



RELAÇÕES DE GÊNERO NA ASSEMBLEIA DE DEUS: UMA ANÁLISE DE TRAJETÓRIA FEMININA

Claudirene de Paula Bandini

Pós-doutoranda da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Pesquisadora do Núcleo de Estudos de Religião, Economia e Política da Universidade Federal de São Carlos (NEREP/UFSCar) e da PUC-SP. *E-mail:* claubandini@gmail.com.

RESUMO

O presente texto tem o objetivo de apresentar parte dos resultados de minha pesquisa de doutoramento, na qual analisei as práticas sociais de lideranças femininas em três igrejas pentecostais do Brasil: Igreja do Evangelho Quadrangular, Igreja Universal do Reino de Deus e Igreja Assembleia de Deus. Contudo, neste texto versarei sobre as reformulações do discurso e das práticas sociais de mulheres líderes da Assembleia de Deus. Ao relacionar o trabalho empírico, baseado na análise de trajetória e história oral, com a categoria relacional e histórica do gênero, a pesquisa visibilizou “brechas” construídas pelas mulheres missionárias, circunstâncias e mecanismos de poder utilizados para resistir às discriminações sociais, à exclusão dos espaços de poder na igreja e aos impedimentos da realização de seus projetos individuais. A partir de um contexto histórico e cultural preciso – a Igreja Assembleia de Deus, Ministério Madureira do Estado de São Paulo –, apresentarei uma trajetória feminina a fim de demonstrar alguns pontos de reflexão da pesquisa, ou seja, a capacitação efetiva de missionárias assembleianas, as realizações pessoais e as tensões vivenciadas tanto no casamento quanto na prática religiosa. Portanto, o enfoque está na relação entre o *empoderamento feminino* e o controle institucional. Assim sendo, a comunicação pretende contribuir para o debate em torno da pluralidade e das transformações existentes no universo religioso pentecostal brasileiro.

PALAVRAS-CHAVE

Religião. Gênero. Pentecostalismo. Trajetória social. Empoderamento.

1. ORIGEM E CONTEXTO HISTÓRICO DA ASSEMBLEIA DE DEUS

As igrejas da primeira e segunda ondas pentecostais (FRESTON, 1994) que acompanharam as migrações internacionais no Brasil não paralisaram no tempo, pelo contrário, elas procuram inovar e acompanhar as mudanças sociais. Pesquisas revelam a existência de estratégias de comportamento que resultam em diferentes influências e interações entre essas igrejas e a sociedade (ALENCAR, 2000; FRANCISCO, 2002; BANDINI, 2003; MACHADO, 1999; ORO et al., 2003).

Os primeiros missionários e missionárias protestantes eram dissidentes da Igreja Batista da Suíça. Chegaram ao Brasil em 1911, marcados pela repressão de seu país de origem, e, por essa razão, a exclusão social e a marginalização influenciaram a identidade institucional nos primeiros 40 anos da Assembleia de Deus (AD) por meio do comportamento de desprezar a igreja estatal (Igreja Católica) em razão do seu alto *status* social e político, e de seu clero culto e teologicamente liberal (FRESTON, 1994, p. 78). Dessa feita, a AD transferiu aos seus primeiros pastores brasileiros a marca da simplicidade e do desinteresse pela ascensão econômica. Porém, o desinteresse se perde no final dos anos 1990 quando a denominação começa a seguir os passos da Igreja Universal do Reino de Deus em direção ao sucesso político e econômico conquistado por ela.

No Brasil, a origem da AD se deu no Pará por intermédio de dois missionários suecos migrantes de Chicago, Gunnar Vingren e Daniel Berg. Após permanecerem nas Regiões Norte e Nordeste por aproximadamente 15 anos, os missionários acompanharam a migração interna e seguiram para o Sudeste. Em 1930, já se podia encontrar uma AD em todos os Estados do país. Esse também é o ano em que a igreja consegue sua autonomia em relação à Missão Sueca e realiza a transferência da sede de Belém para o Rio de Janeiro. Esse é o período da nacionalização da igreja (FRESTON, 1994, p. 83).

A AD é uma igreja de sistema de governo oligárquico que se distribui em igrejas-mãe (ou igreja-sede) e suas congregações. Quando se conhece seu processo histórico, torna-se possível entender algumas características que ainda marcam a

AD, como a nordestina, uma vez que a maior parte da cúpula nacional é de nordestinos, geralmente de origem rural. Com isso, suas características de igreja oligárquica, caudilhesca e de sistema patriarcal derivam de sua origem marcada pela experiência de seus fundadores suecos e pelo sistema pré-industrial do período dos anos 1930 a 1960, em que predominava o coronelismo nordestino.

A AD se expande, e, simultaneamente, ampliam-se os preconceitos em torno dela, uma vez que permite o exercício da glossolalia ao analfabeto, ao negro e à mulher, “algo inusitado para a época” (ALENCAR, 2000, p. 40). A Convenção Geral das Assembleias de Deus é o órgão máximo da denominação, porém com um centro fraco de decisão, já que não nomeia nem demite pastor. Em 1978, essa convenção instituiu a obrigatoriedade de curso bíblico para o pastorado, fazendo surgir vários institutos bíblicos em igrejas-sede. Esses institutos, em substituição aos seminários, evitariam o deslocamento geográfico e o risco de futuros cismas internos em virtude da mentalidade dos jovens pastores formados nos seminários, pois estes são mais críticos e desenvolvem uma teologia política mais sofisticada.

A escala ministerial na AD começa com a função de obreiro; depois cooperador, diácono; em seguida, presbítero, evangelista; e, por último, pastor. O pastor-presidente concentra um enorme poder com seu estilo patriarcal, com organização burocrática e formalismo no trato. Este é escolhido pelo ministério composto por pastores, evangelistas e presbíteros, e chega a exercer o cargo de pastor-presidente por 20, 30 anos. De um cisma em 1989 surgiu a AD-Ministério Madureira com os mesmos princípios básicos, mas com compromissos políticos próprios. Sua sede fica localizada no bairro de Madureira, no Rio de Janeiro, entretanto possui igrejas espalhadas por todo o país. Esse ministério foi o foco de investigação da pesquisa por ser o mais aberto à participação feminina.

Desde o nascimento, a AD norte-americana ordenava pastora. Contudo, tal prática nunca fora aceita no Brasil (ALENCAR, 2000, p. 96) por causa de seu caráter de origem. As marcas sociais afetaram a trajetória do ministério feminino no Brasil porque a cúpula da AD procurou preservar um tipo de realidade cultural em relação às mulheres. Adaptada à cultura nordestina e caudilhesca, essa denominação se mantém

no topo das maiores igrejas pentecostais do Brasil. A AD cresceu de 8,4 milhões em 2000 para os impressionantes 12,3 milhões de adeptos em 2010¹. Sua marca identitária continua fortemente nordestina, porém, nos últimos anos, ela tem apresentado uma grande preocupação com a respeitabilidade social, o êxito profissional de sua liderança e a ascensão política. No entanto, ainda é forte a tendência de se utilizar do *capital familiar* para manter uma linhagem familiar nos altos cargos da igreja, ou seja, a prática da transferência de cargos de pais para filhos, genros, sobrinhos, cunhados e netos². Tal estrutura de poder é legitimada por uma visão teológica que limita a hierarquia (permanente) sobre o critério das relações de parentesco. A comunidade hierárquica da AD, como tantas outras instituições, é convidada pelo processo social a partilhar com seus membros a igualdade de capacidades, pois, mesmo que o acesso seja mínimo, cada um dos membros buscará a justificativa mais adequada para a posição que ocupa na instituição (BANDINI, 2003).

Os pastores assembleianos possuem prestígio e *status* no interior de sua comunidade. Eles são considerados símbolos do poder porque são os “ungidos de Deus”³. Como detêm o poder de decisão, algumas congregações tornam-se pequenos feudos nas mãos de seu líder, pois conhecimento e direito julga somente ele (o líder) possuir⁴.

¹ Os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) mostram que, entre 2000 e 2010, houve uma queda de seguidores católicos, de 125,5 milhões para 123,3 milhões, uma perda de 2,2 milhões de adeptos. Os evangélicos, por sua vez, ampliaram de 16 milhões para 42,3 milhões de adeptos, um ganho de 26,3 milhões. Segundo Ricardo Mariano (2013), é provável que os pentecostais tenham crescido numa proporção bem maior do que aponta o Censo, uma vez que 9,2 milhões de evangélicos foram postos na categoria “evangélica não determinada”, por não terem sido identificados nem como pentecostais nem como protestantes de missão.

² O conceito weberiano de domínio tradicional é exercido pelo patriarca legitimado pelo reconhecimento antigo, pelo conformismo e pela orientação habitual, porém esse sistema é desafiado pela autoridade *racional-legal* resultante da concorrência do mercado religioso e da preocupação com a ascensão social.

³ “Não toqueis nos meus ungidos” é o clichê da liderança para legitimar suas ações (ALENCAR, 2000, p. 99).

⁴ Em minha pesquisa de mestrado, esse foi um dos apontamentos sobre a igreja em relação à prática política, pois o processo democrático é algo ainda impraticável na organização quando o assunto é poder e cargos políticos.

Correspondendo à proposta deste artigo, apresentarei o universo religioso, especificamente da AD, sob a ótica das relações sociais de gênero. Portanto, por meio de um estudo de caso, a análise recairá sobre as articulações entre as representações sociais, a construção de projetos e o poder simbólico religioso. O olhar sobre as relações de gênero permite identificar como o masculino e o feminino são constituídos socialmente nesse específico universo pentecostal, quais são as diferentes atribuições dos papéis sociais e quais as características femininas que a comunidade e a liderança esperam que as mulheres desenvolvam. Nesse estudo de caso, apresentarei uma trajetória feminina cujas definições foram determinadas e estruturadas a partir, especialmente, da relação conjugal.

Contudo, antes de iniciar a análise de trajetória, seguirei a perspectiva do processo histórico da AD para visibilizar outra trajetória feminina frequentemente “esquecida” na memória coletiva dessa denominação.

2. A HISTÓRIA OCULTA DA MISSIONÁRIA FRIDA GUNNAR

Antes de iniciar a análise de uma trajetória feminina atual, cabe uma breve apresentação sobre a história da primeira missionária assembleiana no Brasil, uma vez que se mantém oculta no discurso da história de origem da AD.

O *ethos* sueco-nordestino nunca cogitou a inclusão das mulheres no ministério, apesar de a igreja ter experimentado, em sua origem, o trabalho contínuo da missionária Frida Gunnar. Nascida na Suécia em 1891, Frida tinha curso universitário em Enfermagem e foi chefe em um hospital sueco. Ela chegou ao Brasil em julho de 1917 como membro da Igreja Filadélfia de Estocolmo. Enfermeira, poetisa, redatora e pregaradora, tornou-se esposa do missionário Gunnar Vingren, e o casal liderou a AD em seus primeiros 20 anos. O casal teve seis filhos, Ivar, Rubem, Margit, Astrid, Bertil e Gunvor, e este último faleceu no Rio de Janeiro, vítima de crupe, em 1932.

Em todas as ausências do marido, Frida assumiu a direção da igreja. Ela pregava, cantava, tocava, produzia artigos

sobre escatologia, poesia, doutrinava, visitava hospitais e presídios, e, especialmente, dirigia cultos e ministrava estudos bíblicos (CASA PUBLICADORA DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS, 2004 apud CASTELHANO, 2005, p. 68)⁵.

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

A prática ministerial de Frida, mesmo que sem a legítima ordenação, provocou tamanho incômodo entre os líderes do Norte e Nordeste que a temática do ministério feminino foi introduzida na Primeira Convenção Geral das Assembleias de Deus, em 1930, na cidade de Natal, no Rio Grande do Norte. Desse evento resultou o seguinte documento sobre a atuação das mulheres na AD:

As irmãs têm todo o direito de participar na obra evangélica, testificando de Jesus e da sua salvação, e também apresentando instrução se assim for necessário. Mas não se considera justo que uma irmã tenha a função de pastor de uma Igreja ou de ensinadora da mesma, salvo em casos de exceção mencionados em Mt 12.3-8. Assim deve ser, especialmente quando não existem na Igreja irmãos capacitados para pastorear ou ensinar (CASTELHANO, 2005, p. 68).

Frida foi a única mulher a participar ativamente das sessões convencionais da convenção geral de 1930 defendendo o ministério feminino. A partir desse evento, ela foi calada, “as discussões convencionais passaram a ser reservadas apenas aos homens, sendo facultada às mulheres a participação apenas nos cultos públicos à noite” (CASTELHANO, 2005, p. 69).

No entanto, Frida continuou como redatora do jornal *Mensageiro da Paz* e utilizou-o para manifestar-se contra as

⁵ A obra de Izes Calheiros, *Vestida para o ministério: uma reflexão bíblica sobre o ministério feminino* (Editora Vida, 2001), foi analisada mês a mês durante um ano pelas missionárias e diaconisas do ministério feminino da AD no município de Juiz de Fora, em Minas Gerais. Essa prática chamou a atenção de Elienai Castelhana (2005), assembleiana, doutora em Ciências da Religião e esposa de pastor na mesma cidade.

decisões que restringiam o ministério feminino. Assim, cinco meses depois da primeira convenção geral, Frida Vingren (1931 apud CARVALHO, 2013, p. 66) escreveu um texto intitulado “Deus mobilizando suas tropas”:

Despertemo-nos, para atender o chamado do Rei, alistando-nos nas suas fileiras. As irmãs das “assembleias de Deus”, que igualmente, como os irmãos têm recebido o Espírito Santo, e portanto, possuem a mesma responsabilidade de levar a mensagem aos pecadores precisam convencer-se que precisam fazer mais do que tratar dos deveres domésticos. Sim, podem também, quando chamadas pelo Espírito Santo, sair e anunciar o Evangelho. Em todas as partes do mundo, e especialmente no trabalho pentecostal, as irmãs tomam grande parte na evangelização. Na Suécia, país pequeno com cerca de 7 milhões de habitantes, existe um grande número de irmãs evangelistas, que saem por toda parte anunciando o Evangelho, entrando em lugares novos e trabalhando exclusivamente no Evangelho. Dirigem cultos, testificam e falam da palavra do Senhor, onde há uma porta aberta. (Os que estiveram na convenção em Natal e ouviram o pastor Lewi Pethrus falar desse assunto sabem que é verdade). Por qual razão, as irmãs brasileiras não de ficar atrasadas? Será que o campo não chega, ou que Deus não quer? Creio que não. Será falta de coragem? Na “parada das tropas” a qual teve lugar aqui no Rio, depois da revolução, tomou também parte, um batalhão de moças do estado de Minas Gerais, as quais tinham se alistado para a luta.

As lembranças de Frida permanecem vivas no discurso de mulheres assembleianas que buscam um diálogo sobre a temática feminista, porque essa missionária enfrentou várias barreiras para executar sua tarefa ministerial. Como demonstram as palavras a seguir extraídas do diário de Frida Vingren (apud CASTELHANO, 2005, p. 75), a missionária estava inserida numa cultura que impedia qualquer projeção das mulheres:

Somente o Senhor sabe das tribulações e sofrimentos que temos passado como preço por esse trabalho. Têm sido dias e noites de oração, lágrimas e agonia [...]. Durante todo este tempo, tenho-me sentido completamente esgotada dos nervos e também so-

frido do coração [...]. Não quero defender-me, pois não sou perfeita [...]. Uma coisa quero dizer [...], estou pronta para continuar assim.

No contexto mais amplo, Frida vivia numa época em que apenas os homens votavam e eram votados; sendo assim, a AD estava seguindo um modelo de liderança masculina determinado em outras esferas da sociedade. Segundo Alencar (2000), algo comum em todas as demais igrejas protestantes. Portanto, apesar das tentativas de Frida Vingren, a exclusão das mulheres permaneceu e ainda permanece na AD. De acordo com Osiel Carvalho (2013, p. 69), o fato de Frida Vingren “ser a única mulher a escrever na revista *Lições Bíblicas* é um dos sinais de que as mulheres tiveram suas vozes silenciadas em mais de cem anos das Assembleias de Deus”.

Frida morreu só, asilada, desconhecida, sendo enterrada como indigente. Depois da convenção de 1930, missionários brasileiros fizeram com que se esvaísse o trabalho feminino na igreja. O ministério feminino foi pauta de discussão na convenção geral de 1983, porém, mais uma vez, a ordenação de mulheres ao ministério pastoral foi rejeitada por unanimidade. A última vez que o tema foi discutido, na convenção geral realizada em Brasília em 2001, a proibição ao pastorado feminino foi mantida. Contudo, desde seu início, as Assembleias de Deus sempre tiveram uma forte presença feminina entre seus membros.

Embora existam várias mulheres ordenadas ao diaconato e ao trabalho de missão, ainda persistem na AD a visão masculina da história da igreja e o reducionismo das potencialidades do ministério feminino. Para Elienai Castelhana (2005, p. 13), “a AD no Brasil ainda é devedora de uma discussão mais aprofundada e imparcial dessa temática”.

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

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

As trajetórias de missionárias assembleianas estão marcadas por diferentes tentativas de superação dos lugares de subordinação que lhes reservam na ordem patriarcal vigente. Apontadas e criticadas ora por familiares ora por membros da comunidade, a análise de trajetórias evidencia os mecanismos de diminuição da assimetria em relações de gênero entre os cônjuges e no próprio espaço religioso. A noção de “perseguição” é reelaborada tanto pelo reflexo das conquistas femininas nas últimas décadas quanto pelo discurso teológico sustentado nas igrejas pentecostais, o qual pronuncia que, como Jesus, todos/as os/as convertidos/as serão perseguidos/as. Contudo, de modo geral, a ideia em relação à sacralização do sofrimento não foi encontrada nas narrativas de mulheres missionárias assembleianas. Elas continuam firmes em suas práticas religiosas, porém buscam conquistar espaços de poder tanto no interior do espaço religioso da igreja quanto fora dele.

3. RELAÇÕES DE GÊNERO NAS PRÁTICAS COTIDIANAS

Na AD, o *status* mais elevado está associado ao cargo de missionária nas igrejas-sede, que, por sua vez, estão localizadas em Campinas e São Paulo⁶. Esses templos são os cen-

⁶ Ressalvo que a delimitação do espaço geográfico da pesquisa é o estado de São Paulo.

tros das decisões administrativas da instituição; portanto, a relação de poder-dominação de gênero não acontece somente entre homens e mulheres (liderança masculina e feminina), mas também entre homens e homens (líderes e membros) e entre mulheres e mulheres (seguidoras, diaconisas, esposas e missionárias)⁷.

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

No cotidiano, especialmente às quintas-feiras, o espaço da igreja representa para as mulheres assembleianas muito mais do que um lugar onde se cuida da alma e do espírito. O espaço religioso torna-se um espaço funcional, e a cozinha, um local de encontro para trocar novidades e informações. Em uma de minhas visitas à cozinha, enquanto as mulheres modelavam salgadinhos para serem vendidos após o culto em prol de uma festa para as crianças da AD, coloquei o tema sobre a importância e o reconhecimento social do trabalho feminino na igreja. Localizada no interior de São Paulo, há, nessa igreja, 700 membros para 35 diáconos e 40 diaconisas. “São 40 diaconisas, mas quem trabalha mais são os homens”, relata o secretário da igreja-sede.

Esses números são os oficiais coletados na secretaria da igreja. Contudo, nesse diálogo na cozinha, as mulheres foram unânimes em dizer que, apesar de tantas mulheres serem ordenadas a diaconisas, somente cinco delas podem ser consideradas ativas no trabalho da igreja.

⁷ As funções da diaconisa são: servir a Santa Ceia, realizar os trabalhos internos da igreja (festas, transportes, reuniões), coordenar grupos de trabalho e efetuar visitas a presídios, hospitais e famílias. Principal função da missionária: trabalho ministerial (visita e ensinamento).

Os homens trabalham mais porque eles não faltam em suas escalas. As mulheres faltam mais e, sempre as mesmas, acabam substituindo as que faltaram. Mas elas faltam porque elas não têm o apoio dos maridos para poderem sempre estar na igreja.

Esse depoimento é de uma jovem, branca, estudante de Fisioterapia, casada, mãe de um filho e neta do pastor-presidente local. “Eu não concordo porque eu também tenho casa, filhos, faço bico para fora e nunca falto na escala. Eu acho que é falta de compromisso”, relata uma senhora de, aproximadamente, 40 anos que é seguidora da igreja há mais de uma década. Ela ainda acrescenta: “gostaria de ser missionária se tivesse oportunidade para estudar e aprender a falar em público”. Essa oportunidade não existe para as mulheres dessa igreja-sede porque os espaços já estão demarcados e a estrutura patriarcal está enrijecida pelo cotidiano que alimenta a divisão sexual do trabalho por meio do discurso do sagrado. Das oito mulheres que trabalhavam na cozinha, somente a neta do pastor-presidente chegou ao nível superior e tinha planos de lançar-se ao cargo de missionária. Segundo ela, o espaço da igreja é democrático porque “qualquer mulher pode ser missionária”. Todas concordaram com essa ideia, mas também concordaram que a família e o casamento seriam os maiores obstáculos para uma trajetória pastoral. Os relatos seguiram na perspectiva de que os maridos não “facilitam” a vida delas: “alguns maridos chegam tarde do trabalho somente para impedir a esposa de ir trabalhar na igreja”; “alguns têm ciúmes de que as mulheres chamem a atenção na igreja mais do que eles”; “tem marido que nem ajuda a mulher a arrumar as crianças só para chegar mais cedo na igreja e mostrar que é mais dedicado do que ela”; “tem marido que escolhe uma mistura difícil para a janta só para atrasar a mulher para o culto, algumas até desistem de ir”.

Todas essas estratégias estão relacionadas às relações de poder e dominação de gênero que inter-relacionam a unidade doméstica, o espaço da igreja e a imagem pública das esposas. Elas somente narraram esses casos porque se sentiram seguras naquele local e naquele momento, já que era meio da tarde e a igreja estava vazia. O diálogo aconteceu durante quase duas horas, não utilizei gravador para não inibi-las, somente realizei

anotações no diário de campo. O diálogo foi interrompido a partir do momento em que o secretário começou a entrar o tempo todo para pegar água na geladeira...

Essas mulheres se encontram mensalmente para produzir salgadinhos, portanto “a cozinha é um espaço de troca de empirismo popular”, como denomina Michelle Perrot (1988). A igreja também é um lugar de oferta de assistência mútua, pois as mulheres trocam favores, auxiliam no cuidado das crianças umas das outras, prestam serviços às mulheres mais jovens, como ensinar a cozinhar, bordar, costurar, ou seja, é um espaço de troca de experiência feminina, de projetos compartilhados, mas também um espaço de organização informal de resistência onde a rede de fofoca, como rede de poder, permite a ascensão e a queda de uma carreira no interior da instituição.

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

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

4. UMA TRAJETÓRIA: UMA MARCA SOCIAL

A AD do Ministério Madureira encontra-se em transformação e a direção sempre esteve nas mãos dos homens, o poder de decisão sempre lhes pertenceu. Apesar da sobrevivência dos valores patriarcais, uma nova geração de mulheres luta para que os direitos de cidadania e de subjetividade sejam concedidos a todas as mulheres assembleianas e não somente àquelas que estão em condições privilegiadas, como filhas, esposas e noras de líderes.

A categoria analítica de gênero permite vislumbrar as novas dimensões sociais que as mulheres assumem com sua individualidade e aponta a complexidade das identidades femininas pentecostais e os acontecimentos que influenciam na trajetória social progressiva e não linear de mulheres que conquistam o próprio nome. Nesse sentido, compartilho da hipótese de Maria José Rosado Nunes (2008, p. 68) de que a participação das mulheres na luta pela atuação eclesial “abre de fato um novo horizonte, permitindo-lhes novos contatos e mesmo uma certa desestabilização nas relações familiares tradicionais”.

A trajetória que será apresentada expressa a luta de uma missionária assembleiana para realizar mudanças no discurso e na prática social da AD. Sua trajetória social está demarcada pelo “enovelamento” das categorias sociais entre classe, raça e gênero. A análise de sua trajetória é essencial para compreender as relações de gênero e as formas de estruturação do poder na AD.

Mariana nasceu numa grande cidade próxima à capital⁸. Aos 5 anos de idade, o pai fora transferido para a cidade do Rio de Janeiro, onde a família permaneceu por dez anos. Em razão das constantes viagens de trabalho do pai, a mãe escolheu a igreja como um espaço de sociabilidade para ela e as crianças, já que estavam afastadas do círculo da grande família. Assim sendo, Mariana cresceu no interior da AD localizada em Madureira (RJ), participando de atividades como louvor e teatro. Aos 13 anos de idade, a família retorna para a cidade

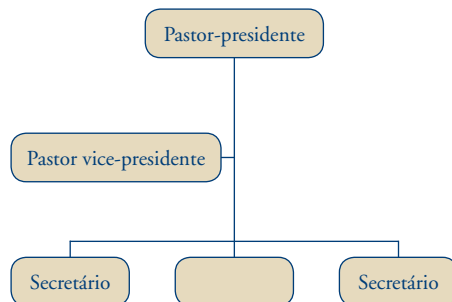
⁸ O nome verdadeiro foi substituído pelo fictício para preservar a identidade da missionária.

natal. Seu itinerário de trabalho começou aos 13 anos na escola bíblica da AD. Aos 16 anos, transferiu-se para a contabilidade e, aos 17, para o departamento pessoal e assessoria aos diretores. Com 18 anos, Mariana interrompe seu itinerário para casar-se com obreiro e filho do pastor-presidente nacional da AD.

Logo após o casamento, o líder da AD delega ao filho o cargo de vice-presidente nacional da igreja e a administração de uma igreja-sede no interior do Estado de São Paulo. Segundo a missionária, o marido e o cunhado foram os únicos homens ordenados ainda solteiros na história da AD: “isso foi uma coisa além do normal”. A ordenação de Mariana aconteceu em 1998, juntamente com outras esposas de pastores: “eu não poderia ter imaginado quantas oportunidades o casamento poderia me proporcionar”.

A hierarquia dessa congregação é composta da seguinte forma: pastor-presidente, pastor vice-presidente, dois secretários e dois assessores.

Figura 1. Hierarquia da congregação



Fonte: Elaborada pela autora.

Nessa congregação, a exceção é permitir que as mulheres exerçam funções como tesoureira e assessora de pastores-presidentes.

No relato seguinte, Mariana conta como aconteceu sua apresentação na igreja como esposa de pastor:

Como eu sempre gostei de unha bem-feita e de adereços, quando virei esposa de pastor e fui à igreja pela primeira vez e eu fiz um rabo de cavalo, meu marido disse: “Mariana, você está linda, mas solte esses cabelos porque, se o povo acostumar com

you de cabelo preso e sem um batom, you vai ficar escrava da imagem que you está criando hoje. Então, apresente a imagem que you quer para o resto da vida”. Na mesma hora, eu me arrumei. Eu nunca tinha pensado nisso. Ele já tinha ideia de que as pessoas são crus. Prenda seu cabelo um dia e não use batom um dia que you vai ver o que acontece.

Aos 21 anos de idade, Mariana engravida do primeiro filho, e surge uma inquietao em relao às marcas sociais atribuídas ao *filho de pastor* e aos elementos resultantes dessa identidade:

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

A categoria “esposa de pastor” na AD está no seguinte discurso: “Quem quer seguir negue a si mesmo, tome sua cruz e siga”. A subjetividade religiosa construída para as mulheres *esposas de pastores* resulta na identificao de “mulheres revoltadas”. No trabalho empírico, foi possível verificar, em reuniões e convenes, as principais reclamaes das *esposas de pastores*:

- O marido não tem um dia de folga por semana.
- O marido não tem tempo para os filhos e netos.
- O pastorado impede o marido de reunir-se com a família.
- O marido não tem hora fixa para chegar em casa  noite.
- Os pastores não viajam, em hipótese alguma, sem elas.

Pela lógica das estratégias matrimoniais, Pierre Bourdieu (1990) considera que a estrutura e a história estão presentes

nos atores por meio do *habitus*. Assim, um casamento mobiliza tanto a distribuição de um capital simbólico quanto econômico, tal que “os grandes negociadores são aqueles que sabem tirar o melhor partido de tudo isso” (BOURDIEU, 1990, p. 90). Então, a aparente “escolha do cônjuge” esconde a mobilização das necessidades dos atores e das transações passadas por cada um. O que permite ao *habitus* impor as técnicas sociais é a aplicabilidade da afinidade espontânea (vivida como simpatia) que aproxima os agentes dotados de *habitus* ou gostos semelhantes. Logo, produtos de condições e condicionamentos sociais semelhantes; portanto, “amar é sempre um pouco amar no outro uma outra realização de seu próprio destino social” (BOURDIEU, 1990, p. 90).

A identidade da “esposa de pastor” está em processo de reestruturação na AD. O discurso de “mulher ideal”, fortemente associada ao papel submisso da esposa ao marido, está sendo questionado em virtude do *empoderamento psicológico* das mulheres nos últimos anos. Suas resistências às opressões sociais e à degradação psicológica manifestam-se em atitudes que articulam a sua autonomia do espaço doméstico diante do religioso, porém tais atitudes podem gerar resistência e acomodação à sua própria exploração social. Nesse sentido, segue o relato da missionária Mariana:

Na minha opinião, as que não têm nome não têm porque não querem ter porque elas querem continuar como vasos de igrejias: aquele vaso bonito que aparece no dia de festa. [...] Elas não querem trabalhar porque não é fácil. Elas não querem se expor que é apostar em alguém... e quando a gente acerta... ah, é uma bênção.

Nessa perspectiva, cabe apontar a concepção de Linda Woodhead (2002, p. 2) de que “a participação religiosa das mulheres deve ser entendida em relação à habilidade das religiões em lhes prover um espaço social que não seria disponível para elas de outra maneira”.

Para a autora, a religião ainda não trata as mulheres como agentes racionais, mas como “marionetes do patriarcado”. O relato da missionária Mariana segue a perspectiva de que as esposas de pastores ainda não reconheceram o próprio poten-

cial, pois elas querem ser reconhecidas, porém sem enfrentar explicitamente a estrutura dominante da igreja. Nessa condição, elas deixam de ser portadoras da marca de “vasos de púlpitos” porque são mulheres possuidoras de capital familiar, o que lhes permite desenvolver uma identidade religiosa que se articula com a de gênero. Afinal, a condição de *esposa de pastor* pode abrir-lhes espaços e permissões que não estão disponíveis igualmente às demais mulheres da igreja.

Com o objetivo de democratizar o espaço religioso, a missionária realiza todo mês um culto para as mulheres seguidoras da igreja. Nesse culto, predominam as mulheres com idade acima de 45 anos. Poucas jovens estão presentes porque a reunião acontece nas noites de quarta-feira, mas as que estavam presentes chamavam a atenção pelo vestuário liberal que usavam: *jeans* de cós baixo e blusas justas ao corpo; saias acima do joelho ou longas com fendas profundas e blusas leves e transparentes.

O culto começa com testemunhos espontâneos, e um deles me chamou a atenção. Uma senhora de 61 anos de idade narrou sua mais recente conquista, a carteira de habilitação, e, conseqüentemente, a liberdade que passou a exercer depois dessa aquisição pessoal. Outras mulheres também apresentaram suas vitórias tanto na esfera pessoal, como cura e parto bem-sucedido, quanto no âmbito profissional, como conquista de um emprego.

Para a pregação, a missionária Mariana escolhe o tema sobre a interação social das mulheres no trabalho cotidiano da igreja. A missionária declara que está “cansada de ver tanta intriga entre as próprias mulheres” e que a rivalidade é algo inconcebível “para quem está se dedicando na obra do Senhor”. Mariana utiliza personagens bíblicas (Rute e Ester) como modelos femininos a serem seguidos pelas seguidoras.

Quando as portas se fecham é que Deus está abrindo as portas certas, *as nossas*. Não precisamos sofrer, só precisamos encontrá-las e entrar na porta certa. Se você tem o marido que tem, a sogra que tem, é que eles cooperam pro seu bem. *As fofocas cooperam pro seu bem. Problemas com seu filho cooperam pro seu bem* porque, se você superar, *você será uma vitoriosa*. As mulheres querem conquistar seu espaço, querem ser valorizadas, *mas isso*

só é para mulheres corajosas. Vocês precisam ser mais corajosas, terem mais autoconfiança. Deixem de ser casquinha de ovo. Qualquer coisa que escuta chora. Chega disso. Levantem a cabeça ou fiquem no banco o resto da vida (grifo nosso).

Mariana finaliza a pregação discorrendo sobre “companheirismo entre as mulheres”, seja sogra/nora, mãe/filha ou líder/seguidora, e entre as próprias seguidoras, e encerra: “pois, se for para ter espaço na igreja para brigar e ficar de cara feia, deixe para os homens porque eles não resolvem os problemas da igreja nos tapas ou de cara feia”. Senta-se na sua cadeira sob aplausos entusiasmados da comunidade.

Inseridas numa dinâmica própria do grupo pentecostal, a conquista do próprio nome torna-se cada vez mais difícil. Esse bem simbólico, muito prezado pelas mulheres que já o conquistaram, funciona como uma marca produtora de prestígio e *status* sociais, mas também de produção de conflitos, rivalidade e disputa de poder entre mulheres e mulheres.

No imaginário social, a figura da *esposa de pastor* assembleiano corresponde à imagem de uma mulher com cabelos presos em forma de “coque”, com saia comprida, sem maquiagem, sem acessórios, cabelos sem corte e assim por diante. Em decorrências das mudanças sociais relativas ao mundo feminino, essa imagem estereotipada da mulher assembleiana está sendo alterada. Atualmente, encontramos, nos cultos de igrejas maiores, como a de Campinas, mulheres com cabelos curtos, tingidos, com calça comprida, tênis, blusas coladas ao corpo e com braços à mostra. Para as saias longas, restam a transparência e a continuidade da abertura atrás ou lateral. Os decotes aumentaram, bem como o uso de acessórios para meninos e meninas, como os bonés durante o culto. Essas alterações estão relacionadas à diversidade de identidade feminina assembleiana. Essas transformações dos comportamentos estimulam o processo de individualização e autonomia do próprio corpo, ou seja, o começo de uma construção de si mesma e de *empoderamento* social, tradicionalmente permitido aos homens.

Um exemplo da existência das resistências femininas na AD é o de Irene da Silva Ferreira, esposa do pastor-presidente da Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil e sogra de Mariana, que cortou os cabelos numa época em que

não era permitido sequer o corte das pontas. A justificativa pública, ou seja, para os dominantes, era de que a queda de cabelo havia ocorrido por causa de um remédio fortíssimo para dores na coluna. Para as mulheres da igreja, ela disse: “Eu tive vontade de cortar o cabelo e cortei”. Essa conduta chocou todas as mulheres da igreja, mas, aos poucos, elas começaram a imitá-la. De acordo com Mariana, “Aqueles que mais falavam eram as que mais morriam de vontade de cortar, mas não tinham coragem”. O fato é que as mulheres não estão incluídas socialmente a ponto do enfrentamento com o grupo dominante da igreja, os homens. Formas de resistência explícitas ainda são evitadas porque as mulheres se consideram pertencentes ao “grupo mais fraco” da igreja em relação ao poder legitimado dos homens.

As esposas de pastores lutam pela manutenção dos privilégios conquistados, tais como sentar nos bancos do altar, selecionar quais as pessoas que podem ser recebidas pelo marido, classificar e julgar os atos da membresia, administrar a cozinha e as mulheres desse espaço, utilizar o carro da igreja e, especialmente, ser chamada de “primeira-dama”. Em relação ao último item, Mariana contesta: “Para ser a primeira dama, você tem que ser a primeira serva”. Nesse sentido, a relação de poder-dominação de gênero excede o espaço conjugal e pode atingir a identidade do marido diante da igreja e, por conseguinte, a relação da comunidade com esta.

De acordo com Mariana:

Alguns pastores estão perdendo sua identidade como pastor porque a mulher manda na igreja dele. Ela manda no pastor, ela manda nos obreiros, ela quer dar opinião em tudo, quer ter poder de palavra, quando na verdade nós ainda não conquistamos na AD o nosso espaço. Os pastores não valorizam suas esposas porque eles conhecem as esposas que têm. Eles sabem que, se derem uma chance pequenininha para elas darem sua opinião, não demora para essas mulheres estarem plantadas na igreja apontando o dedo e mandando [...]. Eu conquistei um respeito muito grande entre os pastores porque eu não me meto aonde não sou chamada e porque descobri que tenho um *chamado* específico pra mim, algo pessoal. Tenho um prazer muito grande em ministrar e eu me

realizo nisso, mas minha outra realização foi terminar meu curso de Direito e estagiar no fórum, uma realização fora da igreja (grifo nosso).

Em relação às esposas, que não querem ser ordenadas, ao contrário das outras, buscam exercer o poder a partir da categoria de esposa de pastor. Dessas relações resulta o problema do enfraquecimento da congregação. Vários templos enfrentam conflitos entre pastor e membresia em virtude da influência da esposa na direção da igreja, nesses casos, “para o membro estar bem com o pastor, ele deve estar bem, primeiro, com sua esposa, porque ali quem dá as cartas é ela”, afirma Mariana.

Algumas mulheres, por não conseguirem conquistar o reconhecimento da comunidade, começam a praticar um autoritarismo às avessas, pois não possuem legitimidade perante a instituição, não são ordenadas ao ministério e não conseguem reconhecimento social sobre suas opiniões e atitudes. Portanto, a igreja enfraquece porque seu próprio líder não consegue exercer a autoridade que lhe foi atribuída, como um *ungido de Deus*. Assim, “o pastor passa a ser visto como boneco, e a igreja passa a ter pena dele”, conclui a missionária.

A relação de poder entre mulheres e mulheres é alimentada pelo sistema vigente da valorização do capital familiar. Dessa forma, o casamento torna-se uma possibilidade de inverter as *regras do jogo*, como relata Mariana:

Meu único medo na AD, em relação à ordenação de pastora, é de ocorrer um equívoco porque, quando foram ordenadas as missionárias, mulheres que pregavam que faziam missões, depois todas as esposas de pastores-presidentes quiseram ser ordenadas missionárias também. [...] Um dia eu cheguei na convenção e falei: “Eu discordo da seleção porque vocês têm que traçar o perfil de quem vai ser missionária. Ela está pelo menos atendendo aos membros da comunidade dela?”. Se ela não quer pregar ou fazer o trabalho de evangelismo, que pelo menos atenda a comunidade, que promova ações sociais na sua cidade. Elas ficam encostadas na igreja: chegam, sentam, cantam o hino, levantam e vão embora, e isso é ser missionária?

Embora a mulher casada seja uma das identidades de valorização da identidade feminina, algumas mulheres solteiras conseguem ser ordenadas ao diaconato na igreja:

Há meninas solteiras que são muito respeitadas. Eu as oriento para escolherem homens de Deus para depois não serem frustradas. [...] Há missionárias solteiras que não querem casar porque não querem alguém para atrapalhar, mas o problema é que as esposas dos pastores começaram enciumar porque essas moças trazem relatórios e são valorizadas na igreja, *mas elas cavaram seus espaços. As outras que façam isso no seu meio: façam um projeto que possa valorizar seu título.* Meu medo em relação à ordenação é que tem esposas de pastores que não conseguem evitar um problema, não conseguem costurar por trás, fazer remendos para não chegar no pastor porque, se tudo chegar nele, *com certeza ele vai enfartar.* Tem esposas que não têm autoconfiança, mas muitas têm comodidade: elas querem ser pastoras de gabinete [...]. Elas se escondem e depois vêm reclamar que não têm valor nenhum. Pastor tem que ter cheiro de ovelha, ordenado ou não, tem que cheirar a ovelha (grifos nossos).

5. CONCLUSÃO

Segundo Linda Woodhead (2002, p. 2), a “participação das mulheres na religião será influenciada significativamente pelos espaços sociais disponíveis para elas”, isso significa que, para compreender a participação feminina em um determinado grupo religioso, devem-se compreender os espaços sociais disponíveis para as mulheres desse grupo. Nesse sentido, as teorias sociológicas das sociedades modernas sugerem como variável crucial o grau de diferenciação social/estrutural/funcional, portanto “é para tal diferenciação que nós devemos olhar para entender a participação da mulher na religião dentro dessa sociedade” (WOODHEAD, 2002, p. 3).

GENDER RELATIONS IN THE ASSEMBLY OF GOD: A FEMALE PATH ANALYSIS

ABSTRACT

This paper aims to present some results from my doctoral research in which I analyzed the social practices of women leaders in three Pentecostal churches in Brazil: Foursquare Gospel Church, Universal Church of the Kingdom of God and Assembly of God Church. However, in this text I will speak about the reformulation of discourse and social practices of women leaders of the Assembly of God. By linking the empirical work based on path analysis and oral history, with the relational and historical category of gender, research turned visible “loopholes” built by missionary women, circumstances and mechanisms of power used to resist social discrimination, the exclusion of positions of power in the church and impediments to the realization of their individual projects. From a historical and cultural context need – Assembly of God Church, Madureira Ministry of the state of São Paulo –, will present a female trajectory to demonstrate some points of reflection of the research, ie, the effective training of church missionaries achievements personal and experienced tensions both in marriage and in religious practice. Therefore, the focus is on the relationship between female empowerment and institutional control. Therefore, the communication aims to contribute to the debate on the plurality and existing transformations in the Brazilian Pentecostal religious universe.

KEYWORDS

Religion. Gender. Pentecostalism. Social history. Empowerment.

REFERÊNCIAS

ALENCAR, G. F. de. *Todo poder aos pastores, todo trabalho ao povo, todo louvor a Deus*. Assembléia de Deus: origem, implantação e militância (1911-1946). 2000. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião)–Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2000.

BANDINI, C. A. de P. *Religião e política: a participação política das igrejas pentecostais nas eleições de 2002*. 2003. Dissertação (Mestrado) Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2003.

BANDINI, C. As igrejas pentecostais e o ministério pastoral feminino. In: CUNHA, M. do N.; SANTOS, S. X. (Org.). *Caladas na igreja: mulheres e igreja nos dias de hoje*. São Bernardo do Campos: Editeo, 2013.

BANDINI, C. *Costurando certo por linhas tortas: práticas femininas em igrejas pentecostais*. Salvador: Pontocom, 2014.

BOURDIEU, P. *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, 1990.

BOURDIEU, P. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, M. de; AMADO, J. *Usos & abusos da história oral*. 5. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002. p. 183-191.

CARVALHO, O. L. de. Memória coletiva e pentecostalismo: Frida Vingren, a pioneira esquecida. *Revista Ciências da Religião – História e Sociedade*, São Paulo, v. 11, n. 2, p. 58-70, jul./dez. 2013.

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

FRANCISCO, C. V. de T. *Passagens híbridas: relações de gênero e pentecostalismo*. 2002. Dissertação (Mestrado em Sociologia)–Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

FRESTON, P. C. *Protestante e política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment*. 1994. Tese (Doutorado)–Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1994.

MACHADO, M. das D. SOS mulher: a identidade feminina na mídia pentecostal. *Ciências Sociais y Religión*, Porto Alegre, v. 1, p. 167-188, 1999.

MARIANO, R. Mudanças no campo religioso brasileiro no censo 2010. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 14, n. 24, p. 119-137, jul./dez. 2013.

PERROT, M. *Os excluídos da história: operários, mulheres, prisioneiros*. Tradução Denise Bottmann. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988. Parte II: Mulheres. p. 167-213.

ROSADO NUNES, M. J. Direitos, cidadania das mulheres e religião. *Tempo Social*, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 67-81, 2008. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ts/v20n2/04.pdf>>. Acesso em: 24 jun. 2016.

SCOTT, J. *A cidadã paradoxal: as feministas francesas e os direitos do homem*. Tradução Élvio Antonio Junck. Florianópolis: Mulheres, 2002.

WOODHEAD, L. Mulheres e gênero: uma estrutura teórica. *Revista de Estudos da Religião – Rever*, São Paulo, ano 2, n. 1, p. 1-11, 2002. Disponível em: <<http://www.pucsp.br/rever/outronum.htm>>. Acesso em: 24 jun. 2016.

Recebido em junho de 2014.
Aprovado em março de 2016.