância sociológica e da especificidade da presente dissertação.

¹¹ Os textos sublinhados são grifos dos respectivos autores.

¹² Lembremos do trabalho de Eliane Gouveia, 1998-a.

I.

Capítulo 2.

O campo pentecostal e o recorte da pesquisa

Procedimentos da Pesquisa

Tendo-se em vista trabalhar as questões propostas, optou-se por uma pesquisa comparativa entre diferentes grupos pentecostais, devido às especificidades existentes em cada denominação, apesar da crescente uniformização de conceitos e comportamentos entre as igrejas evangélicas por meio principalmente dos cultos eletrônicos pelo rádio e pela TV. Aproveitando a classificação feita por Ricardo Mariano (1999), o campo empírico desta pesquisa compreende três igrejas pentecostais, cada uma pertencente a uma vertente diferente do pentecostalismo, a saber: Igreja Assembléia de Deus (pentecostalismo clássico); Igreja do Evangelho Quadrangular (deuteropentecostalismo); Igreja Renascer em Cristo (neopentecostalismo).

Alguns fatores influíram na escolha destas igrejas:

- a) No primeiro estudo de Eliane Gouveia sobre as mulheres pentecostais (1986), a autora trabalhou com as duas primeiras vertentes, analisando a Congregação Cristã do Brasil e a igreja O Brasil para Cristo; portanto, uma das intenções foi justamente abordar denominações que, além de significativas numericamente, ainda não tivessem sido estudadas sob este ponto de vista. Ricardo Mariano, organizando o *ranking* das igrejas evangélicas brasileiras segundo dados do Censo de 1991, coloca a Assembléia de Deus como a maior denominação evangélica do país, com 18,5% e quase dois milhões e meio de fiéis (Mariano, 2001; p. 33). Já segundo a pesquisa *Novo Nascimento*, a Assembléia de Deus conta com 31%

dos fiéis na amostra entrevistada no Grande Rio (Fernandes, 1998; p. 19).

- b) Um motivo determinante na escolha da Igreja Quadrangular como universo desta pesquisa foi a presença de um discurso e prática claramente diferenciados em relação às mulheres, orientação provavelmente relacionada ao fato de ter sido fundada por uma mulher. Em 1958, nos EUA, Aimée Semple McPherson fundou a Igreja do Evangelho Quadrangular, ordenando 6 ministras (Mafra, 1998; p. 241). Atualmente, no Brasil, o número de pastoras nessa denominação é bem superior ao encontrado em outras igrejas pentecostais, chegando a 35%, segundo Paul Freston (1994; p. 114) ou a 48%, conforme artigo de Machado e Fernandes (2000; p. 15). Além disso, dados do Censo de 1991 mostram que nessa Igreja também está o maior contingente de fiéis do sexo feminino, 59,3%, contra 55,6% da média de mulheres nas igrejas evangélicas brasileiras (Mariano, 2001; p. 40).
- c) Quanto ao grupo neopentecostal, justifico a opção pela Igreja Renascer em Cristo pelo fato de possuir uma forte liderança feminina, na figura da episcopisa Sônia Hernandes, a qual se coloca como uma referência importante e sempre presente no trabalho pastoral com as mulheres pertencentes a essa denominação. Além disso, essa Igreja apresenta fortes características dos grupos neopentecostais (Mariano, 1995; Gouveia, 1998-a). É significativo também o fato dessa liderança desenvolver algumas atividades *sui generis* entre suas fiéis, como chás beneficentes, desfiles de moda, de noivas, bazares (de roupas, cosméticos, eletrônicos etc.), palestras e oficinas sobre beleza, moda, consumo etc., numa atuação nitidamente inovadora e diferenciada quanto à questão de gênero em relação às demais denominações evangélicas.

Assim, visualizando o campo delimitado por esta pesquisa, temos de um lado, duas igrejas de vertentes mais tradicionais, sendo a primeira mais conservadora (Assembléia de Deus) e a segunda com uma história peculiar no tocante às mulheres dentro da instituição (Igreja do Evangelho Quadrangular), ambas ainda não abordadas na produção científica especificamente no tocante à participação feminina. De outro lado, temos uma igreja neopentecostal (Renascer em Cristo), com práticas e discursos novos na história do pentecostalismo no Brasil.

O universo deste estudo se deu na cidade de São Paulo, especificamente no bairro da Lapa, região oeste da cidade, onde encontram-se filiais das três denominações mencionadas, facilitando, assim, o trabalho comparativo proposto. Trata-se de um bairro de classe média/ média-baixa, com um centro comercial desenvolvido, além da presença de escolas, faculdades e da Estação Ciência, o que torna a região movimentada e freqüentada por um grande número de trabalhadores, consumidores e estudantes. O bairro também é servido por dezenas de linhas de ônibus e por uma estação de trem metropolitano (CPTM), com integração gratuita ao metrô.

Um primeiro momento da pesquisa de campo ocorreu durante o segundo semestre de 1998 e constou da realização de visitas às igrejas escolhidas, visando a conhecer a dinâmica dos trabalhos desenvolvidos e também a estreitar a relação com seus pastores e membros. Estas visitas foram fundamentais durante os trabalhos de campo, tendo em vista que a maior parte das observações de cultos ordinários e reuniões de mulheres foram feitas nesse período, complementando as informações e a percepção de elementos que respondessem às expectativas desta investigação.

Para o levantamento de dados primários, a pesquisa de campo compreendeu a realização de entrevistas qualitativas semi-estruturadas, que procuraram obter informações sobre a vida religiosa, familiar, sexual, cotidiana, profissional, além das características

sociológicas elementares (renda, educação, gênero, idade). O grupo dos informantes foi formado basicamente por três categorias:

- a) Mulheres, membros das igrejas há mais de dois anos, casadas, com idade entre 28 e 55 anos. Estes critérios foram estabelecidos tendo em vista os objetivos da pesquisa, bem como as limitações de um trabalho de mestrado: o tempo de membresia era importante para se perceber as implicações que a doutrina pentecostal tem sobre a convivência em família após alguns anos de adesão religiosa; também se pensou em diminuir ao máximo o número de variáveis, eliminando por exemplo a comparação entre recém-convertidos e membros mais antigos. Trabalhar com mulheres casadas também foi uma maneira de facilitar a análise das variáveis, escolhendo o modelo familiar mais tradicional e freqüente nas igrejas¹³, evitando, por exemplo, análises sobre “tipos de família”. A escolha da idade adulta também é um dado importante, a fim de que as mulheres e os homens entrevistados não pudessem ser confundidos com outras categorias sociais, como jovens (geralmente compreendidos dentro das igrejas como pessoas de 18 a 25 anos) ou terceira idade (maiores de 60 anos).
- b) Pastores e pastoras pentecostais. Nesse caso, não se estabeleceu nenhum critério, apenas que ocupassem os cargos em questão. Vale lembrar que na Igreja Renascer em Cristo, as mulheres de pastor exercem cargo de presbítera (ou co-pastora), com *status* semelhante ao dos pastores e atuando enquanto tal, na direção de cultos, aconselhamento de fiéis, pregação da palavra e ministração do louvor¹⁴. É o caso da líder entrevistada, que ocupava o cargo de

¹³ Segundo dados da Pesquisa Novo Nascimento, 63% dos evangélicos são casados (Fernandes, 1998; p. 96).

¹⁴ Gouveia destaca que a formação teológica do quadro de pastores da Igreja Renascer tem a duração de três anos e é realizada pela Escola de Profetas, aberta tanto para homens como para mulheres: “Segundo informe não oficial, relativo ao segundo semestre de 1997, a Renascer em Cristo contava com 22 bispos, dos

presbítera, mas tinha todas as atribuições de uma pastora e estava em formação teológica.

- c) Homens, membros das igrejas, segundo os mesmos critérios das mulheres. O número de homens entrevistados, entretanto, foi bem menor do que o de mulheres. O objetivo era apenas o de possuir um grupo de controle em relação aos informantes principais, ou seja, as mulheres, pastores e pastoras pentecostais.

Entre os meses de janeiro e maio de 1999, foram realizadas 28 entrevistas, totalizando aproximadamente 50 horas de gravação, divididas conforme a tabela seguinte.

Tabela 1 - Número de entrevistados

	IAD¹⁵	IEQ	IRC	Total
Mulheres	6	5	6	17
Homens	1	2	2	5
Pastores	2	1	0	3
Pastoras	0	2	1	3
Total	9	10	9	28

Uma vez que os roteiros das entrevistas são longos e demandaram pelo menos uma hora e meia de conversa (algumas chegaram a durar três horas), 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 a entrevista, seja por timidez ou apenas por não desejarem falar sobre suas vidas. Assim sendo, muitos contatos realizados não resultaram em entrevistas. Dadas estas dificuldades, justifica-se a não realização de três entrevistas programadas no projeto

quais dois são mulheres; 180 pastores dos quais 18 são do sexo feminino. As esposas dos pastores exercem cargo de presbítero, co-pastores." (Gouveia, 1998; p. 54)

¹⁵ IAD – Igreja Assembléia de Deus; IEQ – Igreja do Evangelho Quadrangular; IRC – Igreja Renascer em Cristo.

de pesquisa, sendo uma com uma mulher da Igreja Quadrangular, uma com um homem da Igreja Assembléia de Deus e uma última com um pastor da Igreja Renascer em Cristo¹⁶.

Outra dificuldade enfrentada nesta etapa da pesquisa foi o fato de a maioria das entrevistas terem sido realizadas nas próprias igrejas. Ao abordar a pessoa solicitando a entrevista, procurava deixar à escolha do/a próprio/a entrevistado/a o lugar que lhe parecesse mais conveniente. Vale destacar que o fato da maioria dos/as informantes ter escolhido a igreja como lugar para a conversa não se coloca como um dado aleatório, mas talvez tenha funcionado como uma espécie de "resguardo" da intimidade do/a entrevistado/a, uma vez que minha ida à sua casa significaria a entrada num território ainda muito distante de meu recente convívio na comunidade. Sendo assim, metade das entrevistas acabaram sendo feitas nas igrejas e não ficaram livres de constantes interrupções e inúmeros olhares, ainda que distantes, de colegas, pastores/as, cônjuges e filhos. Somando isto ao teor de extrema intimidade das conversas, um certo constrangimento também acabava por inibir o/a entrevistado/a.

Dessa forma, algumas entrevistas acabaram ficando comprometidas. Foi o caso da entrevista com uma fiel da Renascer em Cristo que chegou a ser interrompida várias vezes pela entrada dos pastores e pastoras na sala; na última interrupção, a pastora se interessou pelo assunto e começou a opinar sobre o mesmo (estávamos falando sobre a prática de relações sexuais antes do casamento). Após as observações da pastora, a entrevistada mudou radicalmente seus pontos de vista, justificando que suas afirmações feitas anteriormente

¹⁶ Apenas para exemplificar, os pastores da Igreja Renascer em Cristo que dirigiam a igreja visitada eram micro-empresários e justificavam assim a sua pouquíssima disponibilidade de tempo; geralmente chegavam atrasados para os cultos, ficavam atendendo inúmeros fiéis ao final dos trabalhos e saíam muito tarde da igreja; também moravam em Guarulhos, município distante da igreja e, por fim, acabaram não se dispondo a fornecer uma entrevista.

tenham sido proferidas “na carne”, ou seja, sem a orientação do Espírito Santo, terminando por concordar com a postura institucional defendida pela pastora.

Houve outros casos, entretanto, em que não foi possível aproveitar nenhum trecho da conversa. Das 17 entrevistas realizadas com mulheres, duas tiveram suas informações invalidadas. A primeira, pela absoluta falta de coerência nas afirmações da entrevistada, não ocasionou o levantamento de informações relevantes aos propósitos desta pesquisa. A segunda, tendo em vista a falta de envolvimento com o teor das perguntas, resultou em respostas monossilábicas ou na recusa da informante em responder à maioria das questões.

As entrevistas realizadas na casa do entrevistado foram somente com mulheres e uma pastora pentecostal. Todos os homens entrevistados, pastores ou leigos, optaram pela igreja como local para a entrevista. Em casa, as conversas foram mais longas do que na igreja, com pouquíssimas interrupções. Estando confortavelmente vestidas e acomodadas, as mulheres tinham em geral seus cônjuges trabalhando e seus filhos na escola. Assim, pareciam estar no ambiente ideal para falarem de suas experiências religiosas e familiares, expondo suas idéias, problemas, dúvidas e angústias.

Portanto, é preciso deixar claro as limitações que o método nos impõe, não sendo possível qualquer interpretação desvinculada dos fatores objetivos e subjetivos que permeiam uma entrevista. Como nos adverte o próprio título da dissertação de Eliane Gouveia: *O Silêncio que Deve Ser Ouvido: mulheres pentecostais em São Paulo (1986)*, muitas vezes a percepção dos fenômenos dentro do pentecostalismo se dá em meio ao silêncio, aos gestos, ao toque, aos olhares, e certamente não pude desprezar tais elementos ao longo deste trabalho.

Todas as entrevistas foram transcritas – no todo ou em parte – e sistematizadas para facilitar o trabalho de análise realizado ao longo

dos próximos capítulos. Apesar de trabalhosa, esta foi sem dúvida uma etapa essencial para a organização dos dados levantados.

As transformações do universo pentecostal

A partir da década de 70, os estudos sociológicos sobre o pentecostalismo passam a apontar para mudanças significativas na configuração dessas igrejas. Aos poucos os pentecostais passaram a lotar templos, teatros e até estádios de futebol, num crescimento vertiginoso não só no número de fiéis, como na variedade de denominações evangélicas que surgiam quase que diariamente.

Até então, os fiéis pentecostais, tratados popularmente por "crentes", apresentavam sinais visíveis que demarcavam muito bem suas diferenças em relação aos "outros" – na verdade, um contraste contra a própria cultura nacional, uma vez que se colocavam frente tanto à maioria nascida no catolicismo, quanto de qualquer representante das religiões afro-brasileiras. Patrícia Birman aponta para o fato de que na última década, as fronteiras identitárias entre os grupos pentecostais têm se colocado de forma muito mais flexível. Assim como temos visto surgir a cada dia inúmeras denominações pentecostais, também plurais são as formas identitárias associadas a esse universo religioso (Birman, 1996-a; p. 204).

Ao observar as publicações das décadas de 70 e 80, percebe-se que autores como Cândido Procópio Ferreira de Camargo, Emílio Willems e Beatriz Muniz de Souza, ao destacarem a tipologia "seita-igreja" a partir da sistematização básica de Weber e Troeltsch como pertinente na análise do protestantismo, procuraram levantar aspectos diferenciadores entre o protestantismo e o pentecostalismo. Como exemplo, destaco as funções sociais do pentecostalismo, a saber: "integração social e natureza terapêutica" (Camargo, 1973; p. 147). Já

preocupados com o crescimento pentecostal, esses autores associavam este processo à urbanização e à pauperização das populações das grandes cidades.

Neste mesmo período, críticas surgiram a este grupo de pesquisadores, principalmente por parte de Francisco Cartaxo Rolim: "preocupados com o crescimento pentecostal, (esses autores) buscam relacioná-lo com a urbanização, sem vincular este processo à estrutura social capitalista." (Rolim, 1980; p. 163). Nesse sentido, Rolim passa a utilizar a categoria das classes sociais como instrumento de análise, segundo pressupostos marxistas, destacando a relação entre religião pentecostal e política.

A partir do final dos anos 80, vão surgindo novas propostas de interpretação do fenômeno religioso brasileiro, utilizando-se principalmente das teorias de Max Weber, Pierre Bourdieu e Peter Berger. O livro *Nem Anjos nem Demônios: Interpretações Sociológicas do Pentecostalismo* (1994) abarca vários desses pesquisadores, quase todos do Rio de Janeiro e Niterói, e que se destacaram no meio acadêmico após a década de 90. Vejamos alguns:

José Bittencourt Filho trabalha com a noção de pentecostalismo autônomo em contraste com o pentecostalismo clássico, compreendendo este último como as "igrejas originadas do movimento missionário pentecostal, dos EUA, no início do século" (Bittencourt Filho, 1994; p. 24). Sobre o pentecostalismo autônomo, o autor faz a seguinte definição: "denominações dissidentes daquele pentecostalismo e/ou formadas em torno de lideranças fortes" (Id. ib.). Bittencourt Filho passa a apresentar (de forma resumida) diversas características do Pentecostalismo Autônomo, que podem ser resumidas na seguinte frase:

"A posição religiosa do Pentecostalismo Autônomo alicerça-se numa tríade: a cura, o exorcismo, a prosperidade. Nela conjugam-se fatores sócio-religiosos que responderiam à interpretação simbólica

que as classes populares realizam de suas adversidades existenciais, geralmente de forma inconsciente ou difusa.” (Bittencourt Filho, 1994; p. 24)

Segundo Paul Freston, há um hiato nas produções acadêmicas no tocante à evolução histórica do pentecostalismo, o que acaba prejudicando a sociologia deste fenômeno. Ao classificar as igrejas pentecostais, o autor divide o pentecostalismo em três ondas: “A primeira onda é a década de 1910, com a chegada quase simultânea da Congregação Cristã (1910) e da Assembléia de Deus (1911). (...) A segunda onda pentecostal é dos anos 50 e início de 60, na qual o campo pentecostal se fragmenta, a relação com a sociedade se dinamiza e três grandes grupos (em meio a dezenas de menores) surgem: a Quadrangular (1951), Brasil para Cristo (1955) e Deus é Amor (1962). (...) A terceira onda começa no final dos anos 70 e ganha força nos anos 80. Sua representante máxima é a Igreja Universal do Reino de Deus (1977), e um outro grupo expressivo é a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980). Novamente, essas igrejas trazem uma atualização inovadora da inserção social e do leque de possibilidades teológicas, litúrgicas, éticas e estéticas do pentecostalismo” (Freston, 1994; p. 71).

Também fazendo distinção entre as três ondas do pentecostalismo, Ricardo Mariano (1999) construiu uma tipologia das formações pentecostais dividida em: pentecostalismo clássico, deuterpentecostalismo e neopentecostalismo. A hipótese fundamental do trabalho de Mariano, ao tentar investigar os aspectos distintivos entre os pentecostais tradicionais e os novos grupos, os neopentecostais, é a seguinte: retirando-se as características presentes em todas as igrejas pentecostais, no tocante especificamente ao neopentecostalismo, três são os aspectos que os distinguem, a saber, a ênfase na guerra contra o Diabo, a pregação e difusão da Teologia da Prosperidade e a liberalização dos estereotipados usos e costumes

externos de santidade. Além de oportuno o levantamento destas características principais, a contribuição deste autor também é destacada pelo fato de sua tipologia ser bastante adequada à classificação dos grupos pentecostais existentes atualmente no Brasil. Conforme justificado na seção anterior, esta dissertação utiliza-se desse instrumento classificatório.

Rubem César Fernandes nos fornece a grande contribuição de ter coordenado um levantamento quantitativo sobre as igrejas evangélicas no Grande Rio, por meio da pesquisa *Novo Nascimento*, publicada em 1998. O autor escreveu alguns artigos a partir desse levantamento (Fernandes, 1994, 1996), onde privilegia a análise da participação civil e eclesial, tendo em vista as diferentes formas de governo presentes no interior destas igrejas. Mesmo em se tratando de um estudo específico da região do Rio de Janeiro, a contribuição deste autor é importante na medida em que há uma escassez de dados e quase inexistência de pesquisas quantitativas mais abrangentes sobre as igrejas evangélicas no Brasil.

Ainda dentro da coletânea de artigos *Nem Anjos, nem Demônios* (1994), Wilson Gomes, em seu texto com mesmo título, abre dois caminhos de discussão. Primeiramente, aborda a questão da cura, ofertas e exorcismos na Igreja Universal do Reino de Deus, identificando-as como categorias fundamentais no contexto do tecido simbólico e representacional deste grupo, analisando, assim, a sua forma de pensar o mundo e organizar a experiência religiosa. Em seguida, ele apresenta uma crítica aos trabalhos já produzidos na área, colocando *cinco teses equivocadas sobre as novas seitas populares* (título de artigo publicado por ele em 1992), embasando sua argumentação numa discussão sobre a relação dessas seitas com a Igreja Católica, bem como a questão da cura, do dinheiro, dos milagres e da alienação dos fiéis nestas igrejas.

Em tempo, é bom que se diga que a produção da área de religião na sociologia brasileira obviamente apresenta inúmeras divergências teóricas. Críticas severas foram feitas, por exemplo, por parte de Antônio Flávio Pierucci e Reginaldo Prandi a alguns dos estudos mencionados acima, a partir do argumento de que a religião judaico-cristã será sempre tradicional e conservadora, nunca libertária, do ponto de vista da participação de homens e mulheres na vida pública (Prandi, 1997). Pierucci publicou dois artigos (1997-a; 1999) a respeito dos *interesses religiosos dos sociólogos da religião*, nos quais suas críticas são ainda mais explícitas:

“Percebo que cresce (desproporcionalmente) nossa ‘boa vontade cultural’ para com a religião, que tende sempre mais a ser vista em seus efeitos positivos, antes de mais nada. Boa vontade cultural para com a religião em suas mais diversas formas. Boa vontade cultural para com o ‘saudável’ exercício da religião, o qual entretanto, pelo que eu saiba, continua sempre e basicamente o mesmo, oferecendo sempre ‘more of the same’, a saber: o exercício de uma religião só é possível porque inseparável do exercício do poder religioso por alguns, os ‘happy few’. Simplesmente porque a prática religiosa é sempre-já inseparável da divisão entre séquito e portador(es) do poder carismático, seja o carisma pessoal ou institucionalizado, religião é sujeição e subordinação.” (Pierucci, 1997-a; p. 250)

Não é meu objetivo uma discussão exaustiva sobre os embates existentes na Sociologia da Religião brasileira. Para o momento, pretendo apenas apontar alguns estudos sobre os quais estou construindo a presente argumentação. Assim, tentando compreender as contribuições de cada um dos trabalhos citados, espero que esteja ficando claro ao leitor que minha motivação em utilizar um referencial teórico-metodológico mais comumente utilizado pela Sociologia da Cultura – conforme colocado no capítulo 1 – está justamente em contribuir para o enriquecimento deste debate.

Outros autores poderiam ser citados quanto aos seus trabalhos sobre o pentecostalismo, como Waldo César, Christian Lalive

D'Épinay, André Droogers, Antonio Gouveia Mendonça, Peter Fry, Ari Pedro Oro, entre outros. Porém, considero que esta breve revisão bibliográfica se faz suficiente ao propósito inicial desta seção, a saber: o de fundamentar a idéia de que existe hoje a necessidade de se estudar o campo pentecostal não como um universo estanque e previamente definido através de sinais visíveis de contraste em relação a outros grupos (religiosos ou não), mas entendendo as formas diferenciadas de pertença ao pentecostalismo. Conforme já indicado, Patrícia Birman levanta estas questões metodológicas:

“O lugar social do crente mudou. O surgimento do neopentecostalismo é marcado por uma pluralidade de formas identitárias associadas ao universo pentecostal. O sentido dessa mudança, portanto, não pode ser analisado seja tomando como imutável essa identidade – como se fosse substantivamente dada e portanto inquestionável – seja tomando-a como única e, em consequência, desconhecendo o contexto no qual essas se constróem.” (Birman, 1996-a; p. 204)

Tais pressupostos nos apontam que hoje “há formas diferenciadas de pertencer a esse universo religioso” e que, portanto, o contraste identitário passa a ser substituído por “**mecanismos de compatibilização** entre os crentes e os outros”, numa “clara busca de continuidades entre a identidade do crente e as outras, entre os valores que essa representa e os valores representados como mundanos” (Idem; pp. 204-205).

Essas idéias sobre **compatibilização** e **continuidade** podem gerar a falsa compreensão de que os conflitos e contradições acabam por se anular na integração e na fusão entre essas culturas diferentes. Entretanto, não se trata disso. Néstor García Canclini também relativiza a noção de identidade através do conceito de **hibridação**, entendido como “processos socioculturais no interior de estruturas ou práticas

discretas, que existiam em forma separada e se combinam para gerar novas estruturas, objetos ou práticas”¹⁷ (Canclini, 2000; p. 62).

¹⁷ Tradução minha do espanhol.

Portanto, são inúmeras as maneiras dos membros de determinado grupo se apropriarem dos repertórios heterogêneos de bens e mensagens disponíveis, gerando “hibridações”. Estas pressupõem que por vezes os conflitos podem continuar operando como uma forma de marcar aquilo que permanece incompatível ou inconciliável nesse processo de hibridação. Canclini fala nesse caso de “entrar e sair da hibridez” (Idem; p. 69). Dessa forma, o autor descarta a hipótese de entendermos tais processos como formas de homogeneização ou reconciliação de culturas diferentes, mas propicia uma análise que nos permite entender como se portam os sujeitos diante de situações que lhes permitem harmonizar e diante daquelas propriamente inconciliáveis. Estes são pressupostos certamente muito úteis no transcorrer das próximas seções deste e dos próximos capítulos.

“O olhar institucional”: algumas notas metodológicas necessárias

Ao analisar o conjunto das entrevistas realizadas com pastores e pastoras pentecostais, é possível observar-se com clareza as diversas ressignificações e releituras das doutrinas bíblicas feitas por este grupo no tratamento de questões bem próximas ao cotidiano de sua membresia. Dessa forma, é preciso que se tenha em mente que as afirmações desses pastores e pastoras não constituem propriamente a visão institucional, mas há uma distância por vezes considerável entre a opinião pessoal dos líderes e as doutrinas teológicas de cada denominação religiosa. Ainda assim, não pretendo perder de vista na presente investigação o ponto de vista dessa liderança religiosa como parte essencial na construção de relações de gênero nas igrejas pentecostais, a fim de que se possa perceber qual o alcance da **determinação simbólica** da instituição na interação com seus fiéis.

Nesse sentido, justifico as aspas colocadas no título desta seção, uma vez que, conforme dito acima, a visão dos pastores e pastoras pentecostais sobre os fenômenos analisados não pode ser simplesmente considerada como uma reprodução das perspectivas institucionais. Sabemos que há uma distância considerável entre o arcabouço teórico produzido pelos teólogos e pensadores das religiões e aqueles que vão “executar” ou “experenciar” tais doutrinas no cotidiano comunitário da igreja. Ainda assim, optei por manter desta forma, dado que o recorte metodológico feito por este trabalho vislumbrou abranger somente os pontos de vista e experiências da liderança local e dos membros de tais igrejas. Uma pesquisa sobre os fundamentos teológicos de cada denominação demandaria muito mais tempo de estudo e investigação, e seria assunto para um próximo trabalho. Considero que as análises realizadas ao longo desta dissertação já seriam suficientes para fornecer um resultado positivo segundo os objetivos propostos.

Pierucci, em sua pesquisa *Igreja: contradições e acomodação: ideologia do clero católico sobre a reprodução humana no Brasil*, mostra como a Igreja Católica sempre lutou para que os estratos intelectuais superiores – aqueles que “pensam” as doutrinas oficiais da Igreja – não se afastassem dos inferiores – as “almas simples” que estão nas paróquias, liderando o grupo de fiéis. Entretanto, “os conflitos entre essas diferentes correntes são ‘resolvidos’, ou seja, contornados pela possibilidade de reinterpretação múltipla do discurso oficial (estrategicamente ambíguo em seu estilo curial distanciado da vida) e, ao mesmo tempo, velados pelo compromisso formal – e ideológico – de apresentar uma Igreja Católica como ‘unidade’ institucional” (Pierucci, s/d; p. 30).

Dessa forma, fica evidente em cada fala das pastoras e dos pastores entrevistados que este não é um processo fácil. Em muitos momentos das entrevistas, alguns constrangimentos foram gerados na

tentativa de conservarem justificativas bíblicas para realidades e práticas já bem distantes das doutrinas oficiais. Sem compromissos com uma teoria teológica rígida, essa liderança local acaba construindo na própria prática pastoral argumentos plausíveis que acomodam o sentido da mensagem religiosa aos interesses reais ou imaginários dos fiéis (Pierucci, s/d; p. 31). Sobre a produção desses discursos plausíveis, Berger fala acerca do “problema da plausibilidade”, apontando que um importante efeito da secularização é a “crise de credibilidade” das religiões. Nesse sentido, a concorrência entre várias denominações religiosas força a liderança a tentar “assediar” pessoas e conseguir sua adesão (Berger, 1985; p. 139).

Conforme enunciado no primeiro capítulo, esta pesquisa está interessada em responder a uma questão: em que medida os modelos de família apresentados pela religião, os papéis sugeridos para homens e mulheres em seu interior e na sociedade, os discursos e as ações pastorais apresentados nas áreas familiar e sexual influenciam na socialização entre homens e mulheres dentro da igreja e de que maneira isso acontece, sem ignorar, evidentemente, a dimensão simbólica dessa construção.

Em primeiro lugar, farei uma caracterização geral dos seis pastores e pastoras entrevistados/as. São líderes jovens, três deles com 29 anos, os demais com 42, 50 e 51 anos, todos pertencentes a igrejas pentecostais há pelo menos 10 anos, alguns deles desde o nascimento. Em geral são casados, exceto uma pastora da Igreja Quadrangular, solteira. Em relação a filhos, apenas um pastor da Assembléia de Deus possui uma filha, também o único a morar em propriedade da Igreja. Os outros possuem residência própria. A formação acadêmica é um item que propicia uma distinção entre as denominações: os dois pastores da IAD concluíram o ensino médio, enquanto os/as demais entrevistados/as (líderes da IEQ e da IRC) possuem curso superior completo, em áreas diversas como Administração de Empresas,

Matemática e Economia. Apesar desses dados não serem quantitativamente relevantes, neste caso, eles apontam para uma direção já amplamente discutida pela literatura especializada: o enraizamento das igrejas mais tradicionais às doutrinas bíblicas (o chamado fundamentalismo), e conseqüentemente, o distanciamento e a pouca valorização de uma formação acadêmica sistematizada por parte dessas denominações.

A formação teológica, entretanto, é obrigatória em qualquer denominação. Seja através de cursos de Teologia de longa duração em seminários mantidos pela própria instituição religiosa, seja por meio de cursos apostilados à distância, todos os pastores e pastoras estudaram ou ainda estudam no mínimo um ano para adquirirem a nomeação em suas igrejas. Nesses cursos, eles recebem todas as orientações básicas para o cotidiano pastoral, aprendem sobre a posição da instituição para os mais diversos assuntos e formam, assim, uma gama de referenciais religiosos, dos quais irão lançar mão no acompanhamento e aconselhamento de fiéis e não fiéis. Afinal, uma vez que pressupõem que a Bíblia apresenta soluções para todo e qualquer problema, é na freqüência a esses cursos e seminários que pretendem se preparar e se qualificar para a aplicação diária desse arcabouço teológico no cotidiano e nas dificuldades do público atendido em suas igrejas. Ainda que o conteúdo ministrado seja extremamente pragmático e aplicado à rotina dos templos, conforme colocado pelos próprios/as informantes, considero que a passagem dessa teoria à experiência em si é um caminho complexo e delicado para os líderes, processo que não acontece sem tensões, questionamentos e conseqüentes ressignificações, e não deve, portanto, passar despercebido ao pesquisador.

É muito comum que a liderança pastoral desenvolva suas atividades na igreja paralelamente a outra atividade profissional, como funcionário de empresa privada ou como profissional liberal, por

exemplo. Segundo afirmação dos/as pastores/as entrevistados/as, a maioria dos/as líderes (alguns arriscam tratar-se de mais de 90%) não trabalham integralmente no pastorado e, nesse caso, não recebem salário por sua atividade. Somente quando a Igreja passa a demandar um atendimento pastoral mais freqüente, geralmente após um grande crescimento numérico por exemplo, a cúpula dessas Igrejas oferece ao pastor ou à pastora a possibilidade de dedicação exclusiva ao ministério, pagando-lhe por seu trabalho o que chamam de "ônus" ou salário.

Na Igreja Renascer em Cristo observa-se um sistema diferente de remuneração pastoral, não através de um salário fixo e predeterminado, mas pelo sistema de metas. Os bispos (liderança sobre os/as pastores/as e presbíteros/as) estabelecem metas mensais a serem cumpridas em diversas áreas, como número de novos convertidos, número de batismos, de membros de outras denominações que "voltaram para Jesus" (também chamado de "Ministério Volta Logo"), de dízimos e ofertas, de Gideões¹⁸ etc. Presbítera Eliana, nossa entrevistada, reconhece que a Renascer "é gerenciada como uma empresa" e que os pastores e pastoras só recebem "proventos" sobre o percentual dos valores que excederem essas metas.

Em sua tese de doutorado, Ricardo Mariano procura explicar 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). No capítulo final, quando passa a caracterizar as novas formas de organização denominacional

¹⁸ Os Gideões são pessoas que se dispõem a contribuir financeiramente com uma quantia fixa, tendo em vista o sustento de grandes projetos da Renascer, como programas na rádio Manchete FM e na então TV Manchete, em negociação de compra por essa igreja na época da realização da pesquisa.

evangélica, Mariano assevera que as igrejas que mais crescem 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).

Peter Berger, em seu livro *O Dossel Sagrado*, já indicava que situações de pluralismo religioso implicam que cada uma dessas denominações passem a viver uma “situação de mercado”, necessitando serem vendidas a uma clientela que pode escolher livremente sua preferência religiosa. Assim, “as instituições religiosas tornam-se agências de mercado e as tradições religiosas tornam-se comodidades¹⁹ de consumo” (Berger, 1985; p. 149).

No Brasil, muitos autores também já trabalharam essa questão dos empreendimentos pentecostais. Leonildo Silveira Campos desenvolveu em sua tese de doutorado, publicada em 1997, um longo tratado sobre a “marketização” do sagrado na Igreja Universal do Reino de Deus, suas técnicas de propaganda, a utilização da grande mídia, além do caráter de mercado que essa igreja adquiriu. Paul Freston também apontou para o “faro empresarial” da IURD, que abarca empresas na área de construção, móveis, um pequeno banco, jornais, editora, emissoras de TV e rádio, mostrando como esse verdadeiro império econômico pode ser muito funcional na missão religiosa (Freston, 1994; p. 143). Antonio Gouvêa Mendonça define como uma das marcas principais do neopentecostalismo suas “características empresariais de prestação de serviços ou de oferta de bens, com modernos sistemas de administração e *marketing*” (Mendonça, 1992; p. 51). Em artigo posterior, Mendonça afirma ainda que essas igrejas pentecostais “não são, portanto, igrejas, mas clientela de bens de religião” (Mendonça, 1994; p. 158). Reginaldo Prandi dá outro nome a

¹⁹ O texto original menciona “*commodities*”, melhor traduzido por mercadorias.

essa clientela, tratando-a como “os crentes de negócio, os pequenos empresários, os desejosos de se estabelecerem”, aos quais essa “nova religião de serviço” oferece tais possibilidades de progresso, no sentido de que “é possível fazer de Deus um sócio nos negócios e prosperar sem limites” (Prandi, 1996; p. 74). Seguindo esse mesmo raciocínio, Antônio Flávio Pierucci afirma que a IURD “concebe abertamente a igreja como empresa econômica e a religião como fonte de lucro e enriquecimento pessoal” (Pierucci, 1996; p. 8) e transforma o “seguidor religioso num consumidor de bens e serviços” (Idem; p. 11). Destaco, por último, um trabalho que além de retratar uma empresa pentecostal – os programas de televisão gerenciados por denominações evangélicas, que projetam novos valores de mobilidade social –, privilegia ainda o olhar de gênero sobre tais empreendimentos, percebendo as mulheres como mediadoras e narradoras do discurso oficial de suas igrejas, propiciando o que a autora chama de “reengenharia do feminino pentecostal” (Gouveia, 1998-a; pp. 25-26). Essa discussão sobre a construção de gênero nas denominações evangélicas será aprofundada no próximo capítulo.

Durante esta investigação, não foi possível obter uma definição exata do número de membros ou frequentadores de cada igreja, uma vez que os pastores e pastoras entrevistados/as não forneceram informações confiáveis sobre este assunto. Apenas como exemplo, foram entrevistados dois pastores de uma mesma congregação da Assembléia de Deus: o primeiro afirmou que a Igreja tem de 100 a 150 membros; o segundo definiu como 1.000 o número de membros somente na Sede da Lapa, e 10.000 na cidade de São Paulo. Como os números são muito distantes, optei por não apresentar esses dados como válidos, uma vez que não me foram disponibilizados documentos oficiais das instituições. Minha observação dos cultos, entretanto, contou com números bem menores do que os mencionados, em geral 80 a 100 presentes nas reuniões de domingo, dia de maior

audiência. Na Igreja Quadrangular presenciei auditórios de aproximadamente 250 pessoas e na Renascer entre 40 e 70, lembrando que nesta Igreja eram realizados dois cultos consecutivos, às 17h00 e às 19h00, com públicos distintos, totalizando uma média de 100 a 150 freqüentadores aos domingos à noite.

Embora trate-se de um estudo comparativo visando a encontrar os liames que distinguem as diversas vertentes do pentecostalismo atual, em muitos aspectos a concordância de opiniões entre os/as líderes é irrestrita. É o caso por exemplo das afirmações sobre o papel da Igreja ou da religião na sociedade abrangente. Todos os/as entrevistados associaram suas respostas a problemas sociais como violência, drogas, crises familiares e financeiras, colocando a religião como uma possibilidade eficaz de transformação dessa realidade. Acreditam que ainda existem, por parte da sociedade, muitas resistências à religião, mas que os valores cristãos de honestidade, amor e respeito podem propiciar a restauração de esferas até então em processo de desintegração, como a familiar por exemplo.

Não é preciso mencionar que esta é uma posição tradicional em qualquer religião, principalmente as cristãs, que se pretendem hegemônicas. Em seus trabalhos clássicos sobre Sociologia da Religião, Weber já afirmava que "a ação religiosa ou magicamente motivada, em sua existência primordial, está orientada para este mundo; as ações religiosas ou magicamente exigidas devem ser realizadas 'para que vás muito bem e vivas muitos e muitos anos sobre a face da Terra' " (Weber, 1994; p. 279). Ainda que tratem-se de interesses **em si mesmos** religiosos, ou **especificamente** religiosos, a ação religiosa está sempre motivada pela "obtenção de vantagens externas 'neste mundo'" (Idem; p. 292), ou seja, sua orientação é sempre intramundana, mesmo que o referencial seja transcendente.

Pode-se ainda discutir esta proposição dos pastores e pastoras a partir da idéia weberiana do ascetismo protestante, que rejeita o

mundo não através da fuga contemplativa, mas participando do mundo, racionalizando-o eticamente de acordo com os mandamentos de Deus. Para tanto, cumpre que o mundo seja “religiosamente desvalorizado e rejeitado como sendo uma criatura e um vaso do pecado”, a fim de que “o teatro da atividade desejada por Deus” seja afirmada de forma efetiva através da vocação que a igreja tem no mundo (Weber, 1982; pp. 334-335).

Perfil das/os fiéis entrevistadas/os

Gostaria nesta seção de fornecer algumas características sociológicas básicas das mulheres e homens pentecostais entrevistados. Os dados levantados são de teor qualitativo, não apresentando uma representatividade numérica que justifique qualquer generalização nas análises. O intuito deste trabalho é que as falas destes e destas informantes tragam alguns subsídios às discussões que se seguem, sempre amparadas pela produção científica disponível. Conforme já colocado no capítulo anterior, o total de entrevistas realizadas foi de: 17 mulheres membros das igrejas; 5 homens membros das igrejas; 3 pastores e 3 pastoras, totalizando 28 entrevistas. Nesta seção, serão abordadas somente as 22 entrevistas realizadas com os membros das comunidades estudadas.

Apesar de ter escolhido três denominações pentecostais localizadas no bairro da Lapa, na região oeste da cidade de São Paulo, com templos muito próximos uns dos outros, as pessoas entrevistadas em sua maioria moram em bairros distantes da Lapa, como Freguesia do Ó, Pirituba, Vila Jaraguá, Mandaqui, Tucuruvi, Tremembé, Casa Verde, Penha, Perus, além de cidades da Grande São Paulo como Osasco e Guarulhos. Das 22 entrevistas realizadas com membros das três igrejas pesquisadas, apenas 6 moram na Lapa ou em bairros

próximos a esse distrito: Lapa (2 mulheres), Alto da Lapa (1 homem), Piqueri (1 mulher), Sumarezinho (1 mulher) e Vila Anastácio (1 mulher), sendo 3 da Renascer em Cristo, 2 do Evangelho Quadrangular e 1 da Assembléia de Deus. Estes que moram próximos à igreja são em geral de classes mais elevadas em relação aos anteriores, na maioria das vezes com casas próprias, mais espaçosas e confortáveis.

A regra, entretanto, parece ser mesmo a de que a maioria dos fiéis percorre longas distâncias até suas igrejas, até porque a Lapa constitui-se como um bairro de fácil acesso, servido por dezenas de linhas de ônibus e por uma estação de trem metropolitano (CPTM), com integração gratuita ao metrô, além de um centro comercial desenvolvido e a presença de escolas e faculdades, o que torna a região freqüentada por um grande número de trabalhadores, consumidores e estudantes.

Todas as mulheres e homens entrevistados, fiéis das congregações, são casados e têm entre 28 e 50 anos. No universo pesquisado, todos possuem filhos, mas a média por família é baixa (**1,9 filhos cada**). Números da região do Grande Rio de Janeiro, apontados pela pesquisa *Novo Nascimento*, indicam que a média de filhos das mulheres evangélicas em idade fértil (com menos de 50 anos) é de 2,7 (Fernandes, 1998; p. 103), superior, portanto, à média que encontrei nas igrejas pesquisadas no bairro da Lapa, em São Paulo. Se fizermos uma comparação entre as denominações, a Assembléia de Deus apresenta famílias maiores, com uma média de 2,3 filhos por casal, seguida pela Renascer, com número próximo à média geral, 1,87 filhos. A Igreja do Evangelho Quadrangular conta com famílias com menor número de filhos, em comparação com as demais, com apenas 1,57 filhos por família. Estes dados podem ser resumidos na seguinte tabela:

Tabela 2

Média de filhos por família

IAD	2,30
IEQ	1,57
IRC	1,87
Média geral	1,90

Grau de instrução também é uma variável que se altera muito conforme a denominação religiosa. Observe os números abaixo:

Tabela 3

Grau de Instrução das/dos fiéis

	Superior	Ensino Médio	Ensino Fundamental
IAD	1	2	4
IRC	1	7	0
IEQ	2	4	1

Na proporção inversa da média de filhos, a Assembléia de Deus tende a apresentar membros com menor grau de instrução: mais da metade dos entrevistados possui somente o ensino fundamental, e destes, duas entrevistadas estudaram somente até a 4ª série. Na Igreja Renascer encontra-se um número maior de pessoas com escolaridade até o ensino médio completo. E na Quadrangular, estão os informantes com maior grau de instrução, uma delas com dois cursos universitários. Mais adiante, veremos que esta variável pode também estar relacionada a posições mais “modernizantes” ou liberais por parte destes homens e mulheres, no sentido de que quanto maior a escolaridade, maior a distância entre a opinião desses informantes e o discurso institucional, e portanto, ao meu ver, maior a capacidade crítica e de autonomia desses fiéis pentecostais. Mas isso será assunto para próximas seções e capítulos.

No tocante à ocupação dessas pessoas, temos a seguinte configuração: todos os homens entrevistados estão trabalhando, ainda que dois deles não estejam desenvolvendo suas atividades habituais, pois em consequência de desemprego, precisaram trabalhar em outras

áreas. A maioria desses informantes ganha entre 5 e 10 salários mínimos por mês, somente um declarou receber mais de 10 salários. Dentre as 17 mulheres, 10 são donas de casa, 2 aposentadas e somente 5 estavam desenvolvendo atividade remunerada no momento da entrevista. Ao cruzarmos estes dados com o grau de instrução, vemos que entre as donas de casa, estão aquelas de menor grau de escolaridade, somente uma possui superior completo, tendo parado de trabalhar para se dedicar à família. As duas aposentadas possuem o ensino médio completo e dentre as 5 que trabalham, duas estão desenvolvendo atividades paliativas ao desemprego, vendendo produtos e serviços informalmente. Assim, restam somente três mulheres que estão inseridas no mercado de trabalho, duas delas com grau superior completo.

Da análise dos dados sobre ocupação e grau de instrução, destaco três aspectos interessantes: a) Todas as seis informantes da Assembléia de Deus são donas de casa, quatro têm apenas o ensino fundamental completo ou incompleto, uma tem o ensino médio completo e uma possui grau superior – citada no parágrafo anterior como aquela que deixou o mercado de trabalho formal para se dedicar à família. b) As três mulheres que estão formalmente inseridas no mercado de trabalho são da Igreja do Evangelho Quadrangular, destas, duas possuem grau superior. c) Tanto os dois homens como as duas mulheres que declararam que, em função do desemprego, foram obrigados a desenvolver atividades informais de vendas ou a aceitar empregos em áreas diferentes por salários inferiores, são da Igreja Renascer. Os informantes dessa Igreja foram os que mais se queixaram de dificuldades financeiras, sendo este um dos principais motivos para sua adesão à IRC.

É fácil também encontrar nos depoimentos dos fiéis e pastores da Renascer um desejo de se tornarem micro-empresários. “Abrir a própria empresa” é uma fala muito recorrente nessas entrevistas como

um caminho viável para vencer as atuais dificuldades financeiras. Até pessoas com empregos “fixos”, inseridos no mercado formal de trabalho, quando não satisfeitos com o salário ou com a atividade desenvolvida, externam o “sonho de largar tudo e abrir a própria empresa”. Na seção anterior, trabalhei a questão do empreendimento pentecostal, suas técnicas de *marketing* e estratégias de crescimento e sobrevivência no concorrido mercado religioso atual. É bem provável, portanto, que esse tal “faro empresarial”, nas palavras de Paul Freston (1994; p. 143), seja não só uma estratégia proselitista para o crescimento denominacional, mas também um argumento bastante plausível para tornar a Teologia da Prosperidade uma ideologia aceitável pelos membros da comunidade.

Não é meu objetivo aprofundar por demais uma discussão sobre a Teologia da Prosperidade, visto que fugiria dos objetivos desta dissertação²⁰. Gostaria, entretanto, de salientar apenas mais um aspecto que observei durante os trabalhos de campo. Assistindo aos cultos das três denominações pesquisadas, percebe-se que obrigatoriamente a liturgia se divide em dois momentos: louvor (grupos de música formados por instrumentistas e um líder, em geral todos leigos) e pregação (mensagens bíblicas geralmente proferidas pela liderança pastoral, e eventualmente por líderes leigos). Ou seja, todos os cultos são compostos basicamente por esses dois momentos, sem os quais nenhuma reunião acontece. Momentos menores, como testemunhos, ofertas e orações, variam de culto para culto e não são centrais no transcorrer dos mesmos.

Entretanto, na Igreja Renascer nota-se uma particularidade. Entre os dois momentos centrais (louvor e pregação), há sempre um

²⁰ Sobre Teologia da Prosperidade, ver: Freston, 1994; Machado e Mariz, 1997; Mariano, 1995, 1996-a, 2001; Mendonça, 1994; Pierucci, 1996; Prandi, 1996.

discurso de 20 a 30 minutos com ênfase específica na questão dos dízimos e ofertas. Assemelha-se muito a uma pregação, porém com uma mensagem única: mostrar ao fiel a importância dos dízimos e ofertas para a igreja, seus desafios e os compromissos que os crentes devem assumir perante Deus. Conforme inúmeras publicações específicas sobre a Teologia da Prosperidade, sabemos que, para esses grupos, o sucesso financeiro do fiel está proporcionalmente relacionado às ofertas e dízimos que doa à igreja. “Ganhar mais dinheiro adquire o *status* de missão divina” (Mariz & Machado, 1997; p. 83) e esse sucesso financeiro estende-se também a todas as áreas da vida do “crente fiel”. Portanto, esta fala sobre os dízimos acaba tendo para o público a mesma força de uma pregação convencional, visto que seus argumentos são sempre sustentados por textos bíblicos.

Conforme exposto na seção anterior, se inúmeras dessas igrejas neopentecostais têm sido gerenciadas como verdadeiras empresas, cumprindo metas arrojadas e incentivando seus membros a contribuírem cada vez mais com dízimos e ofertas, não é difícil imaginar que o “desafio” – na Renascer, transformado em “sonho” na fala de muitos informantes – de “abrir a própria empresa” pode dar plausibilidade à Teologia da Prosperidade, transformando-a de uma simples idéia em experiência para as pessoas deste grupo religioso. Weber argumenta que a vida é dotada de um certo “sentido” para o profeta e “o comportamento dos homens (*e mulheres*), para lhes trazer salvação, tem de se orientar por ele e, sobre esta base, assumir uma forma coerente e plena de significação” (Weber, 1994; p. 310).

Como uma última variável recolhida sobre o perfil dos entrevistados, temos a renda familiar. Esta, porém, não pode ser tomada como informação fidedigna, visto que principalmente as mulheres, muitas vezes constrangidas em declarar este dado, alegavam que “não sabiam” ou que “achavam” que era determinado valor. Assim,

levando-se em conta a fragilidade deste tipo de levantamento de dados, vejamos como ficaram esses valores:

Tabela 4
Renda familiar das/dos fiéis

Igreja Renda	IAD	IEQ	IRC	TOTAL	%
até 5 s.m.	2	1	4	7	31,8
entre 5 e 10 s.m.	3	2	2	7	31,8
mais de 10 s.m.	0	4	1	5	22,8
não sabem ou não responderam	2	0	1	3	13,6

Comparando esses números com os dados da pesquisa *Novo Nascimento*, onde 89% dos evangélicos no Grande Rio ganham até 5 s.m. (Fernandes, 1998; p. 23), pode-se afirmar com segurança que esta dissertação trabalha com um público economicamente diferenciado daquele estudado pelos professores do Rio de Janeiro. O bairro da Lapa, escolhido para o levantamento de dados, não é um bairro da periferia de São Paulo e isso eleva bastante a situação econômica dessa membresia. Os três entrevistados que não declararam sua renda provavelmente também estão num patamar superior a 5 s.m., visto que: o primeiro possui curso superior e é gerente de *marketing* de uma empresa de telefonia; a segunda possui dois cursos superiores e apesar de não estar empregada no momento da entrevista, é casada com um engenheiro de uma companhia multinacional de petróleo; a última não possui curso superior, mas seu marido é gerente de compras e eles moram em casa própria num bairro próximo à Lapa. Nesse caso, o número de fiéis com renda superior a 5 s.m. subiria para 68,2%, porcentagem muito superior aos 11% registrados na pesquisa *Novo Nascimento*. Portanto, apesar dos problemas colocados acima a respeito do levantamento da renda familiar dos entrevistados, é cabível afirmar que esta pesquisa está trabalhando com uma população predominantemente de classes média e média-baixa. Quanto à

diferença da situação econômica entre as três denominações pentecostais, considero que os dados não são numericamente significativos para implicar observações relevantes.

SEGUNDA PARTE: Vida religiosa, interação e poder eclesial

II. Capítulo 1. O caminho da conversão

Trajetórias religiosas

Quando perguntei aos entrevistados sobre sua trajetória religiosa desde a adolescência, todos, independentemente do gênero, denominação ou posição eclesial, têm sempre uma longa história a contar. E parecem ter satisfação em fazê-lo, delimitando com muita clareza essas diferentes etapas no tempo. Cada uma dessas etapas recebe significados bem definidos pela pessoa que narra esse tempo. O passado, em geral, recebe uma conotação negativa e marca as qualidades e vantagens de uma “nova vida em Cristo”. Fala-se de um passado de pecado e sofrimento em oposição a um presente “muito melhor com Cristo”. Mesmo que a vida ainda precise melhorar, que sonhos ainda estejam por se realizar, o presente é sempre melhor do que o passado. Se as dificuldades são parte da vida, é sempre mais fácil superá-las com Cristo, do que sem ele.

Marion Aubrée escreveu sobre a estruturação do tempo entre os pentecostais e sua percepção da História. Não tratarei aqui desta segunda questão, mas pretendo aproveitar a análise que ela faz sobre a forma como esses fiéis passam a interpretar as diversas etapas do

tempo após a conversão religiosa. Utilizando a metodologia de Paul Ricoeur, a autora reconhece que “a percepção do tempo é um modelo organizador da experiência individual e coletiva” (Aubrée, 1996; p. 87). Certamente, esses/as fiéis e pastores/as pentecostais organizam as percep es e experiências que têm hoje no mundo e sobre o mundo, utilizando essa “linha do tempo”, na maioria das vezes segundo uma perspectiva “linear”, mas ao mesmo tempo com a presença de elementos idiossincráticos, demonstrando o processo dinâmico no qual suas falas e experiências são construídas.

Observe como a explica o sobre o seu passado religioso   construído por esse fiel:

“Há uns 12, 13 anos atrás, eu tive um problema, e **depois eu vim saber que era problema espiritual**, mas eu comecei a me tratar na medicina, aí a medicina não dava jeito, fazia todos os exames, não aparecia nada, aí começa aquele negócio ‘ah, você precisa tomar um passe’, ‘eu conheço ali, ali tem um espiritismo, vai lá, vai no kardecismo, vai na mesa branca’.” (Ricardo²¹, IEQ)

O passado agora é “lido” com os olhos do presente, ao mesmo tempo em que a narra o tenta ser fiel aos acontecimentos “objetivos”. Antes mesmo de contar a história sobre seu “dilema” em confiar na “medicina” ou nas religiões mediúnicas, o informante já adianta, através de pressupostos do presente vivido no pentecostalismo, que tudo o que seria dito a seguir era perfeitamente compreendido como “um problema espiritual”. É bastante óbvio para qualquer ouvinte que Ricardo não poderia fazer essa leitura na época dos acontecimentos, visto que ainda não pertencia à igreja evangélica, mas parece ser importante para ele deixar claro em sua narra o que a visão construída hoje sobre sua vida, seja qual for o tempo ou espaço, está permeada por valores da nova f  assumida. Era acerca destes

²¹ Todos os nomes das/dos fiéis entrevistadas/os são fictícios. As pastoras e os pastores, porém, são apresentados com seus nomes verdadeiros.

elementos idiossincráticos que eu falava mais acima.

A exemplo de Marion Aubrée, Márcia Couto também utilizou em seus trabalhos a metodologia científica de Paul Ricoeur. Ela pressupõe que a narração dos agentes perpassando tempos diferentes é central na hermenêutica proposta por esse autor. Couto também destaca que o projeto hermenêutico de Ricoeur “pretende chegar à compreensão do ser posto no ser a partir do plano da linguagem” (Couto, 2001; p. 82). Tenho clareza de que tais questões são por demais complexas para o alcance deste trabalho. Meu intuito aqui é apenas o de sinalizar algumas das pesquisas que discutiram com profundidade a importância da análise da linguagem na compreensão de processos sociais.

Berger e Luckmann, ao escreverem sobre o processo de “conservação e transformação da realidade subjetiva”, destacam o papel da “conversa” como um “aparelho que continuamente mantém, modifica e reconstrói sua realidade subjetiva” (Berger & Luckmann, 1985; p. 202). Eles afirmam ainda que “a conversa dá contornos firmes a questões anteriormente apreendidas de maneira vaga e pouco clara” (Idem; p. 203). Nesse sentido, uma vez que a linguagem ajuda a colocar ordem na construção dessa realidade subjetiva, ela também “realiza um mundo, no duplo sentido de apreendê-lo e produzi-lo” (Idem; p. 204). Tais explicações atendem, portanto, aos propósitos desta seção, que pretende abordar algumas trajetórias religiosas de fiéis pentecostais.

Essa distinção clara entre passado e presente não marca, entretanto, os depoimentos dos homens e mulheres pertencentes à Assembléia de Deus. A maioria desses informantes declararam que pertencem a essa Igreja desde a infância e que, portanto, nunca “transitaram” por outras religiões. Assim, não aparece nas falas dessas pessoas – que se autodenominam “de berço evangélico” – uma ruptura entre um passado mau e de sofrimento e um presente de felicidade. Ao

contrário, nessas narrações o raciocínio utilizado é o de continuidade entre a infância e a fase adulta, entre o antes e o depois da conversão. Falarei especificamente sobre conversão na próxima seção deste capítulo. No momento, saliento que nesses casos, a intenção parece ser a de mostrar que “tudo sempre esteve bem”, que sua vida sempre foi “tranqüila”, uma vez que foi “vivida ao lado de Jesus”. Observe a resposta dessa mulher, quando questionada se a sua conversão havia trazido mudanças em sua vida:

“Não, eu acho que não, eu acho que eu sempre fui assim. Só que cada dia que a gente é crente, a gente aprende mais, porque através de um testemunho de um irmão, a palavra de um pastor... Então, cada dia a gente aprende mais.” (Ana Maria, IAD)

A estruturação do tempo que essa pentecostal faz pressupõe uma linearidade ascendente, ou seja, para ela, o passado não é visto como uma experiência necessariamente “ruim”, mas o presente – cada dia vivido na igreja – propicia um crescimento, um aprendizado, e nesse sentido, faz cada dia ser melhor que o dia anterior.

Nas outras duas igrejas pesquisadas, foram poucos os entrevistados que tiveram uma formação evangélica desde a infância. Na Igreja Renascer, inclusive, todos os homens e mulheres entrevistadas/os passaram por um momento de mudança de religião, advindos ou da Igreja Católica ou de religiões mediúnicas (espíritas e afrobrasileiras)²². Nesse caso, a fundamentação teórica colocada mais acima ajuda-nos a compreender um pouco mais, através da forma como essas narrações foram construídas, o sentido das experiências e vivências desse grupo de homens e mulheres hoje pertencentes ao pentecostalismo.

Também assunto do próximo capítulo, aponto aqui que a influência exercida pela família na trajetória religiosa dessas pessoas

²² Sobre a questão do trânsito religioso, ver: Mariz e Machado, 1994; Negrão, 1999 e 1997; Sanchis, 1999 e 1997-a, entre outros.

não se dá somente durante a infância, mas é presente ao longo de toda sua trajetória de vida. Ainda que a adolescência apareça como um momento comum de “desvio” dos valores religiosos da família, geralmente o trajeto de procura por alguma religião até a chegada à igreja atual, está em geral relacionado a situações familiares, seja através de um problema familiar ou por meio de um convite feito por algum parente próximo ou não. Claro que ao longo dessa trajetória, a “família” não aparece como uma instituição estática, mas vai assumindo novas configurações, passando, por exemplo, de relações primordialmente com pai, mãe e irmãos, para relacionamentos com esposa/esposo e filhos.

O processo de conversão religiosa

A despeito da visão comumente apresentada pelos estudos sociológicos sobre conversão religiosa, que relaciona esse processo a momentos de crises pessoais e mudanças de vida, começarei falando de um tipo de conversão um pouco diferente. Trata-se de uma maneira muito particular, que em nossas entrevistas só aparece entre os fiéis da Assembléia de Deus: a maioria dessas fiéis nasceu em famílias que já pertenciam a essa denominação ou a outra igreja evangélica. Entre os fiéis da IEQ e IRC, somente uma fiel da Igreja do Evangelho Quadrangular declarou-se evangélica desde o nascimento; com pai e mãe pertencentes à Assembléia de Deus, ficou longe da Igreja durante toda a adolescência, e aos 24 anos aderiu à IEQ. Os demais informantes possuem trajetórias religiosas que perpassam por várias religiões até chegarem à conversão ao pentecostalismo.

Na Assembléia, entretanto, a regra parece ser outra. Não há relatos sobre mudanças radicais e instantâneas nas trajetórias de vida, especialmente das mulheres. A conversão para essas fiéis está

relacionada a uma decisão pessoal em pertencer formalmente à instituição religiosa dos pais, batizando-se e assumindo as responsabilidades dessa adesão. Ilustro com um trecho da entrevista:

“Eu sou a filha mais velha de nove irmãos. Meu irmão, um pouco mais novo do que eu, se batizou com 12 anos. E meu pai falava: ‘filha, você não tem vergonha? Ele é mais novo do que você e já se batizou e você ainda não’. Eu falei: ‘pai, quando chegar a minha hora, eu vou me batizar’. Eu era muito jovem. Mas foi uma decisão minha, eu achei que já era hora, que eu tinha que ter uma responsabilidade pelo que eu iria escolher, então, eu acredito que a minha conversão foi aí. Eu tinha 15 anos.” (Ana Maria, IAD)

Ana Maria entende que após sua conversão pouca coisa mudou, uma vez que já levava uma vida muito próxima dos princípios da denominação a que pertencia desde a infância. Meire, da mesma igreja, quando questionada sobre o porquê optou por essa filiação religiosa, afirma o seguinte:

“Na verdade, não é que eu optei pela Assembléia de Deus, como eu nasci na Assembléia, eu acostumei até.” (Meire, IAD)

Essa fiel faz ainda uma distinção entre dois momentos, quando “ia à igreja por costume, por obrigação, ia por ir, eu entrava e saía do mesmo jeito” e o momento em que passou a se sentir uma “crente de verdade”, porque, segundo ela, “a palavra começou a penetrar em seu coração”. Percebe-se que essa fala recebe significados totalmente distintos daquelas que primam pela “responsabilidade” e pelo “dever” em tornarem-se parte da religião de seus pais. Meire parece mais próxima de outros pentecostais que, ao se converterem, narram transformações em comportamentos, visão de mundo, interesses e relacionamentos, conforme veremos adiante. A partir, portanto, dessa clara diferenciação entre as duas fiéis, remeto-me ao conceito de “tradição”, desenvolvido por Anthony Giddens, no sentido de destacar o caráter também dinâmico desses processos:

"A tradição é rotina. Mas ela é rotina que é intrinsecamente significativa, ao invés de um hábito por amor ao hábito, meramente vazio. (...) A tradição, em suma, contribui de maneira básica para a segurança ontológica na medida em que mantém a confiança na continuidade do passado, presente e futuro, e vincula esta confiança a práticas sociais rotinizadas." (Giddens, 1991; p. 107)

Assim, se a tradição familiar é ainda um elemento muito forte no pentecostalismo tradicional ou clássico, capaz de motivar essas mulheres a permanecerem na igreja por toda a vida, não se pode falar, entretanto, da "reprodução" de padrões familiares ou religiosos. Conforme nos adverte Giddens, há um processo de ressignificação de valores e de formas de conduta tradicionalmente adotados pelas igrejas. Meire e Ana Maria, fiéis da IAD, não concordam, por exemplo, com as rígidas doutrinas de "usos e costumes", como a restrição ao uso de algumas roupas, maquiagens e corte de cabelo. Com condutas mais "afrouxadas" longe da igreja e dos olhos vigilantes das/dos colegas, procuram seguir as normas da comunidade em momentos de cultos e reuniões. Nem por isso sentem-se "culpadas" ou "em pecado" e muitas vezes contam com o consentimento de seus líderes:

"Hoje eu estou bem amadurecida espiritualmente. Eu sei que para Deus isso não significa nada, mesmo, sabe? Então, existem pessoas que têm a cabeça bem aberta, o próprio presidente da nossa Igreja, o pastor Isaías, é uma pessoa de cabeça bem aberta, só que isso vem de muito tempo atrás." (Meire, IAD)

Mas em igrejas tradicionais, como nesta Assembléia de Deus, gasta-se mais energia em conservar-se costumes do que em transformá-los. Freston afirma que por causa desses "tabus legalistas" e da "formação cultural ultrapassada", a IAD perde seus adeptos jovens com formação superior, além de outras pessoas em geral, para grupos pentecostais mais novos, "com menos tradições arraigadas para dificultar sua adaptação à moderna cultura urbana" (Freston, 1994; p. 95). Sem dúvida, quanto maior a inserção social da mulher na "moderna cultura urbana", mais longe ela estará de reproduzir valores

tradicionais dessa igreja. É o caso de Meire, citada acima, que ao ser convidada para reger o coral de mulheres, deixa bem claro aos pastores e à liderança do “círculo de oração” (grupo de senhoras) que gosta de cortar os cabelos e que não pretende mudar tal comportamento, sem, no entanto, receber represália por isso.

É nesse sentido que sugiro o conceito de “passagens”, trabalhado por Patrícia Birman, como uma forma de fundamentar teoricamente tal realidade empírica: para ela, existem “movimentos individuais de **passagens** entre cultos” – e eu diria, não só entre cultos, mas entre culturas religiosas e não-religiosas – que “incluem um espaço de interlocução constante, onde encontramos instituídas mediações sociais e simbólicas que tornam possível a dita **conversão**” (Birman, 1996-b; p. 90) – e eu diria ainda: que tornam possível não só a conversão, mas a **permanência** do indivíduo numa determinada religião. Este conceito é central na presente dissertação e necessita ser devidamente entendido e aplicado às informações empíricas levantadas. Farei isso ao longo das próximas argumentações.

Mauro, membro da IAD, ao contrário das mulheres entrevistadas, teve uma trajetória religiosa relativamente longa até se converter ao pentecostalismo, passando pela Igreja Católica e pela Umbanda. História parecida tiveram muitos entrevistados da Quadrangular e da Renascer: do total de 15 informantes, 6 tiveram algum envolvimento com religiões mediúnicas (Umbanda e Kardecismo) antes de se converterem à igreja pentecostal, seja pessoalmente, seja através de familiares. São números expressivos, cada um trazendo histórias emocionadas e repletas de sofrimento, reviravoltas e obstáculos até a propalada conversão. A reação é sempre de absoluta negação desse passado religioso, especialmente quando se trata das experiências com a religião umbandista:

“Eu vi que o amor de Jesus foi tão grande comigo que eu falei: ‘O que eu estou fazendo perdida num Centro (de Umbanda)? Eu estou

no lugar errado, eu estou procurando coisas boas pra minha família, só que pedindo pra gente errada, no lugar errado'." (Luíza, IEQ)

Vários autores enfatizam na conceituação que fazem do processo de conversão, o fato de ser uma decisão voluntária e consciente e de implicar a ruptura com a história pessoal anterior (Aubrée, 1996; p. 82. Fernandes, 1998; p. 38. Mariano, 2001; p. 56. Tarducci, 1994-a; p. 77, entre outros). Certamente tais pressupostos se confirmam no levantamento empírico. Não é raro também que a conversão aconteça logo no primeiro dia em que a pessoa foi à igreja. Dentre os entrevistados, quatro pessoas declararam esse fato, embora quando se observa a trajetória de vida e religiosa desses informantes, percebe-se que não se trata de uma decisão "instantânea" e desvinculada de qualquer outro elemento. Na maioria das vezes, as pessoas já estavam insatisfeitas com áreas de sua vida, tinham contato com pessoas, publicações ou programas evangélicos no rádio e na TV e no dia em que visitaram a igreja pela primeira vez, já estavam propensos e praticamente decididos a "aceitarem Jesus" no primeiro apelo que fosse feito. Aliás, vários são os relatos também salientando que a mensagem bíblica pregada na ocasião dessa primeira visita se encaixava perfeitamente com os problemas enfrentados na ocasião: "a pregação foi justo para mim" (Marcelo, IRC), "parece que Deus estava falando, que era pra mim, que era comigo" (Raquel, IRC), "Jesus estava falando direto comigo mesmo" (Iara, IRC).

E por falar em problemas, também é recorrente narrarem momentos de grande crise ou sérias dificuldades em períodos imediatamente anteriores à conversão. São afirmações dramáticas como: "eu estava no fundo do poço mesmo!" (Raquel, IRC), ou "o negócio foi bem no fundo do poço, foi pesado mesmo, sabe?" (Marcelo, IRC), que demonstram como as narrações são muitas vezes construídas no sentido de tentarem demarcar os limites entre os territórios da vida "antes" da conversão e da vida "depois" da conversão. A pesquisa *Novo*

Nascimento computou 55% da amostra que respondeu positivamente à questão “passava por sérios problemas na época da conversão?” (Fernandes, 1998; p. 39). Os problemas que aquela pesquisa elenca não são em nada diferentes dos levantados em nossos trabalhos de campo: doença, conflitos familiares, problemas de bebida, problemas emocionais, problemas espirituais, problemas financeiros e desemprego (Id. ib.).

Entretanto, é importante que se diga que a exemplo dos 45% dos entrevistados pela *Novo Nascimento*, que afirmaram não estar passando por nenhum problema sério na época da conversão, também entrevistei algumas fiéis com este perfil. A começar pelas mulheres da IAD, já mencionadas inicialmente nesta seção, que foram criadas nessa denominação e que não passaram propriamente por um processo de conversão, mas de confirmação da religião dos pais. Também ouvi mulheres que pertenciam à Igreja Católica, embora não praticantes e que, a certa altura da vida, decidiram que precisavam de uma religião mais formalizada. Nesse caso, é interessante pensar nas palavras de Rubem César Fernandes: “para estes, a adesão à fé evangélica talvez deva ser compreendida como uma escolha feita numa situação de vida ‘normal’, em algum sentido da expressão. A passagem à nova fé talvez deva ser descrita, nesses casos, em continuidade com valores e padrões já conhecidos e apreciados anteriormente. A adesão à fé evangélica faria sentido enquanto parte de um horizonte de vida já conhecido. Sendo assim, para além da dicotomia ‘continuidade/ mudança’, outras formas menos estereotipadas de explicação mereceriam ser exploradas” (Fernandes, 1998; p. 38). Nesta dissertação, busco justamente explorar essas “outras formas” de explicar estes e outros processos inter-subjetivos no âmbito das igrejas pentecostais, que fujam tanto da visão essencialista (que entende “o fiel pentecostal” como um produto genérico, por exemplo), quanto daquela que enxerga os momentos estáticos do “antes” e do “depois” da conversão.

Conforme tenho defendido desde o primeiro capítulo, aceito o argumento simmeliano de que “todas as milhares de relações, de pessoa a pessoa, momentâneas ou duradouras, conscientes ou inconscientes (...), atam-nos incessantemente. A cada instante esses fios são tecidos, desatados, retomados, substituídos por outros, entrelaçados a outros.” São essas interações entre pessoa e pessoa, essas micropartes sociais, que “sustentam a tenacidade e a elasticidade, a variedade e a unidade desta vida tão nítida e tão enigmática da sociedade” (Waizbort, 1996; p. 94). Já apresentei esta citação anteriormente, mas devido à justa aplicação que possui neste momento da análise, optei por retomá-la. Assim, entendo que múltiplas podem ser as maneiras como cada fiel pentecostal “entrelaça” o fio dessa nova religião em sua teia social, tecida ao longo de toda sua trajetória – não só religiosa – mas de vida.

Muitas podem ser as maneiras que cada fiel interpreta as conseqüências de sua adesão religiosa. Em resposta à pergunta: “alguma coisa em sua vida mudou depois de sua conversão?”, cada homem e cada mulher vai construindo sua resposta, misturando e entrelaçando os fios que fizeram ou fazem parte da teia social onde está inserido. Conforme tenho tentado mostrar através de várias leituras sociológicas e antropológicas no decorrer deste trabalho, esse processo de interlocução, de passagens entre as diferentes culturas das quais todo indivíduo faz parte, é sempre fluido, constante, formando a cada instante interpretações novas, tanto por parte daqueles que pertencem a determinada religião, quanto de seus interlocutores, companheiros ou não do mesmo grupo de fé. Birman (1996-b) analisa com propriedade como se dão essas “passagens” entre os cultos de possessão e o pentecostalismo. Nesta dissertação, interessa-me entender também como acontecem essas passagens entre diferentes culturas (religiosas ou não) e o pentecostalismo, uma vez que nos depoimentos está

presente uma “mistura” de elementos, que ajudam o convertido a ressignificar e reorganizar suas histórias de vida.

Ivone Gebara constrói esse conceito de “mistura”, entendendo-a como essa “realidade constitutiva plural, múltipla e complexa como são todas as vidas e todas as coisas da vida” (Gebara, 2000; p. 85). Entretanto, é fundamental salientar que ao introduzir este e os demais conceitos acima colocados, no contexto dos grupos religiosos, poderia correr o risco de cair em relativizações dessas explicações, desconsiderando as estruturas do poder religioso que agora incidem sobre essas relações e que, como em qualquer religião, passam a balizar a nova racionalidade organizadora da vida desses fiéis pentecostais. Assim, ainda que não se perca de vista que essas múltiplas micro-relações sociais são permeadas de distribuição desigual de poder²³ – seja o poder religioso, poder entre os sexos, poder econômico etc. – esse pluralismo de elementos, situações e explicações certamente colabora para afrouxar o sistema de poder e a autoridade dos líderes religiosos, como parte do complexo processo de desencantamento do mundo, amplamente discutido pela sociologia weberiana. É nesse sentido que Gebara coloca que “as religiões e as ideologias teriam que se vestir e se revestir mais da temporalidade e da contextualidade das situações. Estaríamos mais à mercê do devir histórico, do fluxo contínuo de tudo o que existe, apesar da aparente sensação de que as coisas às vezes mudam pouco” (Gebara, 2000; p. 86). Apesar da análise das visões dos pastores e pastoras pentecostais não constituir o cerne desta seção sobre conversão, procuro dedicar atenção a essas “recontextualizações” por parte dos líderes ao longo de toda a dissertação.

Por hora, continuarei verificando as diferentes formas através

²³ Conceito de “poder” entendido segundo pressupostos de: Elias, 1994, 1987, 1980; Foucault, 1988, 1987; e Simmel, 1983.

das quais os fiéis ressignificam e reorganizam suas histórias de vida após a conversão religiosa. Uma primeira forma muito comum de fazê-lo é valorizando as inúmeras mudanças após a conversão religiosa. Alguns informantes chegam a utilizar a expressão “mudou da água para o vinho” ou “mudou tudo”. De fato, narram histórias mostrando como passaram de pessoas nervosas, egoístas e “metidas” a pessoas mais calmas, altruístas e mais próximas do outro. Mostram como superaram problemas concretos, sejam de ordem financeira, familiar, existencial, de vícios e tantos outros. Nesse caso, a tentativa é sempre a de construir um discurso sobre o caos em que viviam antes da conversão e de como os novos padrões religiosos ajudaram-nos a reorganizar suas vidas.

Em segundo lugar, é comum também produzirem acusações demoníacas frente às novas dificuldades que surgiram com a conversão religiosa. Muitas vezes, narram desentendimentos com familiares decorrentes de uma mudança na concepção de mundo, desencontros sexuais em função de comportamentos mais pudicos após a conversão, dificuldades financeiras como “provações” à nova fé. Veja a explicação dada por essa fiel da IRC aos problemas que passaram a existir entre ela e o marido:

“Com certeza (a vida) é bem melhor hoje, porque como eu disse, quando a gente estava ‘no mundo’, a gente não brigava tanto quanto depois que eu vim pra Jesus, pelas incompatibilidades, porque a gente estava tentando os dois ter um só pensamento diante de Deus, mas era empecilho do inimigo pra não acontecer. Então, eu interpreto assim: antes, como a gente estava a favor do inimigo, então, aparentemente, parecia que estava tudo bem, mas na realidade...” (Iara, IRC)

Todos esses episódios são vistos como “lutas espirituais”, “presença demoníaca”, “guerra contra o inimigo”, no sentido de tentarem desviar o novo converso das ainda frágeis bases de fé. Muitos autores já indicaram essa ênfase na “guerra com o diabo” ou na

“diabolização do mal”, principalmente nas igrejas neopentecostais (Mariano, 1999, 2001; Campos, 1997; Birman, 1996-b; Couto, 2001; Mariz, 1994-a; Machado, 1996-a, 1996-b; entre outros), segundo a qual, o diabo, ou “inimigo”, está “furioso” pela mudança de rumo em suas vidas e por isso vai tentar atingi-los através de problemas e dificuldades nessa fase inicial da conversão. São sempre narrativas no passado, mostrando como já venceram a luta contra o inimigo através das armas dos dons do Espírito Santo.

Gostaria ainda de analisar um último aspecto não propriamente sobre as “conseqüências” da conversão religiosa, mas sobre o momento e o acontecimento da conversão em si. A sensação de prazer ou o “sentir-se bem” no ato da conversão é uma forte motivação para que homens e mulheres decidam aceitar a nova orientação religiosa. Vejam alguns relatos:

“Eu gostei da sensação de estar aceitando Jesus como meu senhor e salvador da minha vida e aquilo fez bem. Eu gostei daquela sensação, fez muito bem pra mim.” (Andréa, IRC)

“Então, eu comecei a sentir aquele alívio, aquela leveza espiritual. Não tem nem como explicar, nem todo mundo entende, só a pessoa sentindo dentro de si é que pode saber a diferença.” (Mauro, IAD)

Ao analisar as formas de apropriação das mensagens televisivas pelas fiéis da Igreja Renascer, Eliane Gouveia destaca como a reinterpretação das mensagens bíblicas e a redefinição de seu papel na sociabilidade mundana em função desses novos valores religiosos trazem a essas mulheres uma sensação de prazer e gratidão (Gouveia, 1998-a; pp. 114-116). Muitas vezes essa sensação tão subjetiva torna-se quase indescritível:

“Essa experiência pra mim foi tremenda, foi o primeiro dia que eu fui na igreja, foi uma coisa tão tremenda, que eu voltei daquela igreja tão bem dentro de mim, comigo mesma, que é uma coisa que eu não sei explicar. A alegria era tanta, o amor que eu vi que Deus teve e tem por mim, a alegria era tanta, que eu não sei como explicar. É

uma coisa que eu sinto que quando eu falo de Jesus, de Deus, do Espírito Santo, eu sinto uma coisa, parece que meu coração vai inchando de tanta emoção que eu sinto. Naquele dia foi que eu senti que eu encontrei o meu caminho e é esse mesmo, eu não saio mais.” (Luíza, IEQ)

“Aquela mensagem foi uma coisa que mexeu muito comigo, foi assustador!” (Cecília, IRC)

Encerro esta seção sobre “conversão” e suas implicações antes e a partir desse momento, – processo dos mais significativos na vida religiosa desses fiéis pentecostais – reafirmando que a extrema subjetividade com que são tecidas essas interpretações pelos sujeitos nos proporciona entender o que pretendia Simmel, ao afirmar que a vida em sociedade é, a um só tempo, tão “nítida” e tão “enigmática”.

Escolhendo a denominação

Num mercado religioso tão diversificado, especialmente no campo pentecostal, com igrejas desenvolvendo inúmeras “técnicas” para “atrair” fiéis para seus quadros e uma gama tão grande de costumes, discursos, liturgias e práticas, não deve ser uma decisão fácil para a pessoa que procura se filiar a um grupo religioso escolher a “melhor” igreja. Nas entrevistas que realizei, tentei extrair dos informantes os motivos que fizeram com que escolhessem aquela igreja. Este será o assunto desta seção.

Novamente inicio com uma abordagem sobre os depoimentos dos fiéis da Assembléia de Deus, caso muito particular em relação ao universo desta investigação. Quando questionados sobre por que escolheram a IAD como comunidade de fé, quase a totalidade das mulheres entrevistadas relacionaram essa escolha à questão da tradição e da influência familiar. Lembremo-nos de Ana Maria, a fiel da IAD

pressionada pelo pai a se batizar depois do batismo de seu irmão mais novo. Vejam qual foi sua resposta à pergunta acima:

“Porque eu aprendi assim e achei que seria bom para minha vida.”
(Ana Maria, IAD)

Temos aqui um caso clássico de “tradicionalismo religioso”, que se baseia, segundo Mariano, “nos costumes e tradições transmitidos (e apreendidos), de maneira irrefletida, geração após geração” (Mariano, 2001; p. 56). Porém, a partir do momento em que o indivíduo toma uma decisão “consciente, voluntária e reflexiva” de realmente pertencer àquela denominação, de certa forma esse fiel passa pelo processo de interiorização, abandonando aquela “prática irrefletida” em detrimento de uma ação religiosa racionalizada, mesmo que não troque sua religião tradicional por outra, conforme colocado sobre as mulheres da IAD (Id. ib.).

Entender o tradicionalismo segundo pressupostos de Giddens pode ser ainda mais esclarecedor nesse sentido. Conforme colocado na seção anterior, para Giddens, a tradição não é uma atitude vazia de reprodução de rituais igualmente vazios. Nas palavras do autor, “o tempo e o espaço” experienciados pelo fiel “não são as dimensões sem conteúdo que se tornaram com o desenvolvimento da modernidade, mas estão contextualmente implicados na natureza das atividades vividas” (Giddens, 1991; p. 107). Resta perguntarmo-nos como, mesmo no contexto da modernidade, podemos analisar essas práticas religiosas tradicionais. Apesar de aparentemente a fala de Ana Maria (IAD) não demonstrar qualquer atitude de reflexão ou revisão dos valores religiosos recebidos de seus pais, ao meu ver, sua permanência durante toda a vida numa única denominação implica reposicionamentos e ressignificações tanto da visão que ela tem da Igreja, como de seu comportamento frente a ela. É o caso por exemplo de Meire, aquela fiel da IAD também já citada na seção anterior, que afirma ter “acostumado” com sua Igreja e não “optado” por ela na sua vida adulta

e, mesmo se mantendo nessa denominação, cria o que poderíamos chamar de “estratégias de pertença”, reinterpretando costumes e tradições à luz de novos valores e construindo uma prática, portanto, diferenciada de seus pais e avós.

É útil também nesse caso retomar o conceito de “jogo”, de Norbert Elias, já bastante discutido no capítulo 1 desta dissertação, para entender melhor o que estou chamando de “estratégias de pertença”: primeiro, é importante perceber as relações entre fiéis/pastores, fiéis/fiéis e demais possibilidades no universo religioso, como um jogo de entrecruzamentos constantes, que apesar de possuir regras próprias e anteriormente dadas à participação desses indivíduos, apresenta uma configuração específica, na qual cada um desses jogadores vai tentar medir forças entre si (conforme Elias, 1980). Assim, pode-se afirmar que essas mulheres assembleianas, por estarem há tantos anos nessa denominação, dominam perfeitamente as “regras” do jogo e, portanto, possuem plena condição de redirecionarem essas “regras” para uma prática mais próxima de suas ressignificações a respeito da sua posição nesse contexto. Enfim, as fiéis permanecem na instituição religiosa de seus pais, porém não numa posição passiva e reprodutora, mas, em meio à interdependência e inter-relação constantes com os demais “jogadores”, podem agir ativamente e, portanto, criar novas configurações sociais.

A filiação religiosa motivada pela tradição – especialmente a tradição familiar – é muito particular ao universo dessa importante representante do pentecostalismo clássico ou tradicional, a Igreja Assembléia de Deus. Nas outras igrejas, conforme já colocado, a quase totalidade dos homens e das mulheres entrevistadas passaram pelo processo de conversão, ou seja, fizeram uma opção religiosa diferente daquela tradicionalmente adotada por seus pais e avós. Vejamos, a partir de agora, quais os principais critérios para a escolha de determinada denominação.

Em primeiro lugar, essas escolhas são muitas vezes motivadas pela identificação do/a fiel com a liderança pastoral. São muitos os depoimentos que narram situações de amparo, carinho e apoio por parte dos pastores e pastoras, principalmente na ocasião da chegada à igreja, logo após o momento da conversão. Coloco alguns exemplos:

“Nós viemos e encontramos apoio do pastor de uma maneira muito carinhosa, ele acolheu muito bem a gente.” (Ricardo, IEQ)

Ter recebido esse apoio e carinho do pastor foi fator decisivo na escolha da igreja por esse fiel. Sílvia (IEQ), citada a seguir, apesar do depoimento um pouco confuso, apresenta afirmações válidas, especialmente por sua característica principal, o fato de ter escolhido uma comunidade muito distante de sua casa devido primordialmente à identificação com os pastores e com a igreja:

“Eu já tinha ido em outras igrejas evangélicas antes, mas não tinha tocado, entendeu? Aí a gente começou a freqüentar a Quadrangular, achou legal o pessoal, a igreja, enfim, a palavra, e começou a ir. É longe para a gente ir lá, é lá na Lapa e a gente mora aqui na Penha. Mas a gente gosta de ir lá, porque a gente conhece os pastores, é muito legal.” (Sílvia, IEQ)

Andréa, fiel da IRC, antes de pertencer a esta denominação, foi membro da Igreja Nova Vida, onde estabeleceu relações estreitas de apreço e consideração com seu então pastor. Perceba como ela vai narrando seus dramas pessoais, reinterpretando-os a partir das experiências construídas com a adesão religiosa:

“porque eu queria abortar, e o pastor foi muito importante, na Nova Vida, ele é meu pai espiritual, porque ele me moldou, através de Cristo, é lógico, ele foi trabalhando na minha vida de uma forma que eu fui aceitando a idéia de estar grávida.” (Andréa, IRC)

Apesar da informante tentar amenizar a forte influência do pastor na atitude tomada de não fazer o aborto, dizendo que foi “moldada em Cristo”, não podemos deixar de considerar a articulação proposta por Foucault entre “produção do saber” e “exercício do poder”,

no sentido de que estas duas esferas – saber e poder – estão intimamente ligadas, especialmente no contexto citado acima. Maria José Rosado Nunes, ao analisar a relação entre o poder religioso e a condição feminina na Igreja Católica, argumenta que “a interação entre produção do conhecimento e controle social faz com que, de uma parte haja um saber que sustenta e justifica ideologicamente um poder. De outra parte, esse mesmo poder engendra as condições de elaboração de um saber que o legitima, instituindo a fala ‘competente’ e ‘verdadeira’, que instaura ‘a verdade’.” (Nunes, 1998; p. 8).

A fim de evitar que a colocação acima seja interpretada como uma relação unilateral entre a instituição religiosa e seus fiéis, utilizo uma citação de Anthony Giddens sobre as cosmologias religiosas, que pode nos ajudar a desfazer tais enganos:

“A religião é um meio organizador de confiança de mais de uma maneira. Não só as deidades e forças religiosas fornecem apoio providencial seguro: **funcionários religiosos também o fazem**. E o que é mais importante, as crenças religiosas tipicamente injetam fidedignidade na vivência de eventos e situações e formam uma estrutura em termos da qual eles podem ser explicados e respondidos.” (Giddens, 1991; p. 105)

Assim, além de entender que toda relação social está permeada de relações de poder, e que no caso específico do campo religioso, o poder eclesial está intimamente relacionado ao saber religioso que esta autoridade detém, também não se pode perder de vista que tais crenças religiosas só se tornam plausíveis e suas autoridades eclesiásticas passíveis de confiança na medida em que fornecem meios que respondam aos interesses práticos dessas pessoas. Nesse sentido, fornecem “um dado conjunto de resultados ou eventos” (Idem; p. 41), seja na reorganização de visões de mundo, seja na resolução pragmática de problemas, por exemplo, e geram “um senso da fidedignidade dos eventos sociais e naturais” (Idem; p. 106).

Muitas vezes, o apoio recebido não é creditado propriamente aos pastores e pastoras, mas à Igreja. Ao que parece, a participação nos momentos de cultos, através das ministrações sobre prosperidade financeira (conforme já exposto na segunda seção deste capítulo), bem como dos momentos de louvor e da palavra, ajudou José a se curar do alcoolismo e, em consequência disso, a reorganizar várias áreas de sua vida:

“Até os 35 anos, eu não ingeria bebida alcoólica, nada. E tinha cargos de liderança na denominação Batista. Depois de uma série de problemas que foram se acumulando, eu comecei a ingerir bebida alcoólica e vim a ser dependente, num período muito curto. E tive a minha vida muito atrapalhada, tanto na área financeira, na área profissional, na área emocional, familiar, e procurando um meio de sair daquela situação, eu descobri que alcoolismo é uma doença e que eu precisava de uma força espiritual além do que eu tinha. E vim encontrar na Igreja Renascer em Cristo essa força, esse apoio e essa palavra de restauração pra todas as áreas da minha vida.”
(José, IRC)

“Restauração” é uma palavra de ordem nas narrativas dos membros da Igreja Renascer em Cristo. Também é comum o jargão “visão Renascer” para expressar as formas de pensar, agir e fazer igreja semelhantes em todas as unidades dessa denominação. Membros da Igreja do Evangelho Quadrangular, por exemplo, citam que uma congregação pode ser muito diferente da outra, dependendo do pastor ou da pastora, do bairro etc. Já na Renascer, as pessoas muitas vezes ao entrarem para a Igreja, começam freqüentando a sede da Av. Lins de Vasconcelos, no bairro do Cambuci em São Paulo. Na sede, se identificam com as pregações do apóstolo Estevão Hernandez e a “bispa” Sônia Hernandez (como costuma ser tratada), líderes maiores dessa denominação. Essas mensagens são transmitidas pela rádio Manchete FM e muitos fiéis são ouvintes assíduos. Há relatos em que a entrada para a Igreja se deu por meio dos programas de rádio: ao ouvir todos os dias a programação, uma mulher se identificou de maneira

muito forte e resolveu procurar uma das Igrejas Renascer. Talvez por isso a padronização entre os discursos proferidos na sede da Lins e nas demais unidades deve ser o mais uniforme possível, uma vez que as pessoas estão procurando um modelo de culto e de ajuda emocional e espiritual que já encontraram na rádio ou na televisão. Assim, muitas são as afinidades entre aqueles que conheceram a Renascer através da rádio ou da TV e os que freqüentaram a sede na Av. Lins de Vasconcelos, visto que a forma como são construídos os discursos, a liturgia dos cultos e a abordagem pessoal são muito semelhantes. O visitante acaba se sentindo acolhido e, muitas vezes, prefere participar de uma comunidade menor, onde receberá mais amparo e atenção, a uma sede com milhares de fiéis por culto. O depoimento a seguir mostra com clareza o que significa a “visão Renascer”:

“Porque eu entendo que a ‘visão da Renascer’ está muito mais próxima da realidade da sociedade brasileira hoje e também na minha vida, com a visão que tem de restauração. Restauração da vida, do indivíduo, financeira, restauração da vida moral, restauração da vida em família, restauração da vida pra viver em sociedade. Então, o cerne da filosofia, da mensagem da Renascer é ‘restauração’. E isso está muito de acordo com a minha realidade, eu tive a minha vida restaurada e está sendo restaurada em parte dentro da IRC.” (José, IRC)

Cecília, há menos tempo na IRC e menos acostumada aos jargões utilizados por José – um aspirante ao diaconato e, portanto, estudante das doutrinas e “filosofias” da Igreja, conforme ele mesmo coloca – salienta, contudo, a importância dos programas de rádio em sua conversão religiosa e conseqüente opção pela IRC:

“Eu ouvi pelo rádio, pela Manchete Gospel, eu estava com muitos problemas, de toda ordem, de tristeza, de tanta tristeza, eu estava ficando doente, eu estava muito deprimida. (...) Aí eu liguei o rádio de manhã na ‘Escola de Profetas’, na rádio Manchete, aí Deus falou comigo através dele, aí eu falei assim ‘eu tenho que lutar mesmo’, a minha luta não acabou, e comecei a me fortalecer através do rádio. Aí foi quando eu tomei a decisão de ser gideã para manter a rádio

no ar²⁴, porque eu comecei a me fortalecer, eu falei assim 'outras pessoas que estão como eu, vão ter que receber isso que eu recebi'. E aquilo foi me fortalecendo. E o ministério Renascer foi vindo muito ao encontro daquilo que eu sempre pensei com relação à evangelização, porque eles se preocupam muito com jovens." (Cecília, IRC)

No final de sua fala, destaca-se um importante elemento presente nas estruturas da Igreja Renascer em Cristo: a "ideologia da juventude". Analisando os programas de televisão dessa Igreja, Eliane Gouveia afirma em sua tese de doutorado que "a ideologia da juventude, vigente na sociedade contemporânea, ganha lugar de destaque na comunidade eletrônica da Renascer. Importa, para uma sociedade que vive em acelerada transformação, não mais a experiência acumulada das pessoas que envelhecem, mas a adesão delas ao mundo das transformações, da 'degerontocratização'." (Gouveia, 1998-a; p. 57). No depoimento abaixo, isso fica ainda mais explícito:

"A Renascer foi a Igreja que eu me identifiquei mais com ela, gostei do jeito dela, tem mais jovens, estilo americano, bem atual, eu gostei à primeira vista, foi amor à primeira vista. As pessoas têm liberdade na maneira de se vestir, não vê a coisa como um jugo, vê o evangelho mais com alegria, sem dogmas, sem doutrinas, com liberdade." (Marcelo, IRC)

Ao que parece, além do "estilo jovem", ser uma igreja livre de "dogmas", como interpretam esses fiéis, também é um importante fator para que se opte pela denominação. Além da argumentação de Gouveia, outros trabalhos científicos já apontaram para a liberalização dos estereotipados usos e costumes externos de santidade, que até há pouco figuravam como símbolos da conversão ao pentecostalismo (Mariano, 1999; p. 204). Esta perspectiva não está presente somente na Igreja Renascer, mas vai aos poucos invadindo e transformando

²⁴ Ser "gideã", conforme já colocado, consiste em contribuir mensalmente com uma quantia em dinheiro destinada especialmente aos programas da IRC no rádio e na televisão.

outras denominações pentecostais, como a Igreja do Evangelho Quadrangular, por exemplo:

“Quando eu entrei na igreja e percebi aquele povo todo se abraçando, aquela união, sem aquela coisa de terno e gravata, não tinha aquele dogma: ‘é assim ou assado’. Então eu percebi que a Igreja Quadrangular era uma igreja aberta e nem por isso deixava de ser uma igreja abençoada, as músicas eram músicas bem ‘pra frente’, que não deixam nada a desejar para as músicas ‘do mundo’, e eu sempre gostei de música, então eu acabei trocando a música do mundo pela música evangélica. E eu gostei de tudo, na verdade eu gostei de tudo.” (Roberto, IEQ)

Nesse caso, há uma total identificação com o estilo da igreja, especialmente com o estilo de música, já apreciada anteriormente pelo fiel, ainda que na versão “do mundo”. Essa tentativa de adequar os gostos anteriores à conversão ao novo estilo religioso é bastante comum nos depoimentos levantados. Vejamos mais um exemplo:

“Escolhi a Renascer pelo conteúdo do ensino da palavra, da batalha, que ensina a gente a batalhar, a lutar pelos sonhos, pelo que a gente quer da vida, então eu tive bastante experiências gratificantes com Deus e aí comecei a ver que era por aqui mesmo o caminho, porque eu estava acertando e continuei indo.” (Raquel, IRC)

Já foram citados outros depoimentos que enfatizam a questão da sensibilidade, da emoção, do “sentir-se bem” ao fazer parte da igreja. Este é um último aspecto a ser abordado nesta seção.

Segundo Ricardo Mariano, uma das principais características das igrejas neopentecostais é que elas são muito pouco sectárias em sua relação com o “mundo”. O apego dos neopentecostais ao mundo é indisfarçável, com uma preocupação com esta vida, com o “aqui e agora”. E, para isto, nada melhor do que ter Cristo no coração, meio infalível de alcançar a vitória sobre o Diabo ou de se dar bem na vida (Mariano, 1999; pp. 112-113). Mais adiante, ele argumenta que “cresce e se firma entre nós uma religião que cada vez mais deita raízes em nossa sociedade e é por ela influenciada num processo de assimilação

mútua”, implicando “flexibilização, ajustamento e assimilação” (Idem; pp. 237-238). Observe os fatores que atraíram essa fiel à comunidade religiosa Renascer em Cristo:

“Eu acho que é assim, é o primeiro amor. (...) E onde eu conheci mesmo, que eu fui completamente tocada foi na Renascer, foi onde eu me converti e eu me identifiquei. Por quê? Eu acho que a gente não precisou mudar a personalidade, a forma da gente ser. Eu sinto que muita coisa dentro de mim, os valores que eu tinha antigamente, isso mudou da água para o vinho. Mas a minha maneira de ser, minha personalidade, os gostos, os costumes, a vaidade, o gosto de coisas boas, bonitas, continuam e é uma coisa que não pesa na minha consciência, de estar de repente me vestindo, usando o que eu gosto, com toda a liberdade do Espírito Santo. Mas eu senti que eu posso continuar sendo a mesma pessoa em algumas coisas e que não existe preconceito. Então, isso realmente me atraiu muito.” (Iara, IRC)

Ao contrário do comportamento sectário dos primeiros pentecostais, esta mulher não deixa dúvidas sobre a necessidade que sente de continuar com sua personalidade, gostos e costumes “antigos”, procurando apenas se apropriar dos novos valores religiosos já decodificados segundo suas necessidades e interesses. Gouveia, ao estudar as receptoras do programa “De bem com a vida”, da IRC, nos ajuda a fundamentar a argumentação acima: ao se sentirem “fortemente envolvidas pela pedagógica mensagem”, essas mulheres passam pelo processo de identificação, decodificação e apropriação de seus conteúdos, “reinventando”, assim, “a sacralização de seus sonhos mundanos” (Gouveia, 1998-a; p. 114).

Sem querer me alongar demais nessa questão, gostaria de lembrar ainda que essa “sacralização dos sonhos mundanos” está intimamente ligada à “transformação da intimidade”, conceito amplamente desenvolvido por Giddens. Uma das principais características desse processo é justamente “uma preocupação com a auto-satisfação, que não é apenas uma defesa narcisista contra um mundo externo ameaçador, sobre o qual os indivíduos têm pouco

controle, mas também em parte uma apropriação positiva de circunstâncias nas quais as influências globalizadas invadem a vida cotidiana” (Giddens, 1991; p. 126). Portanto, essas transformações nos sinalizam as múltiplas maneiras de pertença às igrejas pentecostais e o dinâmico processo de decodificação e apropriação dos discursos construídos pelas instituições religiosas por esses homens e mulheres.

II.

Capítulo 2.

Sociabilidade, participação e poder eclesial

Grupos de sociabilidade e de confiança

Além do momento da conversão, da escolha e da adesão a uma comunidade religiosa, a continuidade desse processo também é de suma importância para a permanência dos fiéis na igreja, e a formação de grupos de sociabilidade e de confiança tem papel fundamental nesse processo. Como foram entrevistadas mulheres e homens membros há mais de dois anos em suas denominações, foi possível perceber de que maneira são construídas as redes de sociabilidade e confiança nessas comunidades pentecostais.

Monica Tarducci publicou vários trabalhos sobre a presença feminina e as relações de gênero em igrejas pentecostais na Argentina. Trabalhando em comunidades pobres – nas palavras da autora, “não se trata das ‘mulheres’ em geral, mas sim das mulheres pobres, oprimidas pelas dificuldades e pela desesperança” (Tarducci, 1994-b; p. 145) – ela 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). Já expus meu posicionamento a respeito das colocações dessa autora na primeira parte da dissertação e, para o momento, gostaria apenas de destacar suas idéias sobre a importância das redes sociais na compreensão da religião pentecostal. Para Tarducci, essa importância se dá na medida em que as amigas e familiares são comumente citados como aqueles que levaram as mulheres pela primeira vez à igreja. Além

disso, por se tratar supostamente de uma comunidade mais fechada para o “mundo” e em acentuada oposição a ele, as mulheres encontrariam em uma comunidade mais fechada “uma forma de segurança, um microcosmos substitutivo da hostilidade do mundo” (Tarducci, 1994-b; p. 162). É importante salientar também que essa solidariedade interna entre os membros se coloca no sentido contrário de uma participação social mais ampla, fortalecendo a oposição que mantêm com o mundo.

Dito isto, é possível pinçar entre os inúmeros depoimentos, alguns que confirmam a argumentação acima. Em muitos momentos, os entrevistados procuraram mostrar suas comunidades religiosas como esse “refúgio seguro” contra um mundo mal, hostil e de falsidade. Veja um exemplo:

“Aí você começa a ver **sinceridade** em algumas pessoas que estão do seu lado dentro da igreja, porque não é porque está dentro da igreja que é todo mundo evangélico, 100% Jesus Cristo. Então a gente começa a ver, você chora com quem está passando problema, sorri com quem está feliz. Então, você começa a perceber certas atitudes diferentes dentro da **comunidade**, com os irmãos e isso foi me cativando. Eu sempre gostei de estar no meio de pessoas, mas que falem a mesma língua, você formando uma **grande família**, um com o outro, (...) você poder indiretamente estar participando da vida do outro, você estar orando, você estar junto com a pessoa, a pessoa às vezes está passando um momento difícil, você poder estar ali ajudando.” (Ricardo, IEQ)

Este fiel constrói para si uma “comunidade”, onde todos formam uma “grande família”, com “sinceridade” e muita ajuda mútua. De fato, essa é a comunidade que todos esperam quando decidem participar de uma igreja pentecostal. Entretanto, o que a maioria absoluta dos informantes nos mostrou nas entrevistas foi um enorme “desejo” de que as coisas fossem assim, a despeito de uma realidade um pouco mais complexa, conforme veremos. A presente argumentação

pretende relativizar a oposição entre uma sociedade moderna impessoal e os laços comunitários existentes dentro das congregações religiosas.²⁵

Conforme nos coloca Giddens em seu livro *As Conseqüências da Modernidade*, não se trata de pensar simplesmente que as sociedades modernas estão se tornando cada vez mais impessoais, ou que estamos vivendo cada vez mais em um “mundo de estranhos”, em contraposição às “intimidades da vida pessoal”, como muitos estudos sociológicos advogam hoje. Ao invés disso, o que vemos é que na própria constituição das sociedades modernas, numa relação dialética às relações impessoais está a “transformação genuína da própria natureza do pessoal”, no sentido de que as “relações pessoais cujo principal objetivo é a sociabilidade, informadas pela lealdade e autenticidade, tornam-se uma parte das situações sociais de modernidade da mesma forma que as instituições abrangentes de distanciamento tempo-espço” (Giddens, 1991; pp. 122-123). O próprio distanciamento trazido pelos mecanismos de desencaixe, bem como sua combinação com “a alteração dos ambientes de confiança que eles pressupõem” são fonte dessa “transformação da intimidade” no século XX (Giddens, 1991; p. 143).²⁶

Dessa forma, afirmo que nas igrejas em que realizei os trabalhos de campo, existe um ambiente muito mais próximo desse contexto de “modernidade radicalizada”, do qual nos fala Giddens, do que comunidades com características mais tradicionais. Em outras palavras: se em grupos tradicionais, o simples pertencer ao grupo já

²⁵ Além de Tarducci, outra autora que defende essa oposição é Eliane Gouveia. Para ela, os discursos apresentados na televisão pela IURD e Renascer “recuperam liames de relacionamento de base comunitária e religiosa, em contraposição aos de caráter impessoal que permeiam as sociedades ocidentais”, apontando em nota de rodapé o texto *A metrópole e a vida mental*, de Simmel, 1967, para fundamentar o que entende por individualismo nas sociedades ocidentais contemporâneas (Gouveia, 1998-a; p. 15).

²⁶ Sobre os conceitos de “distanciamento entre tempo e espaço” e “desenvolvimento de mecanismo de desencaixe”, ver o capítulo introdutório desse mesmo livro (Giddens, 1991; pp. 11-60).

insere o indivíduo numa rede de sociabilidade e confiança, e a **comunidade local** já constitui um **lugar** que fornece um meio familiar (Idem; p. 104), nas sociedades modernas – ou sistemas abstratos desencaixados, segundo o autor – as relações de confiança precisam ser construídas pelo indivíduo e requerem, portanto, “a abertura do indivíduo para o outro”. Nas palavras de Giddens, “a confiança pessoal torna-se um **projeto**, a ser ‘trabalhado’ pelas partes envolvidas” (Idem; p. 123).

Defendo o argumento de que as igrejas pentecostais pesquisadas são, para seus fiéis, justamente esse ambiente propício para o projeto reflexivo de construção de redes de sociabilidade e confiança. Entretanto, como uma instituição inserida num contexto de **sistemas abstratos de desencaixe**, a confiança não é “controlada por códigos normativos fixos”, mas precisa “ser ganha”, através da abertura para o outro e de posturas de cordialidade que possam ser demonstradas. Assim, ainda que as igrejas sejam um ambiente favorável a essa abertura e a atitudes de cordialidade, o simples fato de pertencer ao grupo não garante que o indivíduo esteja inserido em redes de sociabilidade. Elas precisam ser procuradas e tecidas pelos próprios sujeitos que as compõem.

Uma maneira muito comum que as pessoas encontram de realizar esse projeto é fazendo parte dos grupos e dos departamentos da igreja. Nos depoimentos dos líderes ou participantes ativos de grupos de diaconia, intercessão, mulheres ou louvor, é freqüente a referência a relacionamentos mais intensos e significativos²⁷. Em geral, nesses casos, são com os companheiros e companheiras de ministério

²⁷ Utilizo o conceito de relacionamentos segundo definição do próprio Giddens: “laços baseados em confiança, onde a confiança não é pré-dada mas trabalhada, e onde o trabalho envolvido significa um *processo mútuo de auto-revelação*” (Giddens, 1991; p. 123).

que mantêm um contato mais estreito, promovendo reuniões nas casas ou na igreja para tratarem das questões relativas a tais trabalhos.

É importante que se diga, antes de tudo, que a maior parte dos informantes afirmou não manter contato com membros ou pastores de suas igrejas fora do ambiente dos cultos e reuniões formais. Algumas justificativas salientam as características de uma grande cidade e a conseqüente “correria do dia-a-dia”, falta de tempo e o fato de “trabalharem fora”, por exemplo. Outros fiéis acabaram por demonstrar descontentamento em relação a essa realidade, queixando-se do caráter impessoal e superficial de tais relacionamentos. Isso aparece muito claramente na resposta de Andréa, (aquela fiel já citada anteriormente que veio da Igreja Vida Nova de Bragança Paulista), à pergunta: “como são os relacionamentos entre as pessoas de sua igreja?”

“Superficial, eu vejo assim, eu venho da Nova Vida em Bragança, ela é uma **comunidade**, pentecostal, maravilhosa, então na comunidade a gente sofre junto, a gente sabe das coisas juntos, a gente fez muitos amigos lá, porque a gente estava sempre junto, a gente vai viajar junto, a gente vai no encontro de casal junto, tudo muito junto. Aqui não, aqui é uma **igreja**, não sei se é porque é uma metrópole, eu senti muita falta, porque lá em Bragança a gente tinha um contato, era pele a pele, é gostoso, e aqui não tem isso, tem assim entre os oficiais, mas entre a igreja em si, não tem. Isso eu senti, pela experiência que eu tive, eu sinto que é superficial.”
(Andréa, IRC)

É muito interessante o raciocínio que a fiel faz, diferenciando “comunidade” – grupo de confiança e solidariedade – e “igreja” – inserida numa grande metrópole e, portanto, com relacionamentos mais superficiais. Entretanto, ela declara que mantém com seus líderes, pastor Tony e presbítera Eliana, um “contato de amizade, de sair junto, de ir na casa, de conversar”, ou seja, um relacionamento estreito e íntimo.

Assim, aos poucos, é possível perceber como são tecidas as redes de sociabilidade nas igrejas pesquisadas. Primeiramente, através dos grupos e ministérios formados no interior das igrejas, onde o indivíduo encontra um ambiente favorável para a construção de laços de intimidade e confiança. E em segundo lugar, por meio da confiança que os fiéis depositam nas pessoas de seus pastores. Independente da denominação, muitos dos fiéis pentecostais entrevistados afirmaram que costumam procurar seus pastores em momentos de dificuldades, quando precisam conversar, se aconselhar ou pedir orações. Vale lembrar aqui o que Berger e Luckmann nos colocam acerca da importância da “conversa” para a manutenção e reconstrução da realidade subjetiva dos sujeitos: “a realidade subjetiva de uma coisa da qual nunca se fala torna-se vacilante. (...) Inversamente, a conversa dá contornos firmes a questões anteriormente apreendidas de maneira vaga e pouco clara” (Berger & Luckmann, 1985; pp. 202-203). O fato do pastor ou da pastora serem as pessoas mais “confiáveis” para conversas sobre seus problemas pessoais não é, portanto, um dado aleatório, mas pode nos sinalizar a necessidade do fiel em reafirmar sua realidade subjetiva à luz dos preceitos de sua instituição religiosa, já que seus líderes são talvez os melhores porta-vozes dessas doutrinas.

Entretanto, nem todos os fiéis utilizam essas estratégias ao tentarem resolver seus problemas pessoais mais sérios. Alguns afirmaram que preferem falar somente com Deus nesses momentos, ou então, confidenciam somente com seus maridos ou esposas, não levando, portanto, para a “igreja” dimensões mais profundas de sua intimidade. Quando está enfrentando algum problema, Roberto (IEQ) afirma o seguinte:

“Eu normalmente não costumo procurar ninguém para conversar, algumas coisas eu me abro mais com minha esposa, mas ainda não aprendi a confiar numa pessoa.” (Roberto, IEQ)

Iara (IRC) afirma o seguinte sobre o contato que mantém com as pessoas de sua igreja:

“Olha, pra falar a verdade, é uma amizade mais de estar aqui na própria igreja mesmo, nunca aconteceu de a gente estar saindo, indo em casa. Mas eu lembro que a afinidade que eu tinha mais era com a presbítera Telma, na época, a mulher do pastor Sérgio. Depois que eles saíram da igreja, eu lamento, mas eu não consigo contato, tenho saudade, mas não tenho. Pra dizer ‘tal pessoa eu tenho muita amizade’, não é. É amor mesmo mais aqui na igreja, por falta de oportunidade, eu acho que é muito corrido, não dá pra estar tendo uma coisa a mais.” (Iara, IRC)

Tanto esses depoimentos, como o de Andréa, colocado mais acima, parecem indicar que o clima de cordialidade presente nas igrejas às vezes não é suficiente para criar relações de confiança entre os fiéis. Novamente o presente trabalho tende a concordar com os pressupostos de Giddens acerca da necessidade de que essas relações de confiança sejam “trabalhadas” pelas partes envolvidas, não sendo “dadas” pelo simples fato de pertencerem ao grupo religioso. E este é muitas vezes um valor para alguns fiéis, uma meta que merece ser buscada dentro das comunidades religiosas, conforme afirmação desta fiel da Renascer, uma líder ativa do grupo de intercessão:

“No começo eu era meio fechada, é difícil se expor, tem certas coisas que é difícil se expor. Como eu fui muito machucada, eu tenho um pouco de dificuldade de me expor, mas eu estou crescendo também nesse ponto...” (Raquel, IRC)

Entre as fiéis que não exercem liderança ou não participam dos grupos e ministérios, o nível de confiança pessoal parece ser ainda menor. Uma entrevistada da IEQ teceu comentários contundentes a respeito:

“Porque **mesmo na igreja evangélica**, não são todas as pessoas que você pode confiar pra pedir oração. Inclusive, essa pessoa que me levou pra igreja, quando eu tive aquele problema com meu filho, o meu marido ficou tão desesperado que ele falou ‘pede pra dona fulana fazer uma oração aqui’. Ela veio, fez oração aqui. Quando ela

saiu daqui, ela já saiu contando o problema pra outras pessoas, e ela já fez parte do grupo de mulheres, e ela agia dessa maneira, a pastora não sabe disso, eu não passei isso pra ninguém. Ela ia orar na casa da pessoa e chegava e dizia 'eu fui orar na casa da fulana e está acontecendo isso e isso...'. E o que aconteceu aqui na minha casa, ela saiu daqui e levou pra outras pessoas." (Luíza, IEQ)

A despeito dos problemas que tenham enfrentado no processo de construir redes de sociabilidade, os fiéis procuram sempre reafirmar que a igreja ainda é o lugar onde podem ser feitas as melhores amizades, onde estão as pessoas em que se pode confiar, em oposição à falsidade e hipocrisia do "mundo lá fora". Observe a fala deste homem:

"Eu vejo que existe um relacionamento muito bom, que existe uma amizade verdadeira, onde toda a falsidade, todo aquele 'farisaísmo'²⁸, toda aquela hipocrisia que a gente vê lá fora, aqui dentro da igreja é menor. E quando se forma uma amizade aqui, é uma amizade genuína, uma amizade verdadeira." (José, IRC)

Nota-se que o informante não diz que na igreja "não há hipocrisia, falsidade etc.", mas que "aqui dentro da igreja **é menor**". Esse detalhe é muito importante no sentido de percebermos como as pessoas selecionam seus interlocutores na complexa tarefa de construir para si as redes de sociabilidade e confiança. Ainda que se sintam num ambiente menos "hostil" do que "no mundo lá fora", e que esse seja um elemento fundamental em seu processo de conversão e escolha da denominação (conforme argumentação exposta nos capítulos anteriores), o fato é que a intimidade precisa ser construída na experiência diária de pertencer e participar de uma denominação pentecostal.

²⁸ A palavra "farisaísmo" refere-se a fariseu, mencionado na Bíblia como um grupo de religiosos judeus que ostentavam, hipocritamente, grande santidade, não a tendo.

Mulher e poder eclesial na visão dos pastores e pastoras: ainda um teto de vidro?

Após trabalharmos a questão da sociabilidade nas igrejas pentecostais, seria apropriado entendermos como se inserem as mulheres na dinâmica de suas congregações, que papéis desempenham em relação aos homens e como sua prática eclesial é pensada por esses membros. Entretanto, considero conveniente apresentar primeiramente uma análise dos discursos e representações dos pastores e pastoras, bem como sua atuação cotidiana no tocante à participação feminina nas igrejas. A partir então desta análise, a interpretação das falas das mulheres e homens membros das três igrejas pentecostais – ao ser balizada por uma análise anterior das estruturas institucionais e sua aplicação por aqueles que estão mais próximos do “público” dessas igrejas – pode proporcionar uma leitura mais ampla sobre como homens e mulheres interagem dentro da estrutura institucional e como a instituição religiosa se coloca nessa configuração. Dessa forma, preferi dividir a abordagem sobre a participação eclesial em duas seções, a primeira para tratar da perspectiva da instituição religiosa e da liderança pastoral, e a segunda, já com algumas ferramentas de análise importantes colocadas, partindo especificamente das falas da membresia das igrejas.

Quando questionados sobre a participação feminina nos diversos departamentos e atividades desenvolvidas na igreja, todos os pastores e pastoras 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 e verificamos a composição da liderança e dos ministérios, começa a se nos afigurar uma grande distância entre as três denominações analisadas.

Na vertente mais tradicional, a Assembléia de Deus, o discurso pastoral não corresponde à posição marginal ocupada pelas mulheres no rol de liderança e no cotidiano da instituição. Ao contrário da suposta "abertura" dada às mulheres, conforme afirmam seus pastores, as mulheres da IAD geralmente trabalham em áreas tradicionalmente femininas: junto à "ação social", que à grosso modo se resume na realização de bazares e cantinas, visando a arrecadação de fundos para a igreja; participando de corais femininos e mistos; e junto ao "círculo de oração", reuniões realizadas nas tardes de quarta-feira, reservadas às mulheres. Já existem também algumas mulheres trabalhando como diaconisas, podendo auxiliar nos trabalhos de portaria e recepção durante os cultos, por exemplo. Vale lembrar que esta era uma função exclusivamente masculina nessa igreja, há até bem pouco tempo.

São fecundas as justificativas dadas pelos pastores dessa denominação para a ausência de mulheres em postos de maior responsabilidade, como as funções administrativas, de tesouraria e o ministério pastoral. Um dos pastores entrevistado faz uma distinção entre **cargo** e **função**: "nós entendemos que as mulheres devem ocupar as mesmas funções. Cargos a gente diferencia um pouco devido à autonomia e influência, devido ao modo de tramitar essa função. Existem áreas em que precisamos ter pessoas que tenham autonomia de tomar algumas atitudes em que a própria sociedade hoje restringe a mulher" (Pr. Nino, IAD). Assim, uma vez que o cargo requer uma postura autônoma e ativa do líder, a mulher não seria a pessoa indicada, devido à suposta "posição de inferioridade" que ainda ocuparia na sociedade. No cotidiano da igreja, as mulheres têm então liberdade para trabalhar em diversas áreas, afinal, são mão-de-obra farta numa denominação em que representam 70% dos membros, mas possuem pouca ou nenhuma autonomia para tomar decisões e ocupar postos de responsabilidade. A postura da Igreja nesse caso é balizada pela

reprodução de um preconceito milenar, sobre o qual a cúpula ainda não se despertou no sentido de problematizar e redefinir tais práticas.

Machado e Fernandes, investigando as relações de poder e os lugares reservados às mulheres na Renovação Carismática Católica e nas igrejas pentecostais, afirmam que na Igreja Católica, por exemplo, apesar das mulheres desempenharem papel chave no processo de avivamento, quando o movimento carismático passou a ser incorporado pelas instâncias de poder da Igreja e a se institucionalizar, as mulheres “foram sendo substituídas nas funções mais proeminentes pelos homens, particularmente pelos padres” (Machado & Fernandes, 2000; p. 7). Mais adiante, voltaremos a esse texto, especialmente quando formos tratar do ministério pastoral feminino na Assembléia de Deus e do “ministério de casais” na Igreja Renascer.

Sobre a distinção feita pelo pastor assembleiano entre **cargo** e **função**, Weber e Bourdieu nos fornecem importantes ferramentas de análise. Sabemos que Weber já havia argumentado que a participação religiosa das mulheres, enquanto dotadas de carismas associados a uma elevação religiosa específica, não significa a sua igualdade no tocante aos cultos, não sendo, portanto, incorporada nos quadros de poder eclesiástico. Quando essas relações congregacionais são cotidianizadas e regulamentadas pela instituição, esses carismas femininos e com eles, as próprias mulheres, são consideradas elementos contrários à ordem eclesiástica (Weber, 1994; p. 333). Outros depoimentos desse mesmo pastor vão confirmar esta argumentação weberiana ao longo das páginas seguintes.

Bourdieu, por sua vez, nos diz que as instâncias religiosas, em sua “luta pelo monopólio do exercício legítimo do poder religioso sobre os leigos”, produzem uma doutrina sistematizada que seja capaz de “conferir um sentido unitário à vida e ao mundo”. Qualquer indivíduo que produza “bens de salvação de um tipo novo e propensos a desvalorizar os antigos” – Weber já chamava-o de “profeta” –, significa

uma ameaça à ordem simbólica vigente, podendo contribuir para “a dessacralização do sagrado (isto é, do arbitrário ‘naturalizado’)”. Nesse sentido, o esforço da instituição eclesiástica está em suprimir a ação do profeta, seja pela violência física ou simbólica (excomunhão, por exemplo), a menos que haja a “submissão do profeta”, ou seja, o reconhecimento da “legitimidade de sua exclusão” e, portanto, “o reconhecimento da legitimidade do monopólio eclesiástico” (Bourdieu, 1992; pp. 58-62). Nas entrevistas realizadas, é possível perceber essa submissão das mulheres à autoridade pastoral masculina, mas esse será assunto da próxima seção. Na presente análise, importa observarmos a tentativa dos pastores em apresentar uma doutrina que justifique a exclusão das mulheres dos postos de responsabilidade. E, ao meu ver, a diferenciação entre cargo e função, esquematizada pelo pastor Nino (IAD) é sem dúvida uma das formas de fazê-lo.

Ainda mais contundentes são as argumentações dos pastores assembleianos quando o assunto é a presença feminina no ministério pastoral. Esse mesmo pastor citado acima continua construindo seu raciocínio de que a tradição machista brasileira não permite que as mulheres ocupem a posição de pastora, posto que os membros de sua igreja não estariam “preparados ainda para entender essa posição”. E mais, afirma que admitir mulheres pastoras implicaria o risco de elas tomarem “atitudes parciais”, principalmente no que diz respeito à posição tradicionalmente assumida pelo homem como o cabeça da família e a conseqüente submissão feminina. O pastor coloca que uma pastora poderia ter forte influência na mudança das doutrinas tradicionais sobre os papéis familiares, “correndo o risco de pessoas não preparadas quererem reverter isso, por ter essa autonomia” (Pr. Nino, IAD). Novamente nota-se que a questão da autonomia é um ponto chave para a manutenção de uma realidade institucional que limita ou proíbe a entrada de mulheres em seu quadro de líderes, conforme nos sinalizou Bourdieu.

Voltando à análise do discurso proferido pelo pastor da IAD, considero que os dados recolhidos são muito úteis para a compreensão de pontos importantes acerca das relações de gênero nessa Igreja. Além de não ter autonomia, a mulher pastora também teria dificuldade, segundo Pr. Nino, em administrar a relação com seu marido, uma vez que este “se sentiria coagido porque ‘minha mulher é pastora, é ela que indiretamente dá as ordens’, e essa mistura da área espiritual com a área material, área familiar com a área social, eu acho complicado”. Percebe-se aqui que o conflito também se dá no embate entre as esferas pública e privada. Para ele, parece inconcebível que uma mulher possa ser a cabeça da igreja (esfera pública) e, ao mesmo tempo, continuar sendo submissa ao marido em sua casa (esfera privada). A tendência seria que a ordem tradicional fosse aos poucos sendo quebrada no cotidiano dessas famílias de pastores e conseqüentemente, nas famílias dos fiéis pentecostais. Outro ponto destacado é que os próprios membros poderiam se sentir “coagidos” por mulheres pastoras que, ao darem orientações para situações de sua vida familiar, fariam com que os homens se sentissem ameaçados em sua posição de cabeça do lar, ao saberem que agora é uma mulher quem está “dando as ordens”. Na terceira parte desta dissertação, a discussão sobre família será aprofundada, por meio de uma análise sobre o empenho da liderança pastoral em preservar a instituição familiar, uma vez que entendem a missão da Igreja como a de agência restauradora dos valores familiares.

Machado e Fernandes também encontraram depoimentos semelhantes, nos quais o pastor e teólogo Jota Cabral teria identificado “na comunidade de fiéis e na sociedade mais ampla os valores responsáveis pela assimetria de poder em sua Igreja”. Veja como suas palavras repetem o que disse o Pr. Nino no parágrafo acima: “é a própria cultura brasileira que ainda não está pronta para aceitar as pastoras. O brasileiro, como a maioria dos homens latinos, não gosta de

ser comandado por uma mulher” (Machado & Fernandes, 2000; p. 16). Não é preciso muito esforço para se demonstrar a fragilidade desses argumentos, a começar pelo fato desta investigação estar trabalhando com duas importantes igrejas que possuem em seus quadros uma grande porcentagem de mulheres nomeadas pastoras. Ainda dentro do artigo de Machado e Fernandes, uma pastora, indicada às pesquisadoras também pelo pastor Jota Cabral, afirma que “o ministério pastoral é desgastante e difícil demais para as mulheres”. Na mesma linha, a pastora Nilda Fontes, esposa do pastor Jeremias Fontes (vice-presidente da Comunidade S8), argumenta o seguinte: “pastora ou missionária, seja qual for o cargo, a mulher precisa da cobertura espiritual do esposo, pois sozinha ela não tem capacidade total de transmitir a verdade de Deus” (Idem; p. 17). Essa questão do ministério feminino e do ministério de casais será retomada mais adiante, especificamente na abordagem sobre as Igrejas do Evangelho Quadrangular e Renascer em Cristo. Por hora, foram utilizadas essas citações apenas para mostrar como ambos os depoimentos femininos são de caráter extremamente conservadores e se alinham “com a forma tradicional e masculina de exercer liderança religiosa” (Idem; p. 18).

Nunes, outra autora que trabalhou com a questão das mulheres e o poder religioso, nos adverte para o fato de que as análises de Bourdieu sobre as formas de divisão do trabalho religioso não deram conta de que a separação clero/ laicato é também uma separação entre os gêneros, entre homens e mulheres (Nunes, 1998; p. 6). Ela nos mostra como os discursos construídos nas instituições religiosas 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. Sabemos que nas religiões, o saber teológico é estrategicamente elaborado na construção do poder religioso. Para Foucault, “não é a atividade do sujeito de conhecimento que produziria um saber, útil ou arredo ao poder, mas o **poder-saber**, os processos e as lutas que o atravessam e que o constituem, que determinam as formas e os campos possíveis do conhecimento” (Foucault, 1987; p. 30).

Fabíola Rohden também nos ajuda a pensar essas questões, tentando distinguir quais são os **centros de poder** nas diferentes igrejas, postos aos quais as mulheres não teriam acesso. Na Igreja Católica, por exemplo, por se tratar de uma igreja sacramental, o centro de poder está na hierarquia formada pelo ministério ordenado. Já nas igrejas protestantes históricas, igrejas centradas na palavra, está nos seminários teológicos. Nesse sentido, às mulheres católicas é “permitido” lecionarem nos seminários teológicos, inclusive nas áreas de Bíblia, Pastoral e Teologia, ainda que não possam ser ordenadas como ministras. Já as mulheres protestantes, apesar de receberem nomeação pastoral, em geral recebem formação teológica masculina. Portanto, nesse contexto, as mulheres não oferecem perigo aos centros de poder dessas igrejas (Rodhen, 1997; pp. 83-84). Se nos perguntarmos onde está o centro de poder nas igrejas pentecostais, poderíamos incorrer no risco de responder que está nas experiências carismáticas de caráter emocional e místico. Neste caso, o centro de poder estaria primordialmente nas mãos das mulheres. Ao invés disso, argumento a favor de uma igreja pentecostal que, ao estimular lideranças carismáticas fortes, acaba criando e mantendo também uma forte estrutura eclesial, a fim de afastar as mulheres desse centro de poder. Novamente os pressupostos de Weber sobre as lideranças

carismáticas e a rotinização dos carismas, abordados mais acima, são bastante apropriados nesta análise.

Nas outras duas igrejas pesquisadas – Evangelho Quadrangular e Renascer em Cristo – encontra-se uma realidade um pouco diversa. Já foram colocados na primeira parte desta dissertação alguns motivos que colaboram para que exista nessas igrejas um discurso e uma prática diferenciados em relação à mulher. Na Igreja Quadrangular visitada, uma pastora é auxiliada por um co-pastor, no caso seu próprio cunhado, fato que justamente contraria todas as proposições do pastor da IAD. Nessa comunidade, particularmente, observa-se uma grande maioria de mulheres em todas as áreas da igreja. Desde a banda de música, que era formada somente por moças (apenas o baterista era um jovem), até a diaconia, passando por vários ministérios, as mulheres dominavam o cotidiano da congregação. Ainda assim, é possível tratar-se de uma configuração específica, construída desde a abertura dessa filial na garagem da casa da pastora, através de relações particularmente favoráveis à participação das mulheres. Ao meu ver, é inadequada, portanto, qualquer afirmação que generalize a existência de realidade semelhante nas demais congregações da Igreja do Evangelho Quadrangular. No caso específico desta investigação, interessa sim entender as implicações que tal realidade possui nas experiências inter-subjetivas das mulheres e homens filiados a essa congregação.

Já na Igreja Renascer em Cristo, a presbítera entrevistada (co-pastora) nos forneceu algumas informações esclarecedoras sobre a participação feminina tanto nos diversos departamentos da igreja, como no ministério pastoral. Ela afirma que sua Igreja “não tem restrições alguma, nem teoricamente, nem praticamente, quanto ao ministério da mulher, muito pelo contrário, é extremamente estimulado” (Presb. Eliana, IRC). De fato, foi o que observei durante os vários cultos em que estive presente, com uma ampla presença feminina em todas as

instâncias do cotidiano da igreja. A particularidade dessa denominação está em valorizar o “ministério de casais”, ou seja, as pessoas casadas (nos casos em que os dois cônjuges freqüentam a igreja) devem trabalhar preferencialmente nos mesmos ministérios. Por exemplo, se optam por serem conselheiros dos adolescentes, é conveniente que estejam em casal atuando nesses aconselhamentos. Isso deve valer 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 ou presbíteras, embora possa ocorrer também o contrário, mulheres pastoras sendo auxiliadas por seus maridos, conforme informado pela presbítera. O importante é que o casal esteja igualmente engajado na vida da Igreja. Em artigo já citado nesta seção, Machado e Fernandes colocam que na opinião de Sônia Hernandes, episcopisa da Igreja Renascer, o “ministério do casal 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).

É possível associar tal direcionamento à forte liderança exercida pelo casal Estevão e Sônia Hernandes, fundadores da Igreja Renascer, que procuram desenvolver uma estratégia de trabalho, principalmente frente à mídia, em que ambos tenham oportunidades semelhantes de se colocarem como lideranças e como pregadores. Somente no caso dos programas exibidos à tarde, primordialmente dirigidos às mulheres telespectadoras, o papel da “bispa” Sônia é claramente evidenciado e, com ela, de toda a equipe de produção dos programas, formada apenas por mulheres²⁹. No entanto, nas demais aparições do casal, essa distinção não aparece, o que colabora para que

²⁹ Conforme tese apresentada por Gouveia, 1998-a.

esse “padrão” se reproduza nas demais filiais da Renascer. Conforme vasta literatura que aborda o fenômeno neopentecostal (Campos, 1997; Mariano, 1999; Freston, 1994; Antoniazzi, 1990; Machado, 1998; entre outros), entende-se que a utilização dos meios de comunicação de massa nos trabalhos de proselitismo dessas igrejas colaboram na uniformização de discursos, costumes e comportamentos, principalmente por parte da liderança das igrejas locais, que pela distância física de suas sedes, baseiam grande parte de sua prática pastoral nas recomendações de tais cultos eletrônicos. Dessa forma, cabe a afirmação de que existe uma estreita relação entre a história particular da formação da denominação Renascer e o encaminhamento ministerial em suas filiais, no caso específico ora analisado, por meio do trabalho conjunto dos casais.

Entretanto, não é possível tomar tal configuração como demonstração de que as mulheres estão “em pé de igualdade” com os homens nessa denominação. Sobre essa questão, vejamos a análise de Machado e Fernandes que nos sinaliza algumas implicações do “ministério de casais”: primeiramente, o ministério é concebido “a partir dos laços conjugais”, o que “reforça a dependência feminina em relação aos homens” (Machado & Fernandes, 2000; p. 19); em seguida, as autoras fazem duas citações, a primeira de uma pastora da Igreja Sara Nossa Terra e a segunda de seu marido, bispo da Igreja, que abordam outras justificativas para a aceitação desse ministério:

“O casal à frente do ministério passa uma idéia de unidade, e para a Igreja é emocionalmente melhor.” (Pra. Ana Maria de Brito)

“A ordenação das mulheres de pastores resolve um problema sério entre o casal: a frustração das esposas. Ao ordenar mulheres, estamos evitando problemas conjugais futuros, pois geralmente as esposas apoiam o ministério, mas não são reconhecidas pela Igreja.” (Bispo da Sara Nossa Terra)

Por fim, as pesquisadoras argumentam que essa prática pode “reacender o nepotismo”, citando o exemplo da comunidade Sara Nossa

Terra, onde 80% das mulheres dos 380 pastores foram ordenadas pelos maridos. Entre as lideranças femininas com ministérios mais autônomos, as autoras destacam a reprodução, nestes casos, “do modelo masculino de autoridade”, concluindo que “a inclusão de atores femininos na liderança religiosa não implica a revisão das relações assimétricas entre os gêneros no interior da comunidade religiosa” (Idem; pp. 20-21).

Pergunta-se, portanto, se não haveria nas igrejas pesquisadas, um “teto de vidro” no que tange à autonomia feminina no exercício do poder eclesial, impedindo que as mulheres tenham acesso aos centros de poder dessas denominações. Na Assembléia de Deus, essa limitação é objetivamente definida, com a proibição sumária da ordenação de mulheres. Já na Igreja Renascer, pode estar mascarada pela adoção do ministério de casais, conforme nos coloca Eliane Gouveia, mantendo “a ilusão de que sejam as mulheres os agentes de mudança” (Gouveia, 1998-b; p. 8). Caberia, por último, perguntarmos se a Igreja do Evangelho Quadrangular, sob influência das protestantes históricas, não teria também como centro de poder os seminários teológicos, reservando às mulheres o “pouco arriscado” posto de pastoras junto às comunidades de fiéis? Coloca-se desta forma, porque apesar da autonomia conferida às pastoras da IEQ, a presente investigação defende que os padrões tradicionais de gênero não foram revistos nessa denominação, tendo em vista que as três entrevistas realizadas com pastoras e um pastor dessa Igreja não revelam uma concepção diferenciada em relação às outras duas, no tocante às questões de gênero.

Participação e liderança feminina na comunidade religiosa

Nesta última seção sobre vida religiosa, pretende-se analisar as perspectivas das mulheres e homens entrevistadas/os acerca de sua participação na comunidade, e como pensam a presença feminina nos postos de liderança de suas denominações, em especial no ministério pastoral, cruzando essas informações com as análises feitas na seção anterior. Entre as entrevistas realizadas, procurou-se mesclar tanto informantes que tivessem uma participação ativa e exercessem cargos de liderança, quanto membros não participantes de nenhum grupo, ministério ou atividades além dos cultos. Conforme já abordado em outras seções, as dificuldades em agendar as entrevistas foram inúmeras, por isso, é provável que os contatos com fiéis mais ativos – em geral líderes – tenham sido privilegiados, principalmente pela maior disponibilidade destes em fornecer informações. Entre os não-líderes, poucos foram os que aceitaram conceder entrevista, alegando em geral falta de tempo ou desinteresse em se exporem.

Quando são comparadas as entrevistas das/os fiéis das três denominações pesquisadas, afiguram-se especificidades tanto na constituição de cada ministério, como na representação que fazem sobre o lugar da mulher na liderança e no pastorado. Novamente, vamos iniciar a análise abordando a Igreja Assembléia de Deus, onde a estrutura ministerial é ainda de caráter muito tradicional e primordialmente conservador.

Nessa Igreja, conforme aludido na seção anterior, as mulheres são proibidas de assumirem a posição de pastoras e até recentemente também não podiam exercer atividades de diaconato. Uma das informantes, líder do “círculo de oração” – ministério feminino que realiza cultos nas tardes de quarta-feira dirigidos a este público – e que fora “ungida” como diaconisa meses antes da entrevista, se dizia muito satisfeita com o novo cargo e era absolutamente favorável a essa nova configuração de sua Igreja. Entretanto, um dos diáconos informou que o trabalho no diaconato continua a ser diferenciado por sexo,

reservando-se às mulheres tarefas relativas à recepção e secretaria e aos homens, a administração das ofertas, infra-estrutura dos cultos e eventos, montagem de equipamentos etc.³⁰ Além desse diácono, foram entrevistadas também outras líderes do círculo de oração (como a tesoureira e a vice-presidente), a líder do conjunto coral feminino, além de meras participantes desses ministérios. Essas informantes também destacaram as mudanças recentes na constituição do ministério de diaconato, através da entrada das mulheres, colocando-se em geral a favor destas transformações.

Nesse sentido, ao que parece, os entrevistados acabaram por reproduzir o discurso oficial de sua Igreja, visto que houve quase unanimidade na resposta à pergunta “você acha que as mulheres devem ocupar os mesmos cargos que os homens na Igreja?”. Em geral, a resposta foi negativa, os membros admitem que as mulheres estejam em vários cargos oferecidos pela instituição, inclusive o de diaconisa, mas corroboram a restrição institucional à participação feminina junto ao pastorado. Algumas justificativas se davam a partir de fundamentação bíblica. Vejamos alguns depoimentos:

“O apóstolo Paulo ensinava que as mulheres estivessem caladas na igreja e sujeitas a seus maridos, se quisessem saber alguma coisa, que perguntassem em casa, mas no caso, essa palavra que ele citou, ‘eu não permito que a mulher ensine’, ele quis dizer ‘ensinar os homens’, mas não que você não pudesse ter seu cargo, ter seu trabalho com as mulheres.” (Adélia, IAD)

Essa mulher, líder ativa do círculo de oração, além de organizar cultos, visitas e atividades com as mulheres, fazia pregações semanais eloqüentes e, por isso, fez questão de justificar que o fato de falar publicamente às mulheres é bíblicamente aprovado, uma vez que a Bíblia não permite às mulheres que ensinem “aos homens”, mas

³⁰ A aceitação das diaconisas talvez não seja ainda uma unanimidade entre os membros da IAD. Segundo a pesquisa *Novo Nascimento*, 39% destes fiéis acham errado que as mulheres ocupem esse cargo (Fernandes, 1998; p. 116).

somente “às mulheres”. Este é um dos inúmeros depoimentos em que aparece a **apropriação seletiva** e a **reelaboração simbólica** dos preceitos religiosos e institucionais, conforme nos propõe Patrícia Birman, ao estudar os processos sincréticos entre dois sistemas religiosos em contato, o pentecostalismo e os cultos de possessão (Birman, 1996-b; p. 92). O próximo informante também se apropriou de passagens bíblicas para justificar sua resposta, propondo nesse caso uma hierarquização, em que as mulheres pudessem assumir “um cargo abaixo” que o dos homens:

“Conforme eu disse, eu não acho. Outras denominações têm mulheres pastoras, bispas, mas eu acho que não... Eu acho que poderia dar um cargo abaixo, assim, não sei... Eu acho que o cabeça da igreja tem que ser um homem mesmo, conforme Jesus Cristo é o cabeça da igreja.” (Mauro, IAD)

Essa atitude de hierarquizar os cargos e restringir a entrada feminina também aparece na fala de algumas mulheres, que interpretam a existência de mulheres pastoras como uma tentativa de “querer ser igual aos homens”, atitude altamente condenável pelas mesmas:

“É pelo **costume**, eu não sei, eu não entendo assim. Não sei se é porque a gente está acostumado com o nosso pastor, eu acho que assim está ótimo. (...) Mas nem por isso nós deixamos de ter a nossa liberdade de trabalhar como mulheres de Deus, nós não temos isso como impedimento, pelo contrário, nosso pastor nos dá todo o aval para fazer o trabalho do Senhor, como cristão. Agora, **ser igual ao homem**, não sei... Na minha idéia, eu não entendo assim, eu fui criada assim.” (Ana Maria, IAD)

É fácil perceber também nesse depoimento como o discurso oficial é aceito e reproduzido pelas/os fiéis. Por já estar “acostumada” com seu pastor, não questiona a situação posta e até aproveita para valorizar a “liberdade” que lhe é dada para trabalhar na obra do Senhor. Nesse ponto, ainda que indiretamente, é possível relacionar o discurso dessa fiel à diferenciação feita pelos pastores da Assembléia de Deus

entre “cargo” e “função”, já debatida na seção anterior. Essas mulheres não parecem incomodadas com as inúmeras funções que lhes são reservadas, em detrimento da impossibilidade de alcançarem certos cargos, em especial, o pastorado. É muito comum, inclusive, o destaque das supostas “qualidades” femininas no desempenho dessas funções:

“Só pastora eu acho que não. Porque na Bíblia a gente não vê ‘pastora’, a gente vê só ‘pastor’. Nos outros, eu acho que todos os serviços as mulheres desempenham muito bem, as mulheres são bem responsáveis, elas levam com muita dedicação, muito amor.” (Beatriz, IAD)

Leonildo Campos encontrou na Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) uma situação semelhante, onde as mulheres, apesar de serem estimuladas a trabalhar como obreiras, são impedidas de ocupar a posição de pastora. Na fala do bispo Edir Macedo, líder dessa Igreja, as supostas qualidades femininas da “mulher do homem de Deus” estão relacionadas a atitudes como “falar pouco” e permitir que seu marido seja um grande homem. Observe uma citação feita por Campos:

“É verdade que a mulher não aparece no púlpito, mas ela aparece, indiretamente, de uma forma muito mais importante do que possa parecer... Uma mulher sábia, virtuosa, abençoa o homem de tal forma que esse homem se torna um expoente nas mãos de Deus, graças ao trabalho insistente e valioso daquela mulher”. (Edir Macedo. In: Campos, 1997; p. 445)

Uma de nossas informantes também desenvolveu esse mesmo raciocínio, para justificar sua recusa em admitir o pastorado feminino:

“Pastora eu acho que não pode. É igual o povo fala, por trás de um grande homem, tem uma grande mulher.” (Ana Maria, IAD)

Para Mariz e Machado, a identidade feminina nos grupos religiosos cristãos é definida como um “ser para os outros”, e esta “tende a desprezar o próprio desejo frente aos desejos do marido e dos filhos”, aceitando “um lugar secundário na distribuição de recursos e benefícios grupais”, como também sua própria “invisibilidade pessoal” (Mariz & Machado, 1997; p. 72). Tanto na fala de Edir Macedo, como na

de Ana Maria, colocadas acima, estes elementos mostram-se bem presentes, confirmando uma tendência um tanto conservadora dessas denominações pentecostais.

Também seguindo uma outra linha da argumentação colocada pelos pastores da Igreja Assembléia de Deus, Mauro, já citado há pouco, além de utilizar fundamentação bíblica, sinaliza para o fato de que a mulher pastora não receberia o mesmo “respeito” que um homem. É possível relacionar a opinião desse fiel à fala dos pastores sobre o fato de que a Igreja supostamente não aceitaria a presença feminina nesse cargo devido à cultura machista instaurada tanto na sociedade quanto na Igreja. Vejamos o que Mauro afirmou:

“Eu acho que não ficaria bem uma pessoa do sexo feminino ter o mesmo cargo que um pastor, masculino, igual, igual, eu acho que não ficaria bem. Como teve Jesus Cristo que foi o cabeça da igreja e é até hoje o cabeça da igreja, então, assim também o pastor é o cabeça da Igreja. Então eu não concordo, não desmerecendo as senhoras, as mulheres, nada disso, simplesmente porque acho que **dá um outro tipo de respeito**, não sei por que, isso é a minha opinião.” (Mauro, IAD)

Apesar de uma argumentação vaga, a fala desse homem nos dá pistas de que ele não aceitaria ser liderado por uma mulher, confirmando a sugestão colocada pelos pastores de que os membros não estariam “preparados ainda para entender essa posição” (Pr. Nino, IAD). A afirmação de que a mulher na posição de pastora “dá um outro tipo de respeito” pode ser remetida também ao fato desse cargo implicar uma atitude de “autonomia e influência” por parte das mulheres, também inaceitável pelos fiéis, segundo este mesmo pastor.

Nos dados apresentados por Fernandes quanto à opinião sobre a participação das mulheres na hierarquia da igreja, a IAD aparece como a mais conservadora, com 54% dos fiéis se posicionando contra a presença feminina no pastorado. Vale notar que quanto mais alto o cargo, maior a rejeição à participação feminina. Como exemplo,

tomemos os cargos de tesoureira, com somente 7% de rejeição, diaconisa, com 39% e bispo, com 58% de respostas contrárias à participação feminina (Fernandes, 1998; p. 116). Em nosso levantamento, dos sete entrevistados na IAD, somente duas mulheres são a favor de que as mulheres ocupem cargo de pastora. Em relação aos demais cargos, todos os informantes indistintamente se colocaram a favor da atuação feminina em qualquer departamento, inclusive no diaconato.

Já nas entrevistas realizadas com fiéis das Igrejas do Evangelho Quadrangular e Renascer em Cristo, houve absoluta unanimidade, independente do sexo do informante, quanto à aceitação das mulheres em qualquer cargo da hierarquia da Igreja, seja nos grupos de trabalho, seja no ministério pastoral. Nessas igrejas, talvez por sua especificidade de já possuírem mulheres no posto de pastora, esta proibição está absolutamente fora de questão e a aceitação das pastoras é irrestrita. Nas duas denominações, uma maneira corrente de se construir essa argumentação é pressupondo uma identificação “natural” entre as pastoras e as mulheres da igreja, maior que entre as fiéis e os pastores, e, portanto, propícia a relações de maior confiança e cumplicidade. Conforme discussão anterior sobre a questão das **relações de confiança** nessas igrejas pentecostais – segundo pressupostos de Giddens (1991) – considera-se nesta dissertação que tal processo está sem dúvida balizado também por relações de gênero. Entretanto, a condição de gênero não predetermina o teor dessas relações, mas são, em conjunto com as inúmeras interações presentes no contexto das igrejas, parte constitutiva de todo processo social do qual também fazem parte essas diversas configurações específicas, como no nosso caso, as comunidades evangélicas. Vamos observar as falas de algumas fiéis que se aproximam desta argumentação:

“Eu acho que a mulher tem uma sensibilidade maior pra tocar mais nos problemas das mulheres, problemas de esposas, porque muitas

vezes as mulheres não conseguem se abrir totalmente com um pastor, então pastora eu acho que consegue abranger mais inteiramente o lado feminino.” (Raquel, IRC)

“Tem muita mulher que se identifica com pastora mulher, porque tem os mesmos problemas, na casa, na família, com filhos, de repente, a pastora mulher está falando mais diretamente ao coração das mulheres.” (Cecília, IRC)

Esse raciocínio que utiliza a identificação das pastoras com as mulheres da igreja para justificar a aceitação do ministério feminino, também foi utilizado no sentido contrário, na relação do pastor com os fiéis do sexo masculino:

“A mulher é mais sensível para muitas coisas. Da mesma forma que eu acho que não dá para a pastora ouvir um homem: ‘olha, pastora, minha mulher me traiu’, ou ‘estou com câncer na próstata’, tem coisa realmente que não dá para um homem expor isso para uma mulher, mesmo ela sendo pastora. Então, eu acho que têm coisas que dá pra mulher pastora acompanhar, mas têm coisas que realmente não dá, principalmente saindo de um homem, não dá.” (Dalva, IEQ)

Nesse caso, poderíamos pressupor que essa identificação dos líderes com seus fiéis de mesmo sexo implicaria uma necessária partilha do cargo de pastor, uma vez que todas as igrejas são formadas por homens e mulheres. Mais adiante serão abordadas as formas como os fiéis, principalmente da Igreja Renascer em Cristo, entendem e vivem essa constituição da hierarquia eclesial em ministérios de casais. Antes, porém, vale apresentar uma outra justificativa presente nas falas dos informantes, a de que a mulher seria mais propensa ao trabalho nas igrejas, por ser mais dedicada e fiel, por ter mais tempo ou ainda por ser maioria nas igrejas, em detrimento de uma atitude mais hostil por parte dos homens, menos sensíveis e disponíveis à intensa rotina institucional:

“Eu acho que a mulher é mais fiel, eu acho que ela é mais dedicada no trabalho do Senhor, enquanto os homens, não são todos que são assim. Eu acho que a mulher é mais fiel mesmo no trabalho, mais

decidida, ela não liga para o horário, às vezes tem casa e filhos, mas ela vai, leva o filho, faz a obra de Deus assim mesmo.” (Susana, IEQ)

“O homem geralmente é meio arredio, não sei se pelo fato de nossa sociedade ser meio machista, o homem fica temeroso em abrir o coração pra Jesus, falar as coisas de Jesus, falar que é convertido, dar um ‘glória a Deus’, falar ‘Deus te abençoe, meu irmão’, poder estar ali participando mesmo de uma obra.” (Ricardo, IEQ)

“Eu acho correto ter mulher pastora, porque eu vejo a mulher mais sensível ao Espírito Santo de Deus, é uma pessoa que busca mais o contato com Deus em oração, na palavra. O homem é mais atarefado, tem as empresas, os negócios, e a mulher, não, ela tem mais tempo. E mesmo a mulher que trabalha, ela ora mais, ela busca mais à noite. Os homens, não...” (Marcelo, IRC)

Entende-se que esse discurso mantém diferenciações entre os sexos baseadas em características “naturais” e primordialmente essencialistas, o que dificulta a superação no interior das igrejas pentecostais da tradicional condição de gênero presente na sociedade latino-americana, que associa a identidade feminina à natureza (devido à sua ligação com os filhos por meio da maternidade), ao privado e ao doméstico (tendo em vista o cuidado com a casa e a família). Bila Sorj, tecendo críticas a uma vertente do movimento feminista dos anos 80, adverte para a cautela necessária no tratamento de certos argumentos que afirmam que como consequência de sua experiência no domínio doméstico, especialmente da maternidade, “as mulheres são diferentes dos homens porque no centro de sua existência estão valores outros: a ênfase no relacionamento interpessoal, a atenção e o cuidado com o outro, a proteção da vida, a valorização da intimidade e do afetivo, a gratuidade das relações. Em uma palavra, uma identidade que provém da interação com os outros. Daí serem as mulheres mais intuitivas, sensíveis e empáticas” (Sorj, 1992-b; p. 145). A autora conclui que essa ênfase na dimensão natural do feminino, essa visão romantizada que atribui ao natural um significado absolutamente virtuoso, “deve ser

tratada com muita cautela porque foi justamente ao redor desta idéia que se construiu um sistema de discriminações e exclusões, não apenas com relação ao gênero como também à raça e a vários povos” (Idem; p. 150). Nesse sentido, é importante que se tenha a clareza de que o ponto de vista defendido pelos informantes não é uma particularidade dos grupos pentecostais, mas corrobora os padrões de gênero vigentes em grande medida na sociedade brasileira.

No tocante à questão de que as religiões no Brasil propiciam um encaixe entre os papéis considerados femininos e a atividade religiosa, conforme proposto por Burdick (1993), várias autoras – como Birman (1996-a), Boyer-Araújo (1995), Machado (1996, 1998), Mariz & Machado (1997) e Tarducci (1993, 1994-a/b), por exemplo –, pesquisando a presença da mulher nas comunidades religiosas pentecostais, também procuraram entender como a religião se constrói como um campo marcado em termos de gênero, tendo em vista a expressiva maioria feminina, seu papel crucial na expansão desses grupos e a distribuição desigual entre os sexos dos postos na hierarquia eclesial. Para este trabalho, são válidos os argumentos que enxergam esse fenômeno como “complexo e contraditório em relação à vida cotidiana das mulheres”, devendo-se levar em conta aquilo que as mulheres dizem acerca de suas próprias experiências e que tais experiências podem variar de acordo com a classe, formação, idade e tantas outras variáveis envolvidas nesse processo (Tarducci, 1993; pp. 93-94).

Na seção anterior, foram abordados os pressupostos da liderança pastoral da Igreja Renascer em Cristo acerca do ministério de casais, estrutura eclesial vigente nessa instituição. Assim, a partir deste momento, privilegiarei uma análise sobre a visão dos membros dessa Igreja a respeito dos ministérios de casais, a fim de que possamos entender como se posicionam e em que medida aceitam ou rejeitam tal configuração do poder eclesial.

Em primeiro lugar, é fundamental destacar que o assunto “ministério de casais” é muito recorrente nas falas dos fiéis da Renascer. A maioria apoia e interpreta essa constituição como uma maneira de oferecer oportunidades iguais na distribuição do poder eclesial entre os sexos. Não há por parte destas/es informantes uma postura crítica, em geral apenas tentam explicar como funciona tal estrutura:

“O meu chamado para pastora vem de Deus mesmo, como o do meu marido veio de Deus. E conseqüentemente, o marido tendo o chamado, a esposa também tem, não existe mais o homem ser e a mulher não ser pastora, pelo menos que eu saiba na Renascer é assim, tem o chamado automaticamente. Na Renascer todo mundo que eu conheço que são bênçãos mesmo, com unção, você pode ver, pastor e pastora, ou bispo e pastora, ou pastor e presbítera, mas a presbítera vai ser pastora, porque é uma caminhada, então é automático.” (Iara, IRC)

Outro informante ressaltou o fato de que sua conversão “restaurou” por completo sua relação conjugal. Até então envolvido em relacionamentos extraconjugais, “noitadas”, alcoolismo e nenhuma disposição em continuar seu casamento, a adesão religiosa lhe trouxe novos valores familiares e o ministério de casais teve também um papel fundamental nesse processo:

“(...) principalmente o casal, é muito bom os dois caminharem juntos, é essencial, isso é importante. Em aconselhamento, geralmente sempre vamos eu e a Elaine (sua esposa), sempre os dois, ou por libertação, a pessoa que chega com problemas no casamento, ou familiar, qualquer caso, geralmente vamos nós dois, porque nós nos sentimos completos ali, a gente se completa mesmo.” (Marcelo, IRC)

Para o pesquisador, parece fácil entender em que medida a formação desses ministérios limitam a atuação da mulher, no sentido de que, por serem pautados sobre laços conjugais, aumentam a dependência da mulher em relação a seu marido, propiciam um ambiente de nepotismo e, de fato, não garantem uma revisão das

relações assimétricas entre os gêneros no interior da comunidade religiosa – conforme análise feita por Machado e Fernandes (2000). Entretanto, para os homens e mulheres que integram o quadro dessa denominação, a tendência parece ser a de se reproduzir o discurso oficial. Somente uma entrevistada salientou alguns problemas relativos a esta questão, criticando principalmente o nepotismo, no sentido de que muitas vezes as pastoras não estão preparadas ou não possuem vocação ou “chamado” para a função:

“Depende, por exemplo, se o marido é pastor e a esposa se dá melhor com outra área, por exemplo, com a área externa na igreja, uma visita – apesar que a ‘visão Renascer’ não é essa, mas **essa é uma visão pessoal** –, se a pastora não tem condições, ou o ministério dela é estar fora, visitando presídios, eu creio que é isso que ela deve fazer, ela não deve estar em outro lugar, porque aquilo que você se propõe a fazer, você não deve fazer só porque seu marido está fazendo. A pessoa tem que ter a tendência para aquilo, o chamado, senão ‘não rola’, não funciona de jeito nenhum.” (Andréa, IRC)

A informante faz, portanto, essa diferenciação entre a “visão Renascer” e sua “visão pessoal” na colocação do problema, mas não deixa de enfatizar os problemas decorrentes dessa constituição ministerial. Para o pesquisador, é de extrema importância levantar-se, entre os depoimentos, aqueles que se diferenciam da visão institucional. Afinal, é no jogo de forças entre essas visões contraditórias que vão se tecendo novas e dinâmicas configurações no interior das igrejas. Já foi estabelecido como base metodológica deste trabalho os pressupostos de Simmel e Elias sobre os modelos de jogo, a sociologia dos processos e a importância da oposição, dos conflitos e dos períodos de crise para a constituição de novas configurações sociais.

Por último, poderia destacar, entre os depoimentos dos membros da Igreja Renascer a respeito da participação das mulheres na comunidade religiosa, a grande identificação dessas fiéis com o modelo

feminino colocado pela líder Sônia Hernandes. Entretanto, voltarei a essa questão no próximo capítulo, no qual serão analisadas de forma mais cuidadosa as representações de gênero no âmbito das igrejas pesquisadas.

TERCEIRA PARTE: Relações de gênero, família e sexualidade

III. Capítulo 1. A esfera familiar

Família e adesão religiosa

O valor da família

Há quase trinta anos, os estudos sobre família e gênero vêm mostrando a necessidade de se “dissolver a aparência de naturalidade da família” (Bruschini, 1990; p. 31), no sentido de compreender a instituição familiar, bem como as relações intrafamiliares e os papéis atribuídos aos sexos não como uma instituição natural, mas como construções sociais que “assumem configurações diversificadas em torno de uma atividade de base biológica, a reprodução” (Idem; p. 32)

Neste capítulo, não pretendo apresentar uma revisão bibliográfica sobre a história da família e de como esses significados tradicionais foram sendo construídos, mas destacarei apenas algumas proposições úteis para a presente análise.

Segundo Bruschni, o modelo tradicional da família hierárquica e assimétrica está perdendo terreno nas últimas décadas, dando lugar a relacionamentos mais abertos, relações mais igualitárias e uma redistribuição dos papéis de gênero. Assim, a despeito das

interpretações de estudos de gênero de décadas anteriores que consideravam a família ou como “um espaço de opressão e de conflito”, ou ao contrário, como um “ninho de felicidade”, um “refúgio num mundo sem coração”, conforme o título de Christopher Lasch, Bruschini propõe a busca de elementos explicativos que dêem conta da “complexa e contraditória inter-relação de interesses, necessidades e sentimentos que se passa no interior da família” (Idem; p. 29). Nesse sentido, a definição de família apresentada pela autora é bastante pertinente aos pressupostos deste trabalho, a saber:

“a **família** é um conjunto de pessoas ligadas por laços de sangue, parentesco ou dependência, que estabelecem entre si relações de solidariedade e tensão, conflito e afeto. Não se trata de um grupo ‘harmonioso e sereno’ voltado apenas para a satisfação de necessidades econômicas, mas sim de uma unidade composta de indivíduos de sexos, idades e posições diversificadas, que vivenciam um constante jogo de poder que se cristaliza na distribuição de direitos e deveres.” (Bruschini, 1990; p. 30)

Não é difícil perceber as similitudes entre essa idéia de **jogo de poder** sobre a qual fala a autora e os **modelos de jogo** de Norbert Elias, este último já amplamente desenvolvido na primeira parte da dissertação. Ao se falar de jogo, pressupõe-se que suas regras são de domínio dos jogadores, mas não podem ser mudadas rapidamente. Sobre isso, é relevante também falar sobre a força da tradição e do papel exercido pela família como “agência socializadora e formadora da personalidade dos indivíduos” (Bruschini, 1990; p. 55). Ao mesmo tempo, cada jogador encontrará estratégias de negociação a fim de “medirem suas forças”, uma vez que o equilíbrio de poder é parte constitutiva de qualquer relação social (Elias, In: Waizbort, 1999; p. 105).

Ainda fundamentando o conceito de família assumido pela presente investigação, gostaria de complementar seus pressupostos

com uma definição de Ana Maria Goldani que ratifica os pontos colocados acima:

“A família aqui é vista como um processo de articulação das trajetórias de vida de seus membros, que se constrói e reproduz no contexto das relações de classe, étnicas e de gênero. Ou seja: a família não seria algo homogêneo e nem os papéis familiares seriam complementares. Assim, o ponto de partida é que a família como algo multifacetado e com múltiplos arranjos impõe como tarefa descobrir como suas estruturas incorporam as hierarquias de classe, raça, gênero e idade, fontes geradoras de desigualdades e que responderiam pela forma e significado das mesmas.” (Goldani, 1994; p. 306)

O presente trabalho não pretende adentrar numa análise das categorias de **etnia** e **classe** especificamente, apesar de reconhecer sua enorme validade na compreensão das relações de gênero na esfera familiar. Assim, tendo em vista que esta dissertação está mais diretamente inserida no campo dos estudos de **religião e relações de gênero**, e que, portanto, o levantamento de dados não foi abrangente o suficiente para abarcar tais análises, optou-se por desconsiderar-se essas categorias. Eventualmente, alguma menção à situação sócio-econômica dos entrevistados poderá ser feita, de acordo com o perfil apresentado na primeira parte da dissertação.

Ao contrário das definições de família (ou famílias) apresentadas acima, quando se investiga a visão dos pastores e pastoras pentecostais sobre a instituição familiar, seu lugar e papel na sociedade e na igreja, o que se encontra é um tratamento idealizado e naturalizado, com fortes influências funcionalistas. Independente da denominação religiosa, a abordagem sobre a esfera familiar é muito similar, ainda que cada entrevistado/a saliente elementos diferentes. Clara Mafra já analisara nos levantamentos feitos pela pesquisa *Novo Nascimento* que a religiosidade evangélica “tem uma enorme afinidade com a dominante valorização social da família” e que, portanto, não se trata de uma religião essencialmente feminina ou masculina, mas são

igrejas "organizadas para receber 'a família' " (Mafra, 1998; p. 233). Nesse sentido, vejamos algumas análises possíveis do discurso pastoral acerca da instituição familiar.

Em primeiro lugar, os pastores e pastoras colocam a família como uma "instituição divina" que "retrata a glória de Deus aqui na terra"; "o próprio Deus constituiu a primeira família, através do casamento", sendo criada "para que pudesse adorar ao Senhor" (Pr. Isaías, IAD). A família é, portanto, um plano de Deus e é seu interesse "restaurá-la" (Presb. Eliana, IRC).

Além disso, a família está intimamente ligada à vida da Igreja. A Igreja é uma família, ou "é a continuidade da nossa família" (Pra. Ana, IEQ), é a base da Igreja, "biblicamente, a Igreja nasceu de uma família, a Igreja é uma família; hoje, se nós queremos destruir a Igreja, destrua uma família, se você tem paz no seu lar, você tem paz na Igreja" (Pr. Nino, IAD). Outros líderes também destacaram a função proselitista da família, seu "papel missionário de ganhar outras famílias" (Pr. Isaías, IAD), afinal, "uma família traz muitas outras famílias para dentro da Igreja, ela faz a Igreja crescer" (Presb. Eliana, IRC).

Outro elemento importante presente nas falas dos pastores e pastoras é a diferenciação entre **família de sangue** e **família de fé**. Através de citações bíblicas em que o próprio Jesus Cristo deixa sua família (mãe, pai e irmãos) para se dedicar à sua missão³¹, esses informantes acreditam que "a família em si é a Igreja e a Igreja somos

³¹ Conforme os textos bíblicos, são palavras de Jesus: "Porque eu vim pôr em dissensão o homem contra seu pai, a filha contra sua mãe, e a nora contra sua sogra; e assim os inimigos do homem serão os da sua própria casa. Quem ama o pai ou a mãe mais do que a mim não é digno de mim; e quem ama o filho ou a filha mais do que a mim não é digno de mim." (Mateus 10:35-37) "Enquanto Jesus ainda falava às multidões, estavam do lado de fora sua mãe e seus irmãos, procurando falar-lhe. Disse-lhe alguém: Eis que estão ali fora tua mãe e teus irmãos, e procuram falar contigo. Ele, porém, respondeu ao que lhe falava: Quem é minha mãe? E quem são meus irmãos? E, estendendo a mão para os seus discípulos disse: Eis aqui minha mãe e meus irmãos. Pois qualquer que fizer a vontade de meu Pai que está nos céus, esse é meu irmão, irmã e mãe." (Mateus 12: 46-50)

nós” (Pr. Isaías, IAD), ou ainda que “a Igreja é a família de Cristo, todos nós somos irmãos em Cristo, Cristo é nosso irmão, amigo, nosso senhor, salvador, Jesus é tudo pra nós” (Pr. Sidney, IEQ). Este último pastor, inclusive, casado também com uma pastora, afirma que optou por não ter filhos devido à dedicação ao ministério pastoral: “se vamos seguir o trabalho do Senhor, o Senhor vai nos dar muitos filhos. Para nós, todos eles (os fiéis) são nossos filhos, para te dizer a verdade. Não temos a necessidade de ter um filho, nós não temos” (Pr. Sidney, IEQ). Uma outra pastora da Igreja do Evangelho Quadrangular, solteira, descreve assim a sua relação com os membros de sua Igreja: “porque a gente tem tanta amizade, a gente acaba sendo uma família, eles me vêem como uma mãe, às vezes eu sou até mais nova que eles, mas eles me procuram, vêm conversar comigo” (Pra. Ana, IEQ). Assim, no caso dos pastores e pastoras, percebe-se que a opção por trabalhar integralmente na Igreja está diretamente ligada às escolhas que fizeram na vida familiar, deixando até mesmo de se casarem ou de terem filhos. Obviamente, conforme veremos até o final deste capítulo, entre os membros pentecostais, essa associação da Igreja como substituta da família de sangue é muito mais abrandada, interferindo apenas nas relações interpessoais e intrafamiliares dos fiéis, mas não chegando a comprometer a constituição de suas famílias, tendo em vista também que foram escolhidos somente informantes já casados.

Destaca-se ainda a fala dos pastores e pastoras que relaciona a presença dos inúmeros problemas em nossa sociedade atual ao declínio da família, ou seja, a crise da sociedade se deve à crise da família. Famílias “desestruturadas”, “lares desfeitos”, indisciplina familiar ou uma educação pouco rígida podem provocar também a desestruturação dos indivíduos, da Igreja e, conseqüentemente, da sociedade. Utilizam supostos “dados de psicólogos e sociólogos” que apontam para a extinção da família, sua desvalorização e decadência, para justificarem as inúmeras crises existenciais e sociais dos

brasileiros. A solução para essa crise está na ação das igrejas sobre as famílias, valorizando sua constituição e transformando suas relações. Nas palavras de uma líder da Igreja Renascer: “eu acho que a sociedade precisa da igreja, do povo de Deus, para viver bem, para assimilar a família, porque a sociedade hoje em dia já não assimila a família” (Presb. Eliana, IRC).

Os dois pastores da Assembléia de Deus associaram ainda a crise da família à ação demoníaca que visa a destruir a Igreja e a própria humanidade, segundo o seguinte raciocínio: “Deus fez com suas próprias mãos o homem, e disse: ‘eu me agradei de ter feito o homem’. Mas com o passar do tempo, com a infiltração do pecado, através da desobediência do próprio homem, então isso gerou uma inversão de valores, porque, na realidade, a família retrata a glória de Deus aqui na terra. Mas o diabo sabe disso, a Bíblia diz que o diabo veio para matar, roubar e destruir, então, muitas pessoas entram pelo caminho da desobediência e são levadas por outras coisas que induzem a família a se distanciar de Deus” (Pr. Isaías, IAD). Novamente, a solução está na retomada da família aos caminhos de Deus: “há uma promessa de Deus para a família. Deus tem prazer na família, mas desde que a família louve o seu nome, o adore, pois foi criada exatamente para isso” (Pr. Isaías, IAD).

Quando afirmei anteriormente que as opiniões da liderança pentecostal aproximam-se muito da perspectiva funcionalista, estava utilizando a revisão bibliográfica sobre família feita por Bruschini no tocante à teoria de Talcott Parsons, autor que enfatiza principalmente a função de agência socializadora que a família moderna possui, sobretudo na formação da personalidade dos indivíduos. Além disso, ficou clara na fala desses líderes a percepção da “família nuclear como um subsistema altamente diferenciado dentro do sistema social mais amplo” (Bruschini, 1990; p. 53), como se esta estivesse isolada em relação ao todo social e pudesse igualmente receber um tratamento

diferenciado por parte das instituições religiosas. Por último, destaco que, de forma geral, a família, na visão das pastoras e pastores pentecostais, está associada à noção de “ninho de felicidade”, um refúgio de todas as mazelas sociais e existenciais enfrentadas pela humanidade, que deve ser a todo custo preservada e restaurada através da ação proselitista de suas igrejas, a fim de que a paz e a prosperidade sejam garantidas.

Da mesma forma, os fiéis dessas igrejas tendem a confirmar os valores colocados por seus líderes religiosos no tocante à família. Tendo em vista que todos os informantes desta pesquisa são casados e têm filhos, ficou nítido o lugar central que a família ocupa na vida desses homens e mulheres. Pode-se afirmar que não há diferenças significativas entre o discurso institucional e as falas dos membros de cada igreja quanto às suas representações sobre família, tomada em geral como instituição divina e que deve ser preservada. Por ter sido pensada e projetada por Deus, ganha significados universais e estáveis, segundo o modelo da família burguesa do século XIX, que coloca o homem como o chefe, a mulher subalterna a ele e os filhos como um complemento do casal.

Entretanto, esta não é a única representação de família apresentada pelos/as fiéis. Foi possível encontrar na mesma entrevista tanto reafirmações da constituição tradicional da família nuclear como um modelo aceito e planejado por Deus, como também visões mais flexíveis e democráticas, com relações mais igualitárias entre o casal, de acordo com os rearranjos processados na instituição familiar nas últimas décadas (Goldani, 1994). Vejamos como uma fiel da Igreja Renascer apresenta sua definição de casamento:

“Porque casamento é conhecimento, casamento é andar junto, é você estar com companheirismo, suportando, são duas pessoas que se amam e passam por um processo de adaptação durante todo o tempo que está casado. Então eu creio que casamento é isso.”
(Andréa, IRC)

É interessante perceber a seguir como esta fiel reelabora seu conceito sobre a instituição familiar a partir das concepções religiosas de sua comunidade, mas reinterpretando-o segundo seus interesses específicos. Quando questionada se concordava ou não com a afirmação bíblica “o homem é o cabeça da família”, Andréa (IRC) respondeu o seguinte:

“Concordo, é o cabeça da família, mas a mulher é a coroa, então ele tem que saber deixar ‘bonitinha’ a cabeça. Isso significa que ele não está sozinho dentro da casa, ele não pode chegar arbitrariamente ‘é isso, isso, isso...’, não, têm mais pessoas que convivem com ele. Então eu creio que ele tem que estar expondo, a gente tem que estar concordando ou discordando, ou achando o meio termo e nesse andar junto a gente achar uma solução. Ele não é o ‘reizinho’, ‘eu mando, eu faço, eu aconteço’, a coroa também faz parte da beleza, então tem que estar junto, não é só ele falar, não, a mulher também tem que estar dando as idéias dela, porque ele não mora ali sozinho.”

Em continuação a essa pergunta, Andréa diz o seguinte sobre o versículo bíblico que diz “a mulher deve ser submissa ao marido”:

“Deve ser submissa ao marido, porém, ela não deve ser humilhada pelo marido, porque tem marido que confunde, aí passa para a humilhação: ‘você tem que fazer isso, porque está escrito na Bíblia’, até porque foi uma coisa que vivi, eu não aceitei.”

- Ele queria te impor isso?

“Exato. Eu falei: ‘não, não é assim que funciona a coisa, você está deturpando a palavra do Senhor, pode parar com isso’. Submissão significa que a palavra é dele? Sim, é dele, amém. Eu tenho que cumprir o meu papel feminino? Sim, eu tenho que cumprir o meu papel feminino. Mas eu não posso receber isso como se fosse uma imposição, eu tenho que ser submissa, mas eu tenho que ser submissa com amor, tem que ser uma coisa bem balanceada mesmo, para que o peso não fique só nas minhas costas, para que seja dividido entre o casal. Eu creio que isso é submissão, é ele entender até onde eu posso ir, e eu entender até onde eu posso carregar.” (Andréa, IRC)

Assim, parece ficar claro que essa mulher não nega as concepções religiosas sobre o lugar do homem e da mulher na família, porém constrói uma leitura muito particular, que venha ao encontro de suas representações e valores familiares brevemente expostos mais acima. Claro que esse processo pode ocorrer de maneiras muito diversas na trajetória de vida de cada mulher ou homem pentecostal. Esse exemplo específico, no entanto, é bastante útil para confirmar os pressupostos assumidos até então para a análise das implicações da adesão religiosa no âmbito não só da vida familiar, mas de toda experiência de vida dos informantes. Conforme já colocado em outro momento, as **passagens** desses fiéis por diversos tipos de religiosidade, bem como o cruzamento com suas origens familiares e valores adquiridos ao longo de suas trajetórias de vida, até a chegada ao pentecostalismo, não é um processo linear. A apropriação desta nova “cultura” – no caso, a religião pentecostal – é construída numa relação de entrecruzamentos constantes e reapropriações oportunas das diversas “culturas” anteriores à conversão. Alguns valores podem ser sumariamente abandonados, outros reinterpretados à luz da nova religião, outros ainda podem permanecer válidos e inalterados, mesmo que aparentemente inconciliáveis com os novos referenciais religiosos. Vale lembrar a teoria de Weber quanto ao “racionalismo específico e peculiar da cultura ocidental”, em que os agentes religiosos vão buscar uma coerência interna para explicar a sociedade, a família, a sexualidade e qualquer outro campo social, “segundo fins e valores últimos muito diferentes, e, o que de um ponto de vista for racional, poderá ser irracional de outro” (Weber, 1989; p. 11). Nesse sentido, reafirmo a tese central deste trabalho de que se tratam de **processos de hibridações**, através da apropriação seletiva das diversas culturas em que o indivíduo esteve, está ou permanece inserido (Canclini, 2000; Birman, 1996-b).

O pluralismo religioso na família

Apesar deste trabalho não ter a preocupação de examinar propriamente o pluralismo religioso no interior das famílias, foi possível levantar alguns dados, ainda que de forma ampla, sobre as configurações religiosas dessas famílias e algumas implicações de tais configurações na interação entre seus membros.

Em primeiro lugar, é interessante examinar que, entre os homens entrevistados, todos estão acompanhados por suas esposas, que freqüentam a mesma igreja e são participantes ativas nos departamentos e atividades da comunidade religiosa. De forma geral, esse processo de adesão religiosa deu-se basicamente da mesma forma: a vinda simultânea do casal para a igreja. Conforme já desenvolvido na seção sobre conversão religiosa, esses casais, em geral atravessando inúmeros problemas na época da adesão, acabaram vindo conjuntamente para a igreja. Mesmo quando a iniciativa de visitar uma igreja tenha sido do marido, nota-se que as esposas não apresentam nenhuma resistência e acabam aderindo facilmente à nova comunidade. Em outros casos, a conversão do marido serve também para o retorno da esposa ao meio evangélico, após anos de distanciamento, por exemplo.

Estou certa de que as cinco entrevistas realizadas com homens pentecostais não são numericamente significativas para que se faça qualquer afirmação generalizante. Entretanto, o argumento sustentado por muitos pesquisadores sobre a afinidade eletiva entre a estrutura psicoemocional feminina e a espiritualidade religiosa pode ser aqui melhor entendida (Birman, 1996-a; Brusco, 1995; Burdick, 1990; Couto, 2001; Machado, 1994, 1995, 1996-a; Mafra, 1998; Mariz & Machado, 1996). Conforme já argumentado no capítulo anterior, não se trata de assumir pressupostos essencialistas em relação à mulher, no sentido de que existam características essencialmente "femininas" ou "masculinas", mas desenvolver uma compreensão do fenômeno

pentecostal a partir da ótica de gênero que leve em conta “o perfeito encaixe entre o papel feminino associado à área doméstica e a atividade religiosa, o que seria perceptível na clara predominância feminina nas igrejas” (Birman, 1996-a; p. 209). Burdick destacou, inclusive, o espaço favoravelmente aberto às mulheres nas igrejas pentecostais brasileiras para falarem sobre seus problemas mais íntimos, relativos às esferas familiar e sexual (Burdick, 1993; p. 108). A seguir, uma citação de Machado que confirma a estreita relação entre religião e esfera familiar:

“A forma de atenuar as dificuldades e descontentamentos provocados pela modernidade tem sido a preservação da religião em um setor amplamente segregado da vida social: a esfera privada. (...) Em resumo: a religião e a família (grupo onde os valores religiosos são ratificados) funcionariam como uma espécie de mecanismo de equilíbrio, oferecendo ao indivíduo uma ordem integradora e cheia de significados para a sua vida em sociedade.” (Machado, 1996-a; p. 32)

Em outras palavras, esta dissertação defende o argumento de que a forma como esses grupos pentecostais se apresentam, como um campo onde as questões tradicionalmente de responsabilidade feminina são fartamente discutidas e valorizadas, propicia um ambiente bastante favorável e convidativo à participação feminina. Esta pode ser uma explicação plausível para o fato comentado acima, sobre a facilidade das mulheres aderirem à nova religião no caso em que seus maridos tomam essa iniciativa. Além disso, é muito raro encontrar nessas igrejas homens casados que pertençam à comunidade religiosa e participem das diversas atividades da vida eclesial sem a companhia de suas esposas. Destaco o caso de um homem divorciado participando da liderança da IRC, sem a companhia de sua ex-esposa e filhos. Mas, nesse caso, a nova identidade religiosa está diretamente relacionada à individualidade nas escolhas e na trajetória de vida de pessoas que decidem romper com as relações familiares por meio do divórcio. Entretanto, quando o homem casado é convertido e sua esposa se

recusa a aderir ao grupo religioso, em geral são comuns comentários de estranhamento em relação à resistência dessas mulheres. Não há citações de entrevistas que comprovem esta constatação, mas foi possível percebê-la em conversas informais nas aproximações que tive com os membros, principalmente a fim de levantar os potenciais informantes.

A relação inversa, porém, parece ser bastante comum e melhor aceita entre os/as fiéis. Muitas das mulheres entrevistadas tinham famílias religiosamente plurais, com marido ou filhos não pertencentes à sua denominação religiosa, muitas vezes com a presença de conflitos entre essas partes, principalmente em função da ativa participação das mulheres, considerada em geral como excessiva por seus familiares. Outros maridos acabaram se convertendo após um longo período de tentativas por parte das esposas para que essa adesão acontecesse. Ou ainda, foi citado por algumas mulheres um tipo muito particular de vinculação religiosa de seus maridos, em que apesar de freqüentarem ativa ou esporadicamente os cultos, não passam propriamente por um processo de “conversão” ou “mudança de vida”. Vejam o que diz a líder do ministério de mulheres da IAD:

Meu marido é batizado, mas o meu marido ia na igreja, aceitou a religião e tudo, mas eu, na minha maneira de entender, e à luz da palavra de Deus, **meu marido entrou no evangelho, mas o evangelho não entrou nele até hoje**, ele crê, ele sabe que é a verdade, mas meu esposo não é um homem liberto, ele gosta da bebida. (...) Porque nós temos como regra de fé e conduta a Bíblia, porque é a palavra de Deus, e o próprio Jesus disse: ‘vós errais por não conhecer as escrituras e nem o poder de Deus’. Então, significa que aquela pessoa que não crê na palavra de Deus, não conhece, não tem conhecimento, é uma pessoa pobre, ele é pequeno, os rudimentos dele são fracos e pobres, porque pode ter a maior cultura desse mundo, se ele não temer a Deus, se ele não crer na existência de Deus, ele é pequeninino, é um anãozinho, é um coitado.” (Adélia, IAD)

Mesmo nesses casos em que o marido não abraça com grande convicção as doutrinas da comunidade religiosa, a postura das esposas é em geral a de valorizar essa “situação intermediária” de pertença religiosa do esposo, como significativa em relação a um passado onde seus maridos ofereciam absoluta resistência a qualquer participação da esposa ou tentativa de levá-los aos cultos, por exemplo. Além disso, a freqüência aos cultos, segundo essas mulheres, é um caminho promissor no processo de “real conversão” de seus maridos. Esta concepção otimista por parte das mulheres é sustentada duplamente por uma nova maneira de redefinição das relações conjugais a partir dessas experiências religiosas, tanto por parte das mulheres como dos homens. Terei a oportunidade de abordar mais cuidadosamente esta questão nas próximas seções deste capítulo. Por hora, faço somente esta rápida menção. Se por parte das mulheres é comum uma posição mais passiva e tolerante em relação aos conflitos familiares, em geral os maridos também tendem a paulatinamente aceitarem a posição da mulher como mediadora entre a família e as práticas religiosas. Birman afirma que esse tipo de configuração familiar propicia “formas de relação com a igreja e suas práticas que buscam conciliar um estatuto de não crente com benefícios advindos de práticas rituais diversas”, com “efeitos significativos na construção da identidade feminina nas igrejas e na sociedade inclusiva” (Birman, 1996-a; pp. 206-207). Vejamos um depoimento que confirma esta tese:

“Meu marido no começo não aceitava, não conseguia ir (à igreja), ele ia um pouco, se afastava... **mas ele sempre me acompanhou onde eu ia.** (...) Quando eu entrei na Renascer, ele não queria ir, ele dizia: ‘eu já estou cansado de ir em tantos lugares...’, mas eu acho que ele viu que eu estava gostando, ele escutava as músicas, aí ele começou a ir.” (Raquel, IRC)

Nesse sentido, Couto também salienta a importância de observarmos há quanto **tempo** a família experimenta a diferenciação religiosa, a fim de melhor compreendermos como se dá essa dinâmica

em famílias com pluralismo religioso (Couto, 2001; p. 145). Quanto maior o tempo de pertença religiosa feminina, maior a demonstração por parte dessas mulheres de uma “harmonia” entre seus membros e mais raros são os relatos de conflitos decorrentes de sua participação religiosa.

O mesmo processo ocorre em relação aos filhos, que não raras vezes recusam-se a aderir à religião da mãe. Seja em relação ao marido, seja em relação aos filhos, algumas mulheres contaram que no início de sua conversão, eram muito intransigentes à resistência de seus familiares, o que provocava muitas discussões e conflitos. Com o tempo, elas foram percebendo que formas mais pacíficas de relacionamentos poderiam ser construídas, principalmente através de uma postura mais flexível e compreensiva em relação à concepção de mundo de seus familiares. Muitas afirmaram, inclusive, que se no início da conversão discutiam e tentavam convencê-los a todo custo em acompanhá-las à igreja, hoje preferem orar e pedir para que “Deus vá promovendo essa transformação” em seus familiares. Essas informantes acreditam que uma eficiente maneira de propiciar tais mudanças é através de seu “testemunho de vida”, ou seja, a passagem de uma postura outrora agressiva e intransigente, para atitudes mais amigáveis e tolerantes.

Assim, defendo a idéia de que é nesse **caminho de mão dupla** – em que tanto as mulheres se colocam no interior de suas famílias como mediadoras na experiência cotidiana de pertencerem a uma religião, propiciando benefícios dessas práticas rituais para todos os seus membros, como também são colocadas enquanto tais por seus maridos e filhos – que são tecidas as múltiplas relações e configurações familiares no contexto das comunidades pentecostais investigadas.

Mudanças nas relações familiares após a adesão religiosa

Não é novidade entre os estudos sobre religião pentecostal segundo a perspectiva de gênero, a afirmação de que tal adesão proporciona transformações importantes nas relações familiares dos conversos. Em meus levantamentos, os informantes procuraram enfatizar exaustivamente esse aspecto da adesão religiosa, narrando inúmeras histórias familiares que caracterizassem o “antes” e o “depois” da conversão, via de regra como um processo de transformação “para melhor”.

No mesmo sentido das questões já colocadas no capítulo sobre “o caminho da conversão”, quando mulheres e homens pentecostais abordam o impacto da conversão sobre a família, a linha de raciocínio aqui desenvolvida é muito semelhante. Ao contrário da maioria dos entrevistados que demarcam um momento de grande ruptura após a entrada para a igreja, os membros da Igreja Assembléia de Deus, de vertente mais tradicional, procuram utilizar uma narrativa que enfatize os aspectos de continuidade, permanência e estabilidade nas relações familiares, afinal, além de terem “nascido em berço evangélico”, conheceram o esposo na própria comunidade da qual fizeram parte desde sua infância. Neste caso, as mulheres assembleianas precisavam afirmar que tudo ia bem, que sempre tiveram uma vida familiar muito boa, “uma bênção, uma paz” (Ana Maria, IAD), e que, portanto, nunca houve “do que se queixar” em relação às suas relações conjugais (Carla, IAD).

Conforme pressupostos teórico-metodológicos desta pesquisa, interessada em pesquisar como homens e mulheres pentecostais ressignificam seus papéis sociais em família e em relação ao grupo religioso, não é difícil perceber que tal discurso é construído em total congruência com o “sentido” (segundo perspectiva weberiana) que a experiência religiosa possui para este agente. Logo, contradizer a concepção da religião como viés organizador de toda sua trajetória de

vida não faz parte dos objetivos desses fiéis ao narrarem suas experiências religiosas. Antes, é preciso dar conta de que a permanência por longos anos – em geral, a vida inteira – num mesmo grupo religioso é justificada por sua história de vida “bem sucedida”, marcada pela influência direta dessa maneira de conceber o mundo realizada “para que vás muito bem e vivas muitos e muitos anos sobre a face da Terra” (Weber, 1994; p. 279).

Por outro lado – e nesse mesmo sentido – entre os fiéis das Igrejas do Evangelho Quadrangular e Renascer em Cristo, todos passaram pela experiência de conversão/adesão religiosa e, portanto, vão narrar momentos de intensas mudanças na vida familiar. A maioria procura mostrar que após a entrada para a igreja, a família passou a viver em maior harmonia, união, perdão e paz. Vários episódios são narrados para “comprovar” tais mudanças: seja uma gravidez de alto risco superada pela força das orações e profecias que prediziam um final vitorioso; ou uma complicada cura do alcoolismo; a superação de um “problema espiritual” do filho, que tinha pesadelos todas as noites; ou ainda mudanças na personalidade, que implicaram melhores relações familiares, através de virtudes como paciência, sabedoria, compreensão, tolerância e perdão. Em todos esses casos, a nova religião trouxe elementos para o enfrentamento de problemas pessoais, cotidianos ou familiares.

Outros informantes apresentaram histórias de vida em que a experiência religiosa de conversão esteve intimamente relacionada com a total reformulação da instituição familiar. Três entrevistados, dois homens e uma mulher, encontravam-se em contextos parecidos. Todos estavam enfrentando problemas sérios no casamento na ocasião da conversão, sob o iminente risco de divórcio, devido à existência de relacionamentos extraconjugais por parte dos maridos. Devido à conversão dos três maridos e às mudanças decorrentes a partir dessa decisão – implicando o término destas relações – as esposas, também

em processo de conversão, aceitaram reestruturar o casamento e esquecer o passado de infidelidade dos companheiros. As entrevistas com os dois homens são ainda mais significativas no sentido de compreendermos como reformularam as representações a respeito do casamento, do valor da família, dos filhos, do amor à esposa etc. Vale a pena reproduzir as falas desses entrevistados sobre as mudanças após a adesão à nova religião:

“Melhorou em termos até de fidelidade, porque quando se é ‘do mundo’, a gente não tem muito essa virtude, você está aqui, e de repente... é que não aconteceu de ter tido algo quando eu estava namorando com minha esposa, mas eu estava disposto.” (Roberto, IEQ)

“Passei a ter conflitos tanto com minha esposa, quanto também com as antigas mulheres que eu tinha, que sempre queriam sair de sexta-feira, e eu comecei a falar para as pessoas ‘eu me converti pra Jesus agora’ (...) e começava a falar de Jesus, o Espírito Santo aqui dentro mexia, e eu ia falando de Jesus, ‘eu me arrependi, e tudo o que eu fiz com minha esposa, o Senhor está me incomodando para eu falar com ela’. Eu tive um envolvimento muito sério com uma pessoa, ela foi o pior envolvimento que eu tive, foi com a minha cunhada, casada com o irmão da minha esposa.” (Marcelo, IRC)

Depois da conversão, Marcelo narrou que tinha dificuldades em conviver com as mulheres da igreja, com medo de incorrer nos mesmos erros anteriores, quando se envolvia sexualmente com inúmeras mulheres com as quais tivesse algum nível de relacionamento. Entretanto, observe como ele se concentra em romper com a antiga dinâmica e tenta desenvolver uma nova maneira de ser em família e em relação à comunidade religiosa:

“Hoje mudou radicalmente, hoje eu tenho liberdade. No começo do evangelho, eu tinha medo de conversar com as mulheres, pensava que elas iam estar me ‘cantando’... assim, eu tinha medo... Geralmente dentro das igrejas evangélicas, o que tem mais é mulheres, e eu vi que eu estava curado nessa área, então, eu comecei a falar, me expressar, aconselhar, porque eu percebi que o que Deus fez comigo, eu poderia passar para as pessoas, porque o

que Deus pode fazer, restaurar, pode restituir tudo de volta.” (Marcelo, IRC)

A família passa a ser, então, uma prioridade na vida dos homens pentecostais. Machado coloca como uma das hipóteses de seu trabalho de doutoramento, que entre os casais em que tanto o homem quanto a mulher aderiram ao pentecostalismo, há maior possibilidade “do desenvolvimento de relações mais simétricas, uma vez que tal opção religiosa implica a ruptura radical com o estilo de vida anterior e favorece a adoção de um novo modelo de comportamento centrado na vida familiar, mais próximo dos interesses da mulher e dos filhos do casal” (Machado, 1996-a; p. 4). Meu intuito com as citações acima foi o de confirmar a validade da hipótese desta autora. Entre as mulheres entrevistadas, aquelas que tiveram seus maridos convertidos após um primeiro período participando sozinhas das atividades da igreja, demonstraram satisfação com a nova opção religiosa do esposo, implicando melhorias para a família. Veja como essa mulher, membro da Igreja Quadrangular, define a relação entre religião e família:

“Depois que eles se converteram (o marido e a filha), que começaram a freqüentar, melhorou ainda mais, porque eu buscava sozinha, tudo bem, você dentro de uma casa, se não são todos convertidos, os que são convertidos, se eles buscam, os que não são convertidos vão receber a bênção também, porque estão debaixo do mesmo teto. Mas eu acho que se duas ou mais pessoas dentro de uma casa buscam ao Senhor, porque ele diz ‘onde estiverem duas ou três pessoas buscando em meu nome, ali eu estarei’, então uma família com duas ou três pessoas convertidas, eu acho que a força é maior.” (Luíza, IEQ)

Aqui fica muito claro o caráter de mediação que a mulher assume como “a única evangélica da família”, tendo em vista que “os que não são convertidos recebem a bênção também”. Entretanto, a situação “ideal” é obter a conversão da família toda, a fim de que “a força seja maior”. Em outras palavras, se para os homens, “a conversão e a busca de santificação implicam uma revisão radical do seu

comportamento social e religioso, atenuando o contraste da conduta masculina em relação a das mulheres” (Machado, 1996-a; p. 39), tem-se a sensação – pelo menos as mulheres a têm – de que estão mais fortes dentro da família, de que a família está mais “afeminada”, ou seja, de que os valores tradicionalmente considerados como femininos, colocados pela religião pentecostal como paradigma de fé e conduta, devem ser indistintamente seguidos por homens e mulheres dentro da família. Assim, Machado salienta que apesar do pentecostalismo colaborar para a redefinição dos gêneros masculino e feminino na família, tornando os “pais maternais” e as “mães paternais”, e “oferecendo um modelo alternativo ao já desgastado patriarcalismo mediterrâneo”, por outro lado, continua a “preservar o fundamental deste sistema de gêneros: a desigualdade entre mulheres e homens” (Id. ib.). Na próxima seção, mostrarei de que forma esse novo paradigma é construído pelos pastores e membros das igrejas e como ele implica a reprodução de relações assimétricas entre os sexos.

Por enquanto, utilizo apenas um exemplo que me permite sinalizar em que medida se dá essa assimetria. Principalmente quando o marido não é convertido – ou não passou pela “verdadeira conversão”, conforme falei há pouco – a mulher tende a se comportar de forma passiva e compreensiva, visando a convencer a família sobre os benefícios que sua religião pode trazer. É comum, portanto, narrarem episódios de enfrentamento dos problemas conjugais e com os filhos através da oração, da submissão à vontade da família no tocante à sua participação na igreja e da adequação de seu comportamento ao contexto familiar vigente. Vejamos alguns depoimentos que esclarecem esses pontos:

“Quando a pessoa bebe, você sabe que é difícil... Mas Deus tem me ajudado, tem dado graça, porque você sabe que quando a gente não consegue mudar uma pessoa, a gente tem que mudar a gente mesmo, eu aprendi isso. Se você não conseguir mudar o seu marido, você tem se mudar, e aceitar aquilo que ele faz até que

Deus dê graça, porque uma hora Deus vai fazer alguma coisa, porque pra isso a gente está orando, está buscando a Deus, então a gente crê que alguma coisa Deus fará e Deus vai dando sempre o livramento pra você sobreviver, pra você atravessar.” (Adélia, IAD)

Esta afirmação é bastante enfática e não deixa dúvidas sobre a postura dessa mulher em adequar-se a seu contexto familiar, esperando que as mudanças sejam providenciadas pelo próprio Deus. Num outro depoimento, uma mulher esclarece qual deve ser a ordem de prioridades na vida pessoal do converso, segundo orientação da liderança pastoral, a saber: primeiro, Deus; segundo, a família; e terceiro, a Igreja. Esta foi uma recomendação pregada não somente uma vez durante os cultos em que estive presente. Vejamos como a fiel reelabora essa idéia:

“Eu procuro fazer a minha parte aqui em casa, os meus deveres, procuro deixar tudo o mais pronto possível para não dar o que falar. Eu até parei de participar do ministério ‘Portas Abertas’³², porque eu estava muito lá na igreja, e eu acho que diante de Deus não é bem isso que ele quer, eu não sei ainda a ordem, mas eu sei que parece que a família está em segundo lugar, o ministério está em terceiro. Então você não pode, você tem que saber unir as coisas, porque senão você larga a igreja, larga de Jesus e acabou.” (Maria, IRC)

Já coloquei na seção inicial deste capítulo como os pastores e pastoras justificam essa ordem de prioridades, procurando principalmente preservar a instituição familiar, uma vez que ela é vista como intimamente ligada à vida da igreja. Depoimentos nesse sentido não faltam. Apenas para exemplificar, lembremos da fala da pastora já citada: “a Igreja é uma família”, ou “é a continuidade da nossa família”

³² O ministério “Portas Abertas” é uma importante estratégia proselitista da Igreja Renascer em Cristo, que consiste em manter as dependências da igreja abertas durante um certo período do dia, com obreiros de plantão para atender, aconselhar e orar por pessoas interessadas.

(Pra. Ana, IEQ). Em muitos casos, a preservação da instituição familiar incorre numa atitude de submissão sumária por parte das mulheres pentecostais, muitas vezes coibidas por seus maridos a não freqüentarem a igreja, por exemplo. Nesse caso, observe o que recomenda uma presbítera da IRC:

“Os conflitos que a gente mais enfrenta na Renascer são mulheres que vêm na igreja, e o marido não vem, são mais incidentes do que os maridos na igreja e as mulheres em casa. Para esse tipo de conflito, o que nós aconselhamos é que ela obedeça seu marido, entre num acerto, se tiver a liberdade de negociar os dias de vir à igreja, amém: ‘olha, então na segunda eu vou, ou no domingo de manhã eu vou, nos outros dias eu fico em casa’. E ela não vai deixar de ser bênção como mulher, ela não vai ser uma mulher atrasada, espiritualmente detonada, porque até a Renascer oferece recursos, que é a rádio, a televisão, então a gente incentiva que elas ouçam as ministrações da rádio, o importante é que elas estejam sendo alimentadas.” (Presb. Eliana, IRC)

A questão dos conflitos entre os casais é assunto da próxima seção. Entretanto, a fim de que aspectos importantes da fala da presbítera não se percam, apenas cito a continuidade de seu raciocínio, reservando para o momento oportuno a análise propriamente dita.

“Você vai pisar no seu marido, vai causar um problema na sua casa, vai dividir o seu lar por causa disso? Não, você vai sendo a bênção, você vai orar, vai tomar uma posição de oração, não uma posição de comodismo, nunca que a gente vai aconselhar que você tenha uma posição comodista. Você negocia o que dá, o que não dá, você aceita e leva uma posição de oração, você tem que ter uma posição, se você quer vencer essa situação, se o teu desejo é ir na igreja, você tem que orar, para que Deus amoleça o coração do teu marido, esse endurecimento seja detonado, e que venha um tempo novo de Deus na sua vida, na sua casa, na sua família, que a restauração acampe na sua vida.” (Presb. Eliana, IRC)

A afirmação dessa líder é muito significativa para compreendermos como liderança e fiéis pentecostais se apropriam de uma doutrina religiosa baseada na Bíblia a fim de encontrarem formas de convívio familiar e estratégias de ação que acomodem tanto

ensinamentos tradicionais – conservando-se relações assimétricas entre homens e mulheres –, como rearranjos mais maleáveis – que possam implicar a negociação, o diálogo e uma presumida flexibilidade de ambas as partes. Conforme colocado há pouco, esta análise será desenvolvida ao longo das próximas seções.

Por último, ao falar sobre mudanças na esfera familiar após a conversão/adesão religiosa, é válido lembrar que nem sempre essa mudança se dá “para melhor”, conforme depoimentos de algumas mulheres. A depender da maneira como as fiéis interiorizam os novos paradigmas propostos pela religião, muitas vezes tomados literalmente da Bíblia ou com uma carga de rigidez muito grande, podem ser geradas situações de grande tensão e incompatibilidade entre os casais. Como exemplo, temos as histórias de duas mulheres que enfrentaram problemas na área sexual após tentarem aplicar na vida conjugal alguns ensinamentos aprendidos na igreja. Elas afirmam que passaram a apresentar um comportamento mais pudico durante as relações sexuais, além de diminuírem a frequência das relações, o que gerou reclamações por parte dos companheiros e muitos desencontros nessa área. Em um dos trechos da entrevista, Iara (IRC) afirma o seguinte:

“É onde eu falo, a vontade de Deus é sempre boa, perfeita e agradável, é bem vinda. Mas por exemplo, eu tinha um relacionamento com ele que até em termos de liberdade sexual, o que eu fazia antes com ele, tipo uma *streak-tease*, um show, alguma coisa, depois que eu me converti, eu fiquei um pouquinho retraída para fazer. Então, era uma coisa que pra ele era bom acontecer, ficou bem fraquinho até que desapareceu de vez mesmo. E isso também por um outro lado, não foi legal, atingiu meu casamento. Eu não sei o que eu poderia explicar mais, mas eu não senti essa mudança como uma coisa muito legal. Até que agora é que eu vim enxergar tudo isso, que toda aquela liberdade que a gente tinha, intimamente, eu passei a ter certo receio.”

- *Mais pudor?*

“É, exatamente, acho que essa é a palavra, mais pudor, e acho que não tem muito a ver, a gente sabe que o que Deus uniu... E ele

permite certas coisas... E **a gente também não tem que mudar tudo**, e comigo realmente foi assim, 8 ou 80.” (Iara, IRC)

Essa última afirmação de Iara dá o tom de como algumas mulheres e alguns homens pentecostais assimilam o processo de conversão, tanto no interior da família, como em qualquer aspecto de sua vida cotidiana. Novamente podemos falar de uma **apropriação seletiva** dos preceitos religiosos (Birman, 1996-b), onde cada agente vai definir quais os limites das mudanças pós-conversão e quais aspectos ou relações devem permanecer inalterados. A ilustração de Iara é rica nesse sentido: a conversão religiosa não deve implicar uma necessária mudança de “8 para 80”, mas é preciso encontrar a própria medida e o ajustamento que tais doutrinas encontram na experiência pessoal dessas/es fiéis. Observa-se que este é um desafio constante na vida dos membros pentecostais, uma vez que recebem cotidianamente da liderança pastoral ou leiga mensagens de difícil adequação literal no âmbito privado, sendo necessário, através de um constante **processo de reflexividade**³³, um posicionamento do indivíduo diante dessas “questões delicadas”.

A assimetria e a autoridade entre os sexos

O que dizem os líderes

Uma importante discussão a se fazer nesta seção é a respeito dos fundamentos teológicos para as representações de gênero no universo pentecostal. Sabemos que todas as igrejas pentecostais utilizam a mesma base bíblica para justificar a definição dos papéis

³³ Já citei anteriormente que, segundo Giddens, “a reflexividade da vida social moderna consiste no fato de que as práticas sociais são constantemente examinadas e reformadas à luz de informação renovada sobre estas próprias práticas, alterando assim constitutivamente seu caráter.” (Giddens, 1991; p. 45)

familiares, em especial das relações entre homens e mulheres. Vale a pena reproduzirmos alguns destes trechos bíblicos:

“Mas quero que saibais que Cristo é o cabeça de todo homem, e o homem o cabeça da mulher; e Deus o cabeça de Cristo.” (I Coríntios 11:3)

“Vós, mulheres, sujeitai-vos a vossos maridos, como ao Senhor; porque o marido é o cabeça da mulher, como também Cristo é o cabeça da igreja; sendo ele próprio o salvador do corpo. De sorte que, assim como a igreja está sujeita a Cristo, assim também as mulheres sejam em tudo sujeitas a seus maridos.” (Efésios 5:22-24)

“Vós, mulheres, estai sujeitas a vossos próprios maridos, como convém ao Senhor.” (Colossenses. 3:18)

“Semelhantemente vós, mulheres, sede submissas a vossos maridos; para que também, se alguns deles não obedecem à palavra, sejam ganhos sem palavra pelo procedimento de suas mulheres.” (I Pedro 3:1)³⁴

A reprodução de valores tradicionais é bastante clara quando fazemos a leitura destes textos bíblicos. Nenhum dos pastores e pastoras entrevistados se colocaram contrários a tais concepções bíblicas, mas encontraram formas muito particulares de justificarem suas respostas. O primeiro pastor entrevistado da Igreja Assembléia de Deus utiliza argumentos conservadores em relação aos valores bíblicos, que enfatizam as relações de autoridade entre homens e mulheres na esfera familiar. Observe a afirmação desse pastor:

“Então, na família, o homem, sendo o cabeça da casa, é no sentido de decidir, de dar a palavra final, de dar **o veredicto final**, de tomar as decisões que ele acha, como cabeça, como responsável, instituído por Deus, ele terá visão melhor das coisas.” (Pr. Isaías, IAD)

Ao expor o que vem a ser a submissão feminina, Pr. Isaías coloca que “submissão é quando a mulher proporciona condições para que o marido seja o cabeça da família, ela proporciona a ele ou à casa

³⁴ *Bíblia Sagrada*. Traduzido em português por João Ferreira de Almeida. Edição Revista e Corrigida na grafia simplificada. Geográfica, São Paulo, 1999.

condições de edificação, proporciona momentos felizes ao marido, momentos de prazer ao marido, segurança ao marido, então, conseqüentemente o marido vai estar bem, porque ela proporcionou". A construção de uma identidade feminina alicerçada na experiência do outro, em especial do marido, aparece de forma transparente nessa fala. Assim, uma antiga definição feita por Gouveia sobre a construção da identidade pentecostal das mulheres parece ainda bastante válida, se considerarmos as visões dos grupos mais conservadores, como no exemplo acima:

"Ser mulher crente é ser definida não por si mesma, mas em relação aos homens e não ser considerada como um ser autônomo." (Gouveia, 1986; p. 123)

Segundo o líder da IAD, a mulher é definida em relação ao homem, devendo-lhe proporcionar prazer, segurança e felicidade. Mais adiante, esse pastor salienta o caráter afetuoso presente nas relações de submissão entre homens e mulheres:

"Porque até tem um ditado popular que diz 'não tem nada que uma mulher queira, que ela não consiga com seu marido', quer dizer, na realidade, em partes nós até cremos nisso, porque quando as esposas carinhosamente sabem respeitar o seu marido e fazem o que é devido, muitas coisas o marido cede, por quê? Porque ele está bem, a mulher proporciona a ele momentos bons. Agora, a mulher que não proporciona momentos de alegria, de felicidade, de prazer, o marido está insatisfeito, ele não vai decidir nada de bom, ele vai decidir sempre o contrário, que possa ferir os sentimentos dela e, conseqüentemente, entram aí as brigas, as desavenças e até, posteriormente, a separação do casal. Então, essa é exatamente a definição de ser o cabeça e ser submissa." (Pr. Isaías)

Essa dimensão "afetuosa" da submissão (Tarducci, 1994-b; p. 156) aparece em várias falas dos/as fiéis entrevistados/as, e procurarei enfatizá-las na próxima seção, ao discutir as questões do conflito e do jogo nas relações conjugais.

Entretanto, em todas as entrevistas realizadas não foi tarefa fácil para as pastoras e pastores das igrejas pentecostais, justificarem

suas respostas sobre a contextualização de ensinamentos bíblicos aos dias de hoje. Mesmo tratando-se de uma igreja de viés mais conservador, um outro pastor da IAD apresentou uma argumentação diferenciada do primeiro, mais contextualizada à realidade atual e distante de uma leitura literal do texto bíblico. Para o Pr. Nino, o homem só é o cabeça quando as forças da mulher se esgotam, em momentos de *stress*. Como a mulher é mais emotiva e o homem é mais racional, as chances de a mulher sofrer este desgaste é maior, uma vez que está mais em contato com os problemas familiares cotidianos. Então, nesse momento, o homem deve “ter mais cabeça para ir um pouco mais longe”. Quanto à submissão, o pastor acredita que a submissão da mulher é esse reconhecimento de que o outro é mais capaz de fazê-la recuperar-se. Apesar de confuso, o argumento desse líder continua a revelar uma identidade feminina dependente do homem, frágil e estritamente emocional, associações bastante tradicionais, já com vasta discussão na produção sociológica sobre a questão de gênero.

Vejamos agora as visões das pastoras sobre a questão da assimetria e da autoridade entre os sexos. Um trecho da entrevista de presbítera Eliana, da Igreja Renascer em Cristo, ilustra bem sua dificuldade em pregar uma mensagem bíblica reinterpretada e que leve em conta o contexto de sua membresia:

“Mas o que eu vejo muito a bispa (Sônia) e o apóstolo (Estevão Hernandez) falarem sobre isso em ministração, é a submissão da mulher como aquela que respeita o seu marido pela autoridade que ele é na igreja e na sua casa. (...) Você tem que zelar pela vida do seu marido, isso não quer dizer que ele vai chegar e determinar ‘olha, isso vai acontecer assim e acabou’. Não, conversa. No entanto, se seu marido tomar uma posição, apoie, entendeu? É assim.”

- *Isso é submissão, não é?*

“Não é a submissão como aquela que a gente ouve falar na Assembléia, não é essa, mas é uma submissão em que você discute

com seu marido, você chega a um parâmetro. Mas se ainda assim, vocês divergirem em opinião, então, que prevaleça a dele.”

- *E por que deve prevalecer a opinião do homem?*

“Por ele ser o cabeça do lar, aquela pessoa que você tem que entender que Deus colocou como autoridade do lar.” (Presb. Eliana, IRC)

Em seguida, a presbítera ainda tenta definir um novo conceito para “submissão”:

“Eu sou submissa ao meu marido, só que a submissão pra mim, ela tem dois lados, ela tem o lado do respeito de opiniões.”

É fácil perceber a contradição contida nessas afirmações. Em determinado momento da entrevista, ela chega a confessar que seu ponto de vista pode até ser diferente da “visão Renascer”, tendo em vista que sente muita dificuldade em aceitar a autoridade irrestrita do homem sobre a mulher. O que podemos observar é que os pastores e pastoras – e, neste caso, a presbítera – não podem negar a validade dos textos bíblicos para a realidade atual, sob o risco de colocarem em xeque a autoridade da própria religião e de suas escrituras sagradas, tidas como único guia de conduta e fé. Contudo, como é próprio de grupos neopentecostais – no caso, da Igreja Renascer –, o esforço em readequar a doutrina bíblica a uma conduta mais afinada com a sociedade contemporânea é constante³⁵.

Numa outra entrevista, desta vez com a pastora da Igreja do Evangelho Quadrangular, ela enfrenta a mesma dificuldade:

“Eu acho que submissão é companheirismo, amizade, eu acho que é eles estarem chegando a um **acordo**, isso é submissão. Não é ‘ah, eu quero assim e pronto’. Não, vamos ver o porquê. Quando eu digo ‘ser submisso’, eu acho que é ter amizade, compartilhar, para que os dois cheguem a um acordo. (...) Nós colocamos isso, o homem é o líder, é o que encabeça. Eu falo que a mulher é o amor e o homem

³⁵ Conforme afirma Ricardo Mariano, as igrejas neopentecostais “demonstram maior acomodação à sociedade, sendo muito pouco sectárias em sua relação com o mundo” (1999; p. 34).

é a razão. Os dois estando bem, o negócio caminha bem. É o que eu costumo passar pra eles. Então, realmente, a mulher é submissa? É, realmente. Quando vêm algumas mulheres aqui, que os maridos proíbem elas de ir à igreja, então, eu aconselho a não vir à igreja. Se o marido não quer, você não deve trazer problema, vai orando na sua casa, vai ouvindo um programa na televisão quando ele não está, e na oração, aquilo vai mudando um dia. Se ele disse 'não vá', não venha. Eu acho assim, porque senão, vai trazer mais problemas ainda. Esse é o meu papel na igreja, eu tenho feito assim."³⁶ (Pra. Ana, IEQ)

Note a dificuldade em conciliar a "amizade" e o "companheirismo", com a ordem final dada pelo marido no caso de uma não permissão dele para que a esposa compareça à igreja. É interessante observar que a contradição das afirmações não parece estar clara (ou ao menos consciente) para a pastora. Assim, muitos são os momentos em que tanto os líderes como os membros de suas igrejas se contradizem em suas falas.

Essa questão nos remete à reflexão feita por Max Weber de que as religiões possuem sempre uma **camada intelectualizada**, sejam de profetas, teólogos ou pensadores, separados para pensar, estudar, entender e escrever sobre as **questões difíceis** surgidas no ínterim da prática religiosa. Segundo Weber, a atividade desta classe de intelectuais da fé foi um importante estímulo ao processo de racionalização ocorrido na sociedade ocidental.³⁷

³⁶ Percebam a concordância deste exemplo com o texto bíblico, escrito pelo apóstolo Paulo em sua carta a Timóteo: "A mulher aprenda em silêncio, com toda a sujeição. Não permito, porém, que a mulher ensine, nem use de autoridade sobre o marido, mas que esteja em silêncio. Porque primeiro foi formado Adão, depois Eva. E Adão não foi enganado, mas a mulher, sendo enganada, caiu em transgressão. Salvar-se-á, porém, dando à luz filhos, se permanecer com modéstia na fé, na caridade e na santificação" (I Timóteo 2: 11-15).

³⁷ A religião não é a única a possuir esta classe de intelectuais, profetas, sacerdotes e clérigos em geral, que fossem capazes de problematizar e encontrar respostas para suas questões difíceis. Antes pelo contrário, pode-se dizer que a modernidade só foi possível devido à formação de uma camada de intelectuais que fossem pagos para ao mesmo tempo pensar nos problemas e encontrar soluções para esta sociedade. Nas palavras de Weber: "Este processo de racionalização no campo da ciência e da

Em outras palavras, o processo de racionalização é inevitável para Weber, não sendo possível pensar o homem em sociedade sem a racionalidade. Ela está presente em todas as esferas de valor e cada grupo religioso, cada cultura ou mesmo cada indivíduo privilegia uma dessas esferas - não existindo uma direção necessária ou um padrão comum de coerência -, tentando desenvolver uma compatibilização interna de acordo com seus questionamentos. Esta invariante antropológica da coerência interna é um atributo universal de todo ser humano individualmente. Ou seja, a sociedade muda por um processo interno em que elites intelectuais irão lançar ou tentar responder questões difíceis, mudando assim sua concepção inicial, na busca de uma coerência sempre maior³⁸.

Estas inserções nos fazem pensar, portanto, que os pastores e pastoras entrevistados durante o presente trabalho não constituem propriamente esta classe de intelectuais; pode-se dizer que eles são os interlocutores entre a doutrina teológica de cada denominação e seus fiéis. Conforme colocado na primeira parte da dissertação, a liderança pastoral em todas as igrejas recebe uma formação teórica formal, através de cursos teológicos e seminários específicos a cada denominação; apesar disso, eles não conseguem reproduzir literalmente tal conhecimento, até porque encontram-se em seu cotidiano muito mais próximos das experiências dos fiéis do que do universo intelectual dos seminários teológicos. Lembremo-nos também do trabalho de

organização econômica determina indubitavelmente uma parte importante dos 'ideais de vida' da moderna sociedade burguesa" (1989; p. 50). Na Idade Moderna, a religião não tende a se colocar contra a ciência, mas vai se juntar a ela na tentativa de explicar o mundo.

³⁸ Em seu texto "Rejeições Religiosas do Mundo e Suas Direções" (1987), Weber aborda esta questão, mostrando porque as várias éticas religiosas vão lançar mão de um "esforço consciente e da sublimação pelo conhecimento" (p. 245) - ou seja, "a estrutura de uma teodicéia especial" (p. 269), num constante esforço de explicar e reordenar o mundo. Nas palavras do autor: "A necessidade metafísica respondeu à consciência de tensões existentes e insuperáveis, e, através da teodicéia, ela tentou encontrar um sentido comum apesar de tudo" (p. 269).

Pierucci, sobre como se dá o processo de reinterpretação do discurso oficial pelos padres que, em contato direto com a membresia, precisam desenvolver estratégias para acomodar o discurso teológico às expectativas das “almas simples”. Sem compromissos com uma teoria teológica rígida, esta liderança local acaba construindo, na própria prática pastoral, argumentos plausíveis que acomodam o sentido da mensagem religiosa aos interesses reais ou imaginários dos fiéis (Pierucci, s/d; p. 31).

A doutrina experienciada: a visão da membresia

A pesquisadora Maria Clara Bingemer, estudando a família junto à Igreja Católica, fornece elementos importantes para a presente análise. Conforme exposto há pouco, a Igreja precisa procurar um discurso de dimensões universais, que consiga perpassar por períodos da história de realidades absolutamente díspares. Para isso, Bingemer diferencia dois níveis de discurso e orientações da liderança pastoral (no caso do artigo, dos padres) aos fiéis: o oficial e o pastoral, inclusive “exortando os pastores a serem compreensivos com as dificuldades dos cônjuges no exercício da vida conjugal” (Bingemer, 1992; p. 10). Tais recomendações são confirmadas de certa forma nas afirmações dos pastores e pastoras pentecostais já citados, ao tentarem reinterpretar as doutrinas bíblicas à realidade das/os fiéis.

Para o momento, procurarei elencar algumas afirmações desses membros no tocante às seguintes afirmações: “o homem é o cabeça da família” e “a mulher deve ser submissa a seu marido”. Em seguida, voltarei ao texto de Bingemer a fim de concluir esta argumentação.

Independente da denominação pentecostal, as mulheres entrevistadas possuem posições por vezes distantes da leitura literal da Bíblia, e a exemplo de seus líderes, procuram à sua maneira, ressignificar sua identidade na família após a conversão religiosa. A

maioria absoluta das informantes concorda com a afirmação bíblica de que “o homem é o cabeça” e de que a mulher deve ser submissa a ele³⁹. Somente uma mulher da Igreja do Evangelho Quadrangular se posicionou radicalmente contra, afirmando que os textos bíblicos são “meio machistas”, que “foram escritos há muito tempo” e que “há dois mil anos era assim mesmo” (Sílvia, IEQ). Todas as demais, apesar de confirmarem o texto bíblico, argumentam sobre alguns aspectos da aplicação desses textos ao seu cotidiano familiar.

Muitas afirmam que “ser o cabeça” compreende a responsabilidade masculina em assumir as finanças da família, direcionar o orçamento doméstico ou decidir sobre compras e gastos extras. Estas mulheres assumem que por serem “consumistas”, preferem reservar aos maridos esse papel. Dois homens entrevistados também utilizaram esse tipo de argumento para colocarem-se na posição de “cabeça da família”, afirmando que suas mulheres não conseguem controlar as finanças ou gastam demais. É evidente que tais justificativas são condizentes ao contexto estritamente contemporâneo, próprio de sociedades capitalistas com padrões de consumo universalizantes.

Para se ter uma idéia de como a denominação pouco interfere nessa configuração, duas mulheres, uma da IAD, outra da IEQ, e um homem da IRC justificaram de forma semelhante as afirmações acima. Para eles, tanto a concepção do homem como cabeça da família, como a submissão feminina ao homem, só funcionam numa realidade em que ambos sejam evangélicos. Caso isso não ocorra, a tendência é de que um procure “massacrar” o outro, ou então, que passem a direcionar a família para situações muito desagradáveis ou complicadas, devido à

³⁹ Segundo a pesquisa *Novo Nascimento*, 48% dos evangélicos concordam com a frase “o melhor é a mulher ficar submissa ao marido”, enquanto este índice é de 17% entre a população brasileira, segundo dados do jornal Folha de São Paulo de 14/01/96 (Mafra, 1998; p. 224).

“falta de visão da Bíblia ou de Deus”. Aquela líder do grupo feminino da IAD afirma o seguinte sobre a frase “o homem deve ter a última palavra na decisão familiar”:

“Eu discordo, e baseada num versículo da Bíblia. Porque tem um versículo em Romanos que diz assim ‘aquele que é mais forte, ele deve se ‘assujeitar’ à fraqueza’⁴⁰. No meu caso, por exemplo, eu que carrego o meu marido, em outras palavras, eu que ajudo ele, se ele não tivesse uma esposa como eu sou, talvez ele estivesse numa sarjeta, porque o meu marido, se não tiver uma palavra dura, ele estaria na lama.” (Adélia, IAD)

Adélia possui a mesma compreensão a respeito da posição do homem como cabeça e da submissão feminina. Para ela, uma vez que possui um “marido fraco”, precisa assumir a posição de cabeça de sua família e, portanto, não lhe deve submissão. Vale lembrar que esta é a opinião de uma importante líder dentro da comunidade, que domina perfeitamente a linguagem teológica propagada pelos pastores e que possui grande poder de influência sobre as demais mulheres. Vejamos a opinião de José, aspirante a diácono na IRC, que vai mais ou menos na mesma direção:

“A mulher descansa diante de Deus e diante da sociedade quando o homem é o cabeça da família. Agora, vai aí uma ressalva, o homem cristão, né, um homem que conhece a Jesus Cristo como seu único e suficiente salvador, um homem que tem a sua vida no altar de Deus. Esse homem, ele vai, por pouca instrução que ele tenha, ele sempre será um homem sábio para tomar as decisões e ser um cabeça. Isso funciona dentro da igreja. No mundo aí fora, no mundo secular aí, isso hoje em dia é problemático, não funciona.” (José, IRC)

José termina seu raciocínio fazendo a seguinte declaração sobre a submissão feminina ao marido:

“Essa submissão à autoridade do marido é muito questionada. Eu acho que dentro da igreja, quando o marido é submisso à

⁴⁰ O texto a que Adélia se refere é: “Ora nós, que somos fortes, devemos suportar as fraquezas dos fracos, e não agradar a nós mesmos.” (Romanos 15:1)

autoridade espiritual que ele tem, isso funciona e funciona muito bem, tem sido uma bênção na vida de muitas famílias cristãs. Isso funciona dentro da igreja, só que saiu fora, as coisas mudam. E dentro da igreja funciona porque a mulher passa a viver, mesmo que marido não seja crente, mas ela é uma crente, o Espírito Santo dá a ela a condição para essa submissão. E através dessa submissão, ela consegue fazer com que o marido tenha um contato com o evangelho.” (José, IRC)

Nesse ponto, aparece novamente um elemento já trabalhado ao longo desta dissertação sobre o papel de mediadora da mulher no interior da família e de sua responsabilidade em manter a coesão religiosa entre seus membros, de preferência, “trazendo seu marido e filhos para a igreja”. Muitas autoras e autores, amplamente citados nos capítulos anteriores (Birman, Boyer-Araújo, Burdick, Machado, Mariz, Tarducci), já apontaram para o papel dessa “submissão afetuosa” das mulheres como uma importante estratégia proselitista, uma vez que tomam para si a responsabilidade de converter o marido, fato que será facilitado caso sua atitude seja de tolerância e submissão, ao invés de enfrentamento e ruptura com seus familiares.

Dalva, diaconisa da IEQ, que partilha de opinião semelhante, é mais enfática em sua opinião sobre submissão. Mesmo assumindo que se trata de uma opinião contrária à Bíblia, ela confessa:

“Não, eu não sou submissa. Assim, ‘Dalva, fica quieta’, eu não fico! ‘Dalva, faz isso’, não faço! Eu acho assim, o casal vive bem? Vive. Mas eu vou ter que me anular sempre pra atingir o ego dele? Não dá, entendeu?” (Dalva, IEQ)

É interessante notar que opiniões tão contundentes partem de lideranças das três denominações. O que nos faz pensar que tais representações podem estar passando por um processo de transformação importante, visto que ao menos parte da liderança leiga das igrejas tem questionado, em certa medida, as concepções tradicionais no que diz respeito à condição de gênero na esfera familiar. Digo “em certa medida”, porque em nenhum dos casos há a negação

das afirmações bíblicas, mas uma tentativa de adaptá-las à sua própria realidade. Tomemos o exemplo da pesquisa feita por Gouveia, em que muitos relatos de Sônia Hernandez, líder da Igreja Renascer, apresentam ainda “resquícios de assimetria entre os sexos”, no sentido de que, por um lado, a episcopisa procura negar a passividade das mulheres, bem como a desigualdade entre os sexos, mas por outro, insiste em reforçar a necessidade das mulheres “aprenderem que o cabeça da casa é o marido” (Gouveia, 1998; p. 106).

Se pensarmos que os padrões tradicionais do *ethos* feminino estão perdendo força junto à cúpula desta e de outras igrejas (da Igreja do Evangelho Quadrangular, por exemplo), podemos afirmar que entre os pastores e pastoras – responsáveis por garantir a continuidade da identidade denominacional no contato direto com a membresia – essa tendência pode proporcionar configurações novas no âmbito de cada uma das igrejas, com impactos maiores e menores sobre os percursos da vida familiar. Sobre essa questão, Machado adverte para “a necessidade de se distinguir com clareza entre os valores religiosos (o nível da doutrina) e a conduta (nível da prática concreta) daqueles que se confessam pentecostais” (Machado, 1996; p. 123). A autora assevera que em muitos casos, “os padrões de relacionamento familiar não foram significativamente alterados com a afiliação religiosa, apesar da redefinição das formas de lazer e da agenda de consumo favorecer o grupo familiar” (Idem; p. 124). No grupo aqui pesquisado, espera-se que essa tendência se repita, no sentido de que mulheres com maior grau de escolaridade, maiores salários e, portanto, maior grau de independência em relação a seus maridos, tendem a aplicar em menor medida os valores religiosos em seu cotidiano familiar, devendo reproduzir o padrão adotado antes da conversão.

Por outro lado, mulheres mais dependentes financeira e emocionalmente de seus maridos – situação anterior à adesão ao grupo pentecostal – parecem continuar adotando tais padrões que, por acaso,

se adaptam perfeitamente à nova doutrina aprendida na igreja. Veja o caso de Cecília, membro há dois anos da IRC, que concorda com a posição de “cabeça” exercida pelo marido:

Eu acho isso. Talvez **pela educação que eu tive**, eu aprendi que o homem tem ser o cabeça da família **e biblicamente ele é mesmo**. É aquele que toma decisões, que resolve as coisas, embora consultando, conversando comigo, trocando idéia, eu nunca falei ‘vai ser assim’, eu sempre deixei para ele todas as coisas. Eu não questiono, eu sou muito da paz, eu não complico muito a vida, eu acho que não tem porque complicar.” (Cecília, IRC)

Perceba como a “educação recebida” adequa-se perfeitamente à nova doutrina bíblica. Nesse sentido, sua postura de submissão já era corrente muito antes da adesão religiosa, conforme conclusões de Machado colocadas acima. Outras mulheres na mesma situação fazem afirmações semelhantes:

“O homem é o cabeça sim, quando não tem um homem dentro de casa, desestrutura toda a família. (...) Ser o cabeça é ter mais autoridade, eu acho. Porque com a mãe eles (os filhos) já não respeitam tanto, pelo menos o meu filho é assim, não que ele não me obedeça, mas às vezes eu tenho que bater nele dependendo a coisa que ele faz, e o pai dele, nem uma chinelada, ele fica mansinho. Tem coisas que eu falo ‘vou falar para seu pai’, o pai dele conversa pelo telefone com ele, já resolve, o pai dele nunca bateu nele, por isso ele tem muito respeito.” (Edna, IEQ)

Essa fiel, convertida há pouco mais de 5 anos, mas sem exercer liderança ou participar de qualquer ministério na igreja, não parece influenciada pelo *ethos* evangélico, e os problemas enfrentados na educação do filho de 7 anos parecem semelhantes a qualquer outra família, independente da filiação religiosa. Mais uma vez, entender a posição do homem como o “cabeça da família” é mais uma ajuda na difícil tarefa de educar seu filho, do que uma imposição doutrinária à qual precisa se moldar. Esta argumentação é reforçada pela opinião que a mesma fiel possui sobre a questão “as mulheres devem ser submissas a seus maridos?”:

“Eu acho que não, eu acho que antigamente as mulheres eram, mas hoje em dia não. Hoje em dia, como as mulheres trabalham, então elas já não seguem: o marido fala ‘você tem que fazer isso’, e elas fazem e acabou. Não, hoje ela já tem a opinião dela, ela já bate o pé, já fala ‘não, eu não quero assim!’. Aqui em casa, se meu marido fala alguma coisa que eu não gostei, eu falo ‘ah, amor, eu acho que isso não é assim’, eu dou a minha opinião, ‘eu acho que não é assim, é assado’, e ele acaba concordando comigo. Ou às vezes não, e a gente vai discutir aquilo, pra ver se é isso mesmo ou não.” (Edna, IEQ)

Toda a insegurança presente na fala anterior desaparece nesta. Aqui fica bem clara a apropriação seletiva que esta mulher faz das doutrinas sobre a condição de gênero na família, em que mesmo que a segunda afirmação (sobre submissão feminina) seja continuação da primeira (sobre a posição masculina de “cabeça da família”), Edna concorda somente com a primeira e continua a agir em relação à segunda conforme os padrões de gênero comuns nas sociedades urbanas nas últimas décadas. É nesse sentido que reafirmo que o *ethos* evangélico não parece influenciar diretamente o cotidiano desta fiel. Birgemer afirma que, “muitas vezes, a ligação das mulheres com a instituição se dá em termos de pertença comunitária, celebrativa, ritual. Mas não chega a tocar seu *ethos*, seus valores mais profundos, seus padrões de comportamento e atitudes concretas diante das situações vitais, regidas muito mais fortemente por outras influências: meios de comunicação, novas propostas místicas ou religiosas de toda sorte, partidos políticos etc.” (Birgemer, 1992; p. 13). Ainda que no campo pentecostal a influência desses dois últimos itens seja menor do que no universo católico estudado pela pesquisadora, sua análise é bastante apropriada para os fins do presente trabalho, especialmente quando afirma que “as propostas dos novos movimentos religiosos atingem sobretudo a dimensão afetiva dos indivíduos, sem trazer no seu bojo exigências fortes (de enfrentamento ao mundo), (...) sentindo-se satisfeitos e saciados em sua **sede afetivo-espiritual**” (Id. ib.). Muitas

entrevistas revelaram essa dimensão da experiência sócio-religiosa junto ao pentecostalismo, especialmente entre as mulheres menos engajadas nos ministérios e trabalhos cotidianos da comunidade ou convertidas há pouco mais de dois anos. Claro que nem todos os membros recém-convertidos apresentam essa característica e este dado deve necessariamente estar associado à pequena participação nos ministérios da igreja para que caiba na presente análise.

A exemplo das falas dos pastores e pastoras, é quase senso comum entre esses/as fiéis analisarem-se as posições assimétricas entre homens e mulheres dentro da família – sendo o homem o cabeça e a mulher submissa a ele – como uma relação de respeito entre ambos, entendendo-se submissão não como uma situação de “massacre” ou opressão, mas uma atitude de dividir com o marido as opiniões e decisões familiares. “Respeitar” é mesmo a palavra de ordem em muitas entrevistas e esta pode significar tanto o ato de endossar uma decisão do marido, ainda que não compartilhe da mesma opinião, ou ao contrário, dividir com ele tais decisões, através de conversa, argumentação e um possível acordo. Especificamente sobre esta última questão, reservei a próxima seção especialmente para analisar como são construídas as relações de acordo e negociação em meio ao conflito.

Interação e conflito: o jogo nas relações familiares

Papéis sociais de gênero na família

A questão da autoridade e assimetria entre homens e mulheres no âmbito familiar – tema discutido anteriormente – deverá

voltar à tona na primeira parte desta seção. Isso porque está diretamente ligada às representações que os informantes constroem sobre a existência ou não de relações hierárquicas na família, bem como os diferentes papéis sociais atribuídos a homens e mulheres.

É interessante notar que apesar dos diversos argumentos apresentados como justificativa para o fato do homem ocupar a posição de cabeça da família, devendo a mulher manter-se submissa a ele, há uma tendência por parte desses membros pentecostais de conceberem uma idéia bastante igualitária a respeito dos laços familiares. Quando questionados se concordavam com a presença masculina no cuidado da casa e na educação dos filhos, foram unânimes em defender uma participação ativa do marido na vida doméstica, seja assumindo tarefas, cuidando da casa ou ajudando na educação dos filhos. Muitas mulheres afirmaram que qualquer posição contrária seria "machismo" e que procuram entrar em acordo com o marido sobre as responsabilidades domésticas de cada um. Entretanto, observando-se a distribuição das tarefas domésticas entre marido e mulher, não raras vezes encontra-se uma concentração basicamente nas mãos das mulheres, em detrimento de um discurso que nega esta disparidade. Estrategicamente, a pergunta sobre a participação do marido na vida doméstica é feita anteriormente a relativa à distribuição efetiva de cada tarefa. Assim, em geral, as representações parecem ser sempre mais igualitárias do que a realidade diária das mulheres pentecostais, mas este será assunto da próxima seção, sobre trabalho feminino.

Em relação aos filhos, especificamente, muitas entrevistadas reconhecem que por passarem a maior parte do tempo com os filhos, acabam atuando mais diretamente em sua educação, cuidado e acompanhamento (escolar, médico etc.). Nesse caso, os maridos têm pouca participação, mas não ficam imunes a críticas, uma vez que as esposas reclamam da pouca presença masculina na educação e na resolução dos problemas com os filhos. Esta cobrança feminina para

que os homens assumam efetivamente a sua responsabilidade na vida doméstica parece revelar a aplicação (em parte) da afirmação de Goldani sobre as famílias das camadas médias. Para a autora, estas famílias “estariam tornando-se mais igualitárias na medida em que homens e mulheres são percebidos enquanto indivíduos mas diferenciados pessoal e idiossincriticamente” (Goldani, 1993; p. 75).

A afirmação de que tal concepção pode ser aplicada “em parte” ao contexto aqui investigado, deve-se ao fato de que apesar das comunidades pentecostais possuírem um *ethos* familiar muito particular, principalmente por meio da aceitação de uma doutrina bíblica e inquestionável sobre a assimetria entre os sexos, os padrões de igualdade entre os sexos aceitos pela sociedade inclusiva (principalmente em se tratando da classe média), estão irrestritamente presentes no quadro simbólico desses e dessas fiéis. Em outras palavras, ao assumir os pressupostos de García Canclini (2000) sobre o conceito de “hibridação”, não posso ignorar que convivem simultaneamente no interior destas igrejas e nas trajetórias de vida dos fiéis, tanto valores considerados “modernos”, de tendência mais igualitária e individualista, quanto elementos mais tradicionais de conduta e construção de mundo, em especial das relações de gênero na família e no interior das comunidades religiosas, conforme tenho argumentado exaustivamente ao longo deste capítulo.

Vejamos um exemplo empírico bastante útil na presente argumentação. Para não contradizerem as afirmações bíblicas sobre a posição de “cabeça” ocupada pelo homem na família, algumas mulheres acabam concordando – num primeiro momento – com a questão: “o homem deve ter a última palavra nas decisões familiares?”. De fato, faz sentido: se o homem é o cabeça da família, a última palavra deve ser a sua. Entretanto, ao aprofundarem-se os questionamentos, percebe-se que as respostas se flexibilizam e as mulheres passam a defender argumentos sobre a necessidade do diálogo, da conversa, a fim de que

cheguam a um consenso. Um exemplo é a ambigüidade da fala de Andréa em resposta à questão colocada acima:

“Ok, desde que eu esteja de acordo, que eu também concorde, porque senão, a gente vai estar entrando em acordo, até chegar num consenso. Eu creio que ele é quem tem que dar a última palavra.”

- *E no caso de não haver consenso?*

“A gente vai buscar, vai buscar o meio termo, pelo menos.” (Andréa, IRC)

A informante não nega a afirmação de que a última palavra deve ser mesmo de seu marido, mas suas justificativas revelam uma dimensão mais consensual, a partir principalmente do diálogo, do acordo, visando pelo menos a “um meio termo”. Essas aparentes contradições são reveladoras, portanto, de um contexto em que valores e condutas tão díspares convivem segundo uma “lógica interna” própria a cada indivíduo membro dessas comunidades religiosas, sem implicar, neste caso, rompimentos, mas **acomodações**, tanto ao passado experienciado antes da conversão, como ao arcabouço teológico assumido após a adesão religiosa.

Entretanto, alguns dos homens e mulheres entrevistados preferiram se posicionar radicalmente contra o questionamento acima, afirmando que em suas famílias o homem não tem a última palavra, mas “fala por último quem estiver certo”, implicando, portanto, diálogo e tolerância à opinião do outro. Além disso, os acordos pressupõem também, na opinião desses fiéis, uma correspondência aos padrões bíblicos. Nesse sentido, é possível perceber que ao mesmo tempo em que se coloca o homem na posição de “cabeça” e, portanto, de autoridade sobre a família, utiliza-se a própria Bíblia para enfraquecer essa autoridade, ou ao menos diminuir o poder de decisão dos homens, uma vez que devem pautar seu comportamento e direcionamentos sobre tais parâmetros bíblicos. Isso certamente limita sua autoridade e

abre precedentes para que as mulheres encontrem lugar para a “conversa” e, conseqüentemente, para o “acordo”.

Sobre essa questão, a pesquisadora Márcia Couto afirma que “a coesão do grupo familiar em torno dos preceitos bíblicos se constitui numa fórmula básica contra as investidas do mal. Neste jogo de forças, a família ganha quando unida em torno da adequação dos “papéis” a serem desempenhados pelas partes que a compõem: o homem (pai, marido) no papel de “cabeça do lar” e que deve prover a proteção do grupo em termos material, espiritual e moral; a mulher (mãe/esposa), que, sendo mais frágil, deve se submeter à autoridade masculina, mas, ao mesmo tempo, cuidar do conforto espiritual dos seus e cumprir com seu dever de orientadora dos filhos; e estes, por fim, estando submetidos à normatização divina da família, devem demonstrar confiança, respeito, submissão e obediência aos pais” (Couto, 2001; p. 223). Em meus levantamentos, apesar de muitos informantes reproduzirem tal configuração de “papéis familiares” como o modelo ideal de família, encontrei opiniões mais flexíveis sobre essa questão.

Vários fiéis – homens e mulheres – defenderam a igualdade irrestrita nos papéis familiares, afirmando não haver nenhuma diferenciação entre os gêneros em relação a responsabilidades e obrigações. É em geral este grupo de pessoas que procurou negar também a existência de qualquer relação hierárquica entre maridos e mulheres. Somente em relação aos filhos, justifica-se a imposição de uma hierarquia entre estes e seus pais, o que confirma a afirmação de Couto colocada há pouco. Tal hierarquia, qualificada como “respeito” e “obediência”, é defendida a fim de que “o convívio familiar fique mais fácil” (José, IRC) ou para que “a família não perca seu referencial” (Andréa, IRC). Novamente, é possível que tais valores estejam muito mais em concordância com a sociedade inclusiva, urbana e primordialmente de classe média, conforme recorte feito nesta pesquisa, não revelando propriamente valores de um *ethos* pentecostal

ou evangélico. Investigando a presença feminina nos programas de televisão da Igreja Renascer, Eliane Gouveia afirma que as religiões pentecostais recuperam, “de forma ressignificada, a tradicional ideologia patriarcal que forma o *ethos* da família brasileira” (Gouveia, 1998; p. 5) e que, portanto, o entendimento do feminino não apresenta diferenciações tanto no contexto das igrejas, quanto nas culturas das sociedades complexas, só podendo ser definido “à medida em que suas características particulares estiverem referidas à totalidade sócio-cultural” (Idem; p. 6). Iniro mais uma citação desta autora que, além de confirmar os padrões de igualdade entre os sexos defendidos por nossos informantes, apresenta vários depoimentos de fiéis da IRC em que a influência de Sônia Hernandez parece inegável nesse sentido:

“Como fala a bispa na televisão, se é um casal, os dois têm culpas na relação. (...) Hoje, os dois trabalham, os dois cuidam dos filhos, a família é dos dois, não tem essa de ser escrava. (...) A mulher não pode ficar esperando os outros, ela tem que arregaçar as mangas e agir, com Jesus no coração. Já passou o tempo de ficar parada, vendo a casa desabar.” (depoimento de uma mulher ao programa “De bem com a vida”, da IRC. In: Gouveia, 1998; pp. 103-104)

Gostaria ainda de destacar um último elemento desta análise sobre os papéis de gênero na família: mesmo encontrando membros pentecostais com opiniões tão flexíveis – para dizer o mínimo! – quanto à condição de gênero na família, há uma considerável parte das/os entrevistadas/os que mostraram falas bastante “adequadas” aos parâmetros defendidos por sua denominação religiosa. Nesse sentido, ao contrário do contexto acima, temos o exemplo de uma fiel da Igreja Assembléia de Deus, que faz a seguinte declaração a respeito da pergunta colocada há pouco: “o marido deve ter a última palavra na decisão familiar?”:

“Concordo, porque ele é o cabeça da casa. Por exemplo, eu posso até resolver alguma coisa, fazer algum negócio, mas eu chego na minha casa e eu falo assim: ‘olha, eu fiz tal coisa, assim e assim, você concorda comigo?’ Porque geralmente **a gente não tem**

costume de fazer o que não pode, eu não tenho. Na minha casa é assim, se eu não posso fazer alguma coisa, eu não vou fazer, **quando eu vou fazer, é porque eu já sei que posso**. Então, quando eu chego e falo pra ele: 'bem, fiz tal coisa assim e assim, o que você acha?'. Ele responde: 'Ah, você fez, eu confio no que você fez, então eu assino embaixo'. Lá em casa é assim, quando eu chego a tomar uma decisão, é porque eu sei que ele vai concordar também." (Ana Maria, IAD)

Neste caso, Ana Maria não discorda do marido, mas "sabe qual é seu lugar", lembrando aqui uma intrigante citação, feita por Leonildo Campos, de um pastor da IURD que afirma não ter problemas quanto à questão de gênero em sua Igreja, uma vez que ali, "de acordo com a Bíblia, a mulher sabe qual é seu lugar" (Campos, 1997; p. 439). Portanto, se a relação é baseada na obediência aos preceitos do marido, não há espaço para o diálogo ou para que a esposa possa colocar **seu** ponto de vista, mas sua identidade e conduta é balizada por aquilo que "ela já sabe que poderá fazer" sem a reprovação do esposo. Tarducci também pode nos ajudar a compreender essa questão. Para a pesquisadora, "a obediência ao esposo é compensada pelas referências ao amor, pois embora nunca seja posta em dúvida sua autoridade, os maridos devem amar suas esposas como Cristo amou a igreja" (Tarducci, 1994-b; p. 156). Certamente, esta é uma referência comum nas falas dos/as informantes e marca a tônica do próximo item, no qual serão discutidas as estratégias para a conciliação e o enfrentamento de conflitos familiares.

Tensões familiares: algumas estratégias de atenuação ou superação

Quando passam a falar sobre seus conflitos familiares, seja nas relações com o cônjuge, seja com os filhos, as mulheres e os homens pentecostais entrevistados fazem, em primeiro lugar, uma nítida diferenciação entre o enfrentamento desses conflitos antes e

depois da conversão religiosa. Conforme já argumentado, este é o momento fundante do que consideram a transformação de suas vidas, implicando mudanças subjetivas – narradas na nova forma de conceber o mundo e suas experiências – e objetivas – com efetivas mudanças de comportamento e na maneira de enfrentar situações difíceis. Assim, assumindo o novo *ethos* pentecostal, acreditam que passaram a enfrentar melhor esses e outros problemas, através principalmente de uma atitude mais paciente, conciliadora e tolerante. Vale destacar que tais atitudes são indiferenciadas segundo o gênero, ou seja, são narradas e esperadas tanto por homens como por mulheres, desde que sejam convertidos.

Entretanto, o enfrentamento dos conflitos familiares é muitas vezes solitário, no caso, por exemplo, em que o cônjuge não se filiou à nova religião ou, apesar de freqüentar alguns cultos, “não passou por uma verdadeira transformação de vida”, conforme narrado por algumas esposas⁴¹. Nesse caso, a tarefa das mulheres em atenuar os problemas de relacionamento no cotidiano familiar é mais trabalhosa e implica muitas vezes uma atitude mais passiva e tolerante, a fim de não provocar rompimentos com marido e filhos. Afinal, as mulheres pentecostais são desafiadas a tentar “converter” seus familiares e vizinhos. Para isso, as lideranças leiga e pastoral procuram mostrar às fiéis que um bom convívio familiar vale mais do que uma ativa vida comunitária em detrimento dos inúmeros conflitos gerados por essa participação. Já foram citadas algumas falas que confirmam tais recomendações, quando por exemplo o marido não permite que a mulher compareça à igreja em determinados dias, é preferível que fique

⁴¹ Conforme perfil dos entrevistados exposto no início da dissertação, entre os informantes, apenas as mulheres vivem a situação de participarem sozinhas de suas comunidades religiosas. Todos os homens entrevistados são acompanhados ativamente por suas mulheres. Segundo dados da pesquisa *Novo Nascimento*, a proporção é de 92% dos homens com cônjuge evangélico, contra 51% entre as mulheres (Mafra, 1998; p. 236).

em casa e encontre formas alternativas de vinculação, como acompanhar os programas pelo rádio e TV ou freqüentar reuniões em dias e horários em que o marido esteja trabalhando. Conforme escreve Patrícia Birman, a figura de mediação ocupada pela mulher crente é profícua tanto no sentido de criar novas formas de relação com a igreja, como para conciliar no interior da família os benefícios advindos de práticas rituais diversas (Birman, 1996-a; pp. 206-207).

Essa postura de mediação das mulheres ajuda-as também a justificarem possíveis atitudes desagradáveis ou inoportunas de seus companheiros, relacionando tal comportamento com "a falta de Deus na sua vida", ou que "ele vai de domingo, mas falta muito para ele se converter mesmo" (Maria, IRC), ou ainda que o marido "está fora dos parâmetros de Deus" (Adélia, IAD). Algumas pesquisadoras como Machado e Tarducci, por exemplo, encontraram em seus levantamentos uma associação entre essas justificativas e a presença demoníaca, seja pessoalmente em seu marido ou filhos, seja no ambiente familiar, de forma mais genérica. Nas igrejas em que estive presente, não encontrei esse tipo de associação direta entre satanás e a família. Na fala das informantes, a presença demoníaca se dá de forma indireta, quando enfrentam alguma situação difícil, como a interrupção involuntária de uma gravidez, por exemplo, dificuldades financeiras ou a enfermidade de algum familiar. Tais problemas são interpretados em alguns casos como a manifestação do desejo de satanás de "matar, roubar e destruir" a vida e a família do cristão⁴², mas em nenhuma fala aparece a necessidade de um ritual de exorcismo de algum familiar, por exemplo. A influência demoníaca é, portanto, genérica e impessoal, e interpretada desta forma, serve aos propósitos do novo convertido em

⁴² Conforme evangelho segundo João 10:10, são palavras de Jesus: "O ladrão não vem senão para roubar, matar e destruir; eu vim para que tenham vida e a tenham em abundância."

se apropriar de uma teodicéia que justifique as mazelas e as dificuldades da vida.

Nas famílias em que o casal participa da mesma igreja, os conflitos são gerenciados, segundo os/as informantes, com diálogo, oração e perdão. São relatos que enfatizam a facilidade com que resolvem atualmente seus conflitos, resultando quase sempre em entendimento e conciliação, numa clara diferenciação da situação anterior à conversão, em geral representada por desentendimentos, gritarias e brigas, o que em alguns casos quase resultara em separação. Veja a fala de uma fiel da Igreja do Evangelho Quadrangular:

“Antes da conversão era ‘altos paus’, teve uma vez que eu fui pra cima dele e falei: ‘vou te meter a mão se você fizer isso de novo’, baixaria, eu nunca pensei que eu fosse chegar nesse ponto, parei! ‘Daqui a gente tem uma solução, ou a gente vai junto tentar uma solução na igreja, ou acabou’, já tinha uns 3 ou 4 anos namorando. Aí depois que a gente veio pra igreja, a gente tem briga, mas já tem um outro enfoque, outra visão da coisa, de conhecer a palavra mesmo, de a gente abrir a mente para a verdade, aquele estalo, faz uns 5 anos.” (Dalva, IEQ)

A partir do momento da conversão, a Bíblia passa a ser o paradigma para todas as ações do indivíduo, “a verdade”, como disse Dalva. Portanto, se por um lado, homens e mulheres se apropriam das novas práticas religiosas tendo em vista usufruir dos supostos benefícios que tais práticas podem lhes proporcionar, por outro, o novo

ethos está diretamente atrelado aos padrões bíblicos, remetendo muitas vezes a um comportamento passivo e pouco autônomo. Observe a fala dessa fiel:

“Hoje é bem diferente, hoje a gente já senta e já conversa. Antigamente era tudo gritando, um dia nervoso, o outro também, não podia nem se olhar que já estava se agredindo. Agora não, porque agora eu já sei me acalmar mais, mesmo se ele começa a falar, eu falo ‘está bom, deixa você se acalmar, depois a gente conversa, esfria a cabeça’, porque aí é melhor, porque na hora, você começa a falar, aí já vira briga mesmo, agora eu já levo mais pra esse lado...” (Edna, IEQ)

O marido de Edna não é evangélico e quem precisa “acalmar as coisas” é ela. Nesse caso, o conflito passa a se resolver com a conversão da esposa e sua atitude mais calma e tolerante. Um último depoimento fornece-nos mais alguns elementos para esta argumentação:

“Se eu tenho um problema assim (conflitos com o marido), Deus, apesar dos anos que eu estou na igreja, ele precisa me curar muito, porque eu ainda estou um pouco com falta de paciência, nervosa um pouco, até com meu esposo. Mas sabe, na hora eu paro, conto até 10, ‘Senhor, dá um breque aí, porque senão não dá...’, mas não é uma coisa de se separar, não, nunca foi. **Antes de ir pra igreja, eu era mais ‘bocuda’, queria fazer o papel de cabeça**, hoje não, hoje quando eu paro, se eu vejo que eu estou errada, eu falo ‘eu estou pedindo perdão, diante de Deus e de você, eu estou pedindo perdão.’” (Maria, IRC)

Machado escreve em conjunto com outras pesquisadoras que um dos principais problemas na vida conjugal levantado pelas mulheres pentecostais é o fato de que, como esposas, “não sabiam ser submissas” (Machado et alli, 1997; p. 9). No mesmo ano, a autora escreveu com Cecília Mariz um texto que destaca o fato das mulheres acabarem se responsabilizando pelas desavenças familiares, principalmente por sua “falta de paciência, agressividade, nervosismo e/ou egoísmo – ou seja, pela ausência daquelas características

atribuídas à natureza feminina no sistema de gêneros de inspiração patriarcal: a abnegação, a dedicação, a generosidade, a docilidade e a resignação” (Mariz & Machado, 1997; p. 79). É possível perceber tais elementos nas três citações feitas acima, em que as informantes passam a desenvolver após a conversão atributos como a resignação, o perdão e a abnegação, em lugar do desespero, da irritação e das brigas constantes.

Uma importante chave para a compreensão da “dominação masculina” e da sujeição feminina encontra-se no trabalho de mesmo nome de Pierre Bourdieu (1999). Entretanto, antes de assumir tais pressupostos, é preciso que se tenha em mente as implicações metodológicas no uso da teoria deste autor. Mariza Correa escreveu um artigo (1999) a fim de apresentar suas críticas a esse trabalho de Bourdieu. Destaco apenas aquelas que me interessam mais diretamente: utilizando-se de conceitos universais, Bourdieu aplica uma análise da sociedade Cabila ao contexto da sociedade capitalista, segundo pressupostos estruturalistas. Correa propõe que se encontre em cada sociedade “os princípios básicos da dominação, antes de atribuí-la, de antemão, aos homens”, como faz Bourdieu (Correa, 1999; p. 49). Além disso, este autor desconsidera toda a produção científica dos estudos de gênero, pretendendo “assegurar sua primazia no trato da questão da violência simbólica” (Idem; p. 50).

Portanto, a partir da colocação de tais implicações e tendo claro que estas críticas podem ser válidas não somente para o estudo da dominação masculina levado a cabo por este autor, mas também para a leitura de seus trabalhos sobre religião, por exemplo (Bourdieu, 1992), permito-me agora utilizar alguns elementos pertinentes à análise que estou fazendo sobre as relações de gênero nas famílias pentecostais. A partir dos comentários feitos por Roger Chartier, as mulheres encontram-se numa situação de “dominação simbólica” quando passam a aderir às categorias e recortes que fundam sua

sujeição (Chartier, 1995; p. 40). Segundo este autor, com os avanços do “processo de civilização” (segundo a expressão de Norbert Elias), a violência bruta é substituída pela “pacificação das relações entre os indivíduos”, e os afrontamentos corporais por lutas simbólicas. Assim, “a construção da identidade feminina se enraíza na interiorização pelas mulheres, de normas enunciadas pelos discursos masculinos” (Id. ib.). Chartier faz uma citação de Bourdieu, afirmando que a violência simbólica “só triunfa se aquele(a) que a sofre contribui para a sua eficácia” (Id. ib.).

Novamente gostaria de advertir o leitor para o fato de que tais idéias não podem ser tomadas como sinal da passividade e da resignação feminina frente a uma dominação masculina irrestrita, absoluta e unilateral. Ao contrário, Chartier continua sua argumentação salientando que no interior do próprio consentimento, ainda que não se “exprimam irrupções singulares de um discurso de recusa e rejeição”, algumas brechas podem ser abertas quando da incorporação da linguagem de dominação, fissuras que podem produzir nesta mesma linguagem marcas de resistência (Idem; p. 42).

Segundo os pressupostos assumidos ao longo de todo este trabalho, não entendo as interações entre homens e mulheres ou entre pastores e fiéis no interior das igrejas pentecostais como relações entre “dominantes” e “dominados”, ou seja, da maneira taxativa colocada por Bourdieu. Mas, em certa medida, é possível flexibilizar o uso de alguns desses conceitos a fim de compreender como se dá esse processo no interior das comunidades religiosas pesquisadas, principalmente tendo-se em vista o interesse do presente trabalho em analisar como as mulheres se apropriam de um discurso primordialmente masculino na construção de suas identidades, sem, no entanto, perderem de vista os benefícios e vantagens que podem adquirir a partir deste mesmo discurso. É nesse sentido que estou chamando esse processo de “jogo” entre os diversos agentes, segundo pressupostos de Norbert Elias, em

seu *Modelos de Jogo* (1980), já amplamente discutido nos capítulos precedentes.

Um outro artigo que comenta o trabalho de Bourdieu sobre a "dominação masculina" foi escrito por Rachel Soihet (1997), e coloca mais alguns pontos relevantes para a presente análise. Ela concorda com a existência de uma situação de "violência simbólica" entre homens e mulheres, principalmente por meio de discursos e de práticas que busquem "garantir o consentimento feminino às representações dominantes da diferença entre os sexos" (Soihet, 1997; p. 10). Uma citação da autora pode ser esclarecedora neste momento:

"Por outro lado, a incorporação da dominação não exclui a presença de variações e manipulações por parte dos dominados. O que significa que a aceitação, pela maioria das mulheres, de determinados cânones não significa, apenas, vergarem-se a uma submissão alienante, mas, igualmente, construir um recurso que lhes permitam **deslocar ou subverter a relação de dominação**. Compreende, dessa forma, uma tática que mobiliza para seus próprios fins uma representação imposta-aceita, mas desviada contra a ordem que a produziu. Assim, definir os poderes femininos permitidos por uma situação de sujeição e de inferioridade significa entendê-los como uma reapropriação e um desvio dos instrumentos simbólicos que instituem a dominação masculina, contra o seu próprio dominador." (Idem; p. 12)

Das considerações de Soihet, tendo a concordar com a afirmação de que as mulheres não se colocam no processo de apropriação do discurso masculino numa posição de "submissão alienante" e de que essa incorporação feminina implica sempre "variações e manipulações" de sua parte, no sentido de responderem à ordem que instituiu tal dominação. Entretanto, questiono a validade de algumas de suas afirmações para o contexto das igrejas pentecostais pesquisadas. Será possível dizer que a reapropriação feita pelas mulheres do discurso oficial/religioso/masculino "constitui um recurso que lhes permitem deslocar ou subverter a relação de dominação"? Todo o levantamento empírico feito até o momento não confirma que

esta atitude feminina constitua propriamente uma "subversão" ou "desvio" da ordem que a domina, em especial se considerarmos tais conceitos como uma forma de dilaceração dessa dominação. Em se tratando de um contexto religioso, com fortes doutrinas e teologias profundamente enraizadas que continuam a reforçar as posições assimétricas entre homens e mulheres, especialmente no interior da esfera familiar, considero que nesse "jogo" de reapropriações e manipulações, as mulheres ainda estão longe de conseguirem de fato subverter os centros de poder de sua instituição religiosa e, em conseqüência, garantir relações de gênero mais igualitárias, simétricas e, portanto, vantajosas para si. Talvez se pensarmos essas "subversões" como pequenas fissuras marcadas por atitudes de resistência por parte das mulheres, conforme proposto por Chartier (1995; p. 42), a utilização dos pressupostos de Soihet podem se fazer aceitáveis. É o caso, por exemplo, da atitude aparentemente ambígua das mulheres pentecostais quando, ao mesmo tempo em que confirmam e reproduzem o discurso que as desqualifica, desenvolvem também alguns discursos e práticas alternativas, que negam muitas vezes o discurso elaborado inicialmente. Talvez essa seja a maneira que as mulheres encontram para transitarem por diferentes "mundos" ou culturas, num processo de **hibridação**. De acordo com a argumentação exposta na primeira parte deste trabalho, através do processo de hibridação, são inúmeras as maneiras dos membros de determinado grupo se apropriarem dos repertórios heterogêneos de bens e mensagens disponíveis.

No mesmo sentido, parece-me também oportuno o uso de algumas considerações feitas por Márcia Couto em sua tese de doutorado (Couto, 2001). Para ela, emerge hoje a necessidade de questionarmos a eficácia dos modelos construídos para a abordagem das **famílias brasileiras** que as consideram como uma estrutura fixa no tempo, mas ao contrário, é preciso que se leve em conta sua

pluralidade empírica. Esta e outras autoras, como Goldani (1993; 1994) e Jelim (1995), nos advertem ainda para o fato de que a instituição familiar deve ser compreendida como **processo**, proporcionando “a reflexão sobre novos valores e novos padrões de comportamento para as famílias populares urbanas”, tendo em vista principalmente “repensar os modelos interpretativos para os pobres urbanos que apenas reforçam a tradição e a hierarquia como suas mais fortes marcas” (Couto, 2001; p. 22). Porém, antes que essa afirmação possa gerar incompreensões, a pesquisadora esclarece que não se trata de defender uma reafirmação da teoria da modernização e dos valores individualistas como válidos e intrínsecos a todos os segmentos sociais de forma indistinta, mas que “as relações familiares devem ser vistas como fruto de **contínuas negociações e acordos** entre seus membros e, nesse sentido, sua duração no tempo depende da duração dos acordos”, havendo, portanto, “uma interpenetração constante de ‘mundos’” (Idem; p. 23).

Neste ponto, vale considerar o cruzamento entre as idéias de Couto e os propósitos desta dissertação. Se interesse-me por investigar como se dão as “passagens” entre as diversas “culturas” (ou “mundos”, segundo a autora) nas quais estes homens e mulheres pentecostais se inserem ou estiveram inseridos, torna-se extremamente útil realizar a análise sugerida por Couto, compreendendo como a interpenetração entre esses diferentes “mundos” produzem “contínuas negociações e acordos” entre os agentes envolvidos.

Conforme explicitado ainda por Roger Chartier, a presença feminina em instituições religiosas revela por um lado “as apropriações femininas dos modelos clericais, ou seja, masculinos, definindo estritamente os arquétipos de santidade, as funções eclesiais, as formas de espiritualidade e as práticas devotas que convêm a cada um dos sexos”. Em contrapartida, é na interação cotidiana no interior das igrejas que as mulheres conseguem “transbordar os limites impostos,

embaralhar os papéis, deslocar as convenções” por meio de um “repertório de condutas de experiências da espiritualidade feminina” (Chartier, 1995; p. 41). É possível encontrar correspondências empíricas de tais afirmações no seio da igreja, por exemplo, na atitude feminina de valorizar suas características “emocionais” ou “místicas” em detrimento da lógica e do poder eclesial masculinos. Isso se estende também à esfera familiar, quando as esposas, mesmo assumindo os padrões e discursos religiosos marcadamente masculinos, reapropriam-se desses discursos e condutas para promoverem acordos e rearranjos conjugais, conforme falas das mulheres citadas nesta seção.

Parece, portanto, inegável o alcance da “dominação masculina” no interior das igrejas, contexto ainda fortemente estabelecido por diferenças de gênero. Por outro lado, à medida em que as mulheres desenvolvem novas maneiras de se reapropriarem dos discursos que as qualificam como naturalmente sujeitas aos homens, pode-se pressupor que a revisão desses padrões já está em curso, ainda que não aponte necessariamente para o seu rompimento ou dilaceração.

Dito de outra forma, afigura-se-nos o seguinte quadro: os padrões e discursos masculinos não se rompem, os centros de poder eclesial se mantêm, mas a posição das mulheres na família e na igreja já sinaliza mudanças e novas configurações. Não se trata de predizer as conseqüências desse processo, mas por hora, pode-se afirmar que a utilização e reprodução do mesmo discurso que as discrimina num contexto de rearranjo familiar e eclesial constituem importante estratégia para repensarem suas identidades e construírem novas práticas.

A questão do trabalho feminino: “antifeministas” ou “contemporâneas”?

Na análise sobre a divisão do trabalho doméstico, bem como sobre a presença feminina no mercado de trabalho formal, pode-se mensurar de forma mais objetiva o alcance dos acordos e negociações entre os sexos, em curso no interior dessas famílias e discutidos na seção anterior. Inúmeros estudos de gênero nos últimos 25 anos procuraram mostrar a repetição das modalidades da divisão social do trabalho, seguindo “obstinadamente a mesma linha de partilha dos espaços masculinos e femininos” (Doaré, 1994; p. 65). E nas famílias aqui analisadas não poderia ser diferente, às mulheres continuam reservadas as responsabilidades pela casa e pelo serviço doméstico. Ainda que em alguns casos as informantes afirmem que os maridos “ajudam” nas tarefas, é inegável que a carga da responsabilidade continua mesmo atribuída a elas.

Nossas indagações poderiam seguir no sentido de tentar entender por que os acordos feitos entre os sexos no âmbito familiar, em especial num contexto em que a religião pentecostal marca mudanças importantes, segundo depoimentos dos próprios agentes, não são capazes de reformular também este importante pilar, marcado por relações de poder no interior das famílias, que é a divisão sexual do trabalho? No entanto, em conformidade com os pressupostos assumidos até este ponto do trabalho, tentarei dar conta de mais esta problemática como continuidade das análises em curso.

Nos depoimentos registrados, a associação da responsabilidade da mulher pelos serviços domésticos como algo “natural” ou ligado à “tradição” é freqüentemente utilizada no raciocínio dos/as informantes. Observe a resposta dada por um membro da IEQ à pergunta “quais os papéis exercidos pelos homens e pelas mulheres dentro da família?”:

“Os dois têm que ter o papel principalmente de educador, principalmente se você tem um filho. Agora, em termos de sustentar

a casa, eu creio que os dois poderiam, ela já trabalhou fora, eu já fiquei desempregado. Limpar, como eu já disse, eu não gosto muito e como **já é da natureza da mulher limpar**, eu acho que ela se acostuma muito mais com essa idéia. Pelo menos na classe mais baixa, a mulher já é educada desde pequena a lavar, passar e cozinhar, o homem já não, então **até por uma questão de tradição**, a gente não tem muito costume.” (Roberto, IEQ)

Perceba que o informante pressupõe a igualdade entre homens e mulheres em quesitos como educação dos filhos e sustento financeiro da família, mas procura manter as atribuições tradicionais no tocante ao trabalho doméstico. Conforme já colocado, esse raciocínio é muito comum nas falas dos membros pentecostais, homens ou mulheres, que ao apoiarem as atividades femininas junto ao mercado de trabalho, pretendem identificar-se com um discurso “modernizante”, (porque centrado na autonomia e na opção individual das mulheres). Entretanto, há décadas que inúmeros estudos feministas vêm demonstrando que a entrada em massa das mulheres no mercado de trabalho não garante relações menos assimétricas, tanto nesses ambientes de trabalho, como na esfera familiar, visto que as mulheres ainda permanecem ocupando cargos de menor responsabilidade, recebendo salários mais baixos do que os homens e respondendo pelos serviços domésticos, acumulando, portanto, uma dupla ou tripla jornada de trabalho.

Buscando evitar aportes metodológicos que dicotomizem categorias como “tradicional/ moderno” e “público/ privado”, por exemplo, gostaria de destacar as vantagens de assumirmos alguns pressupostos de Márcia Couto no desenvolvimento da presente análise:

“Entendo que qualquer estudo que intente abordar as transformações que atravessam a vida cotidiana familiar dos sujeitos que vivem no universo da pobreza deve considerar que, junto aos valores tradicionais e familiares, estão postas aspirações individualistas e modernas. Se a noção de indivíduo moderno (relacionada a valores de privacidade, autonomia, auto-desenvolvimento e igualdade) não deve ser ingenuamente utilizada

na compreensão das relações entre sujeitos neste universo; há que conceber, ao menos, a interface entre o moderno e o tradicional, que aspirações de mudança e novas expectativas de vida permeiam o universo prático e simbólico dos sujeitos. (...) É certo que desvencilhar-se das amarras analíticas arraigadas no pensamento social não é tarefa fácil, mesmo quando as mudanças em processo na sociedade exigem reformulações nos modelos interpretativos já estabelecidos." (Couto, 2001; p. 28)

Mesmo entre as famílias de classe média com as quais tive contato durante os trabalhos de campo, foi possível perceber resquícios desses elementos tradicionais dos quais nos fala Couto. Portanto, cabe ao pesquisador também neste contexto, entender as "entradas" e "saídas" na "tradição" e na "modernidade" trilhadas por homens e mulheres no âmbito familiar, em especial no que tange ao trabalho formal, informal e doméstico. Veja o exemplo dessa mulher da Assembléia de Deus:

"Eu acho que a mulher tem mais jeito para o serviço de casa, é mais cuidadosa. Por exemplo, às vezes o meu marido diz que vai me ajudar a fazer determinado serviço, mas eu sempre dou um jeitinho de dizer para ele não fazer, que eu mesma faço, que aquilo não é urgente, porque ele nunca faz tão bem feito como eu e se eu for refazer depois, ele vai ficar chateado. Então, eu prefiro eu mesma fazer, as mulheres são mais dedicadas, têm mais esmero." (Ana Maria, IAD)

Mas nem todas as falas das informantes são tão marcadas por elementos tradicionais. Entre aquelas de nível sócio-econômico mais alto, com maior escolaridade e independência financeira, os valores "modernizantes" prevalecem sobre os da tradição:

"Eu acho muito bom a mulher trabalhar fora, porque a mulher trabalhar fora, o que é que dá? Independência! Justamente por causa disso mesmo, independência financeira, porque se a mulher quer alguma coisa, ela vai e compra, não depende financeiramente do marido." (Iara, IRC)

Principalmente na Igreja Renascer em Cristo, de linha neopentecostal, o estímulo à entrada da mulher no mercado formal de

trabalho e à sua independência econômica costuma estar associado às mensagens de prosperidade econômica próprias da “Teologia da Prosperidade”. Já foi exposto na segunda parte do trabalho que nestas igrejas, “ganhar mais dinheiro assume o *status* de missão divina”, cabendo, portanto, à igreja “estimular a transformação das mulheres em agentes economicamente ativos” (Mariz & Machado, 1997; p. 83).

Um outro elemento presente em inúmeros depoimentos registrados, independente da denominação ou do nível sócio-econômico, está em consonância com as representações de gênero dos homens e mulheres pentecostais sobre os papéis de gênero na família. Para justificarem o fato de que as mulheres, ainda que trabalhem fora, não devem ganhar salários maiores que os de seus maridos, as/os entrevistadas/os confirmam os discursos de superioridade masculina e submissão feminina na relação conjugal. Ao ganhar mais que o homem, a mulher estaria subvertendo sua posição de submissão ao marido, e este, como cabeça da família, não poderia ser “subjugado” dessa maneira. Tal situação colocaria o homem numa posição de “humilhação” e inferioridade em relação à “prepotência”, “arrogância” e superioridade feminina. Vejamos alguns trechos que confirmam tais argumentos:

“Eu creio que a esposa não pode ganhar mais que o marido, porque vai ser uma forma de você estar ofendendo a capacidade masculina, e isso para um homem é muito importante, isso leva o homem à depressão. Então, eu creio que a mulher tem que estar abaixo do nível do marido. E outra coisa, eu creio também que quando a mulher chega nesse ponto de ser tão independente, ela esquece algumas coisas, ela esquece do papel dela de coroa do marido.” (Andréa, IRC)

Já foi citada na seção que tratava da posição do homem como cabeça da família, a concepção dessa informante de que a mulher seria a “coroa do marido”. Perceba que a referência à mesma justificativa – o discurso religioso/oficial/masculino – nos permite enxergar as consonâncias entre as trajetórias religiosa e familiar. O fato de não

buscar no mercado de trabalho uma posição “superior” à de seu marido, significa para essa mulher a justa aplicação da “vontade de Deus” em seu cotidiano familiar. Esta análise pode ser ainda enriquecida caso se acrescente a ela as opiniões da mesma informante sobre o feminismo:

“Feminismo que a mulher é igual ao homem, essas coisas? Eu creio que a mulher pode até ocupar o mesmo cargo, porém vai chegar uma hora que vai cair naquilo que eu te falei. Então, eu acho que a mulher tem que ser feminina, não feminista, ela tem que saber o lugar dela, o lugar dela é ao lado, não é em cima, não é embaixo, é ao lado. Até porque eu acho que vale a pena você abrir mão de um cargo de chefia, para você ter do seu lado um marido 100%.”

- *Mas por que você acha que a mulher precisa abrir mão de um cargo de chefia para ter um marido 100%?*

“Porque um marido 100% é tudo, ela não fica 24 horas dentro de uma empresa, não é com a empresa que ela tem uma relação sexual. Você quer um marido 10 do seu lado, você tem que ser 10, desde a cama até o café da manhã. Acho que a melhor forma de você ter isso é você saber ‘pegar’ ele, está dentro da palavra de Deus, você é a coroa do seu marido, você anda junto com ele, você nunca pode estar em cima nem pode estar embaixo, porque se você estiver embaixo você é pisada, mas se você estiver em cima, você pisa, então isso não pode acontecer.” (Andréa, IRC)

É interessante destacar o quão heterogêneos são os repertórios utilizados por essa mulher pentecostal, misturando valores religiosos e seculares, “modernizantes” e “tradicionais”, numa ordenação dotada de um sentido próprio e plena de significado. Outras informantes também associaram o fato das mulheres ganharem mais que os maridos como um desejo de quererem “ser mais do que os homens”, ou ainda “inverter a ordem das coisas”. Veja a experiência da pastora da IEQ:

“Quando a mulher ganha mais, complica, porque aí a mulher quer fazer, na verdade, aquilo que o homem antigamente fazia, a mulher quer acabar dominando, e aí, o homem não aceita. A maioria das pessoas que nos procuram com problemas assim, geralmente a mulher ganha mais, e isso traz problemas.” (Pra. Ana, IEQ)

Ao investigarem as relações de gênero em igrejas pentecostais, Mariz e Machado concluíram que o pentecostalismo possui um apelo especial às mulheres, principalmente por adotar “um modelo individualista situado no meio termo entre dois pontos extremos: de um lado, o modelo tradicional machista que oprime a mulher, e de outro o modelo feminista, que ameaça a continuidade da família, que para muitas mulheres entrevistadas era a sua razão de ser” (Mariz & Machado, 1996; p. 155). Neste ponto, corroboro as considerações das autoras, visto que foi possível encontrar várias correspondências entre os argumentos das pesquisadoras e o presente levantamento empírico.

Apesar de não se nomearem como “feministas”, as mulheres pentecostais entrevistadas fazem questão também de se posicionarem contrárias a qualquer atitude “machista”, em que o homem tente se sobrepor à mulher, humilhando-a ou explorando-a. Vejamos o que nos disse a presbítera da Igreja Renascer sobre essa questão:

“Eu acho que existe um radicalismo muito grande... Eu não sou cordata com o feminismo. Eu acho que a mulher tem que buscar o espaço dela, acho que ela tem que batalhar, acho que essa é a visão da própria Renascer, batalhar pelo espaço dela, vai batalhar pela vida profissional, pela vida ministerial, você pode fazer o que você quiser, porque você tem direitos como mulher, de não ser capacho, mas de ser uma mulher identificada nos meios de comunicação, onde você trabalha, onde você estiver, você tem o direito de ser tão boa quanto é o homem, porque você é a imagem e semelhança de Deus, você é inteligente como o homem, você tem os mesmos direitos. E feminismo, ele não prega isso, eu acho que infelizmente ele prega um grande radicalismo. Mas eu estou longe do feminismo. Eu estou perto da concordância, eu estou perto do bom senso, mas desse radicalismo todo, que eu tenho que ir, eu vou poder fazer tudo o que o homem fizer, eu ‘tô fora’, eu quero café na cama, se quiser abrir a porta pra mim, eu também aceito, pode me levar pra jantar, entendeu? (*risos*) Não tem crise, pode pagar a conta... Eu sou assim, eu acho que eu sou feminina, nunca vou ser feminista.” (Presb. Eliana, IRC)

Nesta fala, fica clara a posição intermediária entre os dois pontos extremos ocupada pelo pentecostalismo, segundo argumentaram Mariz e Machado. Confirmando as expectativas iniciais do trabalho, nenhuma entrevistada se declarou militante do movimento feminista, mas algumas se mostraram bastante simpáticas à sua pauta de reivindicações, considerando-se, inclusive, “feministas”, por estarem de acordo com a luta encabeçada pelo grupo:

Sobre o feminismo, eu acho que é bom a gente ter um ideal, a gente lutar por um direito, porque eu noto que no mundo existe muita injustiça. Então eu acho que esses direitos aí está certo, deve lutar. (...) Eu me considero feminista sim, se for pra ajudar em alguma coisa, eu aceitaria, sim, entrar numa batalha por uma causa boa, como essas delegacias das mulheres, que as mulheres só sofriam, agora já têm as delegacias das mulheres. Eu acho que as mulheres têm capacidade pra qualquer coisa.” (Adélia, IAD)

Eu acho uma boa, porque essa história das mulheres serem puxadas pelo cabelo, que nem essas histórias que a turma conta, eu acho errado, porque os direitos são iguais, senão a Bíblia não falava que homem e mulher é uma pessoa só, se eles são um só, então todos são iguais. (...) Eu me considero feminista, porque muita coisa mudou que eu gosto, gosto mesmo, claro. Porque a mulher era a última a falar e a primeira a apanhar, agora não, os dois estão no mesmo nível, ele continua sendo o cabeça, é claro, mas já não é mais aquilo.” (Carla, IAD)

Vale notar que estas foram as opiniões mais favoráveis ao feminismo entre todas as informantes, justamente mulheres pertencentes ao grupo religioso considerado como um dos mais conservadores no meio pentecostal. Nesse sentido, argumento que não se trata de qualificar as mulheres pentecostais como “feministas” ou “antifeministas”, tampouco realizar associações entre a doutrina religiosa pentecostal e as lutas deste movimento político. Sobre essa questão, assevero que as mulheres dessas comunidades religiosas estão igualmente sujeitas aos valores vigentes na sociedade inclusiva, em especial no que diz respeito a mais de 30 anos de lutas feministas,

já incorporadas ao rol de valores das mulheres brasileiras. Hoje, não é preciso ser membro de um grupo feminista para compartilhar de suas reivindicações. Por outro lado, também fazem parte do senso comum críticas grosseiras ao movimento, que o qualificam como “radicalismo”, “exagero”, “modismo” etc. Durante os trabalhos de levantamento empírico, os dois assuntos apresentados nesta seção – o trabalho feminino (dentro e fora de casa) e o feminismo – acabaram aparecendo diretamente associados nas falas dos/as informantes.

Retornarei a esta análise nas considerações finais deste trabalho. Para o momento, encerro apenas fazendo uma citação de Hélène le Doaré, que sintetiza um pouco dos embates e – por que não dizer – angústias do/a pesquisador/a no tratamento destas questões:

“Não é fácil teorizar o cotidiano do doméstico e menos ainda, felizmente, fazer dele um paradigma...” (Doré, 1994; p. 71)

III.

Capítulo 2.

A esfera sexual

A tarefa de abordar um assunto tão amplo e com tanta produção científica já publicada, como a sexualidade, implicaria um tratamento muito mais cuidadoso e aprofundado do que o que ora irei apresentar. Penso que as questões centrais da presente dissertação – principalmente a colocação da perspectiva de gênero na compreensão da interação no interior das igrejas, do cotidiano e do poder eclesial, bem como das questões propriamente relativas à família – já foram devidamente desenvolvidas e trabalhadas ao longo dos capítulos anteriores.

Assim, mesmo considerando que este trabalho já tenha cumprido seu papel no tratamento de suas principais questões, decidi manter este capítulo final, a fim de sinalizar algumas observações sobre a temática da sexualidade junto aos grupos pentecostais pesquisados, principalmente por dois motivos: primeiro, porque a sexualidade está diretamente relacionada à questão familiar, principalmente se analisada numa comunidade religiosa que reserva a prática sexual ao contexto do matrimônio; e segundo, porque as informações levantadas nas entrevistas não deixam dúvida sobre essa relação e nos remetem a análises interessantíssimas, segundo as perspectivas deste trabalho.

Entretanto, reafirmo que apesar da riqueza dos dados e das inúmeras possibilidades no tratamento das questões, esta dissertação de mestrado não mobilizou um embasamento teórico e metodológico adequado para uma análise mais aprofundada sobre o assunto. Assim, o que pretendo apresentar em seguida são pequenas incursões sobre o tema, através principalmente das citações mais significativas e de uma

breve análise sobre as mesmas, o que pode servir, sem dúvida, como base para trabalhos específicos no futuro. Na primeira seção, será abordado propriamente o tema da sexualidade, apresentando as representações das/os fiéis e pastoras/es sobre moral sexual, prática sexual dentro e fora do casamento, virgindade etc. A segunda seção tratará de duas questões que no universo pesquisado já parece absorvido segundo os valores da sociedade inclusiva: os métodos contraceptivos e o divórcio como práticas correntes no interior das famílias pentecostais atuais. Na última seção, serão aludidos ainda dois assuntos que, ao contrário dos dois tratados na segunda seção, parecem ainda não ter sido absorvidos pelos pentecostais, talvez pela polêmica que ainda causam tanto no campo político, quanto no âmbito dos valores pessoais: o aborto e a homossexualidade.

Afigura-se, portanto, um capítulo em que a sexualidade é apenas um tema gerador para pensarmos a problemática que perpassa todo o trabalho: em que medida as religiões pentecostais transitam, se acomodam e se reapropriam de valores da sociedade inclusiva, em especial num contexto de “modernidade tardia” (utilizando terminologia de Giddens, 1991)? Como se dão essas “passagens híbridas” entre uma doutrina bíblica (tradicional e supostamente “inquestionável”) e os valores culturais (tanto os tradicionais como os modernos), que perpassam as trajetórias de vida dos homens e mulheres que constituem essas comunidades? Essas passagens geram certamente trocas e transformações em todas as esferas de valor e é sobre essa nova configuração no campo pentecostal que procuro apontar o foco das análises.

A sexualidade que agrada a Deus

Há muito tempo pesquisadoras/es vêm estudando a esfera sexual no contexto dos grupos evangélicos. Desde meados da década de 90, Machado já publicava sobre o tema, procurando mostrar como esses grupos apresentavam um tratamento novo à questão do corpo, especialmente no que diz respeito à liberdade e espontaneidade durante o culto para dançarem, se abraçarem e mexerem seus corpos. Segundo Machado, tal espontaneidade em relação ao corpo não corresponde “às descrições bibliográficas dos fiéis de classe média, em geral apresentados como mais comedidos que os pentecostais populares em função de sua origem social ou de seu *status* socioeconômico” (Machado, 1996; p. 154). A autora procura entender quais seriam os limites dessa nova valorização da corporeidade dos fiéis e se as mudanças percebidas no uso do corpo na relação com Jesus, sobretudo nos momentos de louvor, expressariam mudanças também no exercício da sexualidade feminina. Quanto a esta última questão, ela afirma não ter sido possível aprofundar durante a pesquisa a extensão dessas práticas corporais na atividade sexual das mulheres (Idem; pp. 154-157).

Machado também cogita a hipótese dessa liberdade estar associada à alegria e descontração da sociedade carioca, observação que também não pude desprezar. Isso porque entre camadas médias urbanas na cidade de São Paulo – universo desta pesquisa – não encontrei cultos pentecostais tão “descontraídos” quanto os mostrados pela autora. Em São Paulo, assisti a cultos muito mais comportados e muito mais próximos a liturgias de igrejas protestantes históricas, por exemplo, com abertura somente para palmas e gestos durante os momentos de louvor e orações mais entusiasmadas, em alta voz. Entretanto, tais atitudes não demonstravam propriamente uma grande liberdade corporal, conforme o contexto descrito por Machado, e a contrição parecia ser um elemento sempre presente, o que me fez

estabelecer a associação entre esses cultos e os das igrejas de tradição protestante. Talvez uma pesquisa em comunidades de baixa renda seja interessante no sentido de desvendar essas diferenças e de encontrar contexto semelhante ao das igrejas cariocas.

Ainda assim, as opiniões de nossos informantes não se distanciam daquelas levantadas por Machado e são também confirmadas pela pesquisa *Novo Nascimento*⁴³. No tocante à compreensão sobre a moral sexual, há unanimidade entre liderança pastoral e membros de todas as igrejas pesquisadas de que não deve haver diferenciações entre o que se espera da mulher e do homem com relação à sexualidade. Uma pastora afirma o seguinte:

“A gente tem ensinado os nossos jovens que os dois têm que se guardar para o casamento, não tem essa diferença de a mulher ter que ser virgem e o homem não, isso aí é uma idéia machista, não é idéia bíblica.” (Pra. Ana, IEQ)

Parece claro para as mulheres e homens entrevistados que a moral sexual presente em suas comunidades é contrária àquela aceita pela sociedade brasileira, definida pela pastora como “machista”. Neste ponto, é importante destacar-se que as posições dos evangélicos mostram-se mais democráticas do que as de inúmeros segmentos sociais, que ainda reservam ao homem o exclusivo “direito” à liberdade sexual em detrimento da virgindade feminina. Nas igrejas pentecostais, a virgindade é atitude exigida de todos, homens, mulheres, jovens, adolescentes, adultos, todos que não mantenham relacionamentos conjugais, ou seja, que não sejam formalmente casados (entenda-se, casados no civil e no religioso). No entanto, essa igualdade entre homens e mulheres não torna a sexualidade um campo livre de antigos tabus, como a legitimidade do sexo somente no âmbito do matrimônio.

⁴³ Para Fernandes, coordenador da pesquisa, há nas igrejas evangélicas do Grande Rio uma moral generalizada de contenção da sexualidade, moral que tende a valer para ambos os sexos, o que implica uma simetria no compromisso de homens e mulheres para com a família no casamento (Fernandes, 1998; p. 86).

Ao menos a liderança pastoral é taxativa sobre essa questão. Vejamos algumas opiniões:

“Na verdade, o sexo é abençoado só dentro do casamento, então nós temos algumas bases bíblicas e na verdade, quando o jovem começa a praticar sexo antes do casamento, ele está trazendo pra ele maldição, porque ele abriu uma porta e saiu fora daquilo que Deus quis, que é a benção do casamento, e daí, no mundo espiritual, ele está aberto para uma porção de problemas. A gente explica isso dentro da palavra de Deus.” (Pra. Ana, IEQ)

A opinião de um pastor da Assembléia de Deus não se diferencia da visão de pastora Ana, da IEQ:

“A nossa opinião é desfavorável completamente ao sexo antes do casamento. Porque depois que se casa é que o marido deve realmente possuir a sua esposa sexualmente, até porque a Bíblia nos dá orientações pra isso, porque não havendo o casamento, fica difícil. Não sendo casados, gera-se o pecado de adultério, corromper, transgredir a lei, porque o sexo foi preservado para os casais, para o marido e a mulher, que tenham essa intimidade. Passou disso, a Bíblia não nos dá o direito. E nós, na Igreja, não podemos admitir tal situação.” (Pr. Isaiás, IAD)

Estes trechos nos esclarecem, portanto, que quando o assunto é a prática sexual antes do casamento, a denominação religiosa não é uma variável relevante, pelo menos do ponto de vista de sua liderança, visto que todos os pastores e pastoras se posicionaram semelhantemente durante as entrevistas. Entretanto, observando o cotidiano das igrejas, nota-se uma liberdade maior por parte da liderança das Igrejas do Evangelho Quadrangular e Renascer em Cristo para tratar da sexualidade com a membresia, questão muitas vezes abordada em mensagens durante os próprios cultos, por exemplo, em aconselhamentos aos casais para que tenham um convívio familiar mais feliz e equilibrado através de uma vida sexual ativa e prazerosa, ou em momentos específicos com a juventude, buscando em geral conter a

atividade sexual pré-marital, muito comum entre adolescentes em geral.

Quando questionados sobre a eficácia dessas falas, em especial aos jovens, para que reservem para o casamento o início de sua vida sexual, os pastores e pastoras reconhecem que muitos são os casos em que meninas solteiras apresentam-se grávidas, especialmente nos últimos anos. Nesses casos, o rigor no tratamento do problema é sem dúvida muito maior na Igreja Assembléia de Deus, na qual o casal, além de precisar se casar, fica sujeito a uma situação de "disciplina", impedido de ocupar cargos, participar de qualquer ministério e até de tomar santa ceia durante os cultos, por um período que pode chegar até dois anos. Já nas outras igrejas, os procedimentos pastorais são muito mais flexíveis, os casais são apenas aconselhados a se casarem, participando normalmente de suas atividades eclesiais. Em alguns casos, quando o casal engravida muito jovem, os pastores procuram até desaconselhar o casamento precipitado, transferindo para os pais do casal a responsabilidade de cuidar da criança até que ambos tenham condições de assumir sozinhos a nova família. Presbítera Eliana, da IRC, passou por experiências desse tipo e assevera o seguinte:

"Então, nós pegamos os pais, conversamos sobre isso, esclarecemos 'olha, ela é nova, ele é novo; tudo bem, engravidou, e aí? E aí que a família tem que dar o aparato, não é pôr pra fora, não é surrar, não é constranger o rapaz a tomar uma posição de homem, porque ele não é homem'. Isso no caso de ser menor e mesmo um jovem de 21, 22 anos, hoje em dia, vai reagir da mesma forma. Então, a posição da Igreja é acolher, nós esclarecemos bem a realidade do que eles (o casal) vão passar, e que eles deveriam se sentir arrependidos, sim, acusados, não. Arrependidos, colocar diante de Deus a vida deles. Não é ser cordato com uma situação como essa: então o pecado entra livre, senta e acomoda e a gente passa a mão na cabeça? Não, é mostrar a realidade bíblica, da palavra, mas de forma alguma deixar que a pessoa viva num espírito de acusação a vida inteira. Então, se ela viver nesse espírito de acusação, o casamento dela vai ser fadado realmente a dar em nada. Mas nós delegamos sobre a vida deles a bênção." (Presb. Eliana, IRC)

Embora a recomendação seja “acolher” as jovens grávidas, e a sexualidade esteja unanimemente associada (por pastores/as e fiéis) não somente à procriação, mas ao prazer e à intimidade do casal, a liderança das igrejas permanece intransigente quanto à prática sexual no contexto fora do casamento. Se por um lado, a tolerância a atitudes contrárias às doutrinas institucionais, o estímulo ao prazer sexual dentro do casamento e a simetria entre homens e mulheres no tocante à moral sexual, mostram uma igreja mais aberta e flexível às transformações culturais da sociedade inclusiva, por outro lado, tais práticas não propiciam o rompimento com os tradicionais valores que tocam a sexualidade, como a virgindade, tampouco favorecem o desenvolvimento da sexualidade de forma espontânea e sem tabus entre adolescentes e jovens, por exemplo. Apenas como exemplo, destaco a fala de uma pastora que além de afirmar serem pecaminosas as relações sexuais entre namorados, também intitulou como “demoníaca” a prática da masturbação.

Entretanto, argumento que tais atitudes são aparentemente paradoxais, visto que se retroalimentam no sentido de manter ao mesmo tempo um ambiente favorável à entrada de novos membros, vindos de culturas diversas e, portanto, com valores muitas vezes distantes daqueles propalados pela doutrina religiosa, sem perder de vista os valores que lhes são também úteis na construção da identidade pentecostal, como um grupo moral e sexualmente contido. Assim, o fato de se mostrarem flexíveis e tolerantes às práticas da sociedade inclusiva no campo da sexualidade ajuda o próprio grupo religioso a reafirmar suas doutrinas de controle à sexualidade, principalmente se associarem a suposta “liberdade sexual do mundo” como geradora de grandes problemas familiares e entraves para a plena felicidade humana.

Esta é sem dúvida uma fala muito recorrente nas entrevistas realizadas com a membresia das três igrejas. Quando questionados se

eram a favor de que as mulheres e homens se casassem virgens, muitos homens e mulheres responderam que antes de se converterem eram contra, e que tiveram, inclusive, relações sexuais antes do casamento, uma vez que não eram ainda convertidos, mas que após a adesão à igreja, passaram a entender que a recomendação de resguardo sexual era a mais adequada para se evitar supostos problemas conjugais futuros. Apesar desta opinião refletir de forma bastante fiel a posição defendida pela liderança pastoral das igrejas, é interessante notar que além de não ser uma fala uníssona – alguns fiéis posicionam-se de forma contrária – não se trata também de uma afirmação absoluta, visto que muitos fiéis vão explicitar as diversas implicações contidas em suas falas, no sentido de demonstrarem que a prática cotidiana acaba necessariamente flexibilizando a rigidez das doutrinas. Vejamos alguns exemplos:

“Acho que isso depende da opinião de cada um. Se eles acham que isso é uma coisa importante para eles, tudo bem, que se casem virgem, se não, a escolha é deles. Na igreja pelo menos, eles são instruídos a não praticarem sexo antes do casamento. (...) Eu acho que se eles forem ficar fazendo tudo antes de casar, pra que casar, então? Já acabou tudo, já aconteceu tudo. Se é só pra ficar, então pra que casar, continua ficando então. Eu acho que a graça do casamento está justamente aí, é pra isso que a gente casa, não é?”
(Ana Maria, IAD)

Vale destacar que esta informante está se referindo aos casais de namorados de sua igreja, ou seja, aqueles que recebem diretamente as doutrinas sobre a contenção da sexualidade durante o namoro. Por um lado, ela diz não se sentir incomodada com as mudanças ocorridas no interior de sua comunidade, o que demonstraria o enfraquecimento da eficácia dessas doutrinas, tanto por parte de quem pratica ações contrárias a elas (os casais de namorados, por exemplo), quanto do restante da comunidade. Por outro, acaba por concordar e preferir tal direcionamento, o que indica certa flexibilidade de sua parte.

Outras respostas vão procurar delimitar as diferenças entre a atitude de casais convertidos e de casais não convertidos. Para este grupo de informantes, manter-se virgem é sem dúvida a melhor alternativa para um casamento feliz e bem sucedido. Entretanto, reconhecem que é muito difícil exigir isso dos jovens de suas igrejas, visto que a maioria já chega às igrejas com os valores sexuais da sociedade inclusiva. Além disso, afirmam que se a igreja tivesse uma atitude intolerante em relação a tais práticas, estimulando os moços e moças a procurarem somente parceiros virgens para se casarem, por exemplo, seria bem provável que poucos jovens permaneceriam nas comunidades ou encontrariam parceiros disponíveis. Várias entrevistas caminharam nessa direção, das quais cito apenas dois trechos em que tais elementos ficaram bem claros. Observe as respostas à pergunta “você acha que as mulheres devem se casar virgens?”:

“Não, na minha opinião, necessariamente não. Porque hoje não existe mais espaço pra isso. Como evangélico, dentro da igreja, eu entendo que a preservação do corpo da mulher, a virgindade, é algo que está dentro da vontade de Deus. Porém, o grande fluxo de pessoas que vem para a igreja, são pessoas que não têm a moralidade, não têm os costumes, não têm a vida que nós, os evangélicos, temos. Então, elas chegam com várias deformações, inclusive deformações na sexualidade. Inclusive, muitas das mulheres, das meninas que vêm para a igreja, meninas com 13, 14 anos, já vêm sem a virgindade. Então, eu não vejo que isso deva ser uma regra. Bom seria se todas elas se apresentassem aos seus noivos, aos seus maridos, virgens. Porém, eu entendo que uma coisa é ser cristão, dentro da igreja, outra coisa é chegar de fora, com os costumes lá de fora para dentro da igreja, quando chega dentro da igreja, ela vai se deparar com uma situação totalmente diferente. E o homem da igreja, a partir do momento que ele aceita que alguém venha de lá de fora, se ele for olhar por esse lado, ele vai estar numa situação bem complicada.” (José, IRC)

Um outro fiel da IEQ tem opinião semelhante à de José:

“Eu acho que é interessante, não só a mulher, como o homem também, se guardarem, ela não ter conhecido outro homem e ele

também. Mas como nós vemos hoje em dia, isso é muito difícil, então, você não pode colocar isso como uma coisa muito importante, porque senão a pessoa vai pra igreja e acaba não casando com uma mulher que ele gosta, que é uma mulher de Deus, ele descobre que ela teve outros namorados, teve uma vida passada que fez com que ela não fosse mais virgem. Então você não pode colocar isso como uma barreira ou como uma imposição, mas seria melhor, mas não como impedimento.” (Roberto, IEQ)

É interessante notar que a “barreira” ou “imposição” da virgindade como regra é repetida e confirmada nas falas das lideranças pastorais, sendo flexibilizada somente entre os membros pentecostais. Se faz parte das atribuições dos pastores assegurarem a aplicação das principais doutrinas, a comunidade de fiéis enxerga uma realidade diferente e já se reapropria destas doutrinas de uma forma contextualizada, mais próxima, portanto, da experiência de cada um. Nesse sentido, um outro grupo de fiéis opta por categoricamente negar a aplicação das doutrinas, assumindo integralmente os valores correntes nas camadas médias urbanas, por exemplo:

“Casar virgem? Não necessariamente. Eu acho que você tem que ter uma experiência antes, se bem que sempre foi um tabu, mas hoje em dia não é mais um tabu, eu acho que não é por aí, não é porque você não é mais virgem, que as pessoas vão ficar te olhando diferente, você também não vai ficar falando, porque é uma coisa sua, é uma coisa íntima, então é isso.” (Sílvia, IEQ)

Ainda sobre a questão se as mulheres devem se casar virgens, uma outra fiel da IRC diz o seguinte:

“Isso é uma pergunta difícil... Eu achava isso antes, respeitei, mas hoje em dia está muito difícil, porque para a mulher e até para o homem, eu acho que o homem também deve conhecer uma mulher e ficar junto. Às vezes, eu me pergunto, ‘por que será que eu achava isso? Será que era porque eu aprendi?’ Porque isso tem muito da cultura, você aprendeu e tal... Eu acho que é bom você se entregar para um homem com quem você se casa, você vai viver a vida inteira com ele, vai ter filhos com ele, é bom. Mas hoje em dia essa coisa de virgindade está meio desvalorizada. Apesar de que na verdade a virgindade tem que estar na cabeça, porque tem gente aí

que é virgem e tem uma cabeça tão podre e outras que não são, são meninas maravilhosas, muito puras... Eu acho que é pela cultura mesmo, porque é apenas uma membrana." (Cecília, IRC)

Ambas as informantes eram recém-convertidas na época da entrevista, com pouco mais de dois anos de adesão às comunidades respectivas, advindas da Igreja Católica. Em suas falas não é difícil perceber a influência que os valores vigentes na religião católica ainda exercem no tocante a essas questões, sendo Sílvia uma ex-católica não praticante, portanto, desprovida de qualquer "tabu", e Cecília uma ex-católica extremamente ativa e líder em sua antiga comunidade, e que passa a rever suas opiniões em relação à virgindade, agora dotadas de novos significados que acomodam os antigos e os novos valores morais e religiosos.

A teoria de Anthony Giddens sobre a *Transformação da Intimidade* (1993) é bastante útil para entendermos esses processos em sociedades de modernidade tardia. Segundo Giddens, a natureza reflexiva do corpo e o caráter "aberto" da auto-identidade são características fundamentais de uma sociedade de alta reflexividade. "Hoje em dia, o eu é para todos um projeto reflexivo - uma interrogação mais ou menos contínua do passado, do presente e do futuro". Para ele, "o que se aplica ao eu aplica-se também ao corpo". Portanto, o uso que se faz do corpo reflete o processo de auto-identidade e cada vez mais se integra "nas decisões individuais do estilo de vida" (Giddens, 1993; pp. 41-42). Com isso, pode-se arriscar uma associação entre esta teoria e o uso do corpo das mulheres pentecostais, visto que estão inseridas num grupo que lhes permite uma "narrativa reflexivamente ordenada do eu", propiciando que elas redefinam antigos valores e produzam novas práticas cotidianas.

Tanto é verdade que esta redefinição do eu se dá numa relação contínua entre presente, passado e futuro, que muitas vezes o indivíduo acaba perdendo o real controle desse processo,

principalmente em momentos de transição ou de absorção de novos valores, no caso desta investigação, dos valores do novo grupo religioso. Muito curiosa foi a fala da próxima informante, que por ter enfrentado muitas dificuldades devido ao adultério de seu marido, passara a se posicionar contra a virgindade feminina:

“Eu tinha esse princípio, há 12 anos, de que deveria casar virgem. Mas com a experiência hoje, como a gente vê as coisas acontecendo quando já há experiência⁴⁴, imagina se não houver... Em termos de adultério que eu quero dizer, porque se você não tem experiência, não que a pessoa tenha que sair por aí... Engraçado que eu estou te falando isso, mas está contra os princípios da igreja, você concorda?”

Neste momento, o culto termina e os pastores entram na sala onde estávamos. A informante rapidamente refaz seu argumento:

“Está contra os princípios da igreja, aliás eu acho que eu ‘entrei na carne’ pra estar respondendo dessa forma, porque dentro do nosso contexto, da religião e tudo... tá, então, eu retiro o que eu falei...”
(Iara, IRC)

A partir desse ponto, não mais conseguimos privacidade para a continuidade da conversa e a entrevista foi interrompida. Também nunca mais consegui agendar uma nova data para terminarmos a tão difícil conversa, clara era a tentativa de Iara de evitar o mesmo constrangimento sofrido no primeiro encontro. Este exemplo, entretanto, me pareceu bastante significativo, tanto pelo fato da entrevista ter acabado naquele momento, quanto pelo temor da informante em se contradizer em relação a seus novos princípios religiosos. Com isso, é possível assegurar que as “narrativas reflexivamente ordenadas do eu”, teorizadas por Giddens, não são um processo fácil ou rápido, mas implicam a difícil tarefa de reposicionamento constante e muitas vezes ambíguo por parte dos agentes. Lidar com tal ambigüidade é uma situação extremamente

indesejada pelos fiéis pentecostais, especialmente porque muitas vezes optaram por ingressar numa nova comunidade que lhes apresentasse justamente uma proposta de reordenamento do eu altamente plausível, elaborada e acabada. Em um outro exemplo, entretanto, uma fiel enfrenta tais ambigüidades refazendo suas concepções e sua prática no tocante à sexualidade:

“Eu me casei virgem e tive um problema muito sério, muito sério. Eu acho tão difícil, né, a gente como cristão, falar, você aprende que... Por exemplo, no meu caso, que eu não tive experiência nenhuma, eu sofri muito. Então, às vezes quando a gente se depara com um problema como o que aconteceu comigo, a gente ficou numa situação difícil, duas pessoas sem experiência nenhuma, precisa ter alguma... É claro, o sexo, o relacionamento, a gente vai aprendendo no dia-a-dia, os dois se conhecendo, o corpo do outro, onde você toca, mas se não tem experiência nenhuma, de nenhuma parte, e acontece um problema grave como o meu, fica muito difícil. Não sei, talvez a experiência do sexo mesmo, se não fosse na prática, mas pelo menos precisava aprender alguma coisa, precisava abrir a cabeça, que tivesse então, fosse cristão, que fosse na igreja, mas tivesse algum preparo para isso pelo menos, senão fica muito difícil.” (Meire, IAD)

Esta fiel, membro da IAD desde a infância e casada com um homem em igual situação, enxerga a partir de seu passado de tabus e obediência às doutrinas religiosas as conseqüências desastrosas de sua ação. Meire passa a narrar por longos minutos os inúmeros problemas que enfrentou por ter se casado virgem, como por exemplo, ter demorado 4 anos para conseguir ter sua primeira relação sexual após o casamento, ter sofrido de intensas dores durante o ato sexual por mais de 10 anos e só ter conseguido se livrar de seus traumas após o nascimento de seu segundo filho. Após 19 anos de casada, afirma que suas atitudes mudaram, que tem uma vida sexual feliz e prazerosa, mas às custas de muito sofrimento. Portanto, ter experimentado 10

⁴⁴ Entenda-se “experiência” como a prática de relações sexuais antes do casamento.

anos de graves implicações decorrentes de uma doutrina que lhe era exteriormente dada, fez com que suas concepções se distanciassem profundamente de tais doutrinas, sem haver, por parte desta fiel, qualquer preocupação ao fazer correspondências entre suas opiniões e práticas e as posições defendidas por seu grupo religioso, preocupação levada a cabo por Iara, por exemplo, citada mais acima.

Contracepção e Divórcio: quando a doutrina encontra o senso comum

Em cada um dos capítulos e seções desta dissertação, tive a preocupação de analisar vários aspectos do cotidiano comunitário e familiar de homens e mulheres que participam mais ou menos ativamente da vida da igreja. A perspectiva de gênero foi privilegiada sobre outras categorias, como classe social ou etnia, por exemplo. Escolhi comunidades geograficamente próximas, com níveis sócio-econômicos semelhantes, a fim de que pudéssemos nos dedicar com mais afinco – e nos limites de uma pesquisa de mestrado – à análise do sistema de relações sociais entre os sexos no contexto de um grupo religioso específico. O objetivo era buscar uma explicação significativa destas relações, ou seja, encontrar o sentido que as atividades dessas/es mulheres e homens pentecostais adquirem através de sua interação social concreta (em relação à igreja, à sociedade inclusiva e à esfera familiar).

Uma proposta de análise elaborada por Joan Scott e amplamente aceita no meio acadêmico desde o início da década de 90, tem como objetivo descobrir a amplitude que esses papéis sociais e o simbolismo sexual possuem em diversas sociedades e épocas, encontrando o seu sentido e investigando em que medida o seu funcionamento serve à manutenção ou à mudança da ordem social

(Scott, 1991; p. 2). Trazendo esta teoria para os propósitos da presente dissertação, procuro entender como cada um dos agentes interagem nesse processo e de que forma o sentido dessas ações podem sinalizar novas configurações nas múltiplas relações desses indivíduos com a igreja, com seus familiares e em relação à sociedade mais ampla. Tal análise pode ser uma chave importante para compreendermos em que medida as religiões pentecostais absorvem, rejeitam, reinterpretam, se reapropriam ou se acomodam aos inúmeros valores culturais trazidos tanto pela nova e crescente membresia, como pelo restante da comunidade que, em constante relação e interação com crentes e não crentes, familiares e não familiares, amigos íntimos ou conhecidos mais distantes, trazem permanentemente uma enorme gama de novos referenciais com os quais o grupo religioso – em especial sua liderança – vai precisar se deparar e tecer suas novas configurações.

Sem dúvida, a ótica de gênero para tal análise é extremamente útil para a compreensão de como essas instituições religiosas continuam, por um lado, tentando reproduzir regras de conduta e fé que reservem às mulheres os papéis tradicionais de esposa, mãe e dona-de-casa, por exemplo, conforme apresentado no capítulo anterior. Por outro lado, entretanto, muitas são as questões que têm desafiado a Igreja a rever seus posicionamentos e estratégias pastorais, produzindo o que se pode chamar de uma acomodação ao *status quo*, em outras palavras, a absorção dos valores já amplamente aceitos pelos mais diversos estratos sociais brasileiros, ou seja, pelo senso comum. Entre essas questões, destaco as duas em que essa acomodação aparece de forma mais clara: a aceitação irrestrita dos **métodos contraceptivos** e da **prática do divórcio** entre os/as fiéis e pastores/as pentecostais.

Se há 40 anos os pentecostais eram popularmente reconhecidos por suas grandes famílias e pela recusa na utilização de qualquer método de contracepção, é certo que esta realidade mudou e

muito. Em 1998, a pesquisa *Novo Nascimento* mostrou que os evangélicos de camadas baixas e médias têm em média de 20 a 25% menos filhos que seus vizinhos não evangélicos, índices que comprovam que a religiosidade pode ser um fator relevante no comportamento reprodutivo (Fernandes, 1998; p. 144). A pesquisa apresenta outros dados relevantes sobre essa questão:

“74% das mulheres evangélicas casadas declaram utilizar algum tipo de anticonceptivo. A maioria delas (60%) recorreu à ligadura de trompas, enquanto 30% utilizam a pílula. Outros métodos são pouco aproveitados: 4% a tabela, 3% a camisinha, 2% o DIU. Via de regra, as igrejas não condenam os métodos anti-concepcionais. Apenas 13% dos evangélicos consultados declararam que o uso de algum destes métodos é proibido por suas igrejas. O percentual baixa para 5% entre os Batistas e 3% entre os membros da Universal. Mas o percentual de rejeição aos métodos cresce na Assembléia (a mais conservadora, quanto aos costumes) para 25%.” (Fernandes, 1998; p. 145).

Ao analisar os dados levantados na Igreja Assembléia de Deus, foi possível observar uma pequena tendência a posicionamentos mais conservadores no tocante a essa questão. Em comparação com as demais igrejas pesquisadas, as entrevistas demonstram que na IAD os pastores falam menos sobre sexualidade e métodos contraceptivos com seus membros, seja durante os cultos, em conversas informais ou em eventos especialmente organizados com este propósito. Assim, poucos entrevistados sabiam afirmar qual o posicionamento de seus líderes sobre o assunto, e foi nesse grupo que encontrei mais pessoas utilizando os chamados métodos “naturais”, como o “coito interrompido” e a “tabelinha”.

Nas Igrejas Renascer em Cristo e Evangelho Quadrangular, estes temas permeiam o cotidiano comunitário e seus membros falam e se posicionam com mais facilidade na adoção de algum método contraceptivo, principalmente a pílula, a camisinha e o DIU. Vale observar que entre os/as fiéis da Renascer, foi recorrente a citação de

que o DIU não é um método recomendado pelos pastores e pastoras de sua denominação, por tratar-se de um “método abortivo”. Somente nessa igreja encontrou-se esse tipo de restrição ao DIU, nas demais denominações, várias informantes, inclusive, utilizavam o DIU como método contraceptivo, sem apresentarem nenhuma queixa ou comentário que viesse a comprometer sua validade.

A reprodução sempre foi um campo em que as religiões tiveram, ou ainda têm, grande interesse em normatizar, como é o caso da Igreja Católica, que permanece proibindo os métodos anticoncepcionais artificiais, como a pílula e o preservativo. Ao longo deste trabalho, fomos percebendo como as instituições pentecostais se apropriam de doutrinas bíblicas para justificar práticas e costumes que pretendem conservar, sejam eles plenamente vigentes no seio de suas comunidades ou em vias de transformação. Neste momento, remeto-me novamente à questão: por que as igrejas se apropriam tão firmemente de alguns dogmas – como a manutenção da estrutura familiar na forma assimétrica, em que os homens assumem a posição de cabeça e as mulheres se mantêm submissas a estes – e abandonam tão prontamente outros? – como, por exemplo, a recomendação de Deus à família de Noé: “Mas vós frutificai, e multiplicai-vos; povoai abundantemente a terra, e multiplicai-vos nela” (Gênesis 9:7).

Espero que as discussões e análises feitas até o momento estejam fornecendo subsídios para responder à questão acima. O importante é ter-se em mente que em cada uma das situações investigadas, a conservação, ressignificação ou abandono de determinada doutrina bíblica não se dá de forma aleatória e numa relação ensimesmada entre a doutrina e o/a informante, mas precisa ser analisada como um processo de múltiplas implicações tanto para a vida da igreja, como de uma de suas principais instituições: a família. Nesse sentido, não é difícil compreender que a diminuição do número de filhos, a maior liberdade e possibilidade de prazer propalados para a

vida sexual dos casais pentecostais (dentro do matrimônio, é importante que se diga!) e a flexibilização dos papéis sociais de gênero não ameaçam a estabilidade e a manutenção da instituição familiar como uma importante base para a manutenção da própria estrutura de poder eclesial vigente. Por outro lado, rejeitar as tradicionais posições familiares do homem como cabeça e da mulher submissa a ele, pode sim desencadear uma série de reposicionamentos tanto familiares quanto na própria constituição da hierarquia da Igreja. Conforme argumentado na segunda parte da dissertação, é preciso observar onde estão os **centros de poder** em cada denominação e como essa distribuição é sem dúvida permeada por categorias de gênero.

Uma outra problemática fortemente combatida pelos textos bíblicos, mas atualmente aceita quase que de forma irrestrita pelos grupos pentecostais aqui investigados é a prática do divórcio. Principalmente na IEQ e na IRC, pastores e membros são unânimes no tratamento dessa questão: se por um lado o casamento deve ser valorizado e preservado, por outro, isso não deve se dar a qualquer custo, mas somente até o limite em que os próprios envolvidos julgarem suportável ou interessante. Em geral, apesar dos pastores e pastoras desenvolverem uma prática de apoio e aconselhamento que vise a conservação da família, reservam ao casal as decisões pertinentes à manutenção ou término do casamento. Veja a fala da presbítera da IRC:

“A gente prega a restauração do casal, restauração do casamento. Como membro da igreja, ela vai ouvir, a gente vai ministrar na vida dela a restauração que Deus tem, porque a família, como instituição de Deus, quem inventou não foi o diabo, o prazer do diabo é roubar, matar e destruir mesmo, detonar a vida das famílias. Mas nós vamos ministrar restauração, porque Deus transforma. Agora, se ele está insistindo, não adianta que ele quer o divórcio, você não vai prender o cara, você dá o divórcio, então, existem muitos casos na Renascer.” (Presb. Eliana, IRC)

Além de “dar o divórcio”, as pastoras e pastores também costumam realizar novos casamentos de pessoas divorciadas, sem qualquer restrição ao tipo de cerimônia, em geral, repetindo os rituais de casamento conforme a tradição da comunidade, não havendo, portanto, diferenciações entre o primeiro e o segundo casamento, contanto que os casais obedeçam às leis civis do país.

Entretanto, na Igreja Assembléia de Deus, esta questão ainda permanece bastante truncada, principalmente pela dificuldade da alta cúpula da Igreja em reconhecer as transformações sociais em curso e em flexibilizar sua prática pastoral junto às comunidades locais. Percebe-se que para os pastores que estão na “linha de frente” desses problemas, estas não são situações fáceis de se resolverem. Observe um trecho da entrevista que confirma esta dificuldade:

“A Igreja tem se colocado numa situação difícil quanto a essa realidade hoje (*sobre separação e divórcio*), pois infelizmente, nas varas cíveis hoje, temos praticamente mais processos de divórcios do que de casamentos. E isso deve-se à falta de Deus, à falta de obediência a Deus nas famílias, onde entram por caminhos errados e conseqüentemente vêm a ter desavenças e são obrigados a se separarem. A Igreja se manifesta de uma forma não favorável. A instituição familiar é uma criação divina, é ‘até que a morte os separe’. É claro que nós não comungamos com esse tipo de coisa, mas infelizmente existem situações que não dá para segurar, algumas pessoas se divorciam, até mesmo contraem novos casamentos, e a Igreja às vezes não tem como intervir nessa situação.” (Pr. Isaías, IAD)

Quando questionado sobre o procedimento da Igreja no caso de uma pessoa divorciada solicitar uma segunda cerimônia religiosa de casamento, a resposta deste pastor foi a seguinte:

“É uma situação um tanto complicada, porque cada caso é um caso, nós não costumamos medir todas as situações por uma. A ordem é não fazer o casamento, mas vai de cada situação, dependendo pode até ocorrer. A ordem é de não fazer, principalmente se a mulher, no caso, já foi casada e tiver tido filhos, aí a Igreja realmente não faz. Faz geralmente **um aparte, fora do culto, no salão nobre da**

igreja, mas não é um ato oficial da Igreja. Agora, se a moça não for divorciada, for uma moça virgem, então, reserva-se a ela esse direito. Mas há exceções, como eu disse, é muito complexo, cada caso é um caso. Passa-se por uma triagem em um ministério da Igreja, para poder analisar e ver se há possibilidade. Mas, é sempre uma questão muito complicada, pelo fato da Igreja não aceitar o divórcio biblicamente, então nós às vezes temos que tomar essas atitudes, temos que analisar caso por caso.” (Pr. Isaías, IAD)

Percebe-se, portanto, que os conflitos para adequar as doutrinas bíblicas à realidade dos fiéis são um iminente problema a ser enfrentado pelos líderes da IAD. Como colocado acima, à mulher divorciada e com filhos e que queira se casar novamente, cabe somente “um aparte, fora do culto, no salão nobre da igreja, mas não é um ato oficial da Igreja”. O pastor não conseguiu esconder em sua fala o constrangimento que essa situação causa, tanto para a mulher, quanto para os pastores envolvidos. Afinal, somente no caso da moça ser virgem lhe é reservado o “direito” a um “casamento oficial”.

Por tratar-se de uma prática realmente corrente na Igreja em questão, a fala dos membros da IAD acabam incorporando esse costume, muitos aceitando como “normal” a realização dessas pequenas cerimônias extra-oficiais, em geral no salão dos fundos da igreja, para abençoar casais em que pelo menos um dos noivos seja divorciado. Outros informantes, por outro lado, assimilam perfeitamente a prática do divórcio e são contrários a qualquer restrição à realização de novos casamentos.

Concluo, portanto, que ao assumirem as dificuldades no enfrentamento dessa problemática, esses pastores assembleianos estão fornecendo alguns sinais de que podem estar se afigurando no interior dessa Igreja as bases necessárias para a revisão ou flexibilização de tais práticas. Ainda que num processo mais lento do que nas demais igrejas – estas mais antenadas às transformações sociais e aos valores culturais da sociedade inclusiva –, considero que a IAD não está ilesa a

essas transformações e tem demonstrado em outras áreas a constante necessidade de reposicionamentos quanto à doutrina e redirecionamentos de sua prática pastoral.

Algumas questões emergentes: aborto e homossexualidade

Antes de partir para as considerações finais deste trabalho de mestrado, restam dois assuntos a serem abordados, cuja aceitação e enfrentamento por parte dos pentecostais ainda encontra grandes barreiras: **a prática do aborto** e **a opção pela homossexualidade**. Seja porque esta discussão não se encontra suficientemente desenvolvida no campo político, seja pelas próprias barreiras morais pertinentes a tais questões, o fato é que no tocante a estes assuntos, observamos talvez o ponto de maior proximidade entre a visão institucional e as representações dos membros das igrejas, numa posição quase de unanimidade.

Principalmente quando se fala sobre homossexualidade, as falas de todos/as os/as informantes foram severamente contrárias, numa postura de intolerância e geralmente associando tais práticas à presença demoníaca ou à “sem-vergonhice”. Nenhum dos membros ou dos/as pastores/as entrevistados/as chegaram a admitir sob alguma hipótese a possibilidade de aceitação desta opção sexual. Alguns chegavam a ficar irritados ao responderem às questões, dizendo que realmente “não admitiam” ou “não se conformavam” com esse tipo de atitude. Também perguntei qual era a opinião do/a entrevistado/a sobre a existência de uma igreja evangélica dirigida ao público gay fundada na cidade de São Paulo. Todos negaram tratar-se de uma igreja realmente “evangélica”, mas que provavelmente estaria mais associada a “satanás”, visto que Deus “não se associaria a esse tipo de coisa”.

Observe a radicalidade da resposta desta fiel da Renascer em Cristo à pergunta anterior:

“Eu acho que isso é o fim do mundo, um descaramento, não tem nem palavras, eu fico indignada com um negócio desse. Eu acho que isso não é igreja, isso é o próprio capeta que está lá, que abriu uma igreja pra ele, é do capeta, não é de Deus, é ele que foi lá e abriu mesmo, nesse ponto não tem meio termo.” (Andréa, IRC)

Maria das Dores Machado publicou um artigo (1996-b) para tratar especificamente sobre a questão da homossexualidade, analisando a história de um homossexual convertido à IAD, a fim de mostrar as angústias que teria sofrido antes da conversão e as mudanças com a volta à heterossexualidade. A autora nos adverte primeiramente que “no universo evangélico, a despeito da valorização da vida sexual e da aceitação dos métodos artificiais de controle da natalidade, o exercício da sexualidade permanece atrelado ao casamento e, portanto, à união heterossexual” (Machado, 1996-b; p. 9). Nesse sentido, todo comportamento e orientação sexual de gays e lésbicas são associados às influências negativas do diabo sobre a personalidade desses indivíduos.

Um outro elemento presente nas falas dos/as informantes é o combate às relações sexuais anais, tendo em vista sua direta associação com práticas homossexuais. Independente da denominação pentecostal, todas as/os entrevistadas/os procuram salientar que a sexualidade “ideal” deve ser aquela praticada dentro do casamento, de uma maneira “normal”, sem exageros, da maneira mais “natural” possível, entenda-se sem sexo anal ou oral. A fala deste fiel da Renascer retrata bem esta preocupação:

“Tudo limpo, lindo, sem mácula, sem mancha, sem aparelhos, sem acessórios, o mais puro possível da realidade, é a satisfação plena tanto do homem quanto da mulher. Tem que ser bom antes, tem ser bom durante e muito melhor depois, aquele momento do orgasmo, onde os dois chegaram ao orgasmo, daí aquele momento de carícia,

da troca de afetos, eu acho que aí é o ideal, coisa que poucos casais eu imagino que conseguem atingir isso.” (José, IRC)

Segundo Machado, “não dá para ignorar as associações e o que existe por trás das categorias duais: passivo-ativo, limpo-sujo, correto-errado, pênis-ânus” (Machado, 1996-b; p. 8). Na fala de José, toda a ênfase dada ao prazer que o orgasmo pode trazer ao casal não serve para desfazer os elementos duais colocados primeiramente, como “limpo”, “sem mácula” e “sem mancha”. Apesar da Igreja Universal do Reino de Deus não ser objeto desta investigação, vale aqui uma citação feita por Machado, de uma afirmação do bispo Edir Macedo, líder dessa Igreja, que nos ajuda a compreender o teor de tais associações duais: “nenhum marido tem o direito de obrigar a mulher a praticar o sexo contrário à natureza, ou seja, o anal. A própria natureza ensina que, no sexo, há um lugar para cada coisa e cada coisa deve ser colocada em seu lugar. Além do mais, a mulher não é um homossexual para se submeter a tal infâmia diabólica” (Idem; p. 12). Nesse sentido, referências ao sexo anal também são comuns nas falas de nossos entrevistados:

“Tem muita coisa que você vê que hoje é feito e que não é natural, já ouvi isso até na rádio, na ‘Escola de Profetas’, o sexo anal, o sexo oral, eu acho que não é correto.” (Maria, IRC)

Num outro artigo de Machado, escrito em conjunto com outras pesquisadoras, as autoras fazem uma análise da mídia pentecostal segundo a perspectiva de gênero, afirmando que o tema homossexualidade “apresentou a partir de dezembro/96, um crescimento significativo na mídia televisiva (7% para 58% do tempo total monitorado). Tal preocupação parece associada ao movimento em curso na sociedade brasileira e expresso com a proposta da (então) Deputada Federal Marta Suplicy de regulamentação da União Civil dos casais homossexuais.” (Machado et alli, 1997; p. 20). De fato, nas entrevistas fornecidas, em qualquer que fosse a denominação, os

membros pentecostais se posicionaram contra as intenções de aprovação deste projeto de lei de união civil entre pessoas do mesmo sexo.

Outra referência comum nas falas coletadas, foi em relação à pornografia, considerada como algo extremamente condenável para casais evangélicos, como na própria fala de José, citada acima, quando ele recomenda que o sexo seja “sem aparelhos”, por exemplo.

Por outro lado, é comum entre as mulheres principalmente, a extrema valorização do sexo no casamento como algo prazeroso e que deve ser feito com toda liberdade pelo casal, da maneira como acharem adequado e com máxima disposição e criatividade. Observe este trecho da entrevista:

“Eu acho que sexo é quase que 90%, eu acho que no sexo tem que valer tudo, cada dia você aprender mais, você tem que renovar, inovar, tem que criar coisas novas, senão você cai numa rotina, principalmente a mulher, você tem que ser muito criativa. Então, às vezes, com a vida de casada, você vai caindo numa rotina, chega uma hora em que tudo o que você faz não tem mais graça, vai acabando a graça, então você tem que estar sempre com aquela mente legal, ‘ah, preciso fazer alguma coisa diferente’, se você usa a tática de mudar, uma *lingerie* diferente ou então, fazer um desfile para o meu marido, ou então vamos fazer alguma coisa nova. Tem que ter chamego, aquela coisa de homem, de pele, de marido e mulher, senão fica difícil.” (Meire, IAD)

Interessante notar que esta é a mesma mulher citada no início deste capítulo, que ficara 4 anos sem conseguir ter sua primeira relação sexual após seu casamento e mais de 10 anos sentindo dores intensas durante as relações sexuais. Após vencer seu longo trauma, esta mulher passou a supervalorizar a função do sexo em seu casamento, afirmando que “o sexo é quase 90%” em seu relacionamento conjugal.

Vale lembrar ainda que todas as citações apresentadas nesta seção estão em inteira concordância com a perspectiva de seus líderes pastorais. Já esclareci no início que os pontos ora analisados são os que

apresentaram maior proximidade entre a visão institucional e a dos fiéis.

No tocante à prática do aborto, os dados levantados não revelam novidades em relação ao que já foi publicado nos últimos anos no meio acadêmico. A pesquisa *Novo Nascimento* já afirmava que “as atitudes frente ao aborto são ambivalentes. Por um lado, 60% dos evangélicos consideram o aborto aceitável sob certas circunstâncias especiais. Mas, por outro lado, quando confrontada com a situação específica (risco de vida da mãe, doença do feto, estupro etc.), uma maioria se pronuncia contra a opção do aborto. De todas as justificativas aventadas, a carência de recursos dos pais é a menos aceita. 97% dos entrevistados, ou seja, quase totalidade, não consideram a pobreza como uma razão que justifique o aborto” (Fernandes, 1998; p. 145). Esta ambivalência nas respostas relativas ao aborto também é explicitada no artigo de Machado, advertindo para o fato de que “no tratamento das questões mais polêmicas, os dirigentes religiosos ora revelam uma postura mais conservadora, ora uma posição mais liberal”, ignorando muitas vezes os aspectos legais dessa questão (Machado et alli, 1997; p. 3). Nos levantamentos realizados, tais aspectos também aparecem e os pastores e pastoras colocam-se, de forma geral, contra qualquer tipo de aborto, abrindo precedentes, entretanto, para os casos previstos em lei. Em outras entrevistas, tanto membros como pastores acabaram se colocando contrários até mesmo aos abortos por estupro ou risco de vida para a mãe. A próxima citação, de um fiel da IEQ, apresenta argumentos contundentes no intuito de justificar tal posição:

“Eu sou totalmente contra. O aborto, mesmo no começo, você está tirando uma vida, então o poder de tirar a vida e a morte, está na mão de Deus. Se uma mulher fizer um aborto, porque senão ela vai morrer, então **a Bíblia diz que ‘tudo caminha para o bem daqueles que amam a Deus’, então se ela morrer, amém, foi Deus que permitiu!** Sou contra todos os abortos! No estupro, a

mulher quer tirar uma criança porque é fruto de um estupro, mas a criança não é filho dela? Ela não está matando uma criança que é filho de um estuprador só, é filho dela também. Então, o filho é também da mulher, não só do homem. Tudo bem que foi um estupro, **mas eu acho que o estupro não é algo tão grave assim como as mulheres falam, ele só fez o sexo mediante violência**, mas ele não matou a mulher, igual as mulheres falam 'eu tenho que tirar a criança, porque foi estupro', eu acho que a mulher cristã mesmo, se acontecer mesmo isso, o filho também é dela, e a vida e a morte está na mão de Deus. Se Deus quiser fazer um aborto natural, ele que faça, agora se essa criança vier ao mundo, é porque foi da vontade dele." (Roberto, IEQ)

Claro que esta não é uma opinião unânime entre os pentecostais entrevistados. Destaquei esta citação por seu teor extremamente radical e violento, principalmente devido à naturalização e à banalização que faz da violência sexual contra as mulheres. Entretanto, muitos dos informantes, homens e mulheres, apesar de se colocarem contra o aborto, concordam com os casos previstos em lei, principalmente em respeito à vida e à saúde mental e física da mulher.

Talvez a melhor forma de concluir esta seção seja utilizando a citação de Mariz, que em seu artigo acerca da opinião dos evangélicos sobre o aborto afirma o seguinte: "apesar de uma maioria aceitar o aborto em casos especiais, os evangélicos de fato são em geral contra o aborto. No entanto, não parece ser a sua formação religiosa que basicamente os coloca contra o aborto, senão não se explica como os criados em igreja evangélica, e socializados desde a infância nesse *ethos* religioso, são mais tolerantes do que os que não foram criados nessa religião. Ao que tudo indica, a variável religiosa é importante, mas não é a única variável que afeta esse tipo de opinião. **Talvez a religião não seja a mais importante.**" (Mariz, 1998; p. 221). Sobre essa questão, os dados coletados corroboram as conclusões desta autora. Ao mesmo tempo, parece que em alguns assuntos, os

pentecostais ainda estão longe de se abrirem para a discussão e a revisão de seus valores tradicionais.

Considerações finais

Ao terminar esta pesquisa sobre relações de gênero no universo pentecostal, reafirmo em primeiro lugar a proposição de que os sinais visíveis de contraste em relação a outros grupos não pode ser tomado hoje como afirmação da identidade pentecostal, mas é preciso entender as formas diferenciadas de pertença a esse universo religioso. Portanto, são múltiplas essas identidades, num constante processo de compatibilização e continuidade entre a identidade dos crentes e as outras, não como formas de homogeneização ou reconciliação entre culturas diferentes, mas, por tratarem-se de processos de “hibridações”, pressupondo a apropriação que os sujeitos fazem dos repertórios heterogêneos de bens e mensagens disponíveis, tendo em vista delimitar as situações que lhes permitem harmonizar em contrapartida àquelas propriamente inconciliáveis.

A proposta de um estudo comparativo entre diferentes denominações pentecostais foi bastante pertinente aos objetivos do presente trabalho, confirmando as hipóteses iniciais de que a liderança das igrejas pentecostais de tendência mais tradicional – aqui representadas pela Igreja Assembléia de Deus – é mais resistente tanto à participação feminina na estrutura eclesial da congregação, quanto a um modelo familiar mais afinado com os padrões modernizantes (e em certa medida mais igualitários) das sociedades urbanas. De forma geral, foi possível perceber uma postura mais flexível no tocante às questões de gênero por parte dos demais líderes, pertencentes às Igrejas do Evangelho Quadrangular e Renascer em Cristo. Apesar disso, não

intento qualquer forma de generalização, que vise a aplicar a mesma configuração das três igrejas pesquisadas em congregações de bairros ou cidades diferentes. Ao contrário, entendo que a escolha destas comunidades específicas revelam as particularidades próprias a cada uma delas, já esplanadas ao longo dos capítulos da dissertação, servindo antes de tudo para a análise de como os sujeitos envolvidos se colocam diante deste contexto e como ressignificam seus papéis em família, na igreja e em relação a outras esferas sociais.

A escolha de se estudar o contexto urbano também não foi aleatória, mas respondeu perfeitamente à proposta de se ampliar análises sobre as questões pertinentes a este trabalho em sociedades de modernidade tardia, conforme conceituação de Anthony Giddens. Aliás, entender a natureza reflexiva de toda ação humana, como um processo “em aberto” de construção da auto-identidade, através do rotineiro contato com o outro e da interrogação do passado, do presente e do futuro, se mostrou como uma chave de compreensão importante ao longo desta dissertação. É por meio do processo de reflexividade que todo ser humano consegue produzir narrativas reflexivamente ordenadas do eu, além de permitir práticas também reordenadas e reorganizadas à luz da informação renovada sobre estas próprias práticas.

É certo também que as trajetórias religiosas constituem importante referência para a construção da auto-identidade dos fiéis e pastores pentecostais entrevistados. Com exceção dos membros da Assembléia de Deus, todos os informantes passaram por diversas igrejas antes de se tornarem membros das atuais comunidades, sendo, portanto, inegável a passagem por diferentes culturas (religiosas ou não). Ao experienciarem diferentes vivências religiosas, se apropriam, reinterpretam ou descartam valores e práticas a cada contato com novas culturas ou grupos religiosos, num processo constante de hibridação. Nesse sentido, assumo a conversão religiosa como um

momento central na vida dos fiéis pentecostais e na confirmação de sua auto-identidade, mas descarto a análise dual que prevê o momento da conversão como o divisor de águas na vida do indivíduo, marcando-a em “antes” e “depois” da conversão. Tenho demonstrado ao longo do trabalho que apesar da conversão religiosa ser narrada pelo converso como o momento fundante de uma “nova vida”, a partir da qual tudo se transforma (para melhor) e a partir da qual sua identidade se refaz completamente, para o pesquisador, fica claro, através das análises realizadas, que se trata de um processo complexo e continuado em que o indivíduo reelabora, a cada nova experiência, seu discurso e sua prática em relação às diversas esferas de sua vida. Da mesma forma, desenvolvem o que chamei de “estratégias de pertença”, ou seja, a maneira como se inserem na igreja, sua interação com os “irmãos da fé” e com seus familiares, o nível de engajamento ou compromissos que pretendem assumir na comunidade, as relações de confiança que pretendem construir na igreja, enfim, todas estas atividades da vida são entendidas neste trabalho como parte do “jogo social”, no qual qualquer indivíduo está inserido.

Já se dissertou suficientemente ao longo dos capítulos anteriores a respeito dos *Modelos de Jogo*, de Norbert Elias. Para o momento, gostaria apenas de reafirmar que as diversas relações estabelecidas entre diferentes agentes no interior das igrejas fazem parte de um jogo de entrecruzamentos constantes, no qual, apesar de possuir regras próprias e anteriores ao estabelecimento dos indivíduos naquele contexto, os jogadores tentam a cada relação medir forças entre si, tendo em vista redirecionarem tais “regras” para uma prática mais próxima de suas ressignificações a respeito da sua posição nesse contexto.

A maneira como essas relações sociais são tecidas diz respeito também a uma outra análise realizada na segunda parte da dissertação: a formação de grupos de sociabilidade e confiança. Se por

um lado, as igrejas pentecostais mostram-se como ambiente favorável à construção de redes de sociabilidade e confiança, por outro, ficou evidente, através das análises dos discursos dos fiéis, que por se tratar de uma instituição inserida num contexto de “sistemas abstratos de desencaixe” (segundo termos de Giddens), as relações de confiança nas igrejas precisam ser conquistadas, através da abertura para o outro e de posturas de cordialidade que possam ser demonstradas. Em outras palavras, as relações de confiança tornam-se um projeto que precisa ser procurado e tecido pelos próprios sujeitos que compõem tais relações.

Reafirmo, portanto, que este trabalho pressupôs, ao longo de suas páginas, a posição de fiéis e pastores como sujeitos nas complexas relações que estabelecem mutuamente. Assim, mesmo nos casos em que os discursos produzidos pela instituição religiosa foram incorporados de forma mais ou menos fiel pelos homens e mulheres pertencentes às comunidades, foi possível perceber (ainda que nas entrelinhas) o uso que tais pessoas fazem do discurso religioso na construção de suas representações e práticas cotidianas. Percebemos que a apropriação que fazem das doutrinas bíblicas e recomendações institucionais se dá de forma seletiva, de acordo com as experiências e vivências de cada um, a partir das quais desenvolvem diferentes maneiras de aplicar a Bíblia ao seu cotidiano.

No mesmo sentido, reafirma-se o fato de que a religião pentecostal tenha se construído como um campo marcado em termos de gênero, tendo em vista não só a expressiva maioria feminina, mas seu papel crucial na expansão desses grupos e a distribuição desigual entre os sexos dos postos na hierarquia eclesial. Entretanto, não se pode obliterar que o pluralismo de elementos, situações e reapropriações dos discursos institucionais por parte dos diversos agentes (especialmente dos fiéis) certamente colabora para afrouxar o sistema de poder e a autoridade dos líderes religiosos, como parte do

complexo processo de desencantamento do mundo, contexto no qual estão inseridas as igrejas atuais. É segundo tais pressupostos que esta investigação advoga a tese de que a construção da identidade dessas mulheres pentecostais se dá na forma de apropriações seletivas dos inúmeros elementos da instituição religiosa, apenas enquanto lhes sejam interessantes, num processo de reflexividade após a conversão, gerando conseqüências, não só nas relações internas ao próprio grupo, mas na família e em qualquer esfera de sua vida cotidiana, perfazendo o que se denominou neste trabalho de "passagens híbridas".

Por outro lado, tais processos de construção dessas novas representações não servem necessariamente como alavanca para uma prática mais autônoma das mulheres. Ao contrário, ao longo de todo o trabalho, nos casos em que as mulheres apresentaram opiniões, representações e práticas mais independentes e autônomas da visão institucional-religiosa, não foi possível encontrar associações entre este dado e qualquer variável determinante, seja denominação, idade, nível sócio-econômico, escolaridade etc. É importante salientar ainda que este "teto de vidro", existente nas igrejas, impede não só que as mulheres apresentem atitudes mais autônomas em relação à família, por exemplo, como também que possam alcançar os postos mais altos na hierarquia eclesial, ou ainda, que ocupem os centros de poder em suas respectivas instituições religiosas.

Além disso, as reinterpretações e contextualizações da Bíblia por parte de fiéis e pastores também são limitadas pela conservação de valores ligados à família tradicional. Sendo a família uma prioridade na vida dos pentecostais, muitas ressignificações podem ser feitas, inúmeros aspectos outrora regidos por pressupostos tradicionais podem se tornar mais flexíveis e próximos dos valores da atual sociedade, enfim, muitos aspectos podem mudar, contanto que a família continue intacta. Segundo as representações de família apresentadas por estes pentecostais, o homem continua ocupando a posição de "cabeça" na

tradicional estrutura hierárquica familiar, devendo a mulher ser submissa a seu marido, e os filhos, um complemento do casal. Tais representações se estendem a várias esferas da vida destas pessoas, e acabam servindo também como argumento para comentários sobre sexualidade, trabalho feminino e feminismo, por exemplo, conforme já explicitado ao longo dos capítulos. Desta forma, mesmo que muitos aspectos da esfera familiar possam ser ressignificados e revistos, ainda assim, a coluna vertebral da estrutura familiar parece continuar intacta: o homem continua a ocupar a posição de “cabeça” da família. E submissão ao marido pode significar, segundo justificativas das/os informantes, respeito, diálogo, acordo, companheirismo, amizade, o que for, só não vale negar que o homem é mesmo o cabeça. E parece que não se pode mesmo pensar em rever esse pilar da família tradicional, sob o risco de que a própria instituição familiar se veja comprometida. Em síntese, se a mulher não ocupa os centros de poder e a família tradicional não é questionada, afigura-se, portanto, um lugar extremamente desprivilegiado para a mulher, visto que continua alijada no quadro operacional da igreja e responsável pela administração da casa e o cuidado com os filhos e o marido.

E por que tanta resistência a mudanças na constituição das famílias? Em primeiro lugar, porque a conservação da família demonstra estreitas relações com a configuração do poder eclesial, conforme argumentado acima. Este trabalho defende, portanto, a proposição de que não se trata de um esforço apenas em prol da instituição familiar em si, mas que tais revisões implicariam riscos para a própria constituição da Igreja, enquanto talvez uma das últimas representantes dos valores tradicionais da família burguesa. De acordo com inúmeras falas de fiéis e pastores, citadas ao longo dos capítulos, se “a igreja é uma família”, ou “se você quiser destruir uma igreja, destrua primeiro a família”, entre tantas outras, fica evidente que a preservação da família está diretamente relacionada à sobrevivência da própria Igreja. Em

outros trechos das entrevistas, a representação da família tradicional apareceu também como um importante pilar da própria identidade pentecostal, construída em muitos momentos através da oposição às experiências e valores cultivados antes da conversão religiosa. Já foi suficientemente argumentado que a presente dissertação não prevê esse tipo de antagonismo entre o “antes” e o “depois” da conversão, entendendo esse processo enquanto “passagens híbridas” entre culturas e universos religiosos diferentes. Não é o caso de retomarmos a argumentação completa. Entretanto, segundo a visão dos próprios agentes, esta “quebra” em suas trajetórias de vida, ou seja, o momento da conversão, e a conseqüente absorção dos valores institucionais mais tradicionais, são extremamente importantes para a confirmação da eficácia e da plausibilidade deste universo religioso a partir do momento que resolvem fazer parte da comunidade.

Esta inflexibilidade serve, num primeiro momento, aos interesses das/os fiéis em confirmarem e justificarem a escolha pelo universo pentecostal. Contudo, quando são aprofundadas as questões relativas ao cotidiano familiar e eclesial, percebe-se que muitos discursos passam a ser refeitos, flexibilizados e contextualizados segundo experiências objetivas e subjetivas, valores e interesses práticos dos agentes envolvidos. Dessa forma, é possível enxergar também movimentos de mudanças das rígidas representações a respeito da família e do poder eclesial, por exemplo. Através de processos de “hibridações”, ocorre que homens e mulheres fazem uma apropriação seletiva das diversas culturas em que estiveram, estão ou continuam inseridos. Essas passagens por diferentes culturas certamente geram novas significações e práticas diferenciadas no enfrentamento de questões objetivas e subjetivas. Vale destacar que muitas vezes estes repertórios culturais utilizados pelos fiéis pentecostais podem ser extremamente heterogêneos, misturando valores religiosos e seculares, “modernizantes” e “tradicionais”, numa

ordenação dotada de um sentido próprio e plena de significado. Assim, tais transformações nos sinalizam as múltiplas maneiras de pertença às igrejas pentecostais e o dinâmico processo de decodificação e apropriação dos discursos construídos pelas instituições religiosas por esses homens e mulheres. Processo sem dúvida complexo e com implicações e conseqüências importantes para a constituição das igrejas, para o curso das experiências de vida dos agentes, bem como para transformações processadas no interior das instituições (familiar e religiosa).

Outros aspectos, porém, mostraram pouca ressonância dos valores propalados pela religião. Um exemplo é a divisão do trabalho no interior das famílias pentecostais analisadas, que não apresenta diferenciações em relação a outras famílias brasileiras. Conforme estudos na área de família (Goldani, 1993, 1994; Descarries, 1994; Doaré, 1994; Fougeyrollas-Schwebel, 1994; Jelim, 1995; etc.), a tradicional linha de partilha dos espaços feminino e masculino não demonstram transformações na esfera familiar, e a despeito de uma multiplicidade de variáveis, que podem mudar segundo o contexto histórico, cultural, econômico e social, a tradicional divisão sexual do trabalho permanece, atribuindo às mulheres a dupla ou tripla jornada de trabalho. E isso, vale lembrar, sem qualquer interferência direta de um grupo religioso específico.

No tocante à esfera sexual, algumas opiniões também se mostraram mais próximas dos valores da sociedade inclusiva – urbana e primordialmente de classe média, conforme recorte feito nesta pesquisa – do que influenciadas por pressupostos religiosos de um *ethos* pentecostal ou evangélico. É o caso, por exemplo, das opiniões sobre métodos contraceptivos e a prática do divórcio, pontos em que acabam encontrando o senso comum. No capítulos correspondentes, procurou-se fundamentar o argumento de que quando são abordados assuntos cujo tratamento dado pela sociedade inclusiva parece já ter

sido suficiente para que sua aceitação se dê de forma irrestrita, os evangélicos também não se posicionam contrários ou resistentes, como é o caso destas duas práticas (contracepção e divórcio). Mesmo que a Bíblia apresente fundamentação contrária a tais práticas, os informantes não mostraram qualquer dificuldade em aceitá-las, mesmo negando as doutrinas bíblicas, argumentando nestes casos, que em determinados assuntos é cabível a contextualização das passagens bíblicas.

Já em assuntos em que as discussões ainda não estão suficientemente desenvolvidas no âmbito da sociedade inclusiva, a Igreja – tanto pastores, como membros – prefere continuar numa posição extremamente inflexível. É o caso da prática do aborto e da opção pela homossexualidade. Tendo em vista que essas discussões ainda precisam ser bastante amadurecidas tanto no plano político, como na esfera dos valores culturais brasileiros, os pentecostais não saem na frente no trato a questões polêmicas e preferem firmar a conservação de valores tradicionais, colocando-se contrários a tais práticas. Não se pode prever os acontecimentos nas próximas décadas, mas na medida em que tais valores estejam sendo revistos no seio da sociedade brasileira, através da aprovação de leis que garantem o direito de pessoas do mesmo sexo constituírem uniões civis, que igrejas evangélicas dirigidas a esse público estejam sendo abertas, etc., pode-se pressupor que tais mudanças culturais podem também ecoar sobre opiniões evangélicas atualmente tão inflexíveis.

Portanto, em último lugar, pode-se confirmar algumas hipóteses iniciais deste trabalho sobre como a construção das interações entre homens e mulheres no contexto do pentecostalismo não pode ser analisada segundo pressupostos de causalidade ou determinismo de uma variável sobre as demais. Conforme argumentado na primeira parte da dissertação, assumo a metodologia de Simmel e Elias ao entender a noção de cultura na perspectiva da significação, no

sentido de apreender a multiplicidade de linguagens como ligadas e constituintes do jogo de significados e da teia de significações, que é o próprio social. Como na forma de uma rede ou uma teia, não há uma via de acesso privilegiada na compreensão dos fenômenos em curso na sociedade, mas é preciso entendê-la enquanto processos, captando no próprio momento e no movimento do processo aquilo que lhe caracteriza.

Bem sabemos que nenhum trabalho científico pode encarregar-se de fornecer uma resposta definitiva ou completa a respeito das questões às quais se propõe a investigar. Entretanto, cultivo a expectativa de ter contribuído para ampliar as discussões acerca das relações de gênero num universo religioso específico, a partir do uso apropriado de um arcabouço teórico disponível e até então não utilizado para análises dessa natureza.

Bibliografia

- ALMEIDA, Angela Mendes de (org.). *Pensando a Família no Brasil: da Colônia à Modernidade*. Rio de Janeiro, Espaço e Tempo, UFRRJ, 1987.
- ALMEIDA, Marlise Míriam de Matos. *Acerca da Dominação Masculina: de Bourdieu a Latour passando pelo Brasil, como resgatar dimensões mais plurais de análise para as relações de gênero*. Paper apresentado no GT "Gênero e Sociedade" do IX Congresso Brasileiro de Sociologia. Porto Alegre, 30 de Ago. a 3 de Set., 1999.
- ALVES, Rubem. *O que é Religião*. São Paulo, Brasiliense, 1981. (Primeiros Passos, v.3)
- _____. A Volta do Sagrado: Os Caminhos da Sociologia da Religião no Brasil. *Religião & Sociedade*. Rio de Janeiro, ISER, Out., 1978, n. 3, pp. 109-141.
- ANTONIAZZI, Alberto et alii.. *Nem Anjos Nem Demônios: Interpretações Sociológicas do Pentecostalismo*. Petrópolis, Vozes, 1994.
- _____. A Igreja Eletrônica. *Cadernos do ISER – Sinais dos Tempos: Diversidade Religiosa no Brasil*. Rio de Janeiro, ISER, 1990, n. 23, pp. 65-73.
- AUBRÉE, Marion. La Vision de la Femme dans l'Imaginaire Pentecotiste. *Cahiers du Brésil Contemporain*. Paris, 1998, n. 35/36, pp. 231-245.
- _____. Tempo, História e Nação. *Religião & Sociedade*. Rio de Janeiro, ISER, Ago., 1996, vol. 17, n. 1/2, pp. 76-88.
- BAIROS, Luiza. Nossos Feminismos Revisados. *Estudos Feministas*. Rio de Janeiro, IFCS/UFRJ, PPCIS/UERJ, Jul./Dez., 1995, vol. 3, n. 2, pp. 458-463.
- BARBIERI, Teresita de. *Sobre a Categoria Gênero: uma introdução teórico-metodológica*. Recife, SOS Corpo, Set., 1993.
- BERGER, Peter L. *O Dossel Sagrado: Elementos para uma Sociologia da Religião*. São Paulo, Paulinas, 1985.

- BERGER, Peter L. e LUCKMANN, Thomas. *A Construção Social da Realidade*. Petrópolis, Vozes, 1985.
- BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. *Família e Instituição Religiosa: tensões e perspectivas*. Paper apresentado no GT "Família e Sociedade" do XVI Encontro Anual da ANPOCS. Caxambu, 20 a 23 de Out., 1992.
- BINGEMER, Maria Lucia Lucchetti. *A Sedução do Sagrado*. *Religião & Sociedade*. Rio de Janeiro, ISER, 1991, vol. 16, n. 1/2, pp. 82-93.
- BIRMAN, Patrícia. *Mediação Feminina e Identidades Pentecostais*. *Cadernos Pagu*. Campinas, 1996-a, vol. 6, n. 7, pp. 201-225.
- _____. *Cultos de Possessão e Pentecostalismo no Brasil: passagens*. *Religião & Sociedade*. Rio de Janeiro, ISER, Ago., 1996-b, vol. 17, n. 1/2, pp. 90-109.
- _____. *Relativismo Mágico e Novos Estilos de Vida*. *Revista do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, UERJ, II Seminário de 1993, vol. I, n. 2, pp. 44-52.
- BITTENCOURT FILHO, José. *Remédio Amargo*. In: ANTONIAZZI, Alberto et alii.. *Nem Anjos Nem Demônios: Interpretações Sociológicas do Pentecostalismo*. Petrópolis, Vozes, 1994. pp. 24-33.
- _____. *As Seitas no Contexto do Protestantismo Histórico*. *Cadernos do ISER*. Rio de Janeiro, ISER, 1989, n. 21, pp. 27-32.
- BOFF, Leonardo. *Igreja, Carisma e Poder*. Petrópolis, Vozes, 1982.
- BOURDIEU, Pierre. *A Dominação Masculina*. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1999.
- _____. *A Dominação Masculina*. *Educação e Realidade: gênero e educação*. Porto Alegre, UFRGS, Jul./Dez., 1995, vol. 20, n. 2, pp. 133-184.
- _____. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo, Perspectiva, 1992.
- BOYER-ARAÚJO, Véronique. "Macumbeiras" e "Crentes": as mulheres vêm os homens. *Horizontes Antropológicos: Gênero*. Porto Alegre, UFRGS, Jun., 1995, vol. 1, n. 1, pp. 131-140.
- BRIOSCHI, Lucila Reis. *Família: Representação e Cotidiano – reflexões sobre um trabalho de campo*. São Paulo, Ceru, USP, 1989.
- BRUSCHINI, Cristina. *Mulher, Casa e Família: Cotidiano das Camadas Médias Paulistanas*. São Paulo, Fundação Carlos Chagas, 1990.
- BRUSCO, Elizabeth. *The Reformacion of Machismo: evangelical conversion and gender in Colombia*. Austin, University of Texas Press, 1995.

- BURDICK, John. *Looking for God in Brazil: the progressive Catholic Church in Urban Brazil's religious arena*. Berkeley, University of California Press, 1993.
- CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de Camargo et alii. *Católicos, Protestantes, Espíritas*. Petrópolis, Vozes, 1973.
- CAMPOS, Leonildo Silveira. *Teatro, Templo e Mercado: organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petrópolis, Vozes; São Paulo, Simpósio Editora e Universidade Metodista de São Paulo, 1997.
- CANCLINI, Néstor García. Notícias Rcientes sobre la Hibridación. In: BUARQUE DE HOLLANDA, Heloísa e RESENDE, Beatriz (orgs.). *Artelatina: cultura, globalização e identidades*. Rio de Janeiro, Aeroplano, 2000. pp. 60-82.
- CARNEIRO, Sueli. Identidade Feminina. In: SAFFIOTI, Heleieth e MUNHOZ-VARGAS, Mônica. *Mulher Brasileira é Assim*. Rio de Janeiro, Brasília, Rosa dos Tempos, UNICEF/NIPAS, 1994. pp. 187-193.
- CARVALHO, Marília Gomes de. *Vicissitudes da Família*. Tese de Doutorado. São Paulo, FFLCH/USP, 1999.
- CASTORIADIS, Cornelius. *As Encruzilhadas do Labirinto 2: Os Domínios do Homem*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.
- _____. *A Instituição Imaginária da Sociedade*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982.
- CASTRO, Mary Castro e LAVINAS, Lena. Do Feminino ao Gênero: a construção de um objeto. In: COSTA, Albertina e BRUSCHINI, Cristina (org.). *Uma Questão de Gênero*. Rio de Janeiro, Rosa dos Tempos; São Paulo, Fundação Carlos Chagas, 1992. pp. 216-251.
- CESAR, Waldo A. Sobrevivência e Transcendência: Vida Cotidiana e Religiosidade no Pentecostalismo. *Religião & Sociedade*. Rio de Janeiro, ISER, 1992, vol. 16, n. 1/2, pp. 46-59.
- _____. *Para uma Sociologia do Protestantismo Brasileiro*. Petrópolis, Vozes, 1973.
- CHARTIER, Roger. Diferenças entre os Sexos e Dominação Simbólica. *Cadernos Pagu*. Campinas, IFCH/UNICAMP, 1995, n. 4, pp. 37-47.
- CORREA, Mariza. O Sexo da Dominação. *Novos Estudos Cebrap*. São Paulo, Cebrap, Jul., 1999, n. 54, pp. 43-53.
- CORRÊA, Sonia. *Corpo e Heteronomia*. Recife, SOS Corpo, Mar., 1994.
- CORRÊA, Sonia e PORTELLA, Ana Paula. *Percursos da Sexualidade (Feminina)*. Recife, SOS Corpo, Mar., 1994.

- COUTO, Marcia Thereza. *Pluralismo Religioso em Famílias Populares: poder, gênero e reprodução*. Tese de Doutorado. Recife, UFPE, 2001.
- CREPALDI, Maria. "Agora, a minha fé criou vida". *Práticas religiosas de mulheres do Jardim Rio Pequeno e Vila Dalva, em São Paulo entre 1992 e 1996*. Dissertação de Mestrado. São Paulo, PUC/SP, 1997.
- D'EPINAY, Christian Lalive. *O Refúgio das Massas*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1970.
- DESCARRIES, Francine. A Contribuição das Mulheres à Produção de Palavras e Saberes. *Estudos Feministas*. Rio de Janeiro, IFCS/UFRJ, PPCIS/UERJ, Jul./Dez., 1994, v. 2, n. especial, pp. 57-64.
- DIAS, Maria Odila Leite da Silva. Novas Subjetividades na Pesquisa Histórica Feminista: uma hermenêutica das diferenças. *Estudos Feministas*. Rio de Janeiro, IFCS/UFRJ, PPCIS/UERJ, Jul./Dez., 1994, vol. 2, n. 2, pp. 373-382.
- DOARÉ, Hélène le. Do Poder Político e Poético: esquema de um raciocínio. *Estudos Feministas*. Rio de Janeiro, IFCS/UFRJ, PPCIS/UERJ, Jul./Dez., 1994, vol. 2, n. especial, pp. 65-75.
- DROOGERS, André. Visões Paradoxais de uma Religião Paradoxal: Modelos Explicativos do Crescimento do Pentecostalismo no Brasil e do Chile. *Estudos de Religião*. São Bernardo do Campo, IMS-Edims, 1992, n. 8, pp. 61-83.
- DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares de Vida Religiosa: O Sistema Totêmico na Austrália*. São Paulo, Paulinas, 1989.
- ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo, Martins Fontes, 1996.
- ELIAS, Norbert. *Mozart, sociologia de um gênio*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1995.
- _____. *Conocimiento y Poder*. Madrid, Las Ediciones de la Piqueta, 1994.
- _____. The Changing Balance of Power between the Sexes - A Process-Sociological Study: The Example of the Ancient Roman State. *Theory, Culture & Society*. London, Newbury Park, Beverly Hills and New Delhi, SAGE, 1987, n. 4, pp. 287-316.
- _____. "Modelos de Jogo". In: *Introdução à Sociologia*. São Paulo, Martins Fontes, 1980.
- FERNANDES, Rubem César (coord. e red.) et alii. *Novo Nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política*. Rio de Janeiro, Mauad, 1998.
- _____. Os Evangélicos em Casa, na Igreja e na Política. *Religião & Sociedade*. Rio de Janeiro, ISER, Ago., 1996, vol. 17, n. 1/2, pp. 4-12.

- _____. Governo das Almas. As denominações evangélicas no Grande Rio. In: ANTONIAZZI, Alberto et alii. *Nem Anjos Nem Demônios: Interpretações Sociológicas do Pentecostalismo*. Petrópolis, Vozes, 1994. pp. 163-203.
- _____. *Censo Institucional Evangélico CIN 1992. Primeiros Comentários*. Rio de Janeiro, ISER, 1992.
- _____. O Debate entre Sociólogos a propósito dos Pentecostais. *Cadernos do ISER*. Rio de Janeiro, ISER, Mar., 1977, n. 6, pp. 49-60.
- FLORES, Maria Bernardete Ramos. *No Princípio o corpo em obra: o mito revisitado*. Paper apresentado no GT "Gênero, Sexualidade e Família" do XXI Congresso da Associação Latino-americana de Sociologia. São Paulo, 31 de Ago. a 5 de Set., 1997.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade 1: A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988.
- _____. *Vigiar e Punir*. Petrópolis, Vozes, 1987.
- FOUGEYROLLAS-SCHWEBEL, Dominique. Forma de Família e Socialização: novos desafios. *Estudos Feministas*. Rio de Janeiro, IFCS/UFRJ, PPCIS/UERJ, Jul./Dez., 1994, vol. 2, n. especial, pp. 336-346.
- FRESTON, Paul. Breve História do Pentecostalismo Brasileiro. In: ANTONIAZZI, Alberto et alii. *Nem Anjos Nem Demônios: Interpretações Sociológicas do Pentecostalismo*. Petrópolis, Vozes, 1994. pp. 67-159.
- FRIGERIO, Alejandro. Estabelecendo Pontes: articulação de significados e acomodação social em movimentos religiosos no cone-sul. In: ORO, Ari Pedro e STEIL, Carlos Alberto (orgs.). *Globalização e Religião*. Petrópolis, Vozes, 1997. pp. 153-178.
- _____. (org.). *El Pentecostalismo en la Argentina*. Buenos Aires, Centro Editor de America Latina, 1994.
- GEBARA, Ivone. *A Mobilidade da Senzala Feminina: mulheres nordestinas, vida melhor e feminismo*. São Paulo, Paulinas, 2000.
- GIDDENS, Anthony. *Capitalismo e a Moderna Teoria Social*. Lisboa, Editorial Presença, 1994.
- _____. *A Transformação da Intimidade: Sexualidade, Amor e Erotismo nas Sociedades Modernas*. São Paulo, Editora da Universidade Estadual Paulista, 1993.
- _____. *As Consequências da Modernidade*. São Paulo, Editora da Universidade Estadual Paulista, 1991.
- GOLDANI, Ana Maria. Retratos de Família em Tempos de Crise. *Estudos Feministas*. Rio de Janeiro, IFCS/UFRJ, PPCIS/UERJ, Jul./Dez., 1994, vol. 2, n. especial, pp. 303-335.

- _____. As Famílias no Brasil Contemporâneo e o Mito da Desestruturação. *Cadernos Pagu*. Campinas, IFCH/UNICAMP, 1993, n. 1, pp. 67-110.
- GOLDMAN, Harvey. Weber and the Puritan Calling. In: _____. *Max Weber and Thomas Mann: Calling and the Shaping of the Self*. Berkeley, University of California Press, 1988. pp. 18-51.
- GOMES, Josefa Buendía. *Mulheres Católicas e Feminismo: um estudo de trajetórias de vida*. Dissertação de Mestrado. São Paulo, PUC/SP, 1998.
- GOMES, Wilson. Nem Anjos nem Demônios. In: ANTONIAZZI, Alberto et alii. *Nem Anjos Nem Demônios: Interpretações Sociológicas do Pentecostalismo*. Petrópolis, Vozes, 1994. pp. 225-268.
- _____. Cinco Teses Equivocadas Sobre as Novas Seitas Populares. *Cadernos do CEAS*. Salvador, Maio/Jun., 1992, n. 139, pp. 39-53.
- GOOFMAN, Erving. *A Representação do Eu na Vida Cotidiana*. Petrópolis, Vozes, 1985.
- GOUVEIA, Eliane Hojaij. *Imagens Femininas: a reengenharia do feminino pentecostal na televisão*. Tese de doutorado. São Paulo, PUC/SP, 1998-a.
- _____. *Comunidades Eletrônicas de Consolo*. Paper apresentado no Seminário Temático "Religião e Mídia" nas VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. São Paulo, 22 a 25 de Set., 1998-b.
- _____. *O Silêncio que Deve Ser Ouvido: Mulheres Pentecostais em São Paulo*. Dissertação de mestrado. São Paulo, PUC/SP, 1986.
- GREGORI, Maria Filomena. Estudos de Gênero no Brasil (comentário crítico). In: MICELI, Sergio (org.). *O que ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995): Sociologia*, v.2. São Paulo, Sumaré, Anpocs; Brasília, Capes, 1999. pp. 223-235.
- HARAWAY, Donna. O Humano numa Paisagem Pós-humanista. *Estudos Feministas*. Rio de Janeiro, IFCS/UFRJ, PPCIS/UERJ, Jul./Dez., 1993, vol. 1, n. 2, pp. 277-292.
- HARDING, Sandra. A Instabilidade das Categorias Analíticas na Teoria Feminista. *Estudos Feministas*. Rio de Janeiro, IFCS/UFRJ, PPCIS/UERJ, Jan./Jun., 1993, vol. 1, n. 1, pp. 7-32.
- HEILBORN, Maria Luiza. Gênero e Hierarquia: a costela de Adão revisitada. *Estudos Feministas*. Rio de Janeiro, IFCS/UFRJ, PPCIS/UERJ, Jan./Jun., 1993, vol. 1, n. 1, pp. 50-82.
- HEILBORN, Maria Luiza. e SORJ, Bila. Estudos de Gênero no Brasil. In: MICELI, Sergio (org.). *O que ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995): Sociologia*, v.2. São Paulo, Sumaré, Anpocs; Brasília, Capes, 1999. pp. 183-221.

- ITABORAÍ, Nathalie Reis. *Modernidade e Intimidade: algumas reflexões sobre relações de gênero a partir de Anthony Giddens*. Paper apresentado no GT "Gênero e Sociedade" do IX Congresso Brasileiro de Sociologia. Porto Alegre, 30 de Ago. a 3 de Set., 1999.
- JELIN, Elizabeth. Familia y Género: notas para el debate. *Estudos Feministas*. Rio de Janeiro, IFCS/UFRJ, PPCIS/UERJ, Jul./Dez., 1995, vol. 3, n. 2, pp. 394-413.
- _____. Mulheres e Direitos Humanos. *Estudos Feministas*. Rio de Janeiro, CIEC/ECO/UFRJ, 1994, vol. 2, n. 3, pp. 117-149.
- JURKEWICZ, Regina Soares. Dados Históricos da Elaboração do Pensamento Feminista. *Mandrágora*. São Bernardo do Campo, NETMAL/IEPG/IMS, 1995, vol. 2, n. 2, pp. 17-24.
- LANDIM, Leilah. Quem São as Seitas? *Cadernos do ISER*. Rio de Janeiro, ISER, 1989, n. 21, pp. 11-21.
- LASCH, Christopher. *Refúgio num mundo sem coração: a família, santuário ou instituição sitiada?*. São Paulo, Paz e Terra, 1991.
- LEONARDOS, Ana Maria. O Protestantismo Brasileiro: Três Momentos de Análise Acadêmica. *Comunicações do ISER*. Rio de Janeiro, ISER, Mar., 1987, n. 24, pp. 15-24.
- LOURO, Guacira Lopes. Gênero, História e Educação: construção e desconstrução. *Educação e Realidade: gênero e educação*. Porto Alegre, UFRGS, Jul./Dez., 1995, vol. 20, n. 2, pp. 101-132.
- MACHADO, Maria das Dores Campos. *SOS Mulher: A identidade feminina na mídia pentecostal*. Paper apresentado na Mesa Redonda "Mulher, gênero e poder religioso" nas VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. São Paulo, 22 a 25 de Set., 1998.
- _____. *Carismáticos e Pentecostais: Adesão Religiosa na Esfera Familiar*. Campinas, Ed. Autores Associados; São Paulo, Editora UNESP, 1996-a.
- _____. *Conversão religiosa e a opção pela heterossexualidade em tempos de AIDS – notas de uma pesquisa*. Paper apresentado no GT "Relações de Gênero" do XX Encontro Anual da ANPOCS. Caxambu, 1996-b.
- _____. Sexual values and family planning among Charismatic and Pentecostal Movements in Brazil. *Reproductive Health Matter*. London, Nov., 1996-c, n. 8.
- _____. Corpo e Moralidade Sexual em Grupos Religiosos. *Estudos Feministas*. Rio de Janeiro, IFCS/UFRJ, PPCIS/UERJ, Jan./Jun., 1995, vol. 3, n. 1, pp. 7-27.

- _____. As Relações Intrafamiliares e os Padrões de Comportamento Sexual dos Pentecostais e Carismáticos Católicos do Rio de Janeiro. *Revista Universidade Rural*. Rio de Janeiro, UFRJ, Dez., 1994, vol. 16, n. 1/2, pp. 69-84. (Série Ciências Humanas)
- MACHADO, Maria das Dores Campos e FERNANDES, Sílvia. *Mulheres e relações de poder nos movimentos religiosos contemporâneos*. Paper apresentado na Mesa "Desigualdades de Gênero" realizada no Seminário A Questão Social em 500 anos. Rio de Janeiro, UFRJ, 28 de Nov. a 01 de Dez., 2000.
- MACHADO, Maria das Dores Campos, FERNANDES, Sílvia Regina Alves e CAMPÁ, Wânia A. B. Mesquita. *Gênero e Sexualidade: uma análise da mídia pentecostal*. Paper apresentado no GT "Gênero, Sexualidade e Família" do XXI Congresso da Associação Latinoamericana de Sociologia. São Paulo, 31 de Ago. a 5 de Set., 1997.
- MAFFESOLI, Michel. *A Transfiguração do Político: a tribalização do mundo*. Porto Alegre, Sulina, 1997.
- _____. *A Contemplação do Mundo*. Porto Alegre, Artes e Ofícios, 1995.
- MAFRA, Clara. Gênero e estilo eclesial entre os evangélicos. In: FERNANDES, Rubem Cesar (coord. e red.) et alii. *Novo Nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política*. Rio de Janeiro, Mauad, 1998. pp. 224-250.
- MARIANO, Ricardo. *Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil*. Tese de Doutorado. São Paulo, FFLCH/USP, 2001.
- _____. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo, Edições Loyola, 1999.
- _____. *O Futuro não Será Protestante*. Paper apresentado na Mesa Redonda "Dilemas do Protestantismo Latino-americano" nas VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. São Paulo, 22 a 25 de Set., 1998.
- _____. Os neopentecostais e a Teologia da Prosperidade. *Novos Estudos Cebrap*. São Paulo, 1996-a, n. 44, pp. 24-44.
- _____. Igreja Universal do Reino de Deus: a magia institucionalizada. *Revista USP*. São Paulo, Set./Nov., 1996-b, n. 31, pp. 120-131.
- _____. *Neopentecostalismo: Os Pentecostais Estão Mudando*. Dissertação de Mestrado. São Paulo, FFLCH/USP, 1995.
- MARIANO, Ricardo e PIERUCCI, Antônio Flávio. O envolvimento dos pentecostais na eleição de Collor. *Novos Estudos Cebrap*. São Paulo, Nov., 1992, n. 34, pp. 92-106.

- MARIZ, Cecília Loreto. A opinião dos evangélicos sobre o aborto. In: FERNANDES, Rubem Cesar (coord. e red.) et alii. *Novo Nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política*. Rio de Janeiro, Mauad, 1998. pp. 211-223.
- _____. Pentecostalismo e a Luta Contra a Pobreza no Brasil. In: GUTIÉRREZ, Benjamin F. e CAMPOS, Leonildo Silveira. *Na Força do Espírito: Os Pentecostais na América Latina: Um Desafio às Igrejas Históricas*. São Paulo, Associação Literária Pendão Real, 1996. pp. 169-189.
- _____. Libertação e ética: uma análise do discurso de pentecostais que se recuperaram do alcoolismo. In: ANTONIAZZI, Alberto et alii.. *Nem Anjos Nem Demônios: Interpretações Sociológicas do Pentecostalismo*. Petrópolis, Vozes, 1994-a. pp.204-224.
- _____. Alcoolismo, Gênero e Pentecostalismo. *Religião & Sociedade*. Rio de Janeiro, ISER, Mai., 1994-b, vol. 16, n. 3.
- _____. Religião e Pobreza: Uma Comparação entre CEBs e Igrejas Pentecostais. *Comunicações do ISER*. Rio de Janeiro, ISER, 1988, n. 30, pp. 10-18.
- MARIZ, Cecília Loreto e MACHADO, Maria das Dores Campos. Mulheres e Prática Religiosa nas Classes Populares: uma comparação entre as igrejas pentecostais, as Comunidades Eclesiais de Base e os grupos carismáticos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, ANPOCS, Jun., 1997, vol. 12, n. 34, pp. 71-87.
- _____. Pentecostalismo e a Redefinição do Feminino. *Religião & Sociedade*. Rio de Janeiro, ISER, Ago., 1996, vol. 17, n. 1/2, pp. 140-159.
- _____. Sincretismo e Trânsito Religioso: comparando carismáticos e pentecostais. *Comunicações do ISER*. Rio de Janeiro, ISER, 1994, n. 45, pp. 24-34.
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *Panorama Atual e Perspectivas Futuras do Protestantismo Histórico no Brasil*. Paper apresentado no GT "A Religião na Virada do Milênio" do IX Congresso Brasileiro de Sociologia. Porto Alegre, 30 de Ago. a 3 de Set., 1999.
- _____. *O Protestantismo Latino-americano entre a Racionalidade e o Misticismo*. Paper apresentado na Mesa Redonda "Dilemas do Protestantismo Latino-americano" nas VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. São Paulo, 22 a 25 de Set., 1998.
- _____. O Neopentecostalismo. *Estudos da Religião*. São Bernardo do Campo, IMS-Edims, 1994, n. 9, pp. 147-159.
- _____. Sindicato de Mágicos: Pentecostalismo e Cura Divina. *Estudos da Religião*. São Bernardo do Campo, IMS-Edims, 1992, n. 8, pp. 49-59.

- MONTEIRO, Paula. Religiões e Dilemas da Sociedade Brasileira. In: MICELI, Sergio (org.). *O que ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995): Antropologia*, v.1. São Paulo, Sumaré, Anpocs; Brasília, Capes, 1999. pp. 327-367.
- _____. Magia, Racionalidade e Sujeitos Políticos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, ANPOCS, Out., 1994, vol. 26, n. 9, pp. 72-90.
- MORAES, Maria Lygia Quartim. Mulheres e Religiões. In: MORAES, Maria Lygia Quartim. *Mulheres em Movimento: o balanço da década da mulher do ponto de vista do feminismo, das religiões e da política*. São Paulo, Nobel, Conselho Estadual da Condição Feminina, 1985. pp. 35-48.
- MORAES FILHO, Evaristo (org.). *Georg Simmel: Sociologia*. São Paulo, Ática, 1983. (Grandes Cientistas Sociais)
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. *A Caminho do Protestantismo*. Paper apresentado no GT "A Religião na Virada do Milênio" do IX Congresso Brasileiro de Sociologia. Porto Alegre, 30 de Ago. a 3 de Set., 1999.
- _____. Refazendo antigas e urdindo novas tramas: trajetórias do sagrado. *Religião & Sociedade*. Rio de Janeiro, ISER, Dez., 1997, vol. 18, n. 2, pp. 63-74.
- NOVAES, Regina Reyes. Os Escolhidos de Deus: Pentecostais, Trabalhadores e Cidadania. *Cadernos do ISER*. Rio de Janeiro, Marco Zero, 1986, n. 19.
- NUNES, Maria José F. Rosado. *Mulheres na Igreja Católica: elementos para uma crítica do poder religioso*. Paper apresentado na Mesa Redonda "Mulher, gênero e poder religioso" nas VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. São Paulo, 22 a 25 de Set., 1998.
- _____. Gênero, Saber, Poder e Religião. *Mandrágora*. São Bernardo do Campo, NETMAL/IEPG/IMS, 1995, vol. 2, n. 2, pp. 9-15.
- _____. De Mulheres e de Deuses. *Estudos Feministas*. Rio de Janeiro, IFCS/UFRJ, PPCIS/UERJ, Jul./Dez., 1992, vol. 4, n. 0, pp. 5-30.
- OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. Adeus à sociologia da religião popular. *Religião & Sociedade*. Rio de Janeiro, ISER, Dez., 1997, vol. 18, n. 2, pp. 43-62.
- _____. Uma Congregação da Assembléia de Deus: prática religiosa. *Cadernos Iser*. Rio de Janeiro, Marco Zero, 1985, n. 19, pp. 69-95.
- ORO, Ari Pedro. O Atual Campo Evangélico Gaúcho. *Religião & Sociedade*. Rio de Janeiro, ISER, Ago., 1996, vol. 17, n. 1/2, pp. 34-53.
- ORO, Ari Pedro e SÉMAN, Pablo. Os pentecostalismos nos países do Cone-Sul: panorama e estudos. *Religião & Sociedade*. Rio de Janeiro, ISER, Dez., 1997, vol. 18, n. 2, pp. 127-156.

- ORO, Ari Pedro e STEIL, Carlos Alberto (orgs.). *Globalização e Religião*. Petrópolis, Vozes, 1997.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. Sociologia da Religião – área impuramente acadêmica. In: MICELI, Sergio (org.). *O que ler na Ciência Social Brasileira (1970-1995): Sociologia*, v.2. São Paulo, Sumaré, Anpocs; Brasília, Capes, 1999. pp. 237-286.
- _____. Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, ANPOCS, Fev., 1998, vol. 13, n. 37, pp. 43-73.
- _____. Interesses Religiosos dos Sociólogos da Religião. In: ORO, Ari Pedro e STEIL, Carlos Alberto (orgs.). *Globalização e Religião*. Petrópolis, Vozes, 1997-a. pp. 249-262.
- _____. Reencantamento e Dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião. *Novos Estudos Cebrap*. São Paulo, Nov., 1997-b, n. 49, pp. 99-117.
- _____. Liberdade de Cultos na Sociedade de Serviços: em defesa do consumidor religioso. *Novos Estudos Cebrap*. São Paulo, Mar., 1996, n. 44, pp. 3-11.
- _____. Religião e Liberdade, Religiões e Liberdades. *São Paulo em Perspectiva*. São Paulo, Fundação Carlos Chagas, Jul./Set., 1994, vol. 8, n. 3, pp. 29-36.
- _____. Igreja: contradições e acomodação: ideologia do clero católico sobre a reprodução humana no Brasil. *Caderno Cebrap 30*. São Paulo, Editora Brasiliense, s/d.
- PIERUCCI, Antônio Flávio e PRANDI, Reginaldo. *A Realidade Social das Religiões no Brasil: religião, sociedade e política*. São Paulo, Hucitec, 1996.
- PONTES, Heloísa. Elias, renovador da ciência social. In: WAIZBORT, Leopoldo (org.). *Dossiê Norbert Elias*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1999. pp. 17-35.
- PRADO, Danda. *O que é Família*. São Paulo, Brasiliense, 1985. (Primeiros Passos, v. 40)
- PRANDI, Reginaldo. *Um Sopro do Espírito: a renovação conservadora do catolicismo carismático*. São Paulo, Edusp, Fapesp, 1997.
- _____. Religião Paga, Conversão e Serviço. *Novos Estudos Cebrap*. São Paulo, Jul., 1996, n. 45, pp. 65-77.
- _____. Perto da Magia, Longe da Política. *Novos Estudos Cebrap*. São Paulo, Nov., 1992, n. 34, pp. 81-91.

- _____. Cidade em Transe: Religiões Populares no Brasil no Fim do Século da Razão. *Revista USP*. São Paulo, USP, Set./Nov., 1991, n. 11, pp. 65-70.
- RIBEIRO, Ivete e RIBEIRO, Ana Clara Torres. *Família e Desafios na Sociedade Brasileira: valores como um ângulo de análise*. São Paulo, Loyola; Rio de Janeiro, Centro João XXIII, 1987.
- RIBEIRO, Lúcia. *Catolicismo e Sexualidade: a perspectivas dos sacerdotes*. Paper apresentado no GT "Gênero, Sexualidade e Família" do XXI Congresso da Associação Latino-americana de Sociologia. São Paulo, 31 de Ago. a 5 de Set., 1997.
- ROHDEN, Fabíola. Catolicismo e Protestantismo: o feminismo como uma questão emergente. *Cadernos Pagu*. Campinas, IFCH/UNICAMP, 1997, n. 8/9, pp. 51-97.
- _____. Feminismo do Sagrado: uma reencenação romântica da diferença. *Estudos Feministas*. Rio de Janeiro, IFCS/UFRJ, PPCIS/UERJ, Jan./Jun., 1996, vol. 4, n. 1, pp. 96-117.
- ROLIM, Francisco Cartaxo. *Pentecostalismo: Brasil e América Latina*. Petrópolis, Vozes, 1995.
- _____. "Assembléia de Deus"; "Congregação Cristã no Brasil"; "Igreja Pentecostal Deus é Amor". *Cadernos do ISER*. Rio de Janeiro, ISER, 1990, n. 23, pp. 47-63.
- _____. *O que é Pentecostalismo*. São Paulo, Brasiliense, 1987.
- _____. *Pentecostais no Brasil: Uma Interpretação Sócio-Religiosa*. Petrópolis, Vozes, 1985.
- _____. *Religião e Classes Populares*. Petrópolis, Vozes, 1980.
- _____. *Pentecostalismo: Gênese, Estrutura e Funções*. Tese de Doutorado. São Paulo, FFLCH/USP, 1977.
- ROSALDO, Michelle. O Uso e o Abuso da Antropologia: reflexões sobre o feminismo e o entendimento intercultural. *Horizontes Antropológicos: Gênero*. Porto Alegre, UFRGS, Jun., 1995, vol. 1, n. 1, pp. 11-36.
- SAFFIOTI, Heleieth. Posfácio: Conceituando o Gênero. In: SAFFIOTI, Heleieth e MUNHOZ-VARGAS, Mônica. *Mulher Brasileira é Assim*. Rio de Janeiro, Brasília, Rosa dos Tempos, UNICEF/NIPAS, 1994. pp. 271-283.
- _____. Reminiscências, Releituras, Reconceituações. *Estudos Feministas*. Rio de Janeiro, IFCS/UFRJ, PPCIS/UERJ, Jul./Dez., 1992-a, vol. 0, n. 0, pp. 97-103.
- _____. Rearticulando Gênero e Classe Social. In: COSTA, Albertina e BRUSCHINI, Cristina (org.). *Uma Questão de Gênero*. Rio de Janeiro, Rosa dos Tempos; São Paulo, Fundação Carlos Chagas, 1992-b. pp. 183-215.

- SAMARA, Eni Mesquita. *A Família Brasileira*. São Paulo, Brasiliense, 1983.
- SANCHEZ, Ana Lúcia e PONCE, Osmundo. A Mulher na Igreja Pentecostal: uma abordagem inicial à prática religiosa. In: GUTIÉRREZ, Benjamin F. e CAMPOS, Leonildo Silveira. *Na Força do Espírito: Os Pentecostais na América Latina: Um Desafio às Igrejas Históricas*. São Paulo, Associação Literária Pendão Real, 1996. pp. 191-204.
- SANCHIS, Pierre. A Religião dos Brasileiros. *Teoria & Sociedade*. Belo Horizonte, UFMG, Out., 1999, n. 4, pp. 213-245.
- _____. *O Futuro da "Igreja Popular" no Brasil*. Paper apresentado na Mesa Redonda "Rumos da Igreja dos Pobres no Catolicismo Latino-americano" nas VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. São Paulo, 22 a 25 de Set., 1998.
- _____. O Campo Religioso Contemporâneo no Brasil. In: ORO, Ari Pedro e STEIL, Carlos Alberto (orgs.). *Globalização e Religião*. Petrópolis, Vozes, 1997-a. pp. 103-116.
- _____. Pentecostalismo e cultura brasileira. *Religião & Sociedade*. Rio de Janeiro, ISER, Dez., 1997-b, vol. 18, n. 2, pp. 123-127.
- SANTIN, Miriam. *Religião e Práticas Anticoncepcionais*. Paper apresentado no GT "Gênero, Sexualidade e Família" do XXI Congresso da Associação Latino-americana de Sociologia. São Paulo, 31 de Ago. a 5 de Set., 1997.
- SARTI, Cyntia Andersen. *A Família como Espelho: um estudo sobre a moral dos pobres*. Campinas, Autores Associados, 1996.
- SCHWENTKER, Wolfgang. A Paixão como um Modo de Vida. Max Weber, o círculo de Otto Gross e o erotismo. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, ANPOCS, Out., 1996, vol. 32, n. 11, pp. 163-176.
- SCOTT, Joan Wallach. Prefácio a Gender and Politics of History. *Cadernos Pagu*. Campinas, IFCH/UNICAMP, 1994, n. 3, pp. 11-27.
- _____. *Gênero: Uma categoria útil para análise histórica*. Recife, SOS Corpo, 1991.
- SILVEIRA, Maria Lucia. *Itinerários de Gênero e Re-significação da Cidadania*. Tese de Doutorado. São Paulo, PUC/SP, 1999.
- SIMMEL, Georg. *Filosofia do Amor*. São Paulo, Martins Fontes, 1993.
- _____. A Metrôpole e a Vida Mental. In: VELHO, Otávio Guilherme (org.). *O Fenômeno Urbano*. Rio de Janeiro, Zahar, 1967. pp. 13-28.
- SOARES, Mariza de Carvalho. Guerra Santa no País do Sincretismo. *Cadernos do ISER*. Rio de Janeiro, ISER, 1990, n. 23, pp. 75-104.

- SOIHET, Rachel. Violência Simbólica: saberes masculinos e representações femininas. *Estudos Feministas*. Rio de Janeiro, IFCS/UFRJ, PPCIS/UERJ, Jan./Jun., 1997, vol. 5, n. 1, pp. 7-29.
- SORJ, Bila. O Feminismo na Encruzilhada da Modernidade e Pós-Modernidade. In: COSTA, Albertina e BRUSCHINI, Cristina (org.). *Uma Questão de Gênero*. Rio de Janeiro, Rosa dos Tempos; São Paulo, Fundação Carlos Chagas, 1992-a. pp.15-23.
- _____. O Feminismo como Metáfora da Natureza. *Estudos Feministas*. Rio de Janeiro, CEIC/ECO/UFRJ, Jul./Dez., 1992-b, vol. 0, n. 0, pp. 143-150.
- SOUZA, Beatriz Muniz de. A Experiência da Salvação: Pentecostais em São Paulo. *Religião & Sociedade*. São Paulo, Duas Cidades, 1969, n. 1.
- SOUZA, Jessé e OËLZE, Berthold. (orgs.) *Simmel e a Modernidade*. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1998.
- SOUZA-LOBO, Elisabeth. Os Usos do Gênero. In: _____. *A Classe Operária tem Dois Sexos: trabalho, dominação e resistência*. São Paulo, Brasiliense, Secretaria Municipal de Cultura, 1991. pp. 185-191.
- STEIL, Carlos Alberto. *Da Comunidade à Mística: elementos para uma interpretação da crise na Igreja da Libertação*. Paper apresentado no GT "A Religião na Virada do Milênio" do IX Congresso Brasileiro de Sociologia. Porto Alegre, 30 de Ago. a 3 de Set., 1999.
- TARDUCCI, Monica. *Fundamentalismo y Relaciones de Genero: aires de familia mas alla de la diversidad*. Paper apresentado na Mesa Redonda "Mulher, gênero e poder religioso" nas VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. São Paulo, 22 a 25 de Set., 1998.
- _____. Las mujeres en el movimiento pentecostal: sumisión o liberación? In: FRIGERIO, Alejandro (compilador). *El Pentecostalismo en la Argentina*. Buenos Aires, Centro Editor de America Latina, 1994-a. pp. 60-79.
- _____. "O Senhor nos Libertou": gênero, família e fundamentalismo. *Cadernos Pagu*. Campinas, IFCH/UNICAMP, 1994-b, n. 3, pp. 143-163.
- _____. Pentecostalismo y Relaciones de Genero: Una Revision. In: FRIGERIO, Alejandro et. alii. *Nuevos Movimeintos Religiosos y Ciencias Sociales (I)*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1993. pp. 81-96.
- _____. Los estudios sobre la mujer y la religion: una introduccion. *Sociedad y Religión*. Buenos Aires, Jul., 1992, n. 9, pp. 81-87.
- TARIRA, Senia Pilco. Testemunho da Mulher Pentecostal no Equador. In: GUTIÉRREZ, Benjamin F. e CAMPOS, Leonildo Silveira. *Na Força do Espírito: Os Pentecostais na América Latina: Um Desafio às Igrejas Históricas*. São Paulo, Associação Literária Pendão Real, 1996. pp. 205-212.

- TILLY, Louise A. Gênero, História das Mulheres e História Social. *Cadernos Pagu*. Campinas, IFCH/UNICAMP, 1994, n. 3, pp. 29-62.
- TURNER, Bryan. Rational Bodies. In: _____. *Max Weber: from History to Modernity*. Londres, Routledge, 1993, pp. 113-159.
- UZIEL, Anna Paula e REHFELD, Ilana. *Sexualidade e Reprodução: três movimentos e novos cenários*. Paper apresentado no GT "Gênero, Sexualidade e Família" do XXI Congresso da Associação Latino-americana de Sociologia. São Paulo, 31 de Agosto a 5 de Set., 1997.
- VAITSMAN, Jeni. *Gênero e o Novo Paradigma*. Paper apresentado no GT "Gênero e Sociedade" do IX Congresso Brasileiro de Sociologia. Porto Alegre, 30 de Ago. a 3 de Set., 1999.
- VARIKAS, Eleni. Gênero, Experiência e Subjetividade: a propósito do desacordo Tilly-Scott. *Cadernos Pagu*. Campinas, IFCH/UNICAMP, 1994, n. 3, pp. 63-84.
- VELHO, Gilberto. Indivíduo e Religião na Cultura Brasileira: sistemas cognitivos e sistemas de crença. *Novos Estudos Cebrap*. São Paulo, Out., 1991, n. 31, pp. 121-129.
- VILLANUEVA, Concepción Fernandes e GALLEGU, Mayte. Obstáculos para o Exercício dos Direitos das Mulheres. In: TABAK, Fanny e VERUCCI, Florisa (org.). *A Difícil Igualdade: os direitos da mulher como direitos humanos*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1994. pp. 161-174.
- WAIZBORT, Leopoldo. *As Aventuras de Georg Simmel*. São Paulo, USP, Curso de Pós-Graduação em Sociologia, Editora 34, 2000.
- _____. *Dossiê Norbert Elias*. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1999.
- _____. *Vamos Ler Georg Simmel? Linhas para uma interpretação*. Tese de Doutorado. São Paulo, FFLCH/USP, 1996.
- WEBER, Max. *Economia e Sociedade, v.1*. Brasília, UNB, 1994.
- _____. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo, Pioneira, 1989.
- _____. A Psicologia Social das Religiões Mundiais; As Seitas Protestantes e o Espírito do Capitalismo; Rejeições Religiosas do Mundo e suas Direções. In: GERTH, H. e MILLS, C.Wills. (orgs.). *Max Weber: Ensaios de Sociologia*. Rio de Janeiro, Zahar, 1982. pp. 309-410.
- XAVIER, Elódia. *Declínio do Patriarcado: a família no imaginário feminino*. Rio de Janeiro, Rosa dos Tempos, 1998.