

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**Combatendo na Posse do Espírito:  
gênero e sexualidade na Assembléia de Deus**

*Maria Regina Azevedo Lisbôa*

Florianópolis, 2008

Combatendo na Posse do Espírito:  
gênero e sexualidade na Assembléia de Deus

Maria Regina Azevedo Lisbôa

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Antropologia Social, sob orientação da Professora Doutora Maria Amélia Schmidt Dickie.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

Florianópolis, Agosto de 2008

A meu pai, mestre na arte de amar.

*In Memoriam*

para Renato

“Difícil é acolher, sentindo e pensando.  
Tendo o outro face a face, olhos trocados  
nos olhos. Sem indiferença nem tirania:  
humana parceria”.

(Suzana Modesto,  
Pequeno Dicionário da Arte de Conviver)

## RESUMO

Esta pesquisa objetiva refletir sobre as concepções de gênero construídas para homens e mulheres da Assembléia de Deus e como elas se articulam no campo da sexualidade. Neste caso, os focos estão na moral sexual pentecostal da fidelidade conjugal recíproca e do que define a qualidade do vínculo conjugal. Esta reflexão é realizada tomando-se como referencial as noções de ethos hierárquico e igualitário, assim como a de hierarquia enquanto uma estrutura “patriarcal” da ordem do simbólico, retratada na definição bíblica dos lugares de homens e mulheres na relação conjugal. O eixo articulador da análise é a “batalha espiritual”, olhada como uma experiência subjetivada das diferenças entre o que o grupo define como bem e mal. Nesta “batalha”, o grupo estabelece uma série de ‘táticas’ para eliminar o mal, que passa pela “cura da alma”, a ênfase na oração, o domínio dos preceitos bíblicos e a obediência a estes preceitos, que estabelecem o que é o bem. A tese está centrada no que estas ‘táticas’ dizem dos lugares de homens e mulheres no relacionamento conjugal, dos significados de sexualidade, dos conflitos que engendram e da vinculação destes conflitos com o ideário individualista.

## ABSTRACT

This study aims to think about the gender conceptions built for men and women of the Assembly of God and how they are connected with the sexuality field. In this case, focus is given to the moral sexual Pentecostal of reciprocal conjugal loyalty and of what defines the quality of the conjugal link. This analysis is made taking as references the notion of hierarchical and egalitarian “ethos” and also that of hierarchy as a “patriarchal” structure of symbolical order depicted in the biblical definition of the role of men and women in the conjugal relationship. The binding axis of the analysis is the “spiritual battle” seen as a subjective experience of the differences between what the group defines as good and evil. In this “battle” the group establishes a set of “tactics” to get rid of evil going through the “cure of the soul”, emphasizing praying, the domain of the biblical precepts and the obedience to those precepts which establish what is good. This thesis is centered on what these “tactics” say about the role of men and women in marital relationship, sexuality meanings, the conflicts engendered and the association of these conflicts to the individualistic ideology.

## **AGRADECIMENTOS**

À Maria Amélia, minha orientadora, pelo incentivo para que eu trilhasse este caminho e por suas observações durante a redação, que valorizaram minhas reflexões.

À Rita Segato, por compartilhar comigo a sua experiência como pesquisadora, aceitando ser minha interlocutora e fornecendo importantes contribuições durante o trabalho de campo.

Aos colegas do Departamento de Antropologia da UFSC, por aceitarem meu afastamento no período do doutorado, tornando menos árdua a tarefa de concretizá-lo.

Ao Departamento de Antropologia Social da UnB, por me acolher como Pesquisadora Associada Júnior durante um ano.

À Mariana, mestre da escuta, por me ensinar a como não me desfazer do sonho.

À Inês e Kow pelo trabalho cuidadoso e sensível na revisão do texto, enriquecendo-o.

Aos inúmeros amigos que acreditaram e torceram por mim. Em especial à Márcia, que transformou em aconchego meu início em Brasília, me abrindo contatos, seus amigos e sua família. À Tânia, Glória, Marcelo, Andrea e Geraldo, pelas estimulantes conversas durante o tempo em que fomos colegas nas disciplinas do curso. À Neuza e Zeca, amigas de sempre.

Ao meu filho Bruno e à Isabel, que sempre estiveram prontos a abrir mão de seus projetos para me auxiliar e à Luiza, pela paciência com que adiou tantos desejos em função da ausência da mãe. O apoio afetivo de vocês foi imprescindível.

Ao Renato, companheiro da arte de conviver, por me sustentar com carinho nos momentos mais difíceis deste trajeto. Por sua generosidade, minha gratidão e admiração.

Ao grupo de assembleianos que aceitaram minha presença e, mesmo com esforço, deixaram que eu compartilhasse um pouco de suas vidas. Sem isto, este trabalho não poderia existir.

# SUMÁRIO

<b>Introdução</b>	09
<b>Parte I – O Campo da Pesquisa</b>	
<b>Capítulo 1 – Emoldurando o Campo: a abordagem</b>	15
<b>Capítulo 2 - Os (Des)caminhos de uma Antropóloga - a relação em campo</b>	
1. Entre mulheres	31
2. Entre homens	38
<b>Capítulo 3 – O Universo da pesquisa</b>	
1. A organização local	41
2. Os contextos da observação	47
3. O grupo	50
<b>Parte II – A Religião como Experiência de uma “Batalha Espiritual”</b>	
<b>Capítulo 1- Imagens da “batalha”:</b> onde e com quem está o bem e o mal	64
<b>Capítulo 2 – Lutando pela <i>Posse do Espírito</i></b>	
1. O aconselhamento	81
2. “Mulheres alcançando Mulheres para uma Vida Abundante”	85
<b>Capítulo 3 - A “batalha espiritual” como metáfora dos significados de gênero</b>	
1. Guerreiras e Servas na busca do equilíbrio	116
2. Entre a autoridade e o “quebrantamento”	132
<b>Considerações Finais</b>	151

## Introdução

Quando decidi pesquisar a Assembléia de Deus, levei em conta a constatação de que esta, assim como outras religiões que surgiram na primeira metade do século passado, têm sido colocadas em segundo plano nas pesquisas com grupos pentecostais. Muitos dos trabalhos quando falam das características do pentecostalismo brasileiro estão referenciados em denominações neo-pentecostais, principalmente na Igreja Universal do Reino de Deus. Minha eleição, portanto, explicita uma preocupação comparativa através de estudos mais localizados, ainda poucos no caso da Assembléia de Deus.

Na escolha do objeto de pesquisa considerei também o papel atuante da Assembléia de Deus e de outros grupos evangélicos na contestação a quaisquer políticas públicas que não venham de encontro aos valores que constroem a moral familiar por eles proposta. Este é o caso, por exemplo, da oposição que fazem às campanhas pelos direitos sexuais e reprodutivos, que envolvem a discussão sobre a utilização de preservativos como forma de prevenção às doenças sexualmente transmissíveis, sobre o aborto e a igualdade sexual.

A partir dessa constatação, centrei a pesquisa na questão da moral sexual com o intuito de conhecer seus pressupostos, de compreender a ligação destes com a cosmologia assembleiana. Interessou-me confrontar o discurso oficial da Assembléia de Deus, o visível, com o modo como os fiéis internalizavam os valores oficialmente difundidos, o invisível. Eu pretendi, desde o início, localizar as fissuras que possivelmente separavam o ponto de vista difundido pelas autoridades da Assembléia de Deus através dos cultos, cerimônias e publicações do ponto de vista dos fiéis que cotidianamente vivenciavam os valores assembleianos, assim como as fissuras entre os fiéis.

Para refletir sobre a moral sexual o foco escolhido foi a fidelidade conjugal masculina. Neste sentido, minha pesquisa apontou também para um recorte de gênero. Uma das regras trazidas pela reforma protestante estabelece que homens e mulheres devem seguir a mesma moral sexual, o que implica que a fidelidade conjugal deve ser recíproca. Seguindo nesta direção, os grupos protestantes – acompanhando os católicos- justificam a posição contrária à política de prevenção às DSTs através do uso de preservativos. As pesquisas voltadas para o comportamento sexual dos pentecostais têm constatado que o cumprimento desta regra é parte do processo de conversão dos homens.

Interessou-me interrogar a vigência deste comportamento nos homens que convertem, na atualidade ao pentecostalismo. Pretendi pensar nas implicações da adoção deste valor considerando que ele vai na direção contrária ao valor da “dupla moral”, constitutivo da construção da masculinidade dominante nas sociedades ibero-americanas. Neste sentido, considerei relevante refletir sobre o significado da fidelidade conjugal e sobre o modelo de masculinidade vigente entre os assembleianos. As pesquisas que constataam a mudança do comportamento masculino na direção da fidelidade conjugal estão centradas nas mulheres, é da perspectiva delas que esta constatação é feita.

Um dos obstáculos com que me defrontei assim que cheguei ao campo foi realizar a pesquisa tomando por objeto os homens. Minhas primeiras tentativas não tiveram sucesso e logo percebi que só teria alguma chance com uma significativa convivência na igreja que escolhera como alvo da pesquisa. Diante da incerteza de chegar aos homens e da facilidade de estar com as mulheres, fui incluindo-as na pesquisa. Este redirecionamento se fez dentro de um mesmo objetivo mais geral de que a pesquisa pudesse contribuir na discussão do argumento religioso contrário à política de prevenção às DSTs proposta pelo Estado.

Pesquisei os significados de gênero entre casais católicos, em fins dos anos 80, quando as DSTs ainda não eram motivo de preocupação. Na época, me chamou a atenção a reação das mulheres às experiências extra-conjugais dos parceiros, que elas justificavam pela definição do casamento como uma relação de *doação recíproca*, na qual elas deveriam “entender” e “perdoar”. Apesar da posição oficial católica de reciprocidade tanto da *doação* quanto da fidelidade conjugal<sup>1</sup>, eu descobria que a fidelidade conjugal só era incorporada pelas mulheres, mesmo quando elas se reconheciam insatisfeitas com a atitude dos maridos.

Recentemente outra pesquisa com mulheres católicas, portadoras do HIV através dos maridos<sup>2</sup>, me revelou o quão dramática pode ser a consequência desta postura feminina e o fundamental papel da religião no reforço dela. Mesmo que se saiba da liberalidade com que o catolicismo controla suas regras morais e da rigidez protestante, principalmente no ramo pentecostal, esta pesquisa me levou à interrogação sobre o lugar das mulheres nas relações de gênero e à vinculação deste lugar ao significado de “ser mulher” para elas. Minha atenção voltou-se para a reflexão sobre a margem que elas têm de negociar, de dialogar com os parceiros suas insatisfações e sobre o quanto estas estão relacionadas com a infidelidade conjugal deles.

---

<sup>1</sup> Ver Lisboa, 1987.

<sup>2</sup> Refiro-me à pesquisa desenvolvida por Orozco, 2002.

Através de uma amiga, o contato com um pastor presbiteriano me levou a um pastor que era um dos dirigentes de uma grande igreja da Assembléia de Deus, aglutinadora de muitas outras na cidade de Brasília. Nela centrei minha pesquisa. Meu primeiro desafio foi conseguir o apoio deste pastor e, conseqüentemente, de outros a quem era apresentada por ele. Mantendo-me sincera na exposição dos meus objetivos e na demonstração de que não queria esconder de ninguém quem eu era e o que estava fazendo ali, como ele havia sugerido de início, fui aos poucos ganhando o seu apoio e confiança. Este comportamento foi muito importante para que minha presença na igreja fosse aceita e para que eu pudesse criar novas relações de confiança, principalmente com as mulheres.

Circulando por vários espaços da igreja, sob olhares que procuravam passar indiferença diante da minha presença, pude verificar a relevância para os assembleianos das questões que eu trazia para o campo e formular novos questionamentos. Tomei o caminho de procura das pessoas que estivessem envolvidas com o “aconselhamento” de casais, tanto o que era formalizado pela igreja, quanto o que era realizado informalmente.

Interessavam-me os motivos pelos quais os casais em dupla ou isoladamente procuravam o aconselhamento e ainda qual era a atuação dos “conselheiros”. Pude constatar o quanto a busca de aconselhamento estava relacionada à infidelidade masculina e ao desempenho de homens e mulheres no relacionamento afetivo-sexual. Os problemas apresentados se vinculavam não apenas à área da sexualidade como também às construções de gênero, o que mais tarde confirmou-se no curso de formação em “aconselhamento para mulheres” que freqüentei.

Meu maior desafio nesta pesquisa foi conseguir que homens e mulheres saíssem do discurso oficial do “deve ser” assembleiano e mostrassem como o experimentavam, que conflitos tinham com ele, que contradições vivenciavam. Enfim, que fissuras esse discurso sobre a moral sexual e as relações de gênero apresenta quando se leva em conta sua inserção no cotidiano das pessoas. Das mulheres foi um pouco mais fácil obter respostas, pois convivi com elas em situações informais e nas quais eu também me colocava, compartilhando as mesmas experiências, através de dinâmicas de grupo no curso de aconselhamento, orando com elas ou indo às suas casas para conversarmos.

Com os homens, o contato foi mais formal, através de entrevistas conseguidas com grande dificuldade. A diferença de oportunidades de contato resultou na diversidade com que os mesmos temas foram abordados por homens e mulheres e no aparecimento e ocultação de certos assuntos. No caso dos homens, por exemplo, os temas foram instigados

por mim, em muito guiados pelas questões postas na minha convivência com as mulheres, que acabaram por se impor no campo.

Foi na convivência com as mulheres, principalmente, que pude perceber também o quão central é a “batalha espiritual” na organização da experiência entre os assembleianos, o quanto ela é estruturadora da visão de mundo deles e a relação que ela tem com o ethos do grupo. Inúmeras vezes, em diferentes contextos, fui ouvinte de comentários, tanto por parte de homens quanto de mulheres, a respeito dos “males do mundo” associados ao demônio, dos medos que tinham dele e das suas “tentações”.

Foram certamente as mulheres que descortinaram para mim a idéia de que os conflitos e ambigüidades que demonstravam em relação aos significados de “ser mulher” e de sexualidade, eram *metáfora* da “batalha espiritual”. Esta constatação foi uma referência importante. Segui na direção de explorar o seu significado para o grupo e a sua relação com os conflitos e ambigüidades dos homens.

A organização dos dados e a maneira como estão estruturados os capítulos da tese, espelham minha trajetória em campo. Dividida em duas partes, a primeira estabelece os recortes da pesquisa, não apenas em termos da abordagem, como também em termos do grupo de contato, suas especificidades, diferenças e minha relação com ele. A segunda parte da tese aborda as “batalhas” que o grupo trava; onde elas se encontram, quem são seus oponentes, quais são as táticas de combate e o que elas revelam das relações de gênero e da moral sexual do grupo.

Em termos dos recortes, no primeiro capítulo defino o caráter *conservador* da Assembléia de Deus nos temas vinculados à moral familiar, relacionando-o à existência de um ethos hierárquico na concepção das relações de gênero e na visão de sexualidade. Marco o diferencial dos assembleianos dentro dos pentecostais, uma vez que pretendem colocar-se como uma “comunidade moral” rígida em seus princípios. Discuto as pesquisas sobre as conseqüências da adesão de homens e mulheres ao pentecostalismo a partir da noção de hierarquia presente nas mesmas, apontando ao mesmo tempo os indicadores com os quais minha pesquisa dialoga. O referencial nesta discussão é a noção de hierarquia enquanto uma estrutura “patriarcal” da ordem do simbólico, retratada na definição bíblica dos lugares de homens e mulheres na relação conjugal.

No segundo capítulo, que versa sobre a minha relação com os homens e as mulheres – suas diferenças e ambigüidades – reflito sobre a postura relativista e as noções de distanciamento e proximidade que pautam a experiência do antropólogo no campo, na qual os olhares de observador e observado se cruzam estabelecendo ou não pontes de

comunicação. Um campo no qual as primeiras impressões são impregnadas de estereótipos que é preciso interrogar, no qual ser aceita é imprescindível, mais ainda quando o campo é hostil com o diferente e a relação é desigual e ambígua, sem lugar para “neutralidades”. Também aponto como distanciamento e proximidade comportam uma “questão de gênero”, na qual o limite na pesquisa vincula-se à relação pesquisador/ pesquisado. Ela passa a ser importante uma vez que ser do mesmo sexo ou não interfere no alcance da pesquisa.

O terceiro e último capítulo desta parte da tese, está dividido em três tópicos. O primeiro versa sobre o lugar que a igreja alvo da pesquisa ocupa na “teia de redes” que organizam as Assembléias de Deus e sobre as formas através das quais esta igreja acompanha o movimento desta denominação na direção da centralização organizacional e de poder, da burocratização e da formação teológica do seu pastorado. Relaciono ainda o foco da pesquisa em uma “igreja-mãe” e a diversidade social dos seus membros e penso as implicações da diversidade social em termos da autonomia interna do grupo e as divergências que surgem a partir daí. No segundo tópico deste capítulo, delimito os contextos nos quais a observação e levantamento dos dados se realizou, caracterizando cada um deles e o tipo de inserção que tive. O último tópico mostra algumas trajetórias de vida, selecionadas com o objetivo de traçar um quadro, o mais próximo possível, do grupo que foi objeto da pesquisa, ressaltando sua diversidade interna em termos de pertencimento social, experiências de vida e nível de envolvimento com a Assembléia de Deus. A partir dos percursos de vida apresentados, estabeleço um contraste com o retrato dos pentecostais desta mesma “onda” e a direção das transformações propostas pelo segmento social mais intelectualizado e em ascensão social dentro do grupo.

A segunda parte da tese, centrada nas “batalhas”, também se divide em três capítulos. O primeiro gira em torno das principais noções que definem os lugares de sucesso ou fracasso da “batalha” contra o “inimigo” para os assembleianos: *fraqueza humana*, “brechas” e *posse do Espírito*. As conseqüências desta concepção de “batalha espiritual” para a construção de uma moralidade que se baseia em *princípios universais divinos*, classificando como demoníaca qualquer idéia ou atitude que se contraponha a ela. Observo também a relação da “batalha” com a concepção da Assembléia de Deus sobre o “pós-modernismo”. Aqui estabeleço a comparação entre esta concepção e a realizada por alguns cientistas, com o intuito de mostrar a convergência entre os problemas levantados por eles e os apontados pela Assembléia de Deus, que fornece um tipo de resposta fundamentalista, que faz parte do movimento que o próprio pós-modernismo engendra.

O segundo capítulo foi organizado em dois tópicos. No primeiro, tomo o “aconselhamento” na igreja na qual a pesquisa se realizou como o canal mais eficiente de difusão dos princípios e normas morais nos campos da sexualidade e do gênero, justificando enfocá-lo. Abordo os tipos de rede que são criadas em torno dele, as hierarquias que ele estabelece, as queixas mais recorrentes de quem procura o “aconselhamento”. O segundo tópico está centrado no “curso de formação em aconselhamento para mulheres”. O objetivo é mostrar, através dos temas selecionados e da maneira como são abordados, a articulação, inovadora na Assembléia de Deus, de um discurso de cunho psicológico com o discurso religioso. Demonstro os pressupostos dessa ligação e a relação que ela tem com a construção de uma determinada concepção de “ser mulher” e com a aquisição e manutenção da *posse do Espírito* em torno da idéia de “cura da alma”. Por fim, demonstro como a reflexão da sexualidade se desenvolve construindo a concepção de “mulher íntegra”, definindo suas “batalhas” e as táticas para manter esta “integridade”.

O último capítulo da tese versa sobre as “batalhas” que mulheres e homens vivenciam; onde elas se localizam e a vinculação das mesmas com determinadas concepções de gênero. Dividido entre as perspectivas de cada um dos sexos, a primeira parte se desenvolve em torno das mulheres: o papel delas como responsáveis pela manutenção do casamento, as táticas que desenvolvem nesta direção, a associação de suas práticas com as qualidades que lhes são atribuídas como “mulher de Deus”, os conflitos que vivenciam e o modo como suas qualidades sustentam uma posição na estrutura hierárquica das relações de gênero, embora esta posição esteja em conflito com a representação que fazem da submissão como um *ato de reciprocidade*. A segunda parte, voltada para o olhar dos homens, se desenvolve a partir da reflexão sobre os significados do “quebrantamento”, sua relação com o lugar masculino de autoridade e a concepção de “ser homem”; como esta relação aparece na articulação de diferentes significados de sexualidade, o lugar da fidelidade conjugal neles e as “batalhas” masculinas neste campo. Concluindo, ressalto as diferenças entre os conflitos masculinos e femininos, apontando as possibilidades e os limites das transformações que estes conflitos evidenciam.

## Parte I – O Campo da Pesquisa

### Capítulo 1- Emoldurando o Campo: a abordagem

Diante da complexidade e variação do campo pentecostal no Brasil, é sempre arriscada a tarefa de delimitá-lo para além do que o nomeia: “a descida do Espírito Santo no dia de Pentecostes” (Freston,1996). Uma tentativa neste sentido, e que vou tomar como referência para uma primeira generalização, é o estabelecimento de tipologias baseadas no critério histórico/institucional e no que é enfatizado em cada período<sup>3</sup>.

Embora a classificação das igrejas surgidas a partir dos anos 70 seja alvo de discordância, há consenso em classificar como clássicas as duas primeiras igrejas nascidas no Brasil – a Assembléia de Deus (AD) e a Congregação Cristã no Brasil (CCB), ambas na primeira década do século passado – e como neoclássicas as igrejas que apareceram nos anos 50 e início da década de sessenta (Mariano,1995)<sup>4</sup>.

O período clássico do pentecostalismo se caracteriza, segundo Mariano (1995:23), pela adesão de pessoas pobres e de pouca escolaridade, que são discriminadas por católicos e protestantes históricos, e pela ênfase no “dom de línguas”, no “sectarismo” e no “radical ascetismo”.

Apesar de manterem até hoje essas características, pesquisadores constata<sup>5</sup> que as igrejas desse período já têm em suas fileiras segmentos da classe média. A Assembléia de Deus, “mostra-se mais flexível e disposta a acompanhar as mudanças que estão se processando no movimento pentecostal e, apesar da defasagem, na sociedade” (Mariano,1995:23).

Dentre as transformações ocorridas nas igrejas ora estudadas, com destaque para a Assembléia de Deus, Mariano (idem,p.11) levanta “o aburguesamento de parcelas de sua membresia, o processo de institucionalização denominacional conjugado à rotinização do

---

<sup>3</sup> Estou me baseando aqui na tipologia de Mariano (1995).

<sup>4</sup> Freston (1996) também traça sua tipologia baseando-se nesta periodização, que ele denomina “ondas”.

<sup>5</sup> Freston (1996) e Mariano (1995).

carisma e à inevitável busca, pelas novas gerações de pastores, de respeitabilidade confessional e de formação teológica em seminários ou faculdades”. Procura um clero culto e namora posições liberais. No que resulta, como disse Freston (1996:94), “uma tensão entre o desejo de aderir explicitamente a valores burgueses, e a tradição assembleiana de um certo populismo religioso que tende a gloriar-se na escolha dos humildes por parte de Deus”.

Cabe apontar aqui para a ênfase hoje dada ao dom de cura; uma característica do período neoclássico do pentecostalismo e que a Assembléia de Deus, apesar de não ter deixado de utilizar vem mais recentemente incorporando com características específicas em relação à original, indicando uma abertura para o que hoje é considerado, dentro do campo pentecostal, um elemento importante na atração que o pentecostalismo oferece.

Na periodização proposta por Alencar (2000:45-9) para o pentecostalismo assembleiano no Brasil, a Assembléia de Deus, até 1930, está em fase de “implantação”, se expandindo de forma totalmente “desordenada” e descentralizada através da construção de pequenos templos e “casas de oração”<sup>6</sup>. Nos 16 anos seguintes, portanto até 1946, ela vai iniciar um processo de institucionalização, indo sedimentá-lo com a consolidação de igrejas-sede.

No primeiro momento, afirma sua identidade na glossolália<sup>7</sup> na negação em institucionalizar-se e na “aversão ao mundo”, concretizada no “purismo moral” e na “perseguição como legitimação coletiva”, coerente com o fato de que nasceu com os “pobres e analfabetos”, que assumiram estas categorias como “benção”. A fase em que sua institucionalização se enraíza coincide com as dissidências pelo “poder político e financeiro dessa Igreja” em nome da “originalidade e verdade”; quando surgem então os ministérios, sendo os de Madureira e de São Cristóvão representativos desta época (Alencar, op.cit.).

A partir dos anos 80, a Assembléia de Deus tende a se articular com outros grupos evangélicos. Um fato que atesta esta articulação é a participação da Assembléia de Deus em “organismos evangélicos interdenominacionais como a AEVB - Associação Evangélica Brasileira – e a ABEC – Associação de Editores Cristãos” na década de noventa (Alencar, 2000:48-9). Além disso, “entra oficialmente na TV” em 1998, o que, de acordo com Alencar (idem), foi motivo de grande polêmica interna.

No mesmo sentido, um fato marcante é a inserção da Assembléia de Deus no projeto de eleger membros seus para a Constituinte de 1989, criando com eles frentes

---

<sup>6</sup> Forma comum na AD, onde a residência de um adepto serve como local de reunião e adesão de novos membros.

<sup>7</sup> “A língua estranha e sagrada despertada no fiel pela presença do Espírito Santo” (Fernandes, 1994).

evangélicas para a aprovação de projetos políticos de seu interesse, especialmente aqueles relacionados à moral familiar<sup>8</sup>.

As questões que dizem respeito aos direitos reprodutivos e sexuais, como aborto, preferência sexual, parceria homoerótica têm sido respondidas nestas frentes pela negativa, em nome de conservar uma moral familiar divinizada na heterossexualidade e na subordinação feminina. Esta posição *conservadora* parece refletir, pelo menos no que diz respeito ao senso comum, a visão que os ‘de fora’ têm dos evangélicos.

A partir dos anos 90, várias pesquisas têm mapeado o campo evangélico na tentativa de estabelecer diferenças entre as denominações que o compõem, respondendo à questão do quanto esta visão conservadora está ou não presente nas questões relacionadas ao gênero e à sexualidade<sup>9</sup>. Algumas dessas pesquisas usam a comparação com carismáticos e as Comunidades Eclesiais de Base, ambos católicos. Esta não é uma tarefa fácil uma vez que este campo também comporta ênfases doutrinárias que estabelecem fronteiras entre históricos<sup>10</sup> e pentecostais. Além do fato de que, quando se fala em evangélicos, a diferenciação social aumenta com o ingresso maior da “classe média” e de empresários.

Na busca de respostas, uma das linhas de reflexão é se pensar que a religião não é exterior ao ethos de quem adere a ela. Assim, ao invés de indagarmos sobre o papel que a religião desempenha na determinação e permanência de certos valores, nas atitudes e disposições dos indivíduos, a questão seria direcionada para a relação entre a adesão a determinadas denominações e o ethos de quem nelas ingressa. Com isto, por exemplo, poder-se-ia responder porque certas denominações crescem entre os pobres e setores das camadas médias sem que esta diferença tenha relevância quando se trata da moral familiar e que quando se trata de outros fatores, o mesmo diferencial de classe pode ganhar importância.

Há ainda que considerar, como lembra Duarte (2005), a hegemonia de um “ethos privado”<sup>11</sup>, laico e de cunho individualista, que se mistura com o “religioso”, além de pressionar influências e mudanças em sua direção. Muitas vezes aparecendo na forma de valorização da “igualitarização”, “racionalização”, “liberdade individual”; alterando o modo como os “modelos tradicionais” se reproduzem, sem necessariamente produzir “uma efetiva

---

<sup>8</sup> Vários pesquisadores ressaltam este fato como marco importante da inserção organizada dos evangélicos na política. Ver especialmente Machado (1996) e Alencar (2000).

<sup>9</sup> Nesta direção, ver Mariz (1994); Mariz & Machado (1996); Machado (1996); Mariz (1998); Mafra (1998); Tarducci (2003); Meinerz (2002) e Rohden (2005).

<sup>10</sup> Nesta classificação estão arrolados batistas, metodistas, presbiterianos e luteranos, conforme Novaes (1998).

<sup>11</sup> Uma categoria que compreende “todos os valores, sentimentos e comportamentos relacionados ao prazer corporal, à satisfação moral, à reprodução sexual e à conjugalidade”. O que engloba a “sexualidade” e a “própria constituição da vida familiar” (Duarte, 2005:138), ou seja, áreas designadas pela ideologia liberal como de ‘foro íntimo’ e que ficam abertas para a “decisão individual”.

conversão generalizada à ideologia do individualismo, no sentido da promoção da autonomização, interiorização e psicologização do modelo de pessoa” (op.cit. p.152). As grandes “linhas de força” deste ethos, na visão do autor, são o “individualismo”, o “hedonismo”, o “naturalismo” e o “controle da expressão corporal”.

Uma perspectiva orientada pela oposição dumontiana holismo/individualismo e pela suposição que este último faz parte dos segmentos médios, principalmente letrado e psicologizado, guiados pelo princípio da igualdade; a valorização da hierarquia, ao contrário, é característica da cosmologia dos segmentos populares, conectados com o ideal da complementaridade e reciprocidade. Caberia então ao pesquisador investigar como estas diferenças se atualizam nos significados que cada uma instaura sobre as relações de gênero e a sexualidade, além do tipo de vinculação que cada “ethos” estabelece, ou não, com o outro.

Seguindo esta direção de relacionar adesão confessional e ethos, Mafra (1998:245-9) toma como ponto de partida a constatação que o *conservadorismo* evangélico é generalizável enquanto portador de um ethos hierárquico na concepção e relação de gênero, o que implica uma determinada visão de sexualidade e dos papéis. Mafra propõe se pensar a diferença neste campo a partir da relação entre “estilo eclesial e construção de gênero”, concluindo pela existência de “três perfis” de evangélicos, em um continuum que vai da “adesão às noções mais igualitárias de relação de gênero”, passando por um ethos “composto por um mix entre noções hierárquicas e igualitárias” e desembocando no modelo tradicional, baseado na noção de honra. A cada um destes “perfis” - “liberal”, “conservador” e “sincrético” - corresponderiam as denominações históricas, as que surgiram na primeira metade do século passado e a neopentecostal IURD<sup>12</sup>.

Nesta classificação, o campo pentecostal se define por ser *conservador*, acompanhando a conclusão de outras pesquisas nas questões referentes à moral sexual<sup>13</sup>. Um ponto em comum de algumas destas pesquisas é a constatação que a Assembléia de Deus é a denominação que se destaca neste *conservadorismo*, onde os valores morais e o comportamento afetivo-sexual é mais rígido.

Se levarmos em conta o que já ressaltai sobre o conflito da Assembléia de Deus, ou melhor, de seus dirigentes, entre ser mais “liberal” e acompanhar as mudanças no campo pentecostal ou permanecer no ascetismo e negação do que é “do mundo”; mantendo-se

---

<sup>12</sup> Cabe aqui ressaltar que a autora relativiza seus dados, levando em conta outra pesquisa (Barros, M.N. -1995, “ ‘A Batalha do Armagedom’ - uma análise do repertório mágico-religioso proposta pela Igreja Universal do Reino de Deus), que levanta a diferença do padrão moral exigido a obreiros, obreiras, público mais “informado” e a massa de fiéis que frequenta a IURD.

<sup>13</sup> As pesquisas de Machado (1995-6), Rohden (2005) e de Mariz (1998) vão neste sentido.

dentro do “purismo moral”, a Assembléia de Deus parece tender para este último lado. Este conflito se por um lado aumenta as chances de permanência e adesão das camadas médias, por outro retira dela o que sempre foi sua ‘marca registrada’. Neste sentido, concordo com Alencar (2000) que o grande desafio da Assembléia de Deus na atualidade é “conseguir algum diferencial dentro do mundo pluralista do pentecostalismo”. A questão é saber porque isto é necessário.

Um caminho para esta resposta está na “nova ordem territorial” contemporânea onde, segundo Segato(2005:07), as identidades se constituem não mais ancoradas a um determinado espaço, mas em marcadores de diferenças que geram um “território”. Ou seja, “se orquestan diferencias y se las especulariza para, precisamente, poder constituirse y ser visualizados como pueblos diferenciados. La exhibición de la diferencia es más importante que la profundidad de la misma”.

Nesta “nova ordem”, a busca pelo diferencial significa garantir espaços de poder em um mundo que cada vez se produz mais plural e é nela que parecem estar os pentecostais (Segato,2005). Mas, nesta dinâmica, o diferencial cada vez mais relega a segundo plano as diferenças de conteúdo, como chama atenção Segato (2005:05), para “dejar lugar al énfasis en fórmulas litúrgicas, disciplinarias y ornamentales como emblemas claros de pertenencia”. Neste sentido, minha hipótese é que a Assembléia de Deus tem procurado este diferencial se colocando como uma “comunidade moral”, rígida em seus princípios e no controle para que os mesmos sejam cumpridos, o que pressupõe enfatizar o ascetismo entre seus membros. Um caminho que, pelas tensões já apontadas, tende a transformar o desejo, pelo menos de seus dirigentes, de ser um grupo homogêneo, em um “marcador territorial” (op. cit) sem necessariamente ter tanta ressonância interna. Há que acrescentar ainda, para corroborar com esta hipótese, que em termos religiosos a “territorialidad móvil”<sup>14</sup> tem como central a marca da diferença “en los fieles y en los espacios que habitan” (op.cit. p.11).

Com isto também poder-se-ia pensar a designação de fundamentalista para a Assembléia de Deus, para além de um grupo que tem uma ‘visão literal da Bíblia’ ou que é *conservador* nas questões vinculadas ao gênero e à sexualidade, em suma, à moral familiar (assim pressupondo que outros valores não o são, confundindo o conteúdo com a forma)<sup>15</sup>. Neste sentido, um grupo que na busca pela coesão interna como diferencial não permite a

---

<sup>14</sup> Define-se por “un espacio sin marcas, *tabula rasa*, enteramente disponible, abierto a los tránsitos y a las apropiaciones asociadas a la implantación de marcas y logos” (Segato, 2005:11).

<sup>15</sup> Para uma exposição do caráter histórico do fundamentalismo, relacionado ao protestantismo e seu significado, ver Tarducci (2003).

“deliberação interna” no seu interior<sup>16</sup> e combate outros grupos cujos princípios o contestam, ou seja, a afirmação dos princípios de alguns como ‘verdade inquestionável’ para todos do grupo e fora dele. Por esta razão, os fundamentalismos se conectam com idéias universalizantes e homogeneizadoras (Segato, 2005), o que significa ampliar o sentido confessional desta categoria tomando-a como um fenômeno contemporâneo de ‘busca por territórios’ e reter que em termos confessionais a rejeição da contestação e da dúvida passa pela idéia de uma verdade divina revelada e o impedimento da “deliberação” acontece em termos teológicos e doutrinários para fazê-la acontecer “en devoción y emocionalidad” (Segato, 2005:16).

Embora as pesquisas que estou tomando por referência apontem que não se pode olhar o campo pentecostal como homogêneo e levantem uma série de indicadores sociológicos para demonstrar isso – sexo, idade, segmento social- além do tipo de pertencimento, vou tomar aqui a tipologia dos “perfis” proposta por Mafra (1998) como ponto de partida para minha abordagem na reflexão sobre a Assembléia de Deus. Resultado de algo, concordando com a autora, que se assemelha a “um sentimento confuso de qualidade marcante ou de semelhança” (Bergson, 1990:1128 apud Mafra, 1998) e que é usado não para estacionar o pensamento mas somente como alavanca. Vejamos que elementos a autora leva em conta na sua reflexão.

Como já ficou claro, a Assembléia de Deus, de “perfil conservador”, se caracterizaria então “por um mix entre noções hierárquicas e igualitárias” que é o mais próximo do “ethos evangélico”. Um ethos que se assemelha ao ‘modelo hierárquico’ no qual os sexos se definem por relações hierarquizadas a partir dos papéis que são alocados a cada um deles e as diferenças pensadas como naturais e determinadas por Deus. A distância deste modelo está que no ethos evangélico homens e mulheres devem cumprir os mesmos preceitos morais. Esta igualdade moral rompe com a ‘dupla moral’ do que Mafra (op.cit) chama a “concepção ibero-americana”, que define a masculinidade a partir da honra. Uma definição que também implica a rivalidade e a competição entre os homens, num “jogo de reputação” entre eles e de sedução com as mulheres. No caso do ethos evangélico, a reputação é garantida na posição de “cabeça da família e da vida comunitária”, mas a recusa pelos “jogos de sensualidade” e “disputa de virilidade” o diferencia do ‘modelo hierárquico’,

---

<sup>16</sup> Esta relação está inspirada na afirmação de Segato durante o mini curso Antropologia e Direitos Humanos, realizado na 25ª Reunião da ABA em Goiânia, em 2006. Nele, Segato afirma que uma característica de todos os fundamentalismos é suprimir a possibilidade de “deliberação interna”.

o que implica numa série de mecanismos para garantir e neutralizar as tensões decorrentes desta recusa. Uma delas, apontada por Mafra (op.cit), é a disputa por cargos na congregação.

Outra linha de reflexão que procura entender o caráter *conservador* dos evangélicos, vai na direção de levantar as conseqüências da adesão religiosa. Entre as pesquisas dedicadas à vertente pentecostal e que se propõem a refletir sobre o pentecostalismo desde uma “perspectiva de gênero”<sup>17</sup>, a preocupação é responder à questão das conseqüências da adesão a estes grupos na vida das mulheres. A tônica é a de pensar a posição das mulheres nas relações de gênero através do seu lugar na família, na igreja e no mercado de trabalho.

Afirmar que o pentecostalismo é a corrente religiosa que mais cresce no Brasil, já se transformou em eufemismo. Isto leva as pesquisas neste campo a procurarem respostas para esta expansão tão grande. Por que os fiéis aderem ao pentecostalismo? As pesquisadoras a que estou me referindo não ficaram imunes a esta interrogação, mesmo quando isto não é reconhecido (Mariz, 1994), o que significa focar a atenção nos indicadores que justificam este crescimento.

A conclusão de consenso entre as pesquisadoras é que o pertencimento das mulheres a grupos pentecostais traz benefícios para elas na medida em que lhes fornece condições para uma autoimagem positiva e uma maior autonomia. Isto advém, principalmente no caso das que estão em situação de pobreza, do aumento de oportunidades através da rede de informações gerada no grupo de pertencimento para a inserção no mercado informal de trabalho. Além disso, porque as mulheres têm uma participação intensa na igreja e são valorizadas em suas atividades nela, ocupando cargos de liderança e, em algumas igrejas, chegando a ser pastoras (Mariz e Machado, 1994). Em conseqüência, adquirem instrumental para se sentirem com poder para negociar com o parceiro relações mais simétricas e administrar os conflitos conjugais de forma a neutralizar a violência. Aqui deve ser ressaltada a maior “tolerância” feminina pelo entendimento de que os problemas com o parceiro são fruto da presença do demônio nele. Por se sentirem fortalecidas espiritualmente elas estariam mais distantes da influência demoníaca.

As transformações que ocorrem nestes grupos também são favoráveis às mulheres porque o reordenamento das posições de homens e mulheres no espaço doméstico produz relações mais simétricas entre eles, principalmente nos casos em que o marido pertence à

---

<sup>17</sup> Refiro-me aqui a Machado (1995-96); Mariz & Machado (1996); Machado & Mariz (1997); Mariz (1998) e Tarducci (2003).

mesma denominação religiosa, que resulta em uma maior inserção dele na família<sup>18</sup>. A idéia é que os homens, deixando de lado as “farras”, que os envolvem com a bebida e o relacionamento com outras mulheres passam a se dedicar mais à família, ficando sintonizados com o que é o desejo das mulheres. Além disso, deixando de lado um padrão autoritário e muitas vezes violento de se relacionar com elas, os homens incorporariam “atributos femininos” oriundos da “imagem de Deus”, como a “humildade”, a “docilidade” (Mariz e Machado, 1994).

Se por um lado a radicalidade do ethos pentecostal em busca de coerência com os princípios de sua doutrina não significa a existência da mesma na prática, por outro lado aponta a tendência dos homens convertidos a grupos pentecostais apresentarem um comportamento diferente da norma masculina dominante ou, quando não, de entrarem em conflito com esta norma por terem a fidelidade conjugal como ideal a ser atingido. Uma tendência que se confirma pelas pesquisas nos grupos nos quais os homens ao se converterem passam a rejeitar manterem relações extra-conjugais<sup>19</sup>. Neste sentido, a “fidelidade recíproca”, um valor central da moral sexual pentecostal, estaria sendo respeitada.

Entretanto, o consenso das pesquisadoras é que o reordenamento das posições de homens e mulheres na família não quebra com a hierarquia de gênero, a desigualdade entre os sexos permanece. Como sintetizam Mariz e Machado (1994:149), “o fato do pentecostalismo fortalecer a auto-estima das mulheres e estimular o processo de individuação feminina, não o leva a questionar os papéis tradicionais...a função do homem é ser o cabeça da família...” e como tal a mulher deve lhe “obedecer”. O que, tomando o ponto de vista das mulheres, não seria interpretado como “submissão” mas “estratégia” feminina para a adesão do parceiro à igreja. As relações de gênero “menos assimétricas” encontradas nestas pesquisas acabam por se tornar sinal da permanência e crescimento do pentecostalismo entre as mulheres. A ênfase recai no fato de que as mulheres não perdem, mas adquirem “poder” e que a submissão serve de estratégia das mulheres para obter a transformação no comportamento dos parceiros.

Tarducci (2003:18) levanta pesquisas sobre o pentecostalismo na América Latina que apontam um aspecto que considero relevante para se pensar as relações de gênero na Assembléia de Deus: na divisão do trabalho, as atividades que as mulheres podem realizar são “inferiores en rango y amplitud” às que os homens realizam. A pesquisadora lembra

---

<sup>18</sup> A pesquisa de Machado(1996) é pioneira neste sentido.

<sup>19</sup> As pesquisas de Tarducci, 1994; Mariz, 1994; Machado, 1996 e Mafra, 2000; são referências neste sentido.

também a conclusão de Novaes (1985) de que as mulheres, embora possam evangelizar, não podem exercer cargos de direção.

A perspectiva de Tarducci (2003), “desde adentro” e “feminista”, parte da “experiência de vida” das mulheres (no caso, em uma situação de pobreza aguda e pertencentes à Assembléia de Deus de um subúrbio de Buenos Aires) e está mais centrada no objetivo de “contribuir al propósito global de hacer evidentes la explotación y opresión basada en el género” (idem, p.29). Neste sentido sua posição vai em outra direção.

Tarducci interroga se da inserção das mulheres na igreja poder-se-ia deduzir seu “empoderamento” e conclui que elas não têm uma “autonomia organizativa” porque é o pastor e sua esposa que exercem a supervisão das atividades. As atividades que as mulheres exercem são mais barreira que promoção de poder, na medida em que voltadas para o estudo da bíblia e para a evangelização; finalmente, que isto não as leva a pensarem sobre suas especificidades enquanto mulher (Tarducci, op.cit.p.121).

Quando Tarducci reconhece algum ganho de poder para as mulheres com a conversão, toma-o no sentido de uma “uma experiência de igualdade moral” por pertencerem à mesma igreja, por serem “valoradas por sus dones espirituales y su entrega a Dios”(idem, p.106). Em suma, não é a ampliação do espaço de atuação, mas o sentido de feminino que está em foco e não para tomá-lo como ‘estratégico’, mas criticamente. Inclusive intitulado um dos capítulos com uma frase paradigmática também no discurso das assembleianas que eu pesquisei: “servir al marido como al señor”. Neste capítulo, a submissão é significada no que é exigido do comportamento feminino para trazer o marido para a igreja, no qual a autora vai delineando o que é a “boa esposa”. Sua conclusão é a de que as mulheres, transformando-se na direção do que lhes é exigido, a submissão, têm seus conflitos e contradições “atenuados”, o trabalho doméstico é “dignificado” e “fonte de auto estima”. Portanto, não há novidade em termos dos valores e papéis para cada gênero, porque as mulheres “negocian con sus compañeros para lograr condiciones menos opresivas en el hogar” embora esta negociação se faça sobre “la asimetría de poder y la complementariedad de los roles” (idem, p.180). Em suma: “el pentecostalismo no cambia las relaciones de género”. Valoriza as mulheres no seu lugar de submissas e o poder que adquirem é o de “imágenes de fortaleza espiritual” por se sentirem “elegidas por dios” (idem, p.191). Neste sentido, não só a submissão feminina como o fortalecimento espiritual passam a ser considerados ‘estratégicos’ e, com isso, a adesão ao pentecostalismo passa a ser olhada como indo de encontro aos interesses das mulheres. Neste ponto, não há variação em relação à posição das outras pesquisadoras. A diferença é que Tarducci olha a submissão como estrutural.

Embora a questão de fundo seja a discussão da permanência ou não da subordinação feminina na relação com os homens, ela é problematizada em termos da relação entre papéis de gênero. Por exemplo, a tese de Mariz e Machado<sup>20</sup> é a de que o pentecostalismo atenuaria a subordinação feminina e tenderia a “revertê-la a longo prazo”(Mariz,1994). Por conseguinte, quando Mariz e Machado (1994) reconhecem a opressão masculina e admitem seu obscurecimento no fato que os desvios dos homens à norma são atribuídos ao demônio, elas concluem que isto “expressa o limite do individualismo pentecostal” (idem, p.149) e a visão dos homens como “vítimas” e não “opressores”.

Resumindo, colocando-se na visão das mulheres, na hierarquia das relações de gênero, a posição de submissas seria ‘estratégica’ para as mulheres. Uma postura que, apesar dos diferentes matizes, termina por justificar este tipo de relação. Esta é também a perspectiva de Mafra (1998), mesmo quando ela discorda da idéia de que a submissão é apenas um momento rumo a uma maior autonomia e individualização da mulher.

Na interpretação de Mafra (1998), não é a possibilidade de um futuro cada vez mais próximo de relações igualitárias que explica a expansão evangélica, mas a eficácia do próprio modelo hierárquico em que se baseia. Ela implica não só as mulheres ocupando determinados papéis na família e na congregação, mas também os homens, o que se mostra coerente com o fato das pesquisas entre pentecostais sempre se depararem com a equação: menos assimetria e permanência da hierarquia.

Talvez se o foco estivesse voltado para as insatisfações e as tensões das mulheres, para o que elas dizem sobre isso, outros lados aparecessem. Esta foi uma das direções que tomei na minha pesquisa, assim como as contradições que o ethos assembleiano apresenta.

Há ainda que levantar o fato destas pesquisas privilegiarem as mulheres, ficando os homens em segundo plano quando aparecem. Salém (2006) chama atenção para isto ao questionar a reciprocidade do modelo hierárquico nas camadas populares quando a análise toma o ‘ponto de vista’ dos homens. Neste caso Salém (op.cit p.428), tomando por referência o campo da moral sexual, conclui que “o homem nas classes populares é moldado para simultaneamente, honrar o princípio da reciprocidade entre os gêneros, e para romper com ele”. Esta tendência, segundo a autora, é interpretada muitas vezes pela literatura especializada como sinal do individualismo nos homens. Ela define como “individuação” e

---

<sup>20</sup> Esta tese aparece como mais ampla, colocada também por pesquisadores em outros países da América Latina. As referências são, principalmente, as análises de Brusco (1994), Burdick (1993), Cucchiari (1990) e Gill (1990).

toma como parte do próprio modelo, no sentido de que homens e mulheres se definem por “vocações diferentes”: a deles de “circular” e a das mulheres de “manter o vínculo”. Tal diferença gera tensão entre os gêneros que, longe de ser causada por influência ‘externa’, é inerente ao modelo hierárquico. Pode-se concluir que o ‘modelo evangélico’ tenderia a dissolver esta tensão na regra de “fidelidade recíproca”. A questão é saber o que acontece quando a “vocação de circular” permanece. Quando a atenção fica centrada nos homens é mais fácil perceber o quanto a funcionalidade da hierarquia fica a cargo das mulheres e dependente da mudança nesta “vocação” masculina. O que isto representa para homens e mulheres assembleianos, é o que me propus investigar.

Se as mudanças nas posições de homem e mulher não têm uma correspondência na hierarquia de gênero, se a ‘submissão’ permanece apesar das mulheres estarem adquirindo mais “poder”, caberia a pergunta se este paradoxo ocorre porque se trata de ‘locus’ conceituais diferentes e, neste caso, o paradoxo é estrutural, ou se a dominação/subordinação se dissolve com o reordenamento das posições entre os sexos e o paradoxo é aparente, o que me leva a dois pontos da abordagem destas pesquisas e ao esclarecimento do lugar em que coloco meu olhar.

Em primeiro lugar, o reordenamento de posições a que se referem as pesquisadoras está relacionado aos papéis de gênero, ao que é socialmente atribuído a cada sexo. Em segundo, acompanhando Segato (2003:14), a hierarquia é uma estrutura “patriarcal” da ordem do simbólico e inconsciente que, no caso do gênero, nomeia “el orden de estatus”. Neste sentido, “una estructura de relaciones entre posiciones jerárquicamente ordenadas que tiene consecuencias en el nivel observable, etnografiable, pero que no se confunde com esse nivel fáctico, ni las consecuencias son lineales, causalmente determinadas o siempre previsibles”. Assim, mesmo que os significantes destas posições mudem, elas continuam a ocupar o mesmo lugar na estrutura. Por este motivo, os papéis de gênero podem se reordenar sem que isto implique o fim da hierarquia.

Há ainda a acrescentar que o “patriarcado simbólico” (op.cit), ao não se confundir com o observável, permite a separação entre ele e os discursos dos informantes, nos quais pode-se captar através destes últimos em que medida os significados de gênero que eles produzem atualizam, invisibilizam e/ou transmutam a estrutura “patriarcal”.

Uma pista interessante para se pensar o reordenamento dos papéis fornecendo ‘empoderamento’ às mulheres no pentecostalismo e a manutenção da hierarquia, é fornecida

por Algranti (2007). Segundo ele, uma das “narrativas mestre”<sup>21</sup> do pentecostalismo é o versículo paulino (Efésios, 5:22-3) que define a posição do homem no casamento como a do “cabeça” do casal, comparando com a mesma posição de Cristo em relação à igreja, e coloca as mulheres na posição de “sujeição”, comparando-as agora com a posição da igreja. Enquanto “suporte simbólico da dominação masculina”, a “narrativa mestre” confirma ou inverte as relações patriarcais.

Estas são as representações dominantes, as que são veiculadas não só na literatura evangélica, como pelas (os) pastoras (es) nos cultos e aconselhamentos, nos cursos de atualização, mas nem sempre utilizadas desta maneira. Concordando com Algranti (op.cit. p.187), nestas apropriações, nos relatos da experiência, é que podem estar os elementos que subvertem as posições de gênero dominantes.

Sua perspectiva também chama atenção para o discurso androcêntrico da religião, um elemento que tem sido considerado relevante no âmbito da teologia feminista e negligenciado nas pesquisas que entrecruzam gênero/religião.

Na discussão sobre as relações de gênero, faz-se pertinente ainda colocar um eixo em torno do qual giram as discussões sobre o conceito de gênero: sua desvinculação do sexo.

Embora seja consenso na literatura a respeito que entre os termos sexo e gênero a relação é arbitrária, o debate que se dá no campo do feminismo entre "diferencialistas" e "igualitaristas"<sup>22</sup> demonstra que "estudos de gênero" ainda se confundem, em alguns casos, com "estudos da mulher", não apenas no sentido de pensar a subordinação e/ou resistência da mulher, como também por substancializar esta categoria e universalizá-la a partir da idéia de que haveria um ‘olhar’ das mulheres enquanto dominadas<sup>23</sup>. Mesmo tendo em vista o outro ponto de consenso da literatura especializada que é o reconhecimento do gênero como uma categoria construída social e culturalmente, o que implica em pensá-lo pluralizado.

O outro ponto a destacar nas discussões é a diferença de gênero “nos termos dimórficos de um par humano essencial e universal” (Pierucci, 1999: 142): O Masculino e O Feminino.

O essencialismo e seu correlato, o binarismo, vão ser criticados, ainda no campo

---

<sup>21</sup> Na definição de Algranti (2007:187), esta idéia “hace referencia al relato fundante que se erige como soporte simbólico de la dominación masculina em um momento histórico determinado”. Ao mesmo tempo, ela “no adopta una forma única y monológica, sino que se expresa de diferentes modos según el universo simbólico que la contenga”.

<sup>22</sup> Para o aprofundamento do debate sobre a relação diferença/igualdade, ver Butler, 1998; Mouffe, 1999/1999b; Scott, 1999 e Geneviève Fraise, 1995.

<sup>23</sup> Várias idéias que confirmam isto estão em Zanotta (1998) e Harding (1993).

do feminismo, através da idéia de um *'sujeito multicultural'*. O foco recai, então, na diferença entre as mulheres. A crítica dominante é a de que o que estava sendo definido como feminino representa a visão de um grupo específico de mulher: branca, ocidental e de classe média; reafirmando-se com isto a existência de diferentes "posições de sujeito" entre as mulheres, parafraseando Chantal (1999): classe, religião, etnia, sexualidade, cor ('raça')... Ao binarismo se opõe a 'diversidade múltipla', o que abre também a possibilidade de se levar para o campo dos 'estudos de masculinidade' os inúmeros cruzamentos que podem ser feitos da diversidade 'entre homens'.

Nos 'estudos da masculinidade', a pluralidade e as relações de poder 'entre homens' são refletidas e articuladas na noção de "hegemonia", que pressupõe a existência de masculinidades em relações de dominância e subordinação umas com as outras. O conceito de "masculinidade hegemônica" traduz bem esta idéia: "uma variedade particular de masculinidade que subordina outras variedades" e que tem por característica ser um modelo, ou seja, "uma referência idealizada e exaltada, razão pela qual não é encontrada nos indivíduos tal como é formulada por eles" (Almeida, 1995:149/50). Tal perspectiva nos faz pensar que as feminilidades também teriam esta propriedade. Neste caso, homens e mulheres estão, na vida cotidiana agindo guiados por múltiplas noções de gênero, muitas vezes contraditórias e excludentes. Não há, portanto, um sistema de crenças e valores coerentemente usado em todos os contextos, embora eu acredite que as alternativas são dadas no interior de um "campo de possibilidades" (Velho,1981) delimitado pelo acesso maior ou menor a modelos de conduta diferentes e pelo grau de conflito que estes modelos apresentam em relação aos valores que homens e mulheres já têm incorporados.

Assim, tanto as reflexões no campo feminista quanto as que ocorrem no campo da masculinidade, embora tenham corrido em paralelo, terminam por se tornar complementares, trazendo para os "estudos das relações de gênero" premissas básicas que hoje nos parecem inquestionáveis: que masculino e feminino são "construções simbólicas"; plurais, não só por isto mas também porque se constroem transversalmente a outras posições sociais dos sujeitos e se produzem *em contexto*. Finalmente, que os vários significados de gênero engendram entre si relações de poder (modelos hegemônicos e subalternos) estabelecendo relações específicas entre os sexos e deles entre si. Mas o que significa esta afirmação de que o gênero é relacional? Butler (1998) fornece contribuições importantes nesta reflexão.

Para Butler (1998:30), o sujeito se constrói "mediante atos de diferenciação e exclusão que o distinguem de seu exterior", sendo um lugar de permanente resignificação. Por isto, qualquer tentativa de totalização, da construção de um 'nós', sempre estará

produzindo exclusões, já que as categorias (de gênero, no caso) não têm um caráter descritivo e sim normativo.

Neste sentido, a construção da identidade de gênero implicaria não só o antagonismo inerente a toda construção identitária, que se define por "atos de exclusão", instaurando fronteiras, nas quais os significados de gênero se constroem tanto simultaneamente, um referente ao outro, quanto por diferenciação contrastiva, que coloca um em oposição ao outro e dentro de relações hierárquicas. A construção identitária também se definiria por 'atos de inclusão', nos quais as fronteiras de gênero que são criadas, longe de serem substantivas, são fluidas, em permanente mudança e deslocamento, podendo inclusive se diluírem em certos contextos e situações nas quais o que é social e culturalmente definido como feminino ou masculino circula entre os corpos.

Se por um lado estas premissas contribuem para afastar-nos de posturas essencialistas, por outro não levou necessariamente a encerrar a polêmica da relação sexo/gênero, colocada agora no sentido do questionamento da própria diferença entre os sexos ser ou não ser naturalizada. Um autor especialmente importante nesta reflexão é Laqueur (2001) pela constatação de que a visão da existência de "dois sexos estáveis, incomensuráveis e opostos" é historicamente determinada. O sexo como fundamento biológico do gênero, como "fato" que serve de base para explicar as diferenças sociais é criado a partir do Iluminismo. Até o século XVIII, o gênero era "real", "fazia parte da ordem das coisas...ser homem ou mulher era manter uma posição social, um lugar na sociedade, assumir um papel cultural, não ser organicamente um ou o outro e dois sexos" (Laqueur, 2001:18/9). Nesta visão, diferenças e semelhanças entre os corpos "estão por toda parte", mas o que vai ser enfatizado e com que objetivo, não tem relação direta com a pesquisa empírica mas é uma decisão política, ou melhor, enraizada na "política do gênero". Uma afirmação que coincide com a de Butler (1998) de que a própria idéia de unidade entre sexo/gênero (como se significado e significante fossem uma coisa só) é culturalmente construída.

As reflexões que delineei até agora mostrando que não há uma continuidade 'natural' entre sexo/gênero - drag-queens, transexuais, gays, lésbicas são expressões deste deslocamento - não significam dizer que há uma desvinculação total destes termos, pois, concordando com Butler, ambos atuam na construção da subjetividade. Justamente porque a subjetividade se constrói nesta conexão é que esta adquire a característica de ser o 'natural' e, portanto, o 'normal'. Acho inclusive que esta é uma direção do entendimento do conceito de gênero como *performance*, desenvolvido por Butler: como crítica à idéia de uma identidade

de gênero “primária”, “verdadeira”, “original”, o que significa radicalizar a desnaturalização do complexo sexo/gênero. As ‘diferenças e semelhanças percebidas’ entre os sexos e sua relação com a constituição de ‘dois sexos’ e ‘dois gêneros’ são, assim, mantenedoras da “matriz heterossexual”, culturalmente hegemônica, na qual sexo-gênero-desejo sexual devem coincidir e que coloca no campo da ‘anormalidade’ qualquer desvinculação deste trinômio.

Para finalizar, resta traçar algumas considerações sobre a reflexão da relação religião e sexualidade. Na academia este é um tema recente no Brasil, com início e expansão em torno dos primeiros anos do corrente século. Um dos pólos desta reflexão ocorre a partir de pesquisas aglutinadas ao redor de instituições acadêmicas religiosas, como as luterana, metodista e católica<sup>24</sup>. Uma constatação comum é a da relação entre uma concepção de sexualidade centrada no dimorfismo sexual e de gênero, tomado como natural, e a patologização da população que foge à rigidez desta dicotomia. O que coloca os pesquisadores destas instituições em sintonia com outros que, fora delas, vão na mesma direção<sup>25</sup>.

Observa-se consenso no fato de que a concepção cristã de sexualidade, pelo menos em termos hegemônicos, a toma como um fato biológico e sagrado. A esta naturalização segue-se o discurso da existência de dois sexos determinando formas de identidade e papéis de gênero específicos, assim como determinadas práticas e escolha do sexo do parceiro no intercuro sexual, aceito somente dentro do casamento sacramentado. A relação direta entre sexo, identidade de gênero, orientação sexual e suas classificações duais, com fronteiras intransponíveis entre os sexos, implica uma visão na qual somente é possível o exercício de práticas sexuais heterossexuais, fora das quais se localizam no espaço da “anormalidade”, “aberração” e/ou “pecado”.

A Assembléia de Deus, por exemplo, é paradigmática desta visão, enquanto pensadores católicos, metodistas e luteranos vêm propondo novas leituras da bíblia, numa hermenêutica que procura legitimar a homossexualidade como parte da “sexualidade humana”, criando novas “teologias morais” (Trasferetti:2002/4).

Por outro lado, a noção de que a sexualidade é uma construção social, é dominante nas ciências sociais e desenvolvida na análise de diversos autores<sup>26</sup> Esta noção supõe, não apenas sua desnaturalização, como também a constatação da substituição da

---

<sup>24</sup> Ver Orozco:2002; Trasferetti:2004; Muszkopf & Ströher:2005; Valle:2006 e Sampaio:2006.

<sup>25</sup> Refiro-me especificamente a Lima:1996; Lago:1999; Bento:2004 e Natividade:2005.

<sup>26</sup> Ver Foucault:1980; Bozon:2002; Gagnon:1999 e Vance:1995.

normatização baseada em princípios absolutos pela diversificação destes princípios, apontada como uma característica da contemporaneidade<sup>27</sup>.

Assim, a patologização das práticas sexuais e de gênero são resultado da normatização que as constrói como tal e que ganha contornos diferentes dependendo dos discursos que a produzem e que não são apenas religiosos, mas provenientes também, entre outros, de saberes médicos, psicológicos, cujas conclusões muitas vezes convergem entre si<sup>28</sup>

Seguindo Butler (2003), as “normas de gênero” é que estabelecem “o campo ontológico no qual se pode conferir aos corpos expressão legítima” e estas “normas” estão baseadas no dimorfismo dos sexos e na heterossexualidade. Assim, o gênero se realiza “mediante reiterações cujos conteúdos são interpretações sobre o masculino e o feminino, em um jogo...estabelecido com as normas de gênero” (Bento, 2004:144). Nesta perspectiva, as construções de gênero, mesmo que plurais, criam fronteiras intransponíveis e se acoplam ao sexo que cabe a cada uma destas construções. As indefinições ou misturas destas fronteiras são, então, desqualificadas e, concomitantemente, lugar para violências. O que para Segato (2003) é, também, resultado da estrutura patriarcal que ordena, simbolicamente, masculino e feminino de forma hierárquica.

---

<sup>27</sup> Refiro-me a Bozon:2004 e Lipovetsky: 2005.

<sup>28</sup> Para isto ver Loureiro:2004; Russo:2004 e Rohden:2004.

## Capítulo 2 - Os (Des)caminhos de uma Antropóloga – a relação em campo

### 1. Entre mulheres

Minha experiência em campo revelou que a direção tomada nem sempre é aquela definida no projeto, mas aquela que a inserção conseguida aponta como importante se somos sensíveis às questões localmente relevantes. As mulheres da Assembléia de Deus não faziam parte do meu projeto de pesquisa que, como coloquei na introdução, estava voltado para compreender a moral sexual dos homens, levando em conta dois eixos: as representações sobre fidelidade conjugal e os significados vinculados ao sistema de gênero.

As mulheres se impuseram na pesquisa por circunstâncias do próprio campo: na Assembléia de Deus há um grande controle para que não haja uma sociabilidade mais íntima entre os sexos, a não ser entre os solteiros visando ao namoro. Assim, fui obrigada a centrar o meu foco primeiramente nas mulheres, tendo enfrentado muitas dificuldades para me aproximar dos homens, cujas explicações discorro posteriormente. O próprio pastor que mediou minha entrada em sua igreja me ‘sugeriu’ o contato com as mulheres na relação com as quais, na sua visão, eu me sentiria “mais à vontade”.

Impregnada de uma visão das assembleianas muito vinculada ao senso comum, que eu sintetizo em três categorias: “fanáticas”, “discriminadoras” e “oprimidas”, minha perspectiva, inicialmente, era a de que eu estava diante de um universo senão incomensurável para mim, bastante distante. Minha trajetória, há muito vinculada ao feminismo, foi marcada por críticas e reformulações dos valores que fundamentavam minha origem familiar de católica tradicional.

Como antropóloga, aprendi a valorizar a idéia de que o ‘outro’ se torna assim a ‘nós’ quando este ‘distanciamento’, “familiar”, se transformava em “exótico” a ‘nós’. Este olhar, que transforma o diferente em “outro” e que nos abre para “seu ponto de vista” foi, inúmeras vezes, motivo de conflitos internos e questionamentos meus ao feminismo.

Assim, estava diante de um dilema: assumir uma distância cujo perigo era olhar as assembleianas a partir da configuração de valores que caracteriza o feminismo - individualidade, autonomia, igualdade, liberdade - tão próxima de meu próprio olhar que elas

desapareceriam em suas especificidades, ou assumir a visão das mulheres como um “outro” monolítico que de tão distante me colocaria na posição de mera observadora.

Neste sentido, fui ao encontro das mulheres da Assembléia de Deus movida por duas certezas: a primeira é a de queria sair das visões estereotipadas que recaem sobre elas. A dúvida era se meus conflitos e interrogações iriam reaparecer e como eu conseguiria equacioná-los. Por fim me inquietavam as surpresas que eu poderia encontrar.

Quando entrei na igreja para assistir ao primeiro culto daquele domingo em que eu iniciava a pesquisa, me surpreendi com o visual das mulheres, que em nada diferia de outras mulheres: usavam roupas decotadas e justas, sem manga, assim como ostentavam jóias, rosto maquiado e cabelos ‘escovados’ em salões de beleza. As saias e vestidos das mais jovens eram curtos, bem acima dos joelhos. Podia-se claramente distingui-las das mulheres mais idosas, com um visual semelhante ao que estamos habituadas a relacionar com as mulheres “crentes”: cabelos compridos amarrados em coque, saia larga abaixo dos joelhos, blusa ou vestido com manga, sapatos baixos, sem pintura ou jóias e um ‘ar compenetrado’, mas estas eram tão raras que se perdiam entre as outras. Esta visão me fez crer que minha intenção em não reproduzir estereótipos na pesquisa seria facilitada, uma vez que eu previa uma clara divergência entre eu e as mulheres assembleianas no que dizia respeito à minha visão e a delas sobre os significados de feminino, levando-me a indagar que tipo de diálogo nós poderíamos ter neste contexto. Neste primeiro contato eu considerei que poderia haver alguma permeabilidade entre minha visão e a delas.

Em muito guiada pelo visual das mulheres, fui levada a olhá-las como ‘mulheres afirmativas’, cuja auto-estima positiva parecia evidente não apenas pela aparência cuidada, como também pela desenvoltura com que atuavam e falavam em público. O que diziam confirmava isto: o “encontro com Jesus” as deixava “em paz” e “libertas”. Não só neste primeiro culto, mas em vários outros que se seguiram, as manifestações dos fiéis de um modo geral eram de alegria. Só mais tarde, no decorrer do trabalho de campo, é que as atitudes destas e de outras mulheres em contextos diversos, como nos “Círculos de Oração” e workshops, passaram a me transmitir o seu lado sofrido e que era ‘tranqüilizado’ em cada um destes eventos, transmitido nos sorrisos delas à saída deles.

Esta face mais “pública” a que se tem acesso no primeiro olhar me seduziu e animou. Não só porque eu estava em uma igreja diferente dos padrões dominantes da Assembléia de Deus, o que traria dados novos de comparação para a caracterização do pentecostalismo, como porque eu considerava que um mínimo de simpatia e afinidade com o grupo estudado facilitaria minha aproximação, assim como representaria menos risco de ser

rejeitada. Aliás, o medo de ser tomada como “representante do demônio” e, conseqüentemente estigmatizada ou, no máximo, ‘expulsa’ do grupo, sempre me acompanhou. Apesar do tratamento simpático e até afetivo que recebia das mulheres com quem mais convivía, nas conversas entre elas era comum a referência a casos de pessoas, de fora da igreja ou não, que atuavam “a mando do demônio”. Algumas vezes a referência era claramente dirigida a mim, como quando me olhavam e diziam: “essas idéias modernas, do feminismo” em momentos em que eu não falava nada a esse respeito. Se o clima de desconfiança mantinha e reforçava meu medo, por outro lado eu percebia que ele perpassava a convivência das mulheres entre si.

A necessidade em ser aceita por elas era acompanhada da clareza de que eu nada tinha a oferecer-lhes e que na verdade dependia totalmente da boa vontade delas. Depositava minha esperança em valores que eu sabia lhes eram caros como, por exemplo, a ‘caridade’. Meu trabalho de campo foi uma experiência difícil porque a única justificativa moral que eu enxergava para construir uma relação simétrica, de reciprocidade, capaz de gerar um vínculo através da fronteira da adesão religiosa, era tornar-me importante para elas e isto não aconteceu. Ao contrário, minha constatação é a de que eu estou, como antropóloga, inserida em um método (relativista) que, propondo uma “visão de dentro”, me impõe um vínculo impossível de se concretizar, o que me coloca em uma posição permanentemente ambígua. Mesmo nos casos nos quais havia demonstração de afeto e simpatia por parte das mulheres, a ambivalência estava presente quer em alguma confiança trancada, quer em comentários duvidosos da possibilidade de haver confiança entre as pessoas ‘crentes’ e ‘não crentes’.

Esta ambivalência apareceu desde a primeira dinâmica de grupo durante um “curso de aconselhamento” cujo tema era justamente a confiança: fomos divididas em dois círculos, cada um de frente para o outro; quem estava no círculo de dentro ficava em pé, ia passando e acariciando cada uma das mulheres que estavam sentadas no círculo de fora de olhos vendados; depois os círculos se alternavam. Finalizada esta primeira parte, ficamos dispostas em um único grande círculo, sentadas e cada uma relatou a sua experiência com ênfase na diferença entre ser tocada e tocar. Por fim, cada uma de nós, novamente de olhos vendados, foi convidada a passar por um túnel formado pelas outras, que serviam de ‘guia’ neste caminho. Foi para mim uma experiência muito forte de integração, envolvimento e aproximação delas como mulheres. Entretanto, ao final, quando nos abraçamos, estas sensações foram sendo substituídas pelo sentimento de solidão uma vez que constatei que eu não tinha com quem compartilhar o que sentia, porque para elas não se tratava de nada pessoal, mas da “manifestação do Espírito Santo” nelas. A grande barreira entre nós, que

naquele momento se revelou intransponível, é que para elas aquela dinâmica era um exercício religioso e para mim antropológico. Uma barreira que, tal qual Segato (1989:05), eu relaciono à “incomensurabilidade da lógica da ciência com a lógica da crença”.

Por parte das mulheres, minha importância estava associada ao fato de que eu era alguém a ser ‘convertida’ e minha aceitação dependia desta possibilidade vir a se concretizar. Esta era a contrapartida das nossas mútuas doações na construção do relacionamento. Explicitamente ou de maneira mais sutil, as assembleianas sempre apontavam minha “missão no mundo” e afirmavam que eu não estava ali “por acaso”. A solicitude delas estava em muito vinculada à crença de que estavam me ensinando “A Verdade”. Não procurei fechar esta expectativa e usei-a como caminho na obtenção de dados.

Neste relacionamento, caracterizado por uma tensão que mantém a comunicação por um tênue fio, capaz de se desfazer ao menor descuido meu, qualquer fala ou atitude que demonstrasse nossa distância em termos de pertencimento à mesma “comunidade moral” fazia reaparecer o que sempre esteve presente entre nós: meu medo de ser considerada ‘falsa’, ‘oportunista’ (que não está distante de como eu me sentia) e o delas de que eu não me deixaria ‘converter’. Por outras palavras, na nossa relação os desejos deviam ser mantidos como certezas, para que o ‘encanto’ do campo não fosse perdido.

Reconhecer esta relação e continuar em busca de vínculos com elas foi meu grande desafio. Nesta busca me deixei levar, inúmeras vezes, pelas emoções durante as vivências que eram propostas no “curso de aconselhamento” ou nos *workshops*. Como quando fui convidada a dar “testemunho” na festa de encerramento da primeira parte do curso. Muito emocionada, controlando o choro, fiz um detalhado depoimento sobre a importância de vê-los a partir de seus próprios olhos, disse que a aproximação sincera era condição para isto, e terminei afirmando que havia, finalmente, conseguido “sentir Jesus”. Neste momento, eu tentava ‘traduzir’ para o grupo uma experiência que, para mim, em nada diferia de outras vivenciadas por mim em consultórios de psicanálise e psicodrama. Percebi o quanto pode ser ilusória a empatia quando ela acaba por encaixar o “outro” em parâmetros que são nossos, como foi o caso.

Meu “testemunho”, entretanto, causou muita emoção e manifestações de apoio, como se a partir dali eu estivesse sendo ‘aceita’ no grupo. Um pastor afirmou em público que eu não desistisse, que continuasse a pesquisar ali; uma das “irmãs” se ofereceu publicamente para ser entrevistada. Se por um lado a expectativa de que eu estava me convertendo me auxiliava; por outro, tive que ir tornando claro que, pelo menos no decorrer da pesquisa, eu deveria manter o distanciamento indispensável para me colocar como pesquisadora.

O equívoco gerado no grupo a respeito do meu envolvimento com a Assembléia de Deus era, a meu ver, uma forma cifrada de mulheres e homens assembleianos me dizerem que ali não há lugar para a 'observadora distante'. Constatei não só o impasse entre elas e eu, enquanto 'não crente', como também o caráter antiético desta 'observadora distante'. Neste sentido, mesmo a definição de "distanciamento" como "uma conquista parcial laboriosamente alcançada e precariamente mantida" (Geertz, 2001:44) me soava longínqua.

A ausência de um espaço 'neutro' apontava para os limites que eu teria para conseguir entrar e obter a confiança das assembleianas caso tentasse permanecer no lugar de neutralidade. Elas afirmavam que não fazia sentido explicar-me algo que "só sentindo" se pode compreender: a "conversa com Jesus"; um diálogo tão íntimo que elas só abririam para mim em um contexto muito especial de confiança. As lideranças, por outro lado, as incentivavam a não "se abrir" com quem não lhes desse a certeza do "aconselhar corretamente", ou seja, dentro dos preceitos bíblicos tal como interpretados pela Assembléia de Deus. Neste caso, acredito que só a disponibilidade para fazer o que o campo espera de nós pode começar a construir alguma ponte entre o pesquisador e o grupo pesquisado.

Vale assinalar, entretanto, que um tipo de distanciamento é importante: aquele que implica estarmos atentos às nossas próprias projeções nas tentativas que fazemos de perceber o "outro" como tal. No meu caso, esta tentativa se deu através do exercício da 'empatia' com as mulheres. Meu olhar criticava as mulheres a partir do lugar em que eu acreditava estar: o de uma 'mulher moderna'; mas quanto mais eu tentava sentir e ver como elas, mais ficava claro o que delas me era familiar, o que existia em mim e guiava meus sentimentos de aversão a elas e/ou de atração por elas. A atração se vinculava à memória do tempo em que eu pertencia a um grupo de mulheres da igreja católica. As assembleianas reunidas me traziam o sentimento de aconchego. A aversão ficava por conta dos longos silêncios delas, das expressões de dúvida quando as palestrantes discorriam sobre o que é "ser mulher" e nenhuma delas se manifestava; dos corpos rígidos, das conversas que não fluíam sobre, por exemplo, as sensações que tínhamos de nossa nudez diante do espelho, 'tarefa de casa' que levávamos para fazer. Nestes momentos, chegava a sentir náuseas e tristeza durante os cultos, lembrando da sensação de sufocamento do meu tempo de católica contrastando com o 'clima' de alegria reinante. Estes foram os sentimentos mais complicados de constatar, porque tornavam minha relação com as assembleianas difícil de ser vivenciada. A partir daí passei a sentir que a ida aos cultos, à escola dominical e ao curso me causavam mal estar e que um certo 'encanto' havia se quebrado.

Só mais tarde pude tornar esta experiência útil para meus olhares sobre as mulheres e isto só foi possível quando percebi a minha projeção. Os sentimentos das assembleianas poderiam ser muito diferentes dos meus diante das mesmas situações vividas. A partir de então tive a chance de tomar consciência da minha posição hoje como feminista, do quanto estou comprometida com esta posição e das lutas que travei para chegar a este lugar. Afinal, concordando com Geertz (2001: 76), “são as assimetrias – entre aquilo em que cremos ou que sentimos e aquilo que os outros fazem – que nos permitem situar onde estamos agora no mundo, como é estar nesse lugar e para onde gostaríamos ou não de ir”. E, complementando, onde está o “outro”, quais as possibilidades ou não que temos de dialogar com ele. É então que vejo as “batalhas” que as mulheres da Assembléia de Deus travam e simpatizo com elas.

Desta maneira, vivenciei o que, como antropóloga já sabia intelectualmente: que proximidade e distanciamento são termos intercambiáveis, o que significa que as diferenças não estão congeladas nem são absolutas. A percepção da proximidade (a presença delas em mim) me proporcionou a chance de vê-las distantes, ou seja, de perceber os olhares que têm sobre mim, as idealizações que constroem e como reagem a elas; os conflitos e dissidências que vivenciam com as normas da Assembléia de Deus. Por outras palavras, o distanciamento e a proximidade dele decorrente redirecionaram meu olhar e principalmente meus sentimentos. Afinal, o que me incomodava não eram elas, mas os meus sentimentos e sensações, não tão distantes do quanto eu achava e desejava que estivessem hoje.

Todas as mulheres da Assembléia de Deus com quem convivi me olhavam como uma ‘mulher moderna’ e associavam esta caracterização a ‘ser feminista’, independentemente das variações que estas categorias representavam para elas. No entanto, as que se mostravam críticas a esta imagem estavam constantemente reafirmando diante de mim sua posição com afirmações do tipo: “as mulheres hoje estão confundindo tudo, querendo ficar no lugar dos homens”, “tirar a autoridade dos homens” e algumas chegavam a falar em tom hostil e raivoso, marcando entre nós rígidas fronteiras. Outras, ao contrário, faziam questão de se mostrar identificadas comigo, criticando estas afirmações e se colocando questionadoras de alguns valores morais da Assembléia de Deus, como a condenação da relação sexual antes do casamento, o divórcio e a “submissão” da mulher ao homem, em nome da “igualdade dos sexos”. Estas mulheres, minoritárias, são as que me procuravam para falar da violência que ainda existia em muitos relacionamentos ali, que achavam errado as mulheres serem incentivadas a “perdoar” os maridos e que demonstravam me admirar, dentro da imagem que construíram para mim.

A diversidade de olhares com que eu era vista reforçou a segunda certeza que levei para o campo, no encontro com as mulheres: quebrar com a projeção sobre o grupo do que é feito no relativismo, que na busca pelo “ponto de vista nativo” (Geertz,2003) toma a visão de mundo do “outro” como uma “determinação monolítica” (Segato,1989:35). Minha questão era como encontrar as brechas no discurso do “deve ser”, o único a que tive acesso fácil. Fui conseguindo isso na medida em que pude me ‘distanciar’ e perceber onde estão as fissuras em relação ao discurso da norma, através das quais é possível detectar as dissidências internas, quem as representa e até que ponto elas estão sendo ‘traduzidas’ ou não dentro do código dominante. Em suma, os espaços e possibilidades de “deliberação interna”<sup>29</sup> do grupo.

Entretanto, para que distância e aproximação não estejam congeladas, “será preciso admitir que ambos podemos nos mover” (Velho, 1998:13), isto é, que cada uma das partes (elas e eu) tem algo a aprender com a(s) outra(s). Uma questão então se colocou para mim: quais as possibilidades de realizar a alteridade e de exercer a tolerância em mão dupla?

Como pensar o relativismo diante de mulheres que têm no fundamentalismo, portanto na intolerância, um princípio? Mulheres para as quais minha posição enquanto antropóloga é falha na medida em que considera a religião que estou pesquisando (a delas) “uma entre as outras” e não “a verdadeira”. A própria visão que lhes é passada na Escola Dominical é a do relativismo como “tudo vale” e não a de que o julgamento de cada cultura deve ser realizado nos termos desta. Nesta perspectiva, minha intenção inicial de criar grupos nos quais as mulheres pudessem refletir e tomar consciência, conjuntamente, de seus dilemas e conflitos, enquanto mulheres, revelou-se inoperante uma vez que a possibilidade de reflexão é limitada a duas ocasiões: no “aconselhamento”, quando solicitado, ou na “conversa com Jesus”, individualmente. Por isto e porque qualquer exteriorização de discordância é desqualificada através do silêncio que se faz sobre sua manifestação, tornou-se importante a descoberta das fissuras internas, das brechas do discurso público e oficial dominante entre as mulheres.

As idéias que venho colocando até aqui são também uma “crítica à construção da autoridade etnográfica...que implica na posição privilegiada do sujeito moderno, capaz de olhar o mundo todo do ponto de vista desse lugar, pretensamente seguro, de verdade” (Carvalho, 1999:06) e que embora tenha se fixado nos “critérios éticos”, não ignora a

---

<sup>29</sup> Uma idéia que surgiu durante uma das discussões na disciplina Antropologia e Direitos Humanos, levantada pela prof. Rita Segato, no segundo semestre de 2005.

importância da discussão da “etnografia como ato de tradução”, que implica pensar o lugar de autoridade do autor neste ato (idem).

Entretanto, definindo a ética como um “impulso vital” no sentido de “un mundo regido por otras normas” (Segato, 2004:15) e assumindo que, como pesquisadora, não devo ser imune a ela, considero de suma importância inquirir sobre as conseqüências da permanência de posições patriarcais nos significados de gênero que as mulheres pentecostais constroem para si e para os homens. Muito embora compartilhe com outras pesquisadoras<sup>30</sup> a idéia que o pertencimento a grupos pentecostais leva as mulheres a algum tipo de poder, mesmo que seja a “imagens de fortaleza espiritual” (Tarducci, 2003:11).

As mulheres com quem convivi me ensinaram que, apesar da impossibilidade de simetria da nossa relação, conseqüência da própria episteme da Antropologia, elas resistem reafirmando seu projeto de me converter e negando serem por mim objetivadas em algo que para elas é “uma questão de fé”. Uma resistência que me empurra na direção de refletir sobre os limites do relativismo. Mais: disseram-me que a Antropologia é para mim a âncora que o Espírito Santo é para elas: o meu resguardo subjetivo para com elas e o resguardo delas comigo.

## 2. Entre homens

Minha relação com os homens foi pontuada de interditos. O principal deles o da própria possibilidade de conviver com eles que se delineou para mim desde o início do trabalho de campo. Indo ao encontro que havia marcado com um pastor, me dirigi à primeira pessoa que encontrei para indagar onde poderia encontrá-lo. Era do sexo masculino e, de maneira simpática e calorosa, me informou que estava ocorrendo ali uma assembléia de obreiros da qual o pastor participaria quando chegasse. Convidou-me a entrar e aguardá-lo, o que interpretei como uma atitude de abertura da igreja, afinal tratava-se de uma reunião fechada ao grupo. Fui encaminhada a uma das mesas, onde ele me apresentou à sua esposa, e onde estavam outras mulheres que, depois eu viria a saber, eram todas esposas de pastores e diáconos de diversas igrejas do Distrito Federal. Ali permaneci em torno de quarenta e cinco minutos, sem que nenhuma delas demonstrasse qualquer curiosidade sobre quem eu era ou o que fazia ali. O silêncio foi quebrado uma única vez para me indicarem a chegada da esposa

---

<sup>30</sup> Refiro-me a Machado, 1996 e Tarducci, 2003.

do pastor com o qual eu me encontraria. Era uma sinalização de que ele também estava chegando. Foi então que me dei conta de que a reunião mesmo não havia começado, que eles estavam apenas apresentando relatórios das tarefas que lhes cabia. Quando a reunião se iniciou, eu fui convidada pela coordenadora de um dos grupos da igreja local, a esperar em uma ante sala. No intervalo da reunião, o pastor me atenderia. Esta coordenadora ficou comigo neste tempo, me ensinando que ali um homem casado era sempre acompanhado pela esposa, que estava a par e compartilhando das atividades do marido. Foi minha primeira experiência das dificuldades que enfrentaria para me aproximar dos homens. Mesmo os solteiros, porque logo soube pelo pastor que a homens e mulheres é vedada uma relação de proximidade sem a presença do(a) respectivo(a) parceiro(a), como se a presença destes fosse a garantia da inexistência de qualquer intenção de sedução da parte deles. Esta perspectiva se confirmaria durante as entrevistas, nas quais eles geralmente faziam algum comentário relacionado ao fato de suas esposas não estarem presentes, lamentando a ausência, afirmando que entre eles e suas mulheres não havia segredos, além de fazerem questão de introduzir o assunto do “aconselhamento” por sexo.

A convivência com os homens se restringiu a compartilharmos o mesmo espaço durante os cultos e a escola dominical, momentos em que eu podia observá-los relacionando-se com outros homens e com as mulheres. O outro momento foi o da entrevista.

As dificuldades em conseguir homens que aceitassem ser entrevistados foram muito maiores do que as que eu tive com as mulheres. As entrevistas com eles resultaram de relações de confiança que eu estabeleci com algumas mulheres que as intermediaram para mim e que eram também alvo da confiança dos entrevistados. Mesmo assim, apenas um deles se dispôs a conversar comigo no dia combinado. Com os outros, eu tive que remarcar inúmeras vezes, todos demonstrando, de uma maneira ou de outra, ter receio do que eu iria perguntar e, principalmente, como ‘deveriam’ responder. Mais um dos interditos com que tive de lidar: o temor deles de por em risco a imagem da Assembléia de Deus, construída pela observância de seus princípios e que aparece publicamente como uma “comunidade moral”. Neste sentido, não foi simples coincidência o fato de Ismael, que compareceu ao primeiro encontro marcado, tenha sido aquele que se mostrou mais crítico e questionador de certos princípios morais da Assembléia de Deus.

Ficar na dependência de mediadores para conseguir as entrevistas resultou numa certa homogeneização, na medida em que eu era apresentada apenas àqueles que eram considerados “firmes” nos ensinamentos bíblicos e tinham uma formação teológica. Neste sentido, ficou claro o compromisso dos mediadores com a imagem da Assembléia de Deus

como uma denominação na qual os adeptos formam uma comunidade moralmente homogênea em termos dos preceitos bíblicos a que minha presença não poderia ameaçar. A conclusão de que estes entrevistados seriam incorruptíveis viria a se confirmar mais tarde, quando o meu acesso aos homens que estavam sendo preparados para o “batismo nas águas”, portanto iniciando sua trajetória como “crentes”, foi sutilmente barrado pelo pastor responsável por este grupo.

Durante as entrevistas, era clara a preocupação em reforçar a inexistência de qualquer possível intenção de sedução. Neste caso, eles reforçavam, negando, o caráter ambíguo do ‘marido fiel’, que não descarta a conquista como possibilidade sempre presente e que necessita de instrumentos que a neutralizem.<sup>31</sup> Na situação das entrevistas, ficava patente a dificuldade de naturalizar as relações homem/mulher e a tendência de transformá-las sempre numa “tensão insolúvel”, para usar a expressão de Almeida (1996).

Como eu sempre iniciava as entrevistas com a trajetória religiosa, embora todos fossem informados do roteiro completo, eles se mostravam fluentes e animados, o que mudava quando o tema passava a ser a vida sexual e afetiva. Diziam não entender o que eu queria que falassem e freqüentemente indagavam sobre o propósito das perguntas demonstrando não perceberem sentido nas mesmas. Neste campo, a dificuldade foi imensa, principalmente quando a questão apontava para a iniciação sexual. Eles só retomavam a segurança quando conseguiam criar algum fio que os levasse a se reportar à bíblia - como o tema da relação sexual fora do casamento-, fonte de confirmação do que diziam e discurso visto como absoluto, no qual não há espaço para questionamentos. Uma surpresa foi a revelação por parte deles de que não se casaram virgens e tiveram sua primeira experiência sexual com uma “mulher da vida” ou uma “garota à toa”. Apenas um deles me disse, muito envergonhado (perguntou se eu ia continuar gravando), que era virgem quando se casou. Ainda no campo sexual foi surpreendente a uniformidade dos discursos: todos justificavam suas experiências no registro da associação sexo/amor/prazer, e acrescentavam que, para eles, “intimidades” não se expõem a não ser para os conselheiros, apesar de mesmo com eles haver dificuldade de abordar o tema.

Ao pontuar os limites do meu contato com os homens assembleianos, me encontro também diante dos limites da entrevista como instrumental de pesquisa e sou obrigada a procurar as brechas do “dever ser”, ou seja, do discurso público e oficial do grupo.

---

<sup>31</sup> Sobre a presença deste ethos masculino e sua relação com a construção dualista da família patriarcal brasileira, ver a interpretação que Almeida (1996: 60/8) tece a partir da obra de Antonio Candido.

## Capítulo 3 – O Universo da pesquisa

### 1. A organização local

O local onde centrei a pesquisa é uma “igreja-mãe”, ou seja, um ponto central de entroncamento de uma rede de igrejas. Está localizada em uma das Asas do Plano Piloto da cidade de Brasília e em torno de si estão “congregadas” vinte e sete igrejas que, como tal, não têm autonomia administrativa nem financeira, são extensões da “igreja-mãe”. Há ainda treze igrejas que são “vinculadas” à “igreja-mãe”, ou seja, são independentes em sua gestão, mas mantêm “vínculos afetivos” com ela, a quem podem recorrer em caso de problemas administrativos.

Esta rede é uma entre tantas outras que compõem a forma como a Assembléia de Deus se organiza: “uma complexa teia de redes” (Freston, 1996) que não apenas engloba igrejas centrais, congregadas, mas também igrejas vinculadas e independentes. Trata-se de uma “complexa teia” na medida em que não apresenta uma continuidade geográfica precisa. Os limites dessa teia se refazem na criação de novas redes desvinculadas territorialmente, como as das Convenções.

A Assembléia de Deus é um movimento que tende cada vez mais para a centralização institucional, com Convenções aglutinando mais igrejas. O poder se concentra nas mãos de um pequeno número de pastores. No caso do meu campo de pesquisa, por exemplo, o pastor-presidente da “igreja-mãe” também exerce o cargo de presidente da Convenção Evangélica das Assembléias de Deus no Distrito Federal (CEADDIF), que engloba não só redes, como também Federações<sup>32</sup> de Ads do DF e de outros Estados do país. Dois membros da diretoria da CEADDIF são vice-presidentes desta mesma “igreja-mãe”. O poder do pastor-presidente aumenta ainda mais quando se sabe que a convenção regional tem grande autonomia em relação à Convenção Geral das Assembléias de Deus no Brasil. Como assinala Freston (1996:87), a convenção geral “não tem poderes para demitir ou nomear pastores, nem qualquer poder legal sobre as convenções estaduais”.

A idéia corrente entre os assembleianos é a de que “a igreja é o pastor líder”. Foram inúmeras as referências à igreja de certo pastor como a preferida para frequentar por

---

<sup>32</sup> Segundo a definição contida no Estatuto da CEADDIF, federação é a “união de Igrejas autônomas, para viabilização de interesses comuns” (cap.VI, parágr.único- p22).

ser aquela com a qual o fiel tinha mais afinidade. Essa escolha geralmente se vinculava às qualidades e valores do pastor: ser mais ou menos receptivo para aceitar mudanças nos “usos e costumes”, seu carisma pessoal, sua capacidade em promover o “avivamento” durante os cultos. A valorização dos pastores que ocupam a presidência de redes, federações e convenções se por um lado representa uma concentração de poder, por outro implica em uma certa descentralização na medida em que líderes de igrejas locais também podem despontar como referências ao demonstrarem sua capacidade de manter e aumentar o número de fiéis em torno de suas igrejas. Nesta possível disputa fica aberta a possibilidade de futuros rompimentos com a rede de origem.

O modelo de organização e expansão da Assembléia de Deus proporciona a diluição da tendência à concorrência interna entre os homens, na medida em que estes podem afirmar seu espaço de poder ao fundarem uma nova igreja, principalmente se a mesma não for congregada a outra maior. O problema é que, como ressalta Freston (1996), a diversificação depende do nível de crescimento da denominação como um todo e quando este nível é insuficiente para incorporar os novos líderes, a saída encontrada tem sido o aumento da institucionalização da Assembléia de Deus, ou seja, a expansão da burocracia. Este processo, segundo Alencar (2000:46-7), tem seu marco inicial com a realização da primeira Convenção Nacional, em 1930, e se oficializa na oitava Convenção, em 1946, com o reconhecimento oficial da CPAD como um de seus órgãos.

A organização interna da igreja alvo da pesquisa fornece um bom exemplo das dimensões do processo de burocratização. A direção é constituída pelo presidente e três vice-presidentes, todos com grau universitário, dois têm também mestrado e suas esposas seguem a mesma direção, sendo uma delas pós-graduada. O 1º vice supervisiona as igrejas congregadas e vinculadas à sede; o 2º fiscaliza “as necessidades da igreja sede, como de seus departamentos e de pastores auxiliares de áreas”; o 3º é responsável pela “administração do patrimônio, funcionários, tesouraria, secretaria e do departamento de sonorização da igreja sede” (Silva, 2005).

A igreja está organizada ainda em diversos setores. Um deles é o da “equipe pastoral”, composta por sete pastores e suas esposas que se distribuem da mesma forma que o espaço é ordenado no Plano Piloto da cidade de Brasília. Assim, cada casal é responsável por uma “área” que engloba um número determinado de quadras contíguas, pertencentes às asas sul ou norte e dentro destas às direções leste ou oeste. Alguns dos casais acumulam territórios responsabilizando-se também por áreas localizadas no entorno do Plano como Cruzeiro (Novo e Velho), Sudoeste, Octogonal, Lago Sul, Guará (I e II), Taguatinga, Ceilândia,

Samambaia e outras onde existem as igrejas congregadas à sede. Os casais residem no local de sua responsabilidade. O papel deles é dar “assistência espiritual” a seus vizinhos que são membros da AD e “levar a Palavra” a outros, que eles pretendem trazer para a denominação.

Outro setor da igreja que pesquisei é o dos departamentos. Um grupo deles, denominado “apoio ao ministério pastoral”, é composto por oito departamentos. O da “terceira idade”, da “família”, dos “adolescentes” e o “27 Plus”, formado por “jovens acima de 27 anos, solteiros(as) e/ou descasados(as)”. Este e os outros departamentos são coordenados por pastores e suas esposas. O departamento dos “jovens”, embora tenha na coordenação um evangelista, é assessorado por um pastor e a esposa. O “diaconal” é o departamento que fornece suporte administrativo aos coordenadores dos outros departamentos e está sob a coordenação de um casal de diáconos. O “infantil”, para crianças de 02 a 08 anos, e do “júnior”, para quem está na faixa etária dos 09 aos 12 anos são coordenados por três obreiras e uma missionária<sup>33</sup>. Além dos citados há os departamentos de “música”, “evangelismo”, “comunicação”<sup>34</sup> e o de “atividades internas de oração”, organizado em equipes para cada dia da semana. Estas equipes, compostas fundamentalmente por mulheres que constituem o “Círculo de Oração”, ocupam ainda vários horários durante cada dia da semana. Acrescente-se ainda os departamentos administrativos (secretaria, tesouraria e sonorização), de “missões transculturais”, atuando em oito países, e “filantropia”, sustentando três instituições de assistência social.

Cada um dos departamentos de “apoio ao ministério pastoral” tem sob sua responsabilidade a coordenação de classes da Escola Bíblica Dominical. Estas classes excedem em muito o total dos departamentos porque, com exceção do “27 Plus”, todos têm mais de uma classe e ainda as turmas das “senhoras”, dos “senhores”, a “classe integrada por presbíteros, evangelistas e pastores”, além da classe dos “catecúmenos”, cujos membros são os “novos convertidos” e os “candidatos ao batismo”<sup>35</sup>. No total há 35 classes.

A EBD tem um coordenador geral e faz parte do setor de “ensino bíblico”, que inclui também um departamento específico de “discipulado”, que conta com uma equipe de obreiros (as) para o encaminhamento à classe dos “catecúmenos” e para a integração e o acompanhamento de quem quer entrar para a denominação.

O setor de “ensino bíblico” tem também uma Escola Teológica, reconhecida pelo MEC como de nível universitário, denominada Seminário de Assuntos Bíblicos e Educação

---

<sup>33</sup> Termo usado pelos assembleianos para designar a esposa de pastor.

<sup>34</sup> Além da participação na programação da estação de rádio, durante a pesquisa inaugurou a transmissão direta de seus eventos via internet.

<sup>35</sup> Aqui o termo refere-se ao “batismo nas águas”.

Religiosa (SABER). Embora seja aberta a qualquer denominação religiosa, é dirigida por assembleianos, faz parte do organograma de funcionamento da “igreja-mãe” e está arrolada na área do “ensino bíblico”.

O SABER é parte de um movimento de transformação das ADs que vem da década de setenta do século XX, quando a influência americana começa a se fazer sentir. Este movimento é marcado pela preocupação com a formação teológica de seus membros, principalmente para o pastorado. Supera o “modelo sueco” das escolas bíblicas, no qual o sentimento de marginalização de seus fundadores que, como minoria religiosa em seu país natal, aparecia na negação de vínculo entre pastorado e formação teológica. O modelo sueco “reforçava o *status* do missionário frente aos adeptos nacionais” (Freston, 1996:79).

Se a chegada ao cargo de pastor era fruto de um longo aprendizado que passava pelas etapas de auxiliar, diácono, presbítero e evangelista, com a vinculação da carreira a uma formação específica<sup>36</sup>, a ascensão pode ser rápida. Tal distinção traz a semente da separação entre clero e laicato abrindo condições de fissuras no interior do próprio clero, mesmo que estas tendam hoje a se esconder por trás da continuação de uma atuação congregacional do clero oriunda dos seminários. Hoje ainda predomina o “sistema oligárquico” de governo, no qual o pastor-presidente de uma rede chega a ficar no cargo de 20 a 30 anos e tende a ser substituído por um dos filhos, preparado na “escada de aprendizado” para ser pastor (Freston, 1996).

Constatei a vigência desse sistema em campo. O pastor que preside a igreja alvo da pesquisa é o quarto a ocupar este cargo desde a fundação da igreja. Esta igreja existe há 44 anos e ele está há 19 anos na presidência da mesma. Seu filho, que exercia o cargo de “superintendente” da Escola Bíblica Dominical e era responsável pela coordenação das 35 classes que a compõem, recentemente assumiu a vice-presidência deixada vaga com a saída do pastor que ocupava este cargo.

As fissuras, entretanto, existem e apontam para os desafios que a Assembléia de Deus enfrenta na atualidade. O próprio processo de burocratização que acompanha o crescimento da igreja na qual ocorreu o trabalho de campo foi alvo de críticas. Para alguns, a organização atual é experimentada como uma situação no mínimo desconfortável, uma vez que fere aquilo que para eles é a marca fundamental da identidade assembleiana: a organização por células desde sua origem.

---

<sup>36</sup> Segundo Freston (1996:88), “em 1978, a Convenção Geral instituiu a obrigatoriedade (não retroativa) de curso bíblico para o pastorado”.

“O grande problema dessas igrejas, quando começa a crescer demais, é que a estrutura passa a ser maior, então a gente vive para manter a estrutura”, me falou um dos membros da diretoria da igreja. Como apontou outro dos entrevistados, esse crescimento “se transforma invariavelmente num negócio de família”:

*“Conheço muitas (igrejas) assim... eu crio uma igreja Assembléia de Deus por indicação, começo com seis, sete pessoas, aí sou um cara bem articulado e, vamos dar uma força para o fulano, o negócio está crescendo e aí a coisa começa a tomar um certo corpo e daqui a pouco aqui já está pequeno e vai pra outro lugar ou já abre uma próxima igreja...não, até aí não tem problema, ele usou as melhores estratégias, foi arrojado, é democrático, está na frente de um trabalho. Daí a pouco ele está com uma terceira, legal. Aí, dez anos depois isso se transforma invariavelmente num negócio de família...esse é um problema sério”. (Ismael)*

O processo, tão bem retratado por Ismael, transforma o “modelo sueco” de expansão celular, as “casas de oração”, em um *modelo de feudos*, parafraseando Freston (1996)<sup>37</sup>. Uma das implicações dessa transformação é o pequeno grau de autonomia interna do grupo no qual, pelo menos em termos públicos, não há espaço para o debate. Constatei a quase inexistência de debate ao frequentar a Escola Dominical. Os apartes, quando ocorriam, eram sempre no sentido de confirmar o que estava sendo colocado pelo ministrante do dia, que normalmente era um dos coordenadores do grupo. Nas poucas vezes em que presenciei alguma divergência com relação ao ministrante, sua postura era a de ouvir e depois continuar na mesma direção o que estava falando, indiferente ao que acabara de ser dito. Nas palavras de um dos “irmãos” sobre a EBD, ela “normalmente tende ao monólogo”. Na visão de um dos pastores entrevistados, tal tendência se estende à igreja, uma vez que as divergências ficam veladas, há uma rejeição ao “*embate aberto*”.

Outra das fissuras que eu tive oportunidade de constatar foi a saída de um dos vice-presidentes para abrir sua própria igreja na condição de “vinculada”. Embora fizesse questão de frisar que não estava “saindo brigado”<sup>38</sup>, há uma série de indicadores que demonstram divergências suas com o presidente. Ele parecia não estar plenamente satisfeito

<sup>37</sup> Para uma análise detalhada e crítica deste processo, no período de 1911 a 1946, ver Alencar (2000).

<sup>38</sup> Aliás, a negação em demonstrar quaisquer dissidência interna foi uma constante no decorrer do trabalho de campo. Isto se estendia também à AD de um modo geral, como na questão dos ministérios. Quando eu pedia explicações sobre o que significavam na forma como a AD se organiza, as respostas eram sempre evasivas e eu saía mais confusa que esclarecida. O que é confirmado por Alencar (2000:117) ao afirmar que este é um tema “tabu na Assembléia de Deus”.

com a forma como o presidente exercia o pastorado e gostaria de ter espaço para atuar como desejava.

Um dos indicadores das divergências está relacionado ao papel da Escola Dominical: ela deve ficar restrita ao “aprofundamento espiritual” ou deve fazer a ligação da reflexão bíblica com as questões específicas que cada grupo vive em seu cotidiano? Na opinião dele,

*“...a idéia inicial das classes de casais é exatamente pegar a lição e fazer uma leitura dela, adaptar para casais, mas acaba não acontecendo isso. Porque a Escola Dominical, a intenção é a parte espiritual, não tenha dúvida, mas eu acho que o x da questão está no professor pegar aquilo que é espiritual e jogar para a vida...outro erro é o seguinte: essas lições são para todo o Brasil, são da revista e escritas por pessoas que são as responsáveis na CPAD, então os temas não são da demanda da igreja”.*

O fato de escolher uma relação afetiva e não agregada com a igreja da qual saía, reforça minha interpretação de que seu objetivo é tornar-se independente na sua forma diferente de atuar. Ele desejava empregar um discurso mais intelectualizado e *psicologizado* nas pregações durante os cultos e nas ministrações que fazia na “classe de casais”. Esta perspectiva coincide com sua escolha de fundar sua igreja em um loteamento de classe média, recém implantado, contíguo ao Plano Piloto.

Acompanhando a tendência das “igrejas-mãe”, a igreja pesquisada tem uma frequência diversificada em termos do pertencimento social de seus membros. O que chama a atenção, entretanto, é a grande presença de segmentos das camadas médias, formados por funcionários públicos, suboficiais militares e novos empresários. São vistos também professores de nível médio e de universidades, além dos pastores desta e de outras igrejas a ela congregadas. Os pastores de igrejas congregadas vão como visitantes aos cultos, principalmente dominicais. São acompanhados por suas esposas e filhos, cujas presenças são sempre destacadas por quem, no momento, preside o culto.

Segmentos sociais das camadas média e alta freqüentam a igreja alvo da pesquisa. Localizada em uma área residencial, ela conta fundamentalmente com os moradores como fiéis. Ainda pouco informada a respeito do processo de ascensão social que vem ocorrendo na AD, no início da pesquisa, fiquei surpresa com a quantidade de carros caros e novos estacionados na entrada do templo sempre que havia algum evento. Esta constatação é

semelhante à de Freston (1996:92): é “nas igrejas-sedes para onde gravitam as pessoas em ascensão e onde os membros humildes das congregações de bairro já não se sentem à vontade”. Entretanto, além do grupo que aparentava poder aquisitivo, participavam dos cultos e outras atividades do templo pesquisado pessoas que chegavam de ônibus, vindos do entorno do Plano ou, de mais longe ainda, de alguma das inúmeras cidades-satélites. Continuavam freqüentando a igreja, parecendo, segundo observei, orgulhosas por compartilhar o espaço com pessoas consideradas socialmente superiores.

## 2. Os contextos da observação

Como já afirmei anteriormente, comecei o trabalho de campo procurando fissuras no discurso da norma apresentado pelos participantes da Assembléia de Deus. Detectar as dissidências internas, quem as representa, e até que ponto as contradições são traduzidas dentro do código dominante foram minhas finalidades. Em suma, busquei os espaços e possibilidades de “deliberação interna” do grupo. Para essas finalidade a convivência com o grupo seria fundamental.

A experiência que possibilitou maior relacionamento com as mulheres foi o curso “Mulheres alcançando mulheres para uma vida abundante”. Era um encontro de formação em “aconselhamento” para mulheres e eu me inscrevi como aluna. O curso teve duas partes: a primeira, com a participação de quarenta e nove mulheres, ocorreu de agosto a outubro de 2005. A segunda parte aconteceu de 04 de novembro a 09 de dezembro. Éramos somente seis mulheres. Nos dois períodos as aulas ocorreram uma vez por semana, ministradas por uma psicóloga da denominação religiosa batista. Aliás, o curso foi freqüentado por várias mulheres batistas. No primeiro semestre de 2006, houve um desdobramento do curso em uma terceira parte.

A participação no referido curso foi fundamental para minha aproximação das assembleianas. Desse convívio resultou não somente a disposição de algumas mulheres de concederem entrevistas como também a abertura delas para temas considerados tabu dentro do grupo, como o da sexualidade e do relacionamento conjugal. No período do curso, quatro mulheres do grupo foram entrevistadas, além de uma pastora que me foi apresentada por uma delas. Esta quantidade aumentou na terceira fase do curso, quando mais três mulheres

aceitaram a entrevista. No total foram oito mulheres entrevistadas. A média de tempo com cada uma delas foi de três horas.

No segundo semestre de 2006, o curso intitulado “Curando as emoções” apresentou a proposta de incluir nas discussões o tema da sexualidade. Como este era um dos alvos da minha pesquisa, considerei importante esperar o sempre adiado tema anunciado. Somente no final do ano, três horários foram especialmente dedicados à sexualidade. Continuar no curso me proporcionou um convívio ainda mais estreito e íntimo com as mulheres. Nesta etapa éramos nove mulheres. Em quase todos os encontros eram propostas dinâmicas de grupo com intensa participação das presentes. Minha presença como pesquisadora era muitas vezes esquecida e/ou minimizada em função do meu envolvimento com o grupo, resultando em valiosas informações. Nesta etapa, o curso teve a duração de três meses, em encontros de quatro horas uma vez por semana. Consegui mais três entrevistas em muito auxiliadas por esta convivência no grupo. A convivência proporcionou também outras oportunidades de depoimentos surgirem naturalmente em conversas. Nestas situações, as fissuras que eu procurava se revelaram de modo muito mais rico porque apareceram com espontaneidade. Esta foi a contrapartida das dificuldades que encontrei em algumas entrevistas, ou na fuga delas, em casos nos quais identificações e simpatias no relacionamento não foram suficientes para entrevistas proveitosas.

Minha participação no curso também facilitou o contato com os homens, assim como a aceitação, por parte deles, de serem entrevistados. Foi a psicóloga ministrante do curso que serviu de mediadora, um semestre depois de nossa convivência, para que a diretora do SABER me apresentasse aos homens, todos alunos do curso de teologia promovido pela Escola. Realizei 04 entrevistas com estes alunos. Por um lado, o contato com a diretora do SABER foi fundamental no meu acesso aos homens; por outro, aguçou minha atenção para os critérios usados por ela na seleção de quem me foi apresentado. Desde o início ficou claro que os homens não se achavam com direito de recusar um pedido vindo de alguém na posição dela.

Houve ainda outros momentos privilegiados de convívio com as mulheres e que envolviam também os homens. Como exemplo, a palestra que inaugurou o projeto “Pense a Vida” para o “grupo de casais” da igreja e cujo tema se relacionava aos “problemas da meia idade”. Este encontro foi ministrado por uma psicóloga que havia sido professora do pastor idealizador do projeto durante sua graduação em Psicologia. Ela não tinha nenhum vínculo com qualquer denominação evangélica, o que constitui uma grande novidade na Assembléia de Deus, que tem por tradição convidar para eventos deste tipo apenas pessoas vinculadas ao

meio evangélico. Importante ressaltar aqui que este projeto, assim como outras iniciativas inovadoras como a de se constituir “grupos de reflexão” femininos envolvendo a problematização de questões específicas das mulheres não tiveram continuidade.

A impossibilidade de desenvolvimento de importantes projetos demonstram, como observo adiante, os dilemas enfrentados pela AD na atualidade. Dilemas relacionados não só à expansão da AD nas camadas médias, como também à ascensão social de seus membros da segunda geração. A saída do pastor que mediou minha entrada na igreja em que centrei a pesquisa corrobora esta idéia. Como já ressaltei, ele foi dirigir uma nova igreja da Assembléia em um local de moradores de camadas médias e, como pude constatar, desenvolveu estratégias singulares de aproximação dos moradores locais.

Momentos de convívio na igreja foram ainda a minha estada nos encontros promovidos pela “Escola Dominical” que ocorrem após os dois cultos matutinos dos domingos. Nestas reuniões, eu podia observá-los opinando sobre os temas que eram colocados para reflexão do grupo. Inicialmente freqüentei o “grupo de casais”, no qual tive a oportunidade de entrevistar o coordenador, depois passei a participar de outros grupos. Esta diversificação se deve à minha percepção de que os temas levantados no grupo de casais que eu freqüentava não estavam sendo dirigidos a problemáticas específicas do grupo, mas eram decididos por uma comissão da CPAD que leva os mesmos temas a todos os tipos de grupos da igreja, variando apenas no modo de abordá-los. Meu objetivo passou a ser criar possibilidades de novos contatos. No caso, através do grupo dos que estão se preparando para o batismo (os “recém convertidos”) e dos que se classificam como “mais profundos” na discussão dos temas bíblicos e nos quais eu escutava falar que havia uma participação maior de universitários.

A presença nos cultos aos domingos pela manhã e algumas vezes em outros horários, assim como o acompanhamento das “senhoras do grupo de oração” e de “vigílias” foram outras importantes ocasiões de observação. Nestes momentos, procurava agir da mesma forma que eles, com o intuito de perceber como reverberavam em mim. Uma auto-reflexão que me proporcionou estabelecer diferenças e semelhanças, um *nós* e um *eles*.

Também participei de três *workshops*, ocorridos durante fins de semana. Um deles aconteceu no início da pesquisa, ainda em Florianópolis e foi voltado para casais. Os outros dois, já em Brasília, foram dirigidos especificamente às mulheres. As informações vinham não só do discurso de quem ministrava os eventos, como também das conversas que surgiam nestes momentos.

Em todos estas oportunidades eu obtinha as referências bíblicas que serviam de apoio ao que era falado, principalmente as que se referiam às temáticas de gênero, o que foi importante para uma maior familiaridade minha com o grupo, uma vez que passei a conversar com eles utilizando suas categorias, até porque nada é dito sem a referência à “Palavra”, ou seja, a algum versículo bíblico.

Vivenciar diferentes contextos de observação revelou-se importante para que eu pudesse captar nuances, sutis diferenças, com que os adeptos da AD manifestavam seus pensamentos e sentimentos em relação às normas morais, mas principalmente, para que eu pudesse perceber como estas manifestações se tornavam mais ou menos radicais e *raivosas* na oposição que traçavam com os “de fora”, dependendo do lugar de onde vinham.

### 3. O grupo

O grupo que pesquisei é formado por homens e mulheres contidos: na gesticulação, na fala baixa e mansa, no sorriso delicado e no olhar esquivo quando se cumprimentam: “na paz do Senhor”. Podiam se expandir quando o encontro era entre amigos ou conhecidos, fruto de uma convivência maior na igreja. Nestes momentos, o sorriso se torna mais largo, um abraço pode ocorrer entre os que têm algum parentesco ou entre os que, sendo “irmãos em cristo” se consideram também “amigos íntimos”.

Nos momentos de oração e louvor, a contenção de gestos e, principalmente, de emoções encontra canais de passagem. Para os gestos, os canais são estreitos e padronizados: braços levantados, se movendo para os lados e, o que é considerado um “grande avanço” da igreja, mãos acompanhando as músicas com palmas e um leve balançar do corpo. As emoções, nestas ocasiões, fluem mais soltas, estes são momentos de “liberação”, como eles mesmos afirmam. Aparecem no riso e no choro, ora expressando alegria, ora sofrimento. Mas aqui aparece uma diferença entre homens e mulheres. Para os primeiros, a “liberação” fica circunscrita ao “falar em línguas” e ao choro, embora este último seja mais raro, predominando entre aqueles que são pastores. A grande maioria dos homens, pelo menos durante o culto, era muito mais contida do que as mulheres na expressão de quaisquer emoções e demonstravam constrangimento nos momentos do culto em que os fiéis são convidados a se comunicarem através de palavras ou cumprimentos.

**Rute** é pernambucana, de uma família “muito pobre”. Tem quatro irmãos por parte de mãe e é a primogênita dos outros três filhos do segundo casamento de sua mãe. Começou a freqüentar a AD aos cinco anos, em São Luiz do Maranhão, após a conversão da mãe, “católica praticante, catequista”. Os outros irmãos acompanharam a mãe. Com 10 anos, veio com a família para Brasília, continuando a “congregar” na Assembléia de Deus de uma cidade do Entorno do Plano Piloto onde moravam.

O que mais lhe chamou atenção desde o começo na igreja, e ela “amava”, eram as músicas, que gostava de cantar. Alfabetizou-se tendo como “cartilha” a Bíblia. Aos sete anos, teve sua primeira “experiência pessoal com o Espírito Santo”, quando “orou em línguas estranhas” e com nove, começou a cantar em público, transformando sua timidez em “ousadia”. Marco do que ela considera seu processo de “perder o medo de falar, de liderar, de ser objetiva”. Desde a adolescência “liderava grupo de jovens”; foi “secretária de Escola Dominical” com doze anos e “já cantava em público sozinha com banda acompanhando”. São estas características que ela se orgulha de manter até hoje e que lhe permitem ser contestadora, o que pude confirmar durante o tempo em que estivemos juntas no “curso de formação em aconselhamento para mulheres”, em que sempre intervia com questionamentos sobre a leitura da bíblia apresentada e se considerando diferente da maioria das mulheres da igreja, definidas por ela como muito “acomodadas”.

Tem 37 anos e se casou pela primeira vez aos 22 anos com um rapaz da igreja do qual tem um filho. Divorciou-se dele um ano depois. Um divórcio que ela concebe como resultado de sua teimosia em não escutar o Espírito Santo, que lhe advertia não ser ele o escolhido para ela e reforçado por várias pessoas que vinham comunicar isso “em profecia”. Daí a escolha do segundo marido ter sido “segundo o coração de Deus”, pois o primeiro havia sido uma escolha pessoal: “bonito, moreno, alto e sensual”. No dia do casamento, o noivo atrasou-se duas horas para a cerimônia porque estava se despedindo da ex-noiva, com quem tinha um filho. Com uma semana de casado, ainda na viagem de lua de mel, lhe comunicou que não a amava e não tinha prazer com ela. Ela explica a insatisfação dele com uma incompreensão dele para o fato dela ser inexperiente em sexo.

Divorciada, percebeu que não poderia continuar na Assembléia de Deus. Sentindo a discriminação - “não muito clara, porque eu continuei correta dentro da comunidade”- preferiu ir para a Igreja Batista, levada por uma amiga pastora desta denominação, que já vinha ajudando-a a “esclarecer os sentimentos” que estavam ocorrendo com ela um pouco antes de sua separação. Depois de cinco anos, quis ver realizado “o sonho de uma família restaurada”. Um mês depois de jejuar e orar uma vez por semana com este objetivo,

conheceu o atual marido. Na época, “totalmente envolvido com drogas” na cidade onde morava. Veio para Brasília ficar com a mãe e resolveu fazer um concurso para o mesmo lugar em que ela trabalhava. Uma coincidência percebida como “obra de Deus”, assim como o marido ter deixado as drogas e passar a freqüentar a igreja. Com ele tem três filhos.

Recentemente retornou para a Assembléia de Deus, freqüentando a igreja em que centrei a pesquisa em razão de ser perto da residência em que mora com a família e por concordar com as posições do pastor que preside a mesma, ressaltando o quanto ele incentivava a “liberdade de manifestação do Espírito Santo”. Sempre envolvida com a parte musical, de louvor - na Batista foi “ministra de louvor”, fazia “solos” – pertence a um dos corais e participa esporadicamente de outros. Depois que se casou foi, junto com o marido, “líder de jovens e adolescentes”, atividade que continua a exercer nesta igreja, onde é professora na Escola Dominical nesta classe de idade (entre 12 e 14 anos). Em oposição à experiência que teve quando congregava na denominação batista, sente-se agora “tolhida” em expressar corporalmente suas emoções durante os cultos. É alegre e extrovertida.

Quando a entrevistei me recebeu em sua nova casa, ainda em construção, colocando com orgulho que foi ela que a havia desenhado e era a responsável pela obra.

**Sara** nasceu no Ceará e viveu alguns anos no Rio de Janeiro. Veio para Brasília aos 19 anos em razão da transferência do pai militar. Nesta época, estava noiva de seu atual marido, também oficial da marinha. Dois anos depois de se casar, morou um ano no Rio e retornou a Brasília. Com 46 anos, é mãe de dois rapazes: um com 24, o outro com 25 anos e tem uma neta, nascida meses depois do casamento de um deles. Graduada em História e Geografia, com bacharelado em Teologia, atualmente é professora de ensino religioso em um colégio da rede pública.

Os pais sempre foram da Assembléia de Deus e desde sua chegada a Brasília passou a congregar na igreja em que eu centrei a pesquisa. Sua trajetória é marcada por um grande envolvimento e pela liderança em vários grupos da igreja, chegando a ser uma das fundadoras, junto com o marido, do primeiro grupo de casais da Escola Dominical. Quando a conheci era “missionária”, esposa de um dos pastores-presidente da igreja há 11 anos e estava se preparando para acompanhá-lo na fundação de uma nova igreja. O que ocorreu no ano seguinte.

Durante a entrevista, várias vezes mencionou o quanto se considerava “uma cabeça muito boa” em questões relacionadas à esfera da sexualidade, desde o tempo em que começou a orientar grupos de jovens, há 25 anos atrás, em 1980, um tempo, segundo ela, no qual as igrejas da AD “eram ainda muitos fechadas para o sexo”.

**Maria** tem 43 anos, o primário completo e 5 filhos: dois homens, um de 25 anos, que se converteu aos 22 anos na prisão e atualmente é pastor em uma denominação neo-pentecostal e outro com 19 anos; três mulheres que têm 27, 21 e 18 anos. Esteve casada por 13 anos e é viúva há 15. Sustenta-se como empregada doméstica. Conheci-a através de uma amiga, para quem ela trabalhava. Definiu o marido como “muito violento” e, embora não quisesse entrar em detalhes, deu a entender que apanhava dele, principalmente em suas costumeiras “bebedeiras”. Atualmente mora com os dois filhos mais novos, que estão solteiros. Na Assembléia de Deus a acompanha apenas sua filha mais velha e o genro. De origem católica, teve seu primeiro contato com a Assembléia de Deus levada por uma “colega”. Na época, um dos seus filhos estava com uma ferida que não sarava e ela foi buscar cura nas orações do pastor de uma destas igrejas, situada na periferia de Brasília, onde ela mora. O resultado deste contato foi um “grande milagre”. A partir daí, segundo seu relato, voltou a acreditar em deus, embora a morte do marido seis meses após a cura do filho, lhe tenha trazido de volta suas dúvidas sobre esta existência. Foi um período no qual passou por sérias dificuldades financeiras. Fixando-se no que lhe chamou atenção nas palavras do pastor em um dia de culto - “Jesus tem poder para trazer alívio aos cansados” - não deixou mais de congregar nesta igreja. Mostra-se orgulhosa de que todos os filhos sejam evangélicos e afirma que depois da conversão tornou-se uma mulher “em paz consigo”. Antes era “muito nervosa” e “perturbada” em função, ela acredita, de ter usado drogas e bebida quando era adolescente. Associa também seu nervosismo às atitudes do marido envolvido em constantes traições que ela “engolia” para manter a relação. Seu relato é pontuado de casos de amigas da Assembléia de Deus “perturbadas” porque os maridos, mesmo quando eram “crentes”, as “largaram”.

Seu envolvimento nas atividades da igreja que frequenta é pequeno, se restringindo à frequência à Escola Dominical e ao culto dos domingos, “às vezes” ao “Círculo de Oração”, o que dificulta, segundo ela, o exercício dos “dons” que recebeu.

**Débora** tem 47 anos e o grau universitário incompleto na área de Letras. Sempre trabalhou como bancária e cinco anos antes de nosso encontro saiu de um longo período em que esteve de licença médica por um problema cardíaco. A doença a deixava imobilizada na cama, sem conseguir fazer qualquer esforço. Mesmo depois de curada, aposentou-se por invalidez. Casou-se aos 19 anos, grávida e “apaixonada”, trancando a faculdade sem nunca mais retornar. Do casamento lhe resultaram três filhos: duas moças, de 25 e 24 anos e um rapaz de 21. Está há 13 anos separada do marido.

O relato de sua trajetória é a confirmação de sua auto-imagem como “rebelde”. De origem católica, quando criança “só ia à igreja por coação” e se divertia tirando parte do dinheiro deixado nas imagens dos santos para comprar pequenos brinquedos e guloseimas, burlando a vigilância da mãe. Com 15 anos teve a primeira relação sexual “por opção”. Queria “ter experiências sexuais”, desligadas de algum envolvimento emocional. Com 13 anos começou a participar do movimento estudantil secundarista contra a ditadura e quando casou, deu continuidade a esta atuação como sindicalista entre os bancários, junto com o marido.

Orgulha-se de reagir, desde pequena, quando os pais lhe batiam, ameaçando-os com o que estava sendo usado para bater e de não demonstrar a eles seu sofrimento. Considera que essa experiência a tornou imune à dor e preparada para enfrentar a violência do marido durante os nove anos em que ficou casada com ele.

Em busca de explicações para as “experiências sobrenaturais” que começou a ter, a partir dos dezessete anos, passou a combinar as leituras de Marx com estudos de parapsicologia, relacionando essas buscas de conhecimento à sua característica de ser “muito racional”. O casamento é tomado como marco divisor para ela assumir a negação da religiosidade, até então vivida com uma “ambivalência muito grande”. Mesmo assim, estudou Alan Kardec procurando “uma explicação espiritual” para as atitudes violentas do marido com ela, convencendo-se depois que serviam apenas para que ela as justificasse, se acomodasse e ficasse com ele.

Sua aproximação com o mundo evangélico foi impulsionada pelo desejo de ajudar a filha. Foi ao primeiro culto chamada por uma amiga batista. Aceitou o convite só “por social”, queria integrar a filha no grupo de jovens da igreja do qual participava o irmão da sua amiga. Queria que a filha parasse de chegar tarde em casa, pretendia afastá-la das amizades “nocivas”.

Transitou por cultos na presbiteriana, sempre acompanhada por amigas, mas sem se fixar em nenhuma denominação. Na Assembléia de Deus, ia ao templo só para apanhar o neto na escola do grupo e “monitorar” a filha, que lhe dizia estar convertida. Seu envolvimento na Assembléia de Deus foi se dando na medida em que recebia auxílio no cuidado com os netos: conseguiu matrícula para todos na escola mantida pelo grupo, encontrou uma “irmã” que se revezava com ela no transporte das crianças, recebeu orientações de como proceder para a guarda deles. Ela toma como marcos para sua entrada na Assembléia de Deus o dia em que teve uma “experiência pessoal com Deus” e dias depois

recebeu o dom de “falar em línguas”, sinal de seu “encontro com Jesus”, o que não impediu que ela continuasse seu trânsito, “indo muito” a uma igreja batista.

Conheci-a no “curso de formação em aconselhamento”, quando ela estava muito envolvida em controlar as constantes saídas da filha mais nova, que já tinham resultado em dois netos para ela cuidar, e começava a pensar em solicitar à justiça a guarda deles. Havia oito meses que freqüentava a igreja assiduamente; era uma “recém convertida”, como se auto designava. Uma designação que ela sempre acionava como justificativa quando alguém manifestava desaprovação diante de seus constantes questionamentos sobre a Palavra e de seu jeito expansivo e falante, que deixava transparecer sem constrangimentos raiva e “murmúrios”<sup>39</sup> quando se referia às situações de violência vividas com os pais, depois reproduzidas com o marido e às dificuldades pelas quais atravessava com a filha mais nova e o filho, envolvido com drogas.

Durante os dois anos de nosso contato viveu a ambigüidade de aceitar que suas atitudes eram “inadequadas” – como ela percebia que as “irmãs” as definiam- e rejeitar esta qualificação atribuída pelas “irmãs”. Neste espaço de tempo, o esforço dela foi para deixar de ser “pavio curto” e ter “paz no coração”.

**Josué** tem 51 anos e o segundo grau completo. Filho de agricultores nordestinos, desde criança trabalhou com o pai na roça e em casa, no preparo para a venda do que era colhido, o que, segundo ele, o fez adiar os estudos para a “fase de adulto”, quando se alfabetizou e cursou o supletivo. Uma experiência que não quis ver o casal de filhos repetir, enfatizando que “sempre foi desejo seu” que tivessem infância, adolescência e cursassem a universidade antes de trabalharem. Os dois filhos, também evangélicos, realizaram seu sonho.

Quando serviu ao exército, em Brasília, chegou a seguir a carreira por cinco anos. Aos 25 “deu baixa” e foi trabalhar em uma companhia de seguros, seguindo a carreira nesta área, na qual está no momento.

Teve um “encontro com Cristo” aos 22 anos, vendo a “libertação do demônio” de uma de suas irmãs, em uma igreja neopentecostal. Passou a se interessar pela leitura da bíblia e a freqüentar uma igreja da mesma denominação, perto da sua casa, no Entorno do Plano Piloto, escolhida em função de ter muitos jovens. Em um domingo de culto decidiu “aceitar a Jesus”. Quando mudou de residência, logo depois, ficou em dúvida entre ingressar na “igreja presbiteriana renovada” ou na Assembléia de Deus. Como o pastor desta “era muito linha

---

<sup>39</sup> Esta é uma designação usada para quem vive se lamentando e que é considerada como manifestação de ausência de “confiança em Jesus”, muito recriminada pelo grupo.

dura” e a igreja tinha poucos jovens, escolheu a primeira. Nesta, conheceu sua esposa, com quem é casado há 25 anos. Depois de quatro anos foi para a Assembléia de Deus, estando na igreja na qual o conheci há 24 anos. Nesta, permaneceu por oito anos “sentado no banco”<sup>40</sup>, quando então foi convidado pelo coordenador da classe de casais, que ele freqüentava com a esposa, a fazer o curso de professor da Escola Dominical. Um ano depois se tornou diácono, após terminar o Curso Preparatório para Obreiros. Dois anos depois era presbítero e decorridos três anos foi consagrado evangelista, vindo a se “credenciar” pastor, após ser aprovado no Curso Oficial dos Ministros. Atualmente continua coordenando a classe de casais com quatro auxiliares seus, que assumem seu lugar em qualquer eventualidade.

**Ismael** viveu a infância e adolescência no interior do Pará, onde nasceu. Tem 43 anos e é formado em Ciências Contábeis, trabalhando na área de informática em uma empresa do sistema financeiro. Casou-se aos 25 anos e tem duas filhas: uma com 14 anos e a outra com 12. Está morando há 12 anos em Brasília e há quatro anos separou-se da esposa.

Embora o pai fosse católico, cresceu na Assembléia de Deus da qual a mãe sempre foi adepta. Quando adolescente, sentiu-se em conflito entre mostrar-se ou não como membro da Assembléia de Deus, já que em sua cidade e, principalmente, na escola, “existia a predominância, uma imposição, da religiosidade católica”. Sentia-se discriminado - “as pessoas faziam questão de ridicularizar a irmã, o irmão” – ao mesmo tempo “a maioria das pessoas que a gente relacionava perto, a gente gostava mais, eram católicos”. Acabou por interessar-se pelos grupos de jovens da Igreja Católica, “menos formais” e “mais abertos” do que os grupos da Assembléia de Deus. Nos grupos católicos ele sentia “um calor humano maior” e podia discutir “temas sociais” e a situação de início da abertura política que ocorria nesta época, final dos anos setenta. Essas preocupações atestam uma auto-imagem que ele sempre enfatizou durante seu relato: a de que era um “progressista”. Com 15 anos integrou um destes grupos de jovens, formado na maioria por colegas do colégio onde estudava.

Aos 18 anos saiu de casa com o objetivo de continuar os estudos e se sustentar sozinho. Foi para o Amazonas, ficou um período no interior e três anos em Manaus. Nessa época foi acolhido por uma senhora católica, que ele considera sua “segunda mãe”, morando com a família dela. Passou então a se envolver mais ainda no catolicismo, liderando grupos de jovens, fazendo parte do grupo de “coroinhas”<sup>41</sup> e chegando a ingressar no “seminário

---

<sup>40</sup> Uma expressão muito usada pelos assembleianos para se referirem a quem não assume nenhum ministério na Igreja.

<sup>41</sup> Jovens que auxiliam os padres durante o ritual da missa.

menor”<sup>42</sup>. Uma vivência que ele rompe a partir do momento em que ingressa em um curso técnico, aos 21 anos. Aos 24 anos, após a conclusão do curso, retorna ao Pará.

A volta ao Pará significa o reencontro com sua religiosidade materna: “isso me acompanhou nessa trajetória na Igreja Católica, em termo de convicção religiosa, que conflitava; então, toda uma paz estava ali”. Isto não quer dizer que tenha se fixado na Assembléia de Deus. Desde que chegou a Brasília, tem percorrido Igrejas de várias denominações, porém todas evangélicas e quando o conheci estava há dois anos em uma Igreja da Assembléia de Deus, da qual ele não sai por causa da relação de “diálogo aberto” que mantém com o pastor sobre suas críticas teológicas à Assembléia de Deus.

**Tiago** tem 39 anos e é suboficial da marinha. Carioca, mora em Brasília há 10 anos com a esposa e dois filhos: uma menina de 16 anos e um garoto de 13. Originário de uma família evangélica – os pais eram da Assembléia de Deus – orgulha-se de ter sido o único dos nove filhos que, na adolescência, não largou a Igreja: “eu tive medo muito grande do castigo que poderia ocorrer”.

Com 13 anos fez um percurso de procura por denominações com as quais se identificasse: batista, presbiteriana e metodista, optando um ano depois por continuar na Assembléia de Deus, na qual se sentia “mais à vontade”. Foi quando decidiu pelo “batismo nas águas”, isto é, “a partir de hoje eu quero um compromisso com Deus”.

Com 18 anos conheceu a esposa em uma festa na Igreja da Assembléia de Deus que ela freqüentava, na Baixada Fluminense, casando-se quatro anos depois. É presbítero na Assembléia de Deus e está concluindo o curso de teologia no SABER, parte da sua preparação para atingir seu desejo: se tornar pastor, como o sogro. Sua esposa é dona de um salão de beleza, atendendo também em casa.

**Samuel** tem 36 anos, é casado há sete e tem uma filha com cinco anos. Coursou até o segundo grau e trabalha como servidor público, com levantamento de patrimônio. Sua esposa tem o 3º grau incompleto, na área de Pedagogia e é professora em uma escola municipal do 1º grau. Conheceu-a em um curso de computação, aos 27 anos, como católica e após dois anos de namoro se casaram.

Seus pais foram católicos e depois espíritas. A mãe atualmente é da Assembléia de Deus e ele ingressou nesta denominação há seis anos. Percebe este ingresso como um marco divisor em relação ao seu passado, classificado como “sujo”, no qual se considerava “praticamente um alcoolista”, que “não pensava no amanhã”, usava drogas e se relacionava

---

<sup>42</sup> Grupo que busca desenvolver nos jovens a “vocação” para ser padre.

sexualmente com várias mulheres “só por diversão”. Estas práticas continuaram no início do namoro com a esposa. Uma pessoa definida como fundamental para que ele deixasse a bebida de lado. Ele credita a sua entrada para a AD às orações que sua irmã evangélica e sua mãe fizeram por ele. Quando o conheci era diácono e aluno de teologia no SABER.

São trajetórias selecionadas entre o total dos assembleianos que se dispuseram a conversar comigo de uma forma mais sistematizada sobre os caminhos que percorreram em suas vidas afetiva e sexual, profissional e religiosa.

Além das oito mulheres que conheci no decorrer do seminário de “formação em aconselhamento”, duas me foram apresentadas por amigas e congregavam em igrejas da AD situadas no Entorno do Plano Piloto, distantes daquela em que centralizei a pesquisa.

As entrevistas com os homens totalizaram oito, abarcando três pastores e quatro obreiros da AD, além de um ex-membro desta. Dos entrevistados, dois são de igrejas distantes da igreja-mãe onde desenvolvi a pesquisa.

São percursos emblemáticos do que encontrei em campo e que contrastam com o retrato traçado nas pesquisas com os pentecostais da “primeira onda”, nos quais os protagonistas são geralmente mulheres em um contexto de pobreza e aflição. Levadas para a Igreja em busca de auxílio para suas dificuldades cotidianas de sobrevivência e na esperança de verem solucionados seus problemas conjugais, muitas vezes relacionados à violência e infidelidade dos maridos. Mulheres duplamente subordinadas: em classe e gênero, cuja esperança maior é ver os maridos “restaurados” através da conversão. Estes, quando passam a congregar, vão levados pelo exemplo delas e transformam-se completamente: deixam de circular fora de casa, atraídos por outras mulheres e pela bebida, tornando-se atenciosos com a esposa e os filhos.

Um quadro monocromático, no qual a diversidade das cores não ultrapassa os tons de cinza e o mais claro é o branco; onde as saias estão sempre abaixo dos joelhos e o máximo permitido é que os braços estejam descobertos até a metade superior do antebraço; sem ornamentos ou pinturas que ampliem o colorido dos corpos; cabelos longos, soltos ou amarrados, moldurando o rosto; no qual as relações sociais estão circunscritas à família e aos “irmãos em Cristo” e o lazer restrito às atividades que a igreja oferece. “Usos e costumes” que se completam com os homens vestidos de terno e gravata, sem barba e cabelos bem curtos.

Encontrei homens e mulheres que reforçam este quadro. Maria e Samuel são exemplos paradigmáticos. Mas ele é muito mais diverso e tem “usos e costumes” mais coloridos. Neste caso, quero destacar dois critérios que marcam a diversidade e chamam a

atenção porque são mais perceptíveis: o aspecto visual e a desenvoltura corporal. Quanto ao primeiro, o fator responsável pela distinção é a idade. Nas mulheres mais idosas, cuja aparência faz crer que estão na faixa entre setenta e oitenta anos, o visual se assemelha ao que estou acostumada a ver entre os grupos pentecostais “clássicos” (Freston,1996): saias longas, blusas de manga curta ou na altura dos cotovelos, sempre largas, de cores discretas (geralmente uma combinação de preto, cinza, branco ou azul marinho); cabelos longos, amarrados em coque ou como *rabo de cavalo*, na cor grisalha ou branca; não usam nenhuma maquiagem, esmalte nas unhas ou jóias, à exceção do relógio de pulso e da aliança.

Abaixo desta faixa etária o colorido predomina, não só nas roupas como no rosto, através da maquiagem e das jóias. As mais jovens e adolescentes usam saias ou vestidos bem acima dos joelhos e decotes. As mais velhas, embora mais discretas, em nada diferem da imagem de mulheres *modernas* que acompanham a *última moda*. No entanto, quando se chega mais perto uma diferença mais sutil revela quais estão nas camadas populares e quais pertencem aos extratos médios da população. Entre essas, as mais ou menos intelectualizadas. A diferença se revela, a princípio, na postura corporal. Ao contrário das outras, as mulheres das camadas médias têm o sorriso e os gestos mais largos, o andar é mais requebrado. Os abraços são apertados e efusivos, iguais para homens e mulheres, olham nos olhos e têm a cabeça mais erguida, assim como os ombros. No entanto, durante os cultos e os encontros de oração, são elas as que menos se manifestam corporalmente no acompanhamento das músicas, nos gritos de “aleluia” para confirmar a presença do Espírito Santo em quem está ministrando, ou na glossolália.

Estas distinções evidenciam uma outra em relação ao quadro “clássico” dos pentecostais: os assembleianos que conheci são em sua maioria migrantes nordestinos que, vindo em busca de melhores condições de vida ou oriundos do Rio de Janeiro por transferência militar, vivenciam uma trajetória de ascensão social em Brasília que pode explicar alguns dos dilemas e impasses vividos pelas lideranças da Igreja pesquisada.

Várias companheiras no “curso de aconselhamento”, algumas exercendo profissões correspondentes ao grau universitário que tinham completado, quando conversavam comigo se preocupavam em afirmar este grau de instrução; em aprovar as “irmãs” que fizeram cirurgia plástica para se sentirem mais belas; em marcar que eram informadas do que ocorria no mundo; em demonstrar que eram alegres, descontraídas e críticas aos rigores nos “usos e costumes” de certas igrejas da Assembléia de Deus. Enfim, que fugiam à visão que imaginam ter delas os ‘de fora’. Lembro-me de certa vez em que fui convidada por duas destas companheiras a ir a um jantar para casais evangélicos e o que

usaram para me motivar foi que havia no grupo muitos empresários, que eles eram diferentes, não usavam certas palavras e expressões que eu estava acostumada a ouvir na igreja, uma “língua de crente”, por isso eu iria me sentir à vontade.

O desejo de romper esta *imagem de fora* me foi sinalizado desde a entrada em campo, uma vez que eu só era apresentada àqueles que profissionalmente exerciam cargos de nível superior ou tinham pós-graduação. Nas entrevistas com os homens a preocupação com uma nova imagem se evidenciava no constrangimento demonstrado quando o nível de escolaridade era menor, compensado quando podiam demonstrar que tinham conhecimento teológico.

Outro elemento da imagem ‘de fora’ com a qual eles querem romper é a de que quem congrega está buscando “interesses próprios”, materiais ou sociais. Tiago resumiu bem esta visão e a nova imagem que os assembleianos desejam passar:

*“Até um tempo atrás as igrejas evangélicas eram tidas por lugares onde as pessoas iam por qualquer coisinha. Ah, to passando necessidade..e acabava se envolvendo e os próprios líderes não tinham conhecimento necessário dentro do âmbito cultural, mas com o passar dos anos eu tenho visto que a exigência tem sido maior (entrevistadora: desde quando?) ...uns 20 anos pra cá; hoje você não vê mais apenas pessoas que não têm conhecimento, não são só mais aqueles analfabetos, graças a deus nós temos na nossa igreja até ministra e tudo isso é importante para que a comunidade nos veja não como pessoas que estão ali pelo fato de uma necessidade material ou de não ter um ambiente social...porque está buscando seus interesses próprios não. As pessoas estão ali para buscar a Deus, para louvar a deus, para reconhecer a necessidade que o homem tem de Deus.”*

Nesta citação há ainda a reafirmação de uma mudança na Assembléia de Deus: a de que para o exercício do proselitismo não basta conhecer bem a bíblia, é necessário “ter conhecimento dentro do âmbito cultural”. Alguns expressam isso como crítica pelo pouco envolvimento da Assembléia de Deus com o “secular”. Mas ao enfatizar esta mudança, Tiago também aponta para outro indicador do que para o grupo é a *imagem de fora*: a de que os assembleianos “são analfabetos”.

Reconhecer as mudanças não significa ignorar a importância do pentecostalismo como construtor de “estratégias de sobrevivência”, não apenas materiais, mas de motivações

para continuar lutando por melhores condições de vida (Mariz, 1994). Débora e Maria são dois exemplos dos inúmeros que encontrei, provas de que esta via de interpretação ainda é muito pertinente. O que quero ressaltar aqui é que a entrada e expansão de setores das camadas médias na Assembléia de Deus, movimentou o grupo na direção de algumas mudanças.

A mais visível destas mudanças está nos “usos e costumes”. Para eles, esta expressão significa tudo o que diz respeito ao que eles classificam como sendo “do mundo dos homens”, alguns usam o termo “cultura”. O principal item desta “cultura” está na aparência, no “visual” e é direcionada principalmente para as mulheres e os jovens: a vestimenta, o uso de jóias e pintura. Também se inclui nesse campo a incorporação de certos gestos durante o culto, como bater palmas ou acompanhar as músicas jogando o corpo para os lados e levantando os braços.

Qualquer reflexão sobre alguma mudança entre eles passa por uma avaliação: é do campo dos “usos e costumes” ou é “do mundo de Deus”? A solução para a questão vem da sua presença na Bíblia. Assim, jogar, fumar, beber, ver televisão, ir ao cinema ou outras formas de diversão são ‘mundanas’. Rute, por exemplo, que pertence a um dos corais da igreja e se diz adepta de outros estilos musicais como o rock, usou este argumento para justificar a presença da guitarra elétrica na igreja além do órgão e do violão. A adesão aos novos “usos e costumes” é tomada por aqueles que a concretizam como um sinal de que a imagem da Assembléia de Deus, para quem é *de fora*, está mudando.

Este tipo de mudança, entretanto, não se faz sem resistências, inclusive da própria direção da igreja. Um dos vice-presidentes, por exemplo, arrolou como uma das “fraquezas” da igreja, os “costumes extremamente liberais para os padrões da denominação” (Silva, 2005).

Há mudanças mais sutis e ainda muito embrionárias na igreja, como a ênfase na “experiência com Jesus” articulada a uma reflexão de cunho psicologizante. Neste caso, constrói-se uma fissura com os que consideram que a igreja está relegando a segundo plano o avivamento e o “milagre”, em nome de uma intelectualização nas ministrações dos pastores e de uma formalidade nas manifestações dos fiéis durante os cultos. Há, inclusive, os que associam as citadas fissuras à liberação nos “usos e costumes”:

*“Tem muita Assembléia que bate palmas no culto. Meu pastor não aceita. Eu acho que não é por aí, mas muita coisa tá mudando pra pior, porque eles não estão mais buscando o batismo do espírito santo, os dons, eles estão esquecendo...fiquei muito tempo sem tirar a sobrancelha, sem passar um batom e de repente eu senti vontade, sou mulher, né?mas no culto não uso, não é bom, sabe porque?A igreja vai perdendo aquela autoridade. Por isso que não está acontecendo milagre...” (Maria)*

Entre os que são originários de famílias que congregavam na AD, tanto homens quanto mulheres, há uma *memória afetiva* construída através da figura da mãe, referência central nas narrativas como exemplo que seguiram. Todos ressaltam a “dedicação” das mães à oração e à família. Alguns, o sofrimento delas com o marido por causa da bebida e das constantes “traições”. Esta referência, entretanto, ganha contornos diferentes dependendo de quem fala: homens ou mulheres. Os primeiros, quando relatam este sofrimento materno logo o associam a um marco para sua transformação no tratamento que tinham com as mulheres com quem namoravam, geralmente vinculado a ter “várias ao mesmo tempo” ou a “beber em excesso”. Em um dos depoimentos no qual isto ocorreu, o entrevistado considerou a relevância do tempo que sua mãe dedicou a orar por ele para que conseguisse “largar a bebida”.

Quando as mulheres se referem ao sofrimento das mães, elas ressaltam o fato destas terem “agüentado firme”, sem “reclamações” e persistindo na oração. O depoimento de Raquel ilustra bem o que, nesta referência, elas consideram ser o papel da mulher em relação ao parceiro:

*“Meu pai tinha uma vida muito desregrada e a minha mãe ali..porque hoje em dia está muito difícil ter uma mulher como ela, as pessoas não sabem suportar, não sabem se doar, as mulheres principalmente...eu vejo até hoje minha mãe como a luz daquele lugar ( a casa), mesmo com aquela vida tão sofrida ela não reclamava e nunca desistiu de orar...”*

Há ainda um último ponto que quero ressaltar nas trajetórias dos homens e mulheres que entrevistei. O da importância da rede de amigos e parentes para a entrada e permanência na igreja. Para os que nasceram em “berço evangélico”, a família de origem é sempre uma referência (principalmente a mãe); mesmo quando aderem a outras igrejas no decorrer da vida, é comum que tenham sido levados a ela ou sejam acompanhados por algum

“irmão” e regressem à Assembléia de Deus. Como eles mesmos dizem, fica a “semente” que “um dia germina”. Para aqueles cujos pais são ou foram de outra religião, amigos são, na maioria das vezes, os responsáveis pela chegada à Assembléia de Deus. Mesmo quando esta referência não está presente, os membros mais antigos da igreja se encarregam de criar algum laço afetivo. Quem se aproxima da igreja é convidado, no primeiro culto a que comparece, a se identificar e logo várias pessoas se aproximam à saída e em todos os eventos procuram se reaproximar, convidá-lo a freqüentar a classe de iniciantes da EBD, os “grupos de oração” e outros espaços de convivência. Geralmente as apresentações se fazem com pessoas entre as quais eles supõem que vai haver algum tipo de identificação.

## Parte II– A Religião como Experiência de uma “Batalha Espiritual”

*Não vim trazer a paz, mas a espada (Mt 10,34).*

### Capítulo 1- Imagens da “batalha”: onde e com quem está o bem e o mal.

Uma das novidades constatadas pelas pesquisas no campo da religião, tanto no Brasil quanto no restante da América Latina, é o crescimento de grupos religiosos que, em contraste com o que ocorre na Europa, têm uma cosmovisão sustentada na rígida dicotomia entre o bem e o mal. Os maiores representantes desses grupos são os pentecostais. Eles partem da “tradição cristã ocidental”, e têm atualmente grande força expansionista (Mariz, 1999). Afirmando esta constatação há, inclusive, uma produção teológica sobre isto produzida a partir dos EUA<sup>43</sup>. Na contramão do que Campbell (1997) define como “orientalização do ocidente”, o referido movimento vem reforçar e expandir a visão de mundo hegemônica ocidental. Campbell o percebe como parte do movimento pós-moderno dos países centrais do ocidente.

A concepção de uma fronteira radical entre o mal e o bem se contrapõe à religiosidade tradicional dominante entre os brasileiros na qual as fontes do mal são divididas entre vários seres espirituais. Além do mais rompe com a “versão mais intelectualizada e progressista” do discurso católico oficial e dos “setores intelectualizados do protestantismo histórico”, onde o mal é concebido historicamente e o indivíduo concebido como um ser “autônomo” (Mariz,1997:48). No pentecostalismo, o mal é personificado, visto como “entidade e não como conceito abstrato”, tal como ocorre na posição católica ‘progressista’ da Teologia da Libertação. Nesta ruptura, na qual o dogma e a moral são reforçados, está a novidade do pentecostalismo.

A idéia da existência de uma *luta* sem trégua entre o *bem* (divino) e o *mal* (mundano), que só termina com a morte, e a busca da vitória do primeiro sobre o segundo,

---

<sup>43</sup> A pesquisa de referência, neste caso, é a de Mariano (1995) e Winarczyk (1995).

está presente no cotidiano da Assembléia de Deus e inclui esta denominação nas que são classificadas por Segato (2001:140) como religiões da “superioridade moral”. Elas criam a expectativa de eliminação do mal e de um mundo construído dicotomicamente, crêem que a sua prática religiosa “possibilita o acesso ao bem, ... também detém o monopólio do bem, dos discursos do bem”. São religiões que funcionam sob o registro da salvação, associando a realização desta à eliminação do ‘mal’.

Sobre a cosmovisão pentecostal centrada no demônio, há uma linha de interpretação constatada por Mariz (1999:36) que consiste em tomá-la “como uma reação dos pobres contra a modernidade que não introjetaram e a que não se integraram”. Definindo esta demonização como sinal de “magia”, o crescimento deste ‘tipo de pensamento’ é tomado como sinal da “alienação” dos pobres e da “exclusão” destes da modernidade “em crise”.

Nesta perspectiva é, a meu ver, evidente a tendência de interpretar a cosmovisão pentecostal como um ‘erro’. E ainda de elogiar os grupos religiosos que têm a racionalidade e a modernidade no seu panteon. Só não querem que a modernidade exclua os pobres. Neste caso, a “batalha espiritual” é interpretada como espelho do entrave à ‘verdadeira modernidade’.

Contra-pondo-se a esta interpretação, Mariz (op.cit p.40) afirma que a “teologia da batalha espiritual” exerce um papel oposto à “cosmovisão mágica e a-ética” na medida em que, na visão dos ‘crentes’, “o sentido moral de um milagre passa a ser mais importante do que a sua ocorrência”, pois na ‘guerra’ entre deus e o diabo é a “superioridade moral” do primeiro que torna válido o seu culto e somente ele pode neutralizar o poder do diabo sobre os homens. Esta concepção, surgida na Idade Moderna, através do reforço que a Reforma protestante trouxe à figura do demônio, “questiona a eficiência mágica como o critério mais importante para a adoção de um ritual ou realização de um culto”. No entanto, junto a este “desencantamento”, permaneceriam elementos “encantados”, como a visão do mal como “entidade”.

Embora a crítica de Mariz permaneça dentro da dicotomia ‘razão’/ ‘magia’, ela aponta na direção de se pensar os diferentes caminhos que a “guerra espiritual” pode tomar a partir da existência ou ausência de uma personificação do mal. No caso dos assembleianos, pensar a “guerra espiritual” se torna especialmente importante, na medida em que eles associam o demônio não apenas às novidades trazidas pela modernidade no campo da ciência e dos movimentos sociais - principalmente nas áreas da sexualidade e das relações de gênero - como ao humanismo e relativismo associados à modernidade.

Neste sentido, se por um lado a crítica à modernidade pode vir a partir de uma conceituação do mal como, por exemplo, uma “injustiça social” que a acompanha, como acontece nas Comunidades Eclesiais de Base; por outro lado, esta mesma modernidade vai ser interpretada pelo mal personificado em uma determinada figura que, do exterior, tenta controlar e dominar o mundo e os homens.

A perspectiva de Mafra (2002:172/3) também está associada aos efeitos da modernidade na população, principalmente pobre, e ao “retorno da demonologia”. Nos termos da autora, a relação entre este “retorno” e “os processos de destradicionalização das sociedades contemporâneas”, nas quais as pessoas estariam buscando novas alternativas diante da constatação de inúmeras “inadequações” entre desejos e “como as coisas são”, entre “possibilidades vetadas” e “limites inaceitáveis”. Na interpretação de Mafra, os “desejos negados”, quando repetidos, se corporificam nos demônios. Concordando com esta interpretação, cabe formular quem são os demônios de homens e mulheres da Assembléia de Deus, que nomes têm e porque são tão plásticos.

Nesta direção, o pentecostalismo oferece instrumentos para as pessoas lidarem com as *frustrações*, aceitando as inevitáveis e evitando outras. O que implica, seguindo a visão de Mafra (2002:210), “um deslocamento no *modo* de conceber a divindade”: como “conjunto da força potencial”. O demônio seria o contrário: “inibição desta potencialidade”, “fracasso”, “privação”, “desvio”. Ao “Deus personae” de outras tradições cristãs se oporia o “Deus potência” dos pentecostais<sup>44</sup>. Corroborando esta perspectiva, vale ressaltar que os termos que denotam a personificação do mal de forma mais direta e visível, como demônio, satanás quase não são utilizados pelos assembleianos. Uma proposta que me parece adequada para explicar a constatação de diversos autores<sup>45</sup>, como já apontei anteriormente, de que uma atração fundamental do pentecostalismo está no desenvolvimento da auto-estima, de um sentimento de “fortaleza espiritual” que proporciona aos que a ele aderem. Principalmente entre os seus maiores adeptos: as mulheres.

Na visão dos assembleianos, o “inimigo”- termo mais recorrente utilizado no grupo quando se referiam ao diabo – é responsável por tudo que é “do mundo”, que eles traduzem também como o que é “do homem”. Neste sentido, a dicotomia bem e mal fica

---

<sup>44</sup> Uma conclusão baseada no argumento de que “no pentecostalismo atual, Deus e o diabo são personagens, mas todos sem rosto, sem face, sem representação figurativa”(Mafra, 2002:209). Se isto pode ser explicado pelo fato da “batalha” se expandir a partir da vertente protestante que critica o culto de imagens como *idolatria*, marcando uma oposição ao catolicismo, por outro lado não explica porque este é o ponto de exclusão. O que Mafra encontra na maneira como o pentecostalismo concebe a divindade, sendo isto o que sustenta o não aparecimento de imagens.

<sup>45</sup> Refiro-me principalmente a Machado, 1996; Mariz, 1994 e Tarducci, 2003.

subordinada a uma batalha que a envolve: o que é do “mundo terreno” com o que é do “mundo divino”. O mal explicado sob esta ótica envolve não só o que traz ‘sofrimento’ e ‘injustiça social’, como também o que é prazeroso, que diverte, que agrada, na medida em que pode levá-los ao “pecado” e ao vício<sup>46</sup>, por isso classificado por eles de “falsos prazeres”. Estes são considerados exemplos de duas das imagens mais perigosas do “inimigo”: a de “sedutor” e “ludibriador”.

Uma das justificativas utilizadas pelo grupo para explicar a “fraqueza”, a constatação de serem *vulneráveis à sedução* do “inimigo”, é justamente a afirmação de que “estão no mundo”. A tática para se tornarem ‘fortes’ é, portanto, se contraporem ao que é “do mundo”. Não é por acaso que uma frase muito comum de se ouvir entre eles é a de que “estão no mundo, mas não são do mundo”.

Outro argumento usual entre eles para justificar a ‘fraqueza humana’ é o da “natureza pecadora” da humanidade. A concepção dominante entre o grupo assembleiano é de que esta “natureza” é resultado da “queda”, fato que transformou uma ‘natureza boa’ em uma ‘natureza má’. Por isso a guerra é constante, tanto para recuperar quanto para manter o que o ser humano era antes da “queda”. Como disse uma pastora em uma de suas preleções durante o aniversário do “Círculo de Oração” da igreja: *“enquanto vivemos neste mundo nossas mentes são campos de batalhas espirituais”*. Vale aqui ressaltar o título do seminário no qual se deu esta preleção: “O que tem ocupado o teu pensamento?” e que abordou a importância dos “crentes” estarem em permanente vigilância e controle sobre seus pensamentos.

Mafra (2002:220) chama atenção que “na concepção pentecostal, os seres humanos são seres incompletos se não estiverem atentos ao plano espiritual - concepção que difere de uma percepção essencialista da natureza humana. Ou seja, no meio pentecostal os seres humanos não são nem bons nem maus por natureza...Somente o mundo das entidades espirituais, dualmente concebido, dividido que está pelas naturezas de Deus e do diabo, escapa a esta indefinição”. Seguindo esta interpretação, atitudes, pensamentos e sentimentos se definem como bons ou maus conforme estejam ligados ao divino ou ao demoníaco.

Embora concorde com esta interpretação, há uma idéia enfatizada na cosmologia assembleiana que questiona a possibilidade de se generalizar a ausência de uma “percepção essencialista da natureza humana” entre os pentecostais: a ênfase que os assembleianos dão à idéia de que a humanidade foi criada à semelhança da “imagem de Deus”. Neste caso, poder-

---

<sup>46</sup> Mariz (1997) encontra esta mesma idéia entre outros pentecostais entrevistados por ela.

se-ia concluir que a humanidade tem uma *essência divina* e, conseqüentemente, *boa em sua origem*. Uma essência que foi ‘obliterada’ com o “pecado original”, marco divisor da perda do divino no humano, tornando então o homem “presa fácil do demônio”, que vive à espreita, procurando as “brechas” para sua “entrada”. Como me disse Raquel se referindo às “batalhas espirituais”:

*“enfrentamos a todo instante, porque a palavra de Deus diz que o nosso inimigo, satanás, ele fica ao redor buscando a quem possa pegar”.*

Nesta perspectiva nativa, no entanto, a simbiose do divino no humano pode ser “restaurada”, recuperada, pela abertura que o próprio Deus forneceu através do “sofrimento na cruz” de seu filho Jesus. Desta forma, o *sofrimento já vivido* permite que a *fragilidade* humana se transforme em *segurança* ou, nos termos propostos por Mafra (2002), em “potência”.

Semelhante ao que Mafra (2002:226) interpreta em relação aos iurdianos, para os assembleianos o que interessa não é a “face” do demônio, mas o seu “modo de atuação”. São os seus efeitos que dão os “sinais” de sua existência no mundo e nos indivíduos.

Da mesma forma, a “cosmologia demoníaca é aberta, capaz de se renovar e incorporar novos atores”, como constata Mafra (op.cit.), permitindo que ela ganhe os contornos do que contextualmente está sendo alvo de sofrimento ou ameaça para o crente. E neste último caso, como eu desenvolvo mais adiante, estão as transformações sugeridas pelos movimentos sociais de cunho liberalizante.

É importante assinalar que, para os assembleianos, o “inimigo” não fica só esperando aparecer uma chance, ele também “tenta” os humanos e este é um indicador de que está havendo uma “batalha”. A “tentação” é dirigida principalmente para aqueles que “aceitaram Jesus”, já que a vitória sobre estes é a vitória maior que o diabo almeja: a vitória sobre Deus. A idéia corrente entre eles é de que quanto mais próximos de Deus, mais eles são tentados. Uma afirmação usualmente feita por eles é a de que, por se oporem “ao mundo”, eles passarão a ser rejeitados: “*você vai ser rejeitado, você vai ser humilhado, é um preço pela sua salvação*” (Maria). As “tentações” são, assim, proporcionais à aproximação do Espírito.

*“...na bíblia fala que nossa luta é contra os inimigos nas regências espirituais. Então a gente realmente sente que quando nós procuramos botar a vida no caminho do*

*Senhor, as forças do mal estão querendo atraparalhar na nossa caminhada*". (Betânia)

A “tentação” aparece sob diversas *formas*. A mais comum é a de “usar” pessoas e situações nas quais o assembleiano se veja enredado através da “sedução” e “persuasão”, dois recursos fundamentais do demônio. No entanto, seu sucesso depende do quanto o assembleiano esteja *desprotegido*.

Quando os assembleianos citam o “inimigo” é recorrente estarem se referindo a este ‘perigo eminente’, as “tentações” que estão ‘abertos’ a receber em razão de uma “*fraqueza*” ontológica. A preocupação maior deles é a de se manterem ‘fechados’ a estas “tentações”, o que implica viver de acordo com determinadas normas morais. Esta preocupação gera o que eu considero como uma disposição central dos assembleianos com os quais convivi e nos quais me parece residir uma especificidade em relação ao que vem sendo afirmado pela literatura sobre os pentecostais<sup>47</sup>.

Birman(1997:67), referindo-se aos fiéis da Igreja Universal do Reino de Deus, afirma que para eles o mal “é onipresente, encontra-se como raiz de todos os eventos que, de alguma maneira, perturbam a ordem cotidiana: doenças, brigas, desemprego, alcoolismo, separações de casais, problemas financeiros etc”. Mariz (1997) segue a mesma orientação, e estende essa visão a outros grupos pentecostais, inclusive à Assembléia de Deus. No entanto, no grupo desta denominação que foi alvo da minha pesquisa, nem todos os eventos “do mundo” são considerados como “obra de Satanás”. Grande parte deles são considerados “brechas” através das quais ele pode vir a penetrar.

São definidas como “brechas” tudo aquilo que “corta a comunicação com o Espírito”, todos os sofrimentos e aflições “da alma”<sup>48</sup>. As “brechas” são consideradas como efeito da “natureza pecadora”- por isto *frágil* - da humanidade e causa para os malefícios do “inimigo”, porque tornam os fiéis ainda mais *vulneráveis* às armadilhas do demônio, que “ardiloso”, sabe “enganar” a quem não está “firme” na Palavra, a quem não tem *fé* e *confiança* no Espírito. Enfim, a quem não tem a *posse do Espírito*.

Neste sentido, a permanente dinâmica de “libertação”, “limpeza” e “busca do Espírito” não é ritualizada como na IURD<sup>49</sup>, ficando os fiéis mais centrados na *posse do Espírito*, em como devem agir, sentir e pensar para manter esta *posse*. Ao contrário do que

---

<sup>47</sup> Refiro-me especialmente a Birman (1997); Mariz (1997); Mariz e Machado (1994) e Tarducci (2003).

<sup>48</sup> Na Assembléia de Deus eles definem “alma” como um composto de “mente, vontade e emoções”. A relação disto com o conceito de pessoa será desenvolvido no capítulo seguinte.

<sup>49</sup> Ver Mafra (2002) e Birman (1996-98) sobre isso.

acontece na IURD, o movimento dos assembleianos é no sentido de se afastar do diabo e não de se confrontar com ele.

Talvez por isso os “cultos de libertação”<sup>50</sup> dos assembleianos não ocupem a posição central que têm nas denominações neo-pentecostais, nas quais o demônio é permanentemente chamado e identificável, como atestam vários pesquisadores<sup>51</sup>. Na igreja que foi o foco de minha pesquisa esses cultos não estão na programação, ao contrário das “vigílias”, cujo objetivo é a *manifestação*<sup>52</sup> do Espírito Santo.

Gomes (1996:230/31) considera a posse uma categoria central na organização da experiência religiosa dos iurdianos. Ela articula o exorcismo, a idéia de cura e as ofertas, justificando a existência destes outros elementos da cosmovisão iurdiana, que é a “detenção de bens em vista da sua fruição...saúde, prosperidade e amor”. Aqui a idéia é de que *tomar posse* destes bens é “vontade de Deus”, “são sinais da realização do destino que Deus deu ao homem”.

Mafra (2002:149), observando o significado da expressão “tomar posse”, que se popularizou entre os “crentes cariocas”, afirma que o sentido da mesma se amplia de “conquista antecipada de um sucesso”, voltado para a aquisição de bens materiais, para “os aspectos sentimental, espiritual e corporal”. Ela ressalta que, apesar dessa expansão de sentido para um raio do que engloba a posse, seu significado pressupõe sempre “uma projeção de confiança para o futuro”. Neste sentido, faz com que o fiel “persevere”, não “deixa a benesse ‘desfazer-se na primeira dificuldade’”, ou seja, o fiel não “deixa-se derrubar pelo problema”.

Considero que no grupo de assembleianos que conheci, esta “projeção de confiança” na concretização dos desejos, pois afinal é deles que os iurdianos também estão falando, pressupõe outra “confiança” que é anterior a esta e a que o grupo está sempre se referindo: a de que “Ele está no controle”. Só vão *segurar, se apropriar* do que o Espírito fala, através da Palavra, do que o fiel, no uso de seus sentidos recebe Dele ou de um(a) “irmão(ã) através dos dons”, se existe esta “confiança”. É nesta perspectiva nativa que estou utilizando a categoria posse: como um *‘ato de confiança no Espírito’*. Um exemplo que

---

<sup>50</sup> Como são denominados os “rituais de exorcismo” entre pentecostais e carismáticos, que “visam a expulsar demônios, libertando os aflitos de sua influência” (Mariz, 1997:57).

<sup>51</sup> Estou pensando especialmente em Mariz (1997); Mariano (1995) e Reinhardt (2006).

<sup>52</sup> Embora esteja utilizando aqui em termos semelhantes ao “transe místico” das religiões de matriz africana e para designar os ‘espíritos demoníacos’ dos pentecostais, ambos implicando a *possessão*, por envolver também um ‘ato de incorporação’, estou consciente das especificidades que cada uma destas situações contém e que nesta pesquisa não estão em foco. Uma destas diferenças em relação ao Candomblé e Umbanda comparado à IURD, está em Gomes (1996).

ilustra esta perspectiva foi o que escreveu o pastor presidente da igreja onde realizei a pesquisa no jornal do “Círculo de Oração”:

*“...É um velho e amarrotado guardanapo em que está escrito: ‘Deus vai fazer uma grande obra nesta igreja através de um exército de mulheres’. Foi uma mulher que escreveu. Isso já faz muito tempo. Havíamos acabado de almoçar, no refeitório da igreja, quando minha irmã em Cristo recebeu de Deus aquela mensagem e a quis colocar no papel...**Tomei posse da benção, avistando pela fé o que os olhos físicos ainda não podiam ver...**De lá para cá, muita coisa boa aconteceu em nossa comunidade, inclusive a intensificação do trabalho feminino...”*

Para os assembleianos, a *posse* produz e garante uma vida de obediência aos preceitos divinos, vinculada ao cumprimento de determinados princípios morais. Nesta obediência instaura-se uma moralidade para a inserção do assembleiano “no mundo” por contraste a este mesmo mundo. É esta moral que protege o assembleiano das investidas do “inimigo”. Por isso, no caso da Assembléia de Deus, a busca e presença da ‘força espiritual’ vai sempre envolver uma questão moral e uma “batalha”.

A partir da visão iurdiana, pode-se fazer um paralelo com a visão assembleiana. Para estes, o ‘futuro antecipado de sucesso’ está em vencer as adversidades colocadas por Satanás. É a *posse do Espírito* que garante aos assembleianos esta “certeza de vitória antecipada”, a ‘coragem’ e ‘força’ para “perseverar”. Afinal, como disse Betânia, “*quando nós procuramos botar a vida no caminho do Senhor, as forças do mal estão querendo atrapalhar na nossa caminhada*”. O sucesso da batalha está em *tomar posse*, “confiar que Ele vai prover”. Isto é que permite ao fiel “perseverar”. Ter a *posse do Espírito*, é ter em quem depositar total *confiança*. Esta perspectiva pode ser observada nos depoimentos abaixo:

*“ela mantém você firme, por exemplo, você reconhece o assédio da depressão, você reconhece o assédio do desânimo, porque **todas essas coisas requerem perseverança** e quem é que vai pensar em ser perseverante quando ele está acamado? **Se você não tiver fé, não tiver um princípio religioso, você se entrega.** Eu estou falando isso porque dos dez casos que meu médico acompanhou, eu sou a única que estou sobrevivendo”.* (Débora)

*“...sei que Deus está no controle, que eu vou ter resposta, eu sei que pode não ser a resposta que eu*

*quero, mas eu sei que Deus vai responder da melhor maneira possível*". (Raquel)

Não se trata de estabelecer nenhuma homologia com o sentido amplo de possessão, "que hace mención al dominio ejercido sobre los seres humanos por fuerzas o entidades más poderosas que ellos...(que diz respeito) a la integración del espíritu com la materia" (Tarducci,2003:102). Não significa também "posse mística ou transe" (Gomes,1996). Com este significado, uma homologia pode ser feita com o "batizado pelo Espírito Santo", cujos sinais são dados pela presença dos dons. O mais comum é o da "glossolália", seguido da "revelação".

As mulheres expressam o "transe" como uma "experiência com Jesus", um momento de grande "encantamento", no qual elas se sentem "em paz e alegria". No discurso dos homens, esta experiência é descrita como um momento de "investimento de poder" para conseguir superar as "tentações" mundanas e manter a ascese:

*"...eu passava muito tempo orando, pedindo a Deus: Senhor, não me deixa passar certas coisas. Porque para a gente que está solicitando esse batismo, ele é nada mais nada menos que um **revestimento de poder**...como um jovem vai se abster das coisas que o mundo oferece para viver uma vida consagrada a Deus?não só festa, bebida. A minha denominação era muito rígida, não podia jogar bola, ir ao cinema, à praia, usar bermuda..."* (Tiago)

Há que acrescentar ainda que na lógica do grupo pesquisado, considero que extensiva ao campo pentecostal, a chegada do Espírito depende do fiel "estar em comunhão" com Ele. É uma experiência que acontece tanto no sentido da relação de cada indivíduo com Ele, como - o que é mais explicitado pelo grupo - quando "dois ou mais estão reunidos", confirmado em um dos versículos bíblicos.

Como já pontuei, para se proteger das investidas demoníacas, das "tentações", só há um caminho: manter uma ligação estreita, próxima, com deus, o que implica "não ser do mundo", opor-se a ele. A Palavra, a oração são os instrumentos que garantem, para eles, a manutenção da proximidade com deus. Elas são o canal através do qual os fiéis se mantêm conectados com as mensagens divinas e orientados para o que devem ou não fazer, o que devem ou não pensar e sentir. Em suma, o que é ou não "pecado".

O maior dos efeitos de uma visão de mundo radicalmente dualista entre bem e mal, é a 'guerra' contra o 'outro'. No caso dos pentecostais, duas das principais destas

‘guerras’ está focada na direção dos grupos religiosos nos quais as fronteiras entre o bem e o mal são fluidas<sup>53</sup> e na “superindividualização” (Mariz, 1999).

Na Assembléia de Deus, a “superindividualização” foi a idéia dominante em minha estadia no campo quando eles se referiam à situação atual “do mundo”. Ela se traduz, para eles, no “pós-modernismo” e tem como centro dois discursos da ciência que a Assembléia de Deus associa a ele: o humanismo e o relativismo.

A referida “superindividualização” está presente também, para os assembleianos, nos movimentos que se regem pelos mesmos valores liberalizantes do individualismo moderno como a liberdade e o respeito às diferenças, individuais e coletivas. Quando são transpostos para questões que dizem respeito ao gênero e à sexualidade, estes valores vão reverberar na idéia de que são os responsáveis pela “crise da família”<sup>54</sup>. É recorrente a idéia, por exemplo, que associa “feminismo” e “pós-modernidade” com a perda da autoridade masculina no interior da família e, principalmente, na relação conjugal.

Neste sentido, a “batalha espiritual”, para os assembleianos com quem convivi, se desenvolve também em conjunto com a reafirmação de uma moral que coloca como demoníaca qualquer atitude ou idéia que a ela venha se contrapor. Tarducci (2003) chama atenção para a extensão desta ‘guerra’ na atualidade através do que ela denomina “fundamentalismo cultural”<sup>55</sup>.

Uma ‘guerra’ que durante o século XX acompanhou, principalmente nos Estados Unidos, os movimentos de liberação pela igualdade entre homens e mulheres e que retornou forte durante os anos sessenta no bojo dos movimentos pelos direitos civis da população negra, feminina e estudantil. Esta ‘guerra’ culminou, nos anos oitenta, com foco no combate ao aborto, à homossexualidade e às propostas feministas. No fim desta década, lá como aqui no Brasil, este combate amplia-se através de meios de comunicação próprios e coalizões suprapartidárias, se estendendo atualmente por vários países da América Latina.

*...”os princípios de vida respaldados pelas Escrituras estão acima de qualquer laicidade; são universais.”*

(Lições Bíblicas, 4º trimestre/2005:15)

---

<sup>53</sup> A análise de Segato (2003) sobre a cosmovisão dos cultos afro-brasileiros e Reinhardt (2006) sobre a “guerra santa” entre estes cultos e a Igreja Universal do Reino de Deus, confirmam esta tese.

<sup>54</sup> Tarducci (2003) também chama atenção para a vinculação deste combate no campo da família e o fundamentalismo evangélico.

<sup>55</sup> “El compromiso absoluto hacia formas culturales y sociales ‘tradicionales’ como modelos sagrados de la realidad, patrones fijos que trascienden el cambio histórico ordinario” (op.cit.p.48).

A citação anterior ilustra o pressuposto básico que orienta todos os argumentos de crítica e entendimento do que é para os assembleianos o “pós-modernismo”. Este tema foi motivo de discussão, durante três meses, na Escola Bíblica Dominical da igreja na qual centrei o trabalho de campo. As discussões foram baseadas nos textos contidos na revista “Lições Bíblicas”, no número que a citação anterior indica.

Considerando que os temas desta revista e as abordagens são definidos por um Conselho da Casa Publicadora das Assembléias de Deus (CPAD) e que estas revistas são destinadas a orientar as discussões nas Escolas Bíblicas Dominicais a nível nacional, tem-se o alcance da difusão das idéias da revista “Lições Bíblicas” e a medida em que elas representam o pensamento oficial das Assembléias de Deus no país.

Neste sentido, é fundamental levantarmos os argumentos com os quais os assembleianos se opõem ao “pós-modernismo” e observarmos onde está hoje localizado o “inimigo” para a Assembléia de Deus. Este foco, embora não o reconheçam, tem um sentido histórico; já foi, em uma época, por exemplo, a teoria darwinista da origem das espécies; em outra, o comunismo. Cabe, portanto, indagar: por que o pós-modernismo agora? Em que noções, além do universalismo, a oposição a ele se baseia?

Em nome da universalidade estão formuladas as críticas da Assembléia de Deus ao humanismo e ao relativismo. O que poderia envolver a complexa discussão da relação universal/particular. O corolário dessa discussão, a questão do absoluto e do relativo, que sempre foi o cerne da construção do saber antropológico, está presente atualmente em vários discursos científicos como os que se desenrolam nos campos do feminismo e dos direitos humanos, só para citar dois movimentos nos quais este debate é mais candente. A Assembléia de Deus, no entanto, passa ao largo destes debates, na medida em que seu argumento está congelado na reafirmação dos *‘princípios universais divinos’*, negando *a priori* qualquer discurso que desconforme estes princípios.

Dentro desta lógica, e de acordo com a cosmovisão assembleiana da “batalha espiritual”, humanismo e relativismo são concebidos como de “inspiração demoníaca”. O cerne da crítica está no valor atribuído à autonomia individual. Quando o humanismo é a referência, este valor aparece na forma dos indivíduos se pensarem “capazes de impor a própria vontade” e, quando se referem ao relativismo, é no sentido dos indivíduos se sentirem livres para escolher onde “cada um faz o que melhor lhe parece”, onde “o certo e errado se confundem” e “o que lhes importa é priorizar o hedonismo”. Neste sentido, tanto o humanismo quanto o relativismo são significados como “desordem moral e social”. Indo

nesta direção, pode-se interpretar que eles geram, nesta perspectiva assembleiana, o *egoísmo* e o *caos*, respectivamente.

A Assembléia de Deus também passa ao largo da preocupação em contextualizar o humanismo historicamente, acompanhando as reflexões acadêmicas que o reconhecem como um fenômeno característico da ‘modernidade’, associado a uma determinada noção de *sujeito*: a de um “indivíduo soberano”, que se pensa unificado internamente, único e desligado de referências dadas por sua inserção em determinados grupos<sup>56</sup>. Este passar ao largo está vinculado à perspectiva não histórica da Assembléia de Deus, que pensa a ‘pós-modernidade’ como a repetição da desobediência contida no *mito de origem*:

*“O que aparece de novidade são roupagens da realidade que se repete desde que Satanás introduziu o pecado no mundo...Mudam os atores, mas o enredo é o mesmo, apenas com alguns toques sutis de ‘modernidade’...Assim, o pós-modernismo tem suas raízes no Éden, quando o homem rebelou-se contra Deus a fim de fazer a sua própria vontade...As evidências da rebeldia humana contra Deus...estão por toda a parte desde os primórdios da criação”.*

(Lições Bíblicas, 4º trimestre/2005:09)

No dia de uma pregação sobre o relativismo na Escola Dominical, um “irmão”, que se apresentou como deputado, manifestou-se sobre o cuidado que eles deveriam ter para não serem chamados de “intolerantes”. No mesmo sentido, um outro, alto funcionário do ministério do meio ambiente, retrucou que “aprendeu muito com os índios” que conheceu por conta de seu trabalho. Era visível o seu esforço por desfazer qualquer indício que o fizesse aparecer como “intolerante” para o grupo ali presente. Além dos citados, mais alguns “irmãos” mostraram-se preocupados com comentários negativos a respeito de outros grupos religiosos uma vez que fariam com que a Assembléia de Deus fosse considerada “discriminadora”, o que provocaria a “recíproca” para eles.

Nos exemplos citados acima, é importante considerar que somente um dos manifestantes sabia da minha condição de pesquisadora e antropóloga. Um semestre depois de estar em campo, minha presença suscitou um texto escrito pelo pastor que foi mediador na pesquisa que realizei. Neste texto, que foi publicado na página da internet que a igreja mantém, Jesus é nomeado de etnólogo e esta nomeação se sustenta no paralelo entre a

---

<sup>56</sup> Para esta definição do “sujeito moderno”, com origem “entre o Humanismo Renascentista do século XVI e o Iluminismo do século XVIII” e as transformações desta concepção na “modernidade tardia” (“segunda metade do século XX”), com o descentramento do “sujeito cartesiano”, ver Hall (2005).

relação de Jesus com a humanidade e a do etnólogo com “determinado povo”: ambos mantêm uma relação de “empatia” e “humildade” com o ‘outro’.

A primeira característica desta relação, a “empatia”, sendo definida como “descer, identificar-se e participar”. Mas, e aqui o texto faz uma separação: “Jesus é o verdadeiro etnólogo” porque “não veio apenas...estudar a humanidade. Ele veio para se entregar por ela, e através da sua morte salvá-la”. O que de início parecia incoerente, já que o relativismo, constitutivo do olhar antropológico, não é aceito por eles, no segundo momento do texto se revela coerente.

O quadro que é traçado “do mundo” na atualidade, como pontuei, corresponde a esta visão de uma humanidade sujeitada ao “rei do mundo”<sup>57</sup> e que necessita de salvação, ou seja, precisa viver em oposição ao que é definido como “do mundo”. Aqui a empatia com o ‘outro’ cessa, em nome de uma verdade absoluta, universal, na qual o respeito às diferenças não cabe.

Vale ressaltar que na preleção sobre o relativismo na Escola Dominical, ficou explicitado que os princípios bíblicos se referiam a uma “lei moral que atravessa os tempos”, diferente dos “usos e costumes”, que são “princípios culturais”<sup>58</sup> e por isso passíveis de transformação. Esta separação foi usada pelo pastor ministrante para exemplificar em que situação o relativismo seria aceito e em qual “não há relativismo”. O que supõe que esta oposição ao “mundo” é fundamentalmente moral, alvo do que é o objeto da salvação. Neste caso, o *outro* é excluído.

Esta exclusão muitas vezes se expressa através de uma ira desmedida para com o *outro*. Recordo-me de várias situações que presenciei durante a pesquisa, nas quais “irmãos” ensinados a serem “mansos” e “solidários” se exaltavam raivosos na avaliação do que classificavam como “coisas do mundo”, como os programas da Xuxa ou o “tudo vale” da “pós modernidade”.

Entretanto, a Assembléia de Deus não me parece ter esta atitude abertamente declarada fora do grupo. Não só porque não vejo este tipo de manifestação pública - diferente da IURD, que faz da “guerra aberta” a base do seu proselitismo – como também por levar em conta que o proselitismo assembleiano, que testemunhei inúmeras vezes em campo, é o de seduzir para a entrada na igreja sem “impor”. Esta atitude é sempre sugerida para os que são

---

<sup>57</sup> Esta expressão foi retirada da revista “Lições Bíblicas”, da Escola Dominical (4º trimestre/2005) e se refere ao demônio.

<sup>58</sup> Na “lição” da revista Lições Bíblicas que estava sendo lida pelo grupo, há uma série de exemplos destes “princípios”: “comidas típicas de cada país”, “estilos da arquitetura”, “vestimenta”, “hora de dormir”.

da igreja em relação, por exemplo, aos membros da família que ainda “não conhecem Jesus”, caso comum das mulheres em relação ao marido e aos filhos.

Neste sentido, o discurso assembleiano raivoso em relação a outros grupos sugere uma forma de convencimento interno, de reafirmação de uma identidade; enfim, de uma demarcação de “território”. Não se pode, entretanto, deixar de considerar a estratégia da Assembléia de Deus de estimular seus adeptos a ocupar espaços sociais nos quais possam exercer influência. Na revista que tomei como referência, inclusive, isto é explicitado como uma forma de “vencer os males” colocados pelo “sistema mundano atuante no movimento do pós-modernismo”.

Resumindo, a idéia central na definição do “pós-modernismo”, que engloba o que os assembleianos consideram que seja o humanismo e o relativismo, é de um “tudo vale”, no qual “certo e errado é uma questão de escolha pessoal”. É neste ponto, o da ‘liberdade individual de escolha’, que está focada a crítica da Assembléia de Deus. Neste ponto se encontra o “inimigo”, a sua sedução. Neste ponto ainda se localiza a causa da “desestruturação” da família, do casamento e da heterossexualidade. Em suma, este é o espaço da *des-ordem* dos valores que fundamentam a ordem hierárquica do gênero e da sexualidade.

Embora caricatural na sua versão, posto que guiada por uma ordem hierárquica divinizada, a Assembléia de Deus não deixa de se revelar aguda na percepção do tempo em que vivemos. Pelo menos se comparada à reflexão levada a termo por vários autores<sup>59</sup> sobre as características que definem o mundo contemporâneo.

Para além da divergência conceitual do termo pós-modernidade, o que implica elementos diferentes que são ressaltados, o consenso está na constatação de que pós-modernidade se refere a um tempo que produz “descentramentos”: das identidades individuais e coletivas; das interações sociais de seus contextos locais, ampliando-as; da moral, que passa do “dever ser”, calcado no “sacrifício”, para a “desvalorização das autoridades morais externas” (Lipovetsky, 2005:132) e para uma moral dos direitos individuais e coletivos.

Este quadro resulta na produção crescente e na fluidez da diferença, na adoção desta como valor; na “política de identidade” (Segato, 2005/7); na multiplicidade de escolhas possíveis e no aumento da responsabilidade individual por elas; na crítica às totalidades,

---

<sup>59</sup> Refiro-me especialmente a Giddens (1991); Bauman (1998); Lipovetsky (2005); Hall (2005) e Segato (2005/7).

pensadas como unificadas e centradas. Ou seja, resulta na *des-ordem* sim, só que sem o sentido pejorativo de *caos* colocado pela perspectiva da Assembléia de Deus.

Ao contrário, Bauman (1998:46) afirma que a 'liberdade individual de escolha' é a "genuína oportunidade emancipadora" em relação ao projeto totalizante da modernidade e deve ser levada às últimas conseqüências pela "concentração no direito de escolher a identidade de alguém como a única universalidade do cidadão e ser humano, na suprema e inalienável responsabilidade individual pela escolha - e mediante o desnudamento dos complexos mecanismos administrados por estado ou tribo e que têm em mira despojar o indivíduo dessa liberdade de escolha e dessa responsabilidade". Esta liberdade, entretanto, não deve ser pensada através de um "culto do eu" (Duarte,1983), ou "atingida por esforços individuais" e sim por um empenho social, através de uma política que assegure as condições dessa liberdade (Bauman, op.cit. p.256), o que requer a liberdade de todos.

Por outro lado, alguns dos autores citados reconhecem problemas novos com os quais os indivíduos devem aprender a lidar. O que considero mais produtivo para o argumento que venho desenvolvendo é o da *insegurança* maior e de outro tipo a que os indivíduos estão expostos. Giddens (1991:127) aborda este tema ao apontar para a "intensidade de riscos" de perigo, de confiabilidade institucional e pessoal, de "lacunas de conhecimento" que podem contribuir para decisões individuais negativas em um tempo de grande competitividade.

No mesmo sentido, Bauman (1998:32) apóia-se na idéia de uma experiência da "incerteza" como "permanente e irredutível", fundamentalmente relacionada à "futura configuração do mundo, à maneira correta de viver nele e aos critérios pelos quais julgar os acertos e erros da maneira de viver".

A relação entre liberdade e segurança, nesta ótica, é inversamente proporcional: quanto mais a primeira se expande mais a segunda se reduz (Bauman, op.cit). O descentramento resulta na dificuldade dos indivíduos encontrarem âncoras nas quais possam se apoiar. A "experiência de liberdade" ecoa nos indivíduos como a afirmação de sua auto-insuficiência e como negação da autoconfiança. O homem necessita, por isso, ser "guiado" e "informado do que fazer". O efeito desse descentramento é a "subordinação das escolhas individuais a normas proclamadas em nome do grupo"(op.cit.p.227). Aqui reside outra das conseqüências do descentramento pós-moderno: o movimento contrário de busca por *ordem*, de encontro de uma âncora na totalidade. Na forma moderna, como diz Bauman, de lidar com a pluralidade.

Neste tempo de *insegurança* potencializada, os fundamentalismos encontram seu espaço, pois, como afirma Bauman (1998:228), eles prometem “emancipar os convertidos das agonias da escolha. Aí a pessoa encontra, finalmente, a autoridade indubitavelmente *suprema*, uma autoridade para acabar com todas as outras autoridades”. As agonias sugeridas por Bauman se referem ao *risco* de ficar à margem das “ordens” pós-modernas de auto-suficiência individual.

Ao mesmo tempo, a idéia de um “Deus Potência” (Mafra, 2002) dado pela perspectiva pentecostal, que gera a ‘força’ para as pessoas assumirem os *riscos* e terem esperança de sucesso em suas escolhas, transforma a *fraqueza* do indivíduo, a imanência *impotente* em onipotência divina, transcendência *potente*<sup>60</sup>.

O fundamentalismo aparece assim como a forma ‘moderna’ de reagir aos dilemas postos pela pós-modernidade. Mas, seguindo Bauman (op.cit.), o problema está no que o totalitarismo apresenta como solução, naquilo que ele exclui: a ‘liberdade individual de escolha’; ou, nos termos propostos por Segato, a “deliberação interna”.

Pode-se concluir que a “batalha” contemporânea seria então entre a sedução da ‘autonomia individual’, de um mundo de “identidades plurais” e a insegurança decorrente dessa perspectiva pela “ausência de pontos de referência duradouros, fidedignos e sólidos” (Bauman, op.cit.p.155). Por um lado a busca por estas referências sólidas; por outro, a perda da ‘autonomia individual’.

A Assembléia de Deus, se colocando deste último lado da “batalha” e definindo o outro como “inimigo”, oferece a seus fiéis uma religião ‘moderna’ que, colocando a *certeza* na frente, elimina a dúvida e afirmando a *posse do Espírito*, transforma a *incerteza* em *confiança no futuro*. Apresenta-se, além do mais, como uma “comunidade moral”, coesa internamente e que exclui a “deliberação interna”<sup>61</sup>, o que reforça sua perspectiva fundamentalista sobre a pós-modernidade.

É neste sentido que penso a “batalha espiritual” como parte de uma estratégia pela demarcação de “território”, que define o lugar da religião no mundo contemporâneo (Segato, 2005). Um aspecto importante da *teologia da batalha* é a possibilidade de, através dela, o grupo encontrar um ponto de unificação na existência de um inimigo comum que pode estar em qualquer plano da existência, como em relação à moral e às identidades e relações de

---

<sup>60</sup> Embora Bauman associe a transcendência potente à “*species humana*” dentro da “ordem” pós-moderna, abre para se pensar sua transposição para o divino.

<sup>61</sup> Para o desenvolvimento desta idéia e sua associação com a definição de fundamentalismo, ver o primeiro capítulo da parte I desta tese.

gênero<sup>62</sup>. Um inimigo que é universal e absoluto, que cria fronteiras intransponíveis, exclusivas, como são as do bem e do mal.

Ao mesmo tempo, se o foco recai sobre a “batalha” enquanto uma *experiência subjetivada e individualizada das diferenças entre bem e mal*, o maniqueísmo e a rigidez destas fronteiras tendem a nuançar-se e mesclar-se, revelando as ambigüidades com que são vividas. Como diz Sanchis (1997:231), “o demônio é o Outro, ou, mais exatamente, o outro lado de você e de mim”.

Esta afirmação de Sanchis envolve conceber que também há uma dimensão ‘interna’ na luta entre deus e o diabo, entre o que é designado como pertencendo a cada um deles e subjetivado nos indivíduos; embora na visão do grupo o mal seja sempre olhado como ‘externo’. Esta é a batalha que eles travam cotidianamente com eles mesmos.

A centralidade que a “batalha espiritual” tem na cosmovisão dos assembleianos com os quais manteve contato foi se revelando à medida em que os ouvia e conversava com eles. Esta constatação justifica a discussão a respeito dos elementos que estruturam esta cosmovisão e o reconhecimento da sua importância no cotidiano destes assembleianos. Elementos que também fornecem a relação entre a cosmovisão assembleiana e a construção de um ethos que dá sentido às relações de gênero e à sexualidade, tema do capítulo seguinte.

Enquanto um “princípio genérico que organiza o mundo”, a “batalha espiritual” se faz presente em todos os domínios da vida (Birman,1997:78). Neste sentido, também define os gêneros e organiza as relações entre os sexos, que se tornam visíveis como metáforas da “batalha” entre deus e o diabo.

---

<sup>62</sup> Neste sentido, ver Machado, 1996 e 1996b; Machado e Mariz, 1997.

## Capítulo 2 – Lutando pela *Posse do Espírito*

### 1. O aconselhamento

Várias são as maneiras pelas quais são difundidos os preceitos e as normas na Assembléia de Deus. Além das formas institucionalizadas das ministrações durante os cultos e na Escola Bíblica Dominical, há palestras e workshops.

Entretanto, o aconselhamento é, a meu ver, o canal mais eficiente por onde os princípios assembleianos encontram passagem. Não só por fornecer o controle do grupo como pelo fato de que esses princípios são passados através de uma relação de intimidade e confiança, gerada no contato face a face com o fiel, que se sente acolhido para expressar suas dúvidas, inquietações e conflitos trazidos pelas vivências do cotidiano.

O aconselhamento tece uma teia de relações. Umas informais, de amizade, onde este é o critério para alguém poder confiar os seus problemas a outrem. Muitas das minhas companheiras no curso de “formação em aconselhamento” estavam ali porque eram muito procuradas como conselheiras e achavam que deveriam ter maior preparação, embora nenhuma objetivasse ser “profissional” nesta atividade; preferiam continuar a ser procuradas informalmente, pela simples razão de serem pessoas que inspiravam confiança.

O aconselhamento oficializado pela igreja cria uma rede organizada em torno dos “pastores de área” e dos coordenadores dos grupos em que a igreja está dividida, com suas respectivas esposas, e é coordenado por seu pastor-presidente, a quem os fiéis recorrem primeiramente. Neste caso, é necessário que o atendimento seja agendado com antecedência através do preenchimento de um formulário padrão com dados pessoais e o(s) motivo(s) da procura, sendo o fiel chamado de acordo com a disponibilidade do pastor-presidente. A precedência do presidente sobre outros conselheiros reforça seu poder sobre o grupo, já que é ele quem tem maior acesso às informações mais particulares do comportamento dos fiéis.

Em casos de urgência, há sempre um conselheiro de plantão. Mas, segundo os pastores com quem conversei, este serviço só é utilizado caso quem esteja de plantão tenha um “vínculo de confiança” com quem está procurando. Geralmente este vínculo é construído através da convivência com o “pastor de área” correspondente à área de quem o está solicitando. Outros critérios também estão presentes, como o fiel já saber que o pastor é mais “aberto” ou ter uma prática coerente com a Palavra. Este dado é importante porque evidencia

uma *hierarquia de legitimidade* entre os pastores, segundo serem mais ou menos procurados para o aconselhamento. Uma hierarquia que tem no topo o pastor-presidente, considerado “o ungido do Senhor”, isto é, o que “é porta-voz do Espírito” e por isso “ninguém contesta, ninguém confronta”.

A aceitação desta *hierarquia* não é unânime. Ouvi de um pastor que essa é uma idéia de quem está fixado no Velho Testamento, pois pelo Novo Testamento “todos nós somos ungidos”. Uma fixação que, segundo ele, “*se torna até muitas vezes uma ideologia dos próprios líderes para se colocar de uma forma mais elevada diante das pessoas*”. Uma postura que ele identifica em igrejas mais “tradicionais” da Assembléia de Deus.

No entanto, a condição de ser “porta-voz do Espírito” é fundamental, pois ele é considerado o guia do aconselhamento. Por isso, a incorporação de uma orientação psicológica na igreja se faz subordinada à orientação fornecida pelo Espírito, que depende da treinada sensibilidade do conselheiro através do controle sobre a “Palavra”. É preciso estar pautado nela o tempo todo, pois é ela que fornece a certeza e inspiração do caminho correto. Encontrar para cada situação um versículo que indique este caminho, como o que me foi citado por Jonas, que se utilizou dele em um caso de infidelidade masculina:

*”... olha, o homem que anda fora de casa, aqui ó: Provérbios, capítulo 27, versículo 8 – **qual a ave que vagueia longe do seu ninho, tal é o homem que anda vagueando longe da sua morada** – entendeu? Aquele homem pode encontrar o ninho de volta ou alguém mexer no ninho e por aí afora vai um monte de aconselhamento...então é bom o homem estar junto com a esposa e viver dentro de casa”.*

O aconselhamento não é realizado entre pessoas de sexo diferente, com exceção quando ele se transforma no atendimento psicológico. Mesmo nos casos em que o conselheiro é o presidente da igreja, a tendência é que sua esposa realize esta tarefa quando se trata de uma mulher requisitando-a. Quando se trata de casal, é também como casal que os conselheiros atendem. Neste caso, quem primeiro vai procurar ajuda são as mulheres e, posteriormente, os maridos são chamados. Isto é justificado pela necessidade de considerar as “duas versões” ou de se proteger de possíveis acusações de estar tomando partido de um ou de outro membro do casal ou de estar “falando mal” de um para o outro. Mas o motivo de fundo destas manobras é bem claro para todos: prevenir que uma situação de contato mais íntimo, como a do aconselhamento, se transforme em envolvimento erótico. Na memória do

grupo estão muito presente casos de mulheres que foram procurar aconselhamento de pastores “com outras intenções”, pastores que se envolveram sexualmente com “irmãs” ou que “fugiram” com elas.

Os temas mais recorrentes abordados nos aconselhamentos são: o relacionamento conjugal e a sexualidade. A ênfase nestes temas é resultado da relação que eles têm com as queixas de quem procura este serviço. No caso das mulheres casadas, as queixas estão voltadas para insatisfações no relacionamento conjugal; as principais são: infidelidade do marido e ausência de “carinho e atenção” por parte deles, que algumas expressam como falta de “diálogo” entre o casal.

A infidelidade nem sempre está comprovada. O que prevalece é o medo dela estar ocorrendo ou vir a ocorrer e as mulheres ficam atentas para os possíveis sinais como, por exemplo, a indiferença sexual dos maridos com elas. Apesar dos conselheiros reconhecerem que “estar na igreja não é um pré-requisito para não ir lá para fora” e que já houve “alguns casos”, eles seguem afirmando que o medo de ser “traída” só ocorre entre as mulheres cujos maridos não são “da igreja”, “muito firmes” nela ou “vieram de uma conversão que não foi muito sólida”. O relevante neste dado é o fato de que este reconhecimento não impede que continue a vigorar no aconselhamento a ausência de orientação para que estas mulheres se previnam sobre possíveis doenças sexualmente transmissíveis através da utilização do preservativo. Sara, por exemplo, uma missionária importante, porque muito procurada pelas mulheres para se aconselharem, admite que a igreja “*não está aconselhando muito... talvez porque não tenha visto necessidade*” e que ela deixa a critério das mulheres, embora considere que usar preservativo deve ser “de comum acordo”, porque

*“os homens geralmente não aceitam, acham que não têm nada, então como fica o papel da mulher nesse sentido? É muito difícil para elas aceitarem. Então... você quer usar camisinha por que? Então, até que ela explique! Então o diálogo é muito importante...”*

Muitas lideranças que exercem o aconselhamento são unânimes em reconhecer a necessidade de se ampliar na igreja o espaço para os fiéis poderem compartilhar entre si seus problemas, muito além de um atendimento especializado. A dificuldade está na possibilidade de que isto rompa com a imagem requisitada pelo grupo de coerência com os princípios bíblicos e com os ensinamentos ministrados pelas lideranças da igreja do que deve ser um casal e o papel de homens e mulheres nessa relação. O pastor que faz o “atendimento

psicológico” para casais me relatou a preocupação destes com a “fofoca”, porque a frequência à sua sala já aparece aos olhos do grupo como *“sintoma que alguma coisa está acontecendo, estão com problema”*.

A forma mais utilizada para os fiéis garantirem a preservação de sua imagem e ao mesmo tempo se sentirem “em comunhão” com o grupo é solicitarem aos “irmãos” oração por eles sem que o motivo desta solicitação seja revelado, embora também neste caso corram o risco dessa atitude ser interpretada como sinal de que a oração deles não está sendo “ouvida por Deus”. Um dos efeitos da preocupação dos assembleianos de preservar sua imagem diante do grupo é a reserva deles de manter entre si relações de amizade que envolvam mais *intimidade*. Um sentimento várias vezes compartilhado pelas “irmãs” comigo:

*“a comunhão na igreja fica só no nível mental, as pessoas vivem se protegendo... querem parecer que são já assim vaso perfeito”*. (Débora)

A dificuldade em romper com a imagem requisitada pelo grupo é ainda maior quando a ameaça recai sobre a imagem dos homens e quando as mulheres se sentem como as responsáveis por quebrar esta imagem. Neste caso, mesmo que a procura em aconselhar-se seja feita mais pelas mulheres, elas relutam em buscar ajuda para os problemas conjugais que enfrentam e na maioria das vezes só recorrem ao aconselhamento quando “o casamento já está desmoronando”. Além disso, os homens raramente tomam a iniciativa neste sentido, indo apenas quando chamados por quem está prestando aconselhamento, por eles estarem envolvidos nas queixas colocadas pela esposa.

O resultado deste adiamento por parte das mulheres é muito tempo de silêncio, onde “agüentam caladas” suas insatisfações e preocupações, expressadas apenas nos pedidos de oração a outras “irmãs” sem que as razões destes pedidos sejam explicitadas. Uma prática recorrente na igreja, como apontei acima, sendo que quem recebe a solicitação também não pergunta as razões do pedido. Assim, esta rede de solidariedade garante e reforça a imagem pública do grupo.

Mas “agüentar calada” pode se prolongar até a morte do parceiro, como o caso de uma missionária que só soube que o marido era portador do vírus HIV estando já casada com ele e com um filho, fato que se revelou para o grupo quando o vírus se manifestou, causando sua morte.

## 2. “Mulheres alcançando Mulheres para uma Vida Abundante”

Sob este sugestivo título<sup>63</sup>, no início do segundo semestre de 2005, o SABER promoveu pela primeira vez um curso de aconselhamento dirigido a mulheres evangélicas. Na igreja onde eu realizava a pesquisa, a divulgação do curso foi feita meses antes nos cultos – no momento dos informes sobre eventos que vão ocorrer na igreja, assim como em notas nos boletins dominicais – e através da distribuição dos folhetos de propaganda. Nesses momentos, era enfatizada a importância do curso para as mulheres que já exerciam o aconselhamento informalmente e/ou exerciam algum cargo na igreja que as colocava nesta prática, como era o caso das esposas de pastores e das professoras da Escola Bíblica Dominical.

Entretanto, se a intenção dos promotores do curso era alcançar as lideranças femininas da igreja, ele foi freqüentado também por mulheres que me disseram estar ali com o intuito exclusivo de se informar e discutir “assuntos relacionados à mulher”. Sem desconsiderar o que me foi explicitado por elas, fui aos poucos percebendo, por comentários entre elas e perguntas à palestrante, que a maioria também procurava entender os próprios problemas que viviam na família e pessoalmente, que estavam ali em busca de respostas para suas dúvidas e conflitos. Era isso que mais mobilizava as mulheres que se inscreveram no curso.

A aula inaugural foi em clima de festa. As mulheres trocando abraços efusivos, dando sinal da alegria de voltar a se encontrarem, algumas sem se ver há muito tempo, pois freqüentavam outras igrejas. Um pequeno grupo chegou junto e ficou mais destacado e silencioso. Mas todas, inclusive eu, partilhávamos da mesma expectativa de como seria o curso.

Nesse dia estava presente, além da diretora do SABER que iria dar as boas-vindas e apresentar-nos a professora, a esposa de um dos vice-presidentes da igreja, cujo marido, psicólogo, foi quem sugeriu que eu me matriculasse no curso. Cada uma de nós foi convidada a se apresentar. Foi quando tive as primeiras referências de quem seriam minhas companheiras nessa primeira etapa da jornada. O grupo que estava mais destacado dos outros, por exemplo, era de mulheres batistas, uma delas pastora. Havia ainda uma missionária assembleiana, cujo marido era pastor de uma igreja local do Entorno do Plano Piloto, lideranças da igreja-mãe no “Círculo de Oração” e como professoras na Escola

---

<sup>63</sup> Sugestivo se levarmos em conta que “vida abundante” significa, no jargão pentecostal, uma vida livre de enfermidades e sofrimentos.

Bíblica Dominical, além de outras mulheres que, levadas por estas, se apresentaram apenas como membros de outras igrejas da Assembléia de Deus. Nesse dia de apresentações, duas mulheres, além de mim, se destacaram pela diferença em relação ao padrão do grupo: uma era divorciada e trabalhava como pedagoga em uma escola católica e a outra era viúva, ambas “recém convertidas”. Esta última e uma psicóloga do “círculo” foram as únicas que, junto comigo, permaneceram até a etapa final da última fase do “curso de aconselhamento”.

O curso, não apenas pelo que motivou as mulheres a dele participarem, mas também pelos temas escolhidos por quem o ministrou, acabou por me fazer tomar contato com as principais questões e preocupações vividas pelas mulheres nesta Assembléia de Deus. Isto também serviu de referência para minhas interrogações a respeito dos homens e para a visão de mundo que norteava os *problemas femininos* (e masculinos). O que justifica a importância de discorrer mais detalhadamente sobre o enfoque dado aos temas abordados no curso, sobre a receptividade das mulheres e sobre a dinâmica das aulas.

O aconselhamento pastoral não é uma prática nova na Assembléia de Deus, assim como não o é entre outras denominações evangélicas. Problemas de relacionamento na família ou dúvidas morais, por exemplo, sempre foram motivos para a procura de conselheiros/pastores que, através da utilização de versículos bíblicos considerados adequados para as questões trazidas pelos fiéis, orientava-os a solucionarem-nas através da oração. Não é simples coincidência que, tradicionalmente, esta prática seja conhecida como “aconselhamento espiritual”, revelando como os problemas eram tratados: como *coisas do espírito*.

Embora mais recente, também não é novidade na igreja a importância dada ao conhecimento de psicologia por parte de pastores e obreiros. Desde a década de setenta, quando para se tornar pastor a formação teológica passou a ser considerada importante – hoje é uma exigência – disciplinas na área de psicologia estão no currículo. “Irmãos” que tenham formação em psicologia ou psicanálise também são requisitados, informalmente, como suporte no aconselhamento.

No entanto, “atendimento psicológico mesmo”, como me disse um dos vice-presidentes da igreja, só era realizado por ele. Recém formado em psicologia, estava tentando, via sua atuação, oficializar este tipo de serviço na igreja. Ele tomava para si e começava a receber também os casos que eram diagnosticados como indo além da alçada espiritual e que necessitavam de um acompanhamento mais sistemático e “técnico”. Esta fronteira entre atendimento espiritual e psicológico, ele me afirma, “é o Espírito mesmo do Senhor que diz”, complementando com um exemplo de “problema espiritual”: “a mulher fez

três abortos e vivia culpada”. O que diz o Espírito é que de um princípio seu descumprido resultam problemas – no caso a culpa - que devem ser curados de forma específica: pelo *arrependimento* humano e pelo *perdão* divino, garantido pelo conselheiro enquanto porta-voz do “Espírito”.

A novidade fica por conta da incorporação do discurso psicológico na construção de *especialistas* em aconselhamento. Por exemplo, o curso de que participei estava sendo oferecido pela primeira vez no ano de 2005, quando a pesquisa começou. Nele estavam matriculadas duas “irmãs” cursando psicanálise. Uma delas foi ganhando aos poucos projeção e reconhecimento como conselheira na igreja, a ponto de ter, no final do curso, um grupo de mulheres recebendo oficialmente aconselhamento dela.

A novidade é a articulação do discurso de “aconselhamento espiritual” com outros oriundos de específicas interpretações, algumas vezes mescladas, de várias correntes dentro da psicologia, e que no curso em pauta são tratados como *coisas da alma*. O que implica também, como desenvolverei mais adiante, em uma determinada concepção de pessoa.

Sob a rubrica de “aconselhamento cristão”, esta vertente, centralizada na valorização da “auto-estima”, vem sendo apontada por diversos autores como fazendo parte das transformações que ocorreram nos últimos trinta anos “nos tradicionais posicionamentos do bloco evangélico conservador dos EUA... deslocando o anterior caráter intransitivo da fé no processo de salvação, condicionando-o à produção de bem-estar individual”. Um processo que implica, inclusive, na “inversão na tradicional hierarquia de valores entre o ‘espiritual’ e o ‘psicológico’”, onde psicólogos ganham autoridade nas igrejas evangélicas para, como especialistas, estabelecerem os parâmetros do certo e do errado (Lewgoy, 2006:08).

Como ressalta Lewgoy (2006), esta vertente vem respaldada por uma literatura evangélica dedicada ao “crescimento espiritual”, de caráter fortemente psicologizante, que busca uma nova forma de responder às transformações que ocorrem em diversos domínios, como o do lugar da mulher na família e na igreja, assim como a maior fluidez nas fronteiras morais entre o permitido e o proibido.

Os temas em torno dos quais girou o curso de aconselhamento na igreja, como a definição do ‘ser mulher’, com especial ênfase nas categorias “auto-estima”, “desenvolvimento emocional”; a centralidade do prazer no relacionamento conjugal e a preocupação com a qualidade deste relacionamento, numa linguagem que articula religião e psicologia, aproximam o discurso presente no curso com esta preocupação em responder de forma nova às demandas fornecidas por seus fiéis e que, pelo que pude constatar, são fundamentalmente trazidas pelas mulheres. Como me explicitou Sara, não era mais possível

responder apenas “ore”, quando uma mulher lhe procurasse porque estava tendo “problemas de relacionamento” com o marido. A seguir me relatou o que ouviu de uma “irmã”: “*se você vai me dizer para orar, pode parar por aqui mesmo que eu vou embora*”.

A preocupação em ter novas respostas para as questões trazidas pelas mulheres, se confirma pelo tipo de orientação bibliográfica que nos foi passada durante o curso e de onde foram retirados alguns dos textos utilizados em aula. Os títulos são por si só esclarecedores do encaminhamento fornecido no curso: “Personalidades Restauradas”, “O Poder da Esposa que Ora”, “A Batalha de Toda Mulher”, “Apaixonando-se por Seu Marido”, “Curando o Coração Ferido”, “A Mulher Maltratada”. Todos eles podendo ser definidos como uma vertente dentro da linha literária da “auto-ajuda”<sup>64</sup>.

Neste contexto, o curso é uma iniciativa pioneira dentro da Assembléia de Deus na tentativa não só de construir essas respostas novas, como de formar um quadro de aconselhadores – no caso mulheres – sintonizado com a perspectiva do “aconselhamento cristão”. Muito embora, no caso desta igreja, isto seja representativo de um grupo muito pequeno, mais ligado a uma visão interdenominacional, de referência batista, ligada ao SABER, e que as principais lideranças femininas na igreja, como a esposa do pastor-presidente e o grupo de mulheres que compõem a direção do “Círculo de Oração”, ainda vêm com desconfiança. Isto ficou evidenciado pela ausência dessas mulheres no decorrer do curso.

Apesar disso, o número de mulheres inscritas no curso revela que a ressonância dessa proposta, pelo menos inicialmente, foi grande e se o ritmo da frequência ao curso foi ficando cada vez menor, isso se deveu mais à forma como as aulas foram conduzidas, sem abertura à participação do grupo, e às dificuldades das próprias mulheres de colocarem publicamente suas dúvidas e preocupações diante dos temas desenvolvidos, com receio de pôr em risco diante das “irmãs” a imagem de “crente perfeita”<sup>65</sup>.

A preocupação com essa imagem foi inúmeras vezes colocada como um impedimento para as mulheres reconhecerem e aceitarem em si certos sentimentos e formas de agir. Débora, durante uma dinâmica de grupo, expressou isto ao afirmar sua decepção por presenciar irmãs que, fora da igreja, manifestavam que “*estavam sofrendo, com problemas*” e, quando as via na igreja, “*estavam cantando, alegres, como se nada estivesse*”

<sup>64</sup> “Livros que se dispõem a oferecer um conjunto minucioso de receitas e exercícios por meio do qual, garante-se, “qualquer um” pode “tornar-se outra pessoa”, “curar seus males físicos e mentais”, alcançar “sucesso no trabalho e na vida afetiva” e/ou “encontrar o caminho da felicidade” (Salém, 1992:01).

<sup>65</sup> Uso aqui a categoria crente por ter sido utilizada pela ministrante do curso em aconselhamento e não contestada pelas mulheres em sala de aula, embora não haja acordo entre os nativos a esse respeito. Às mulheres que indaguei como se classificavam me responderam “evangélicas”, na premissa de que “crente até o diabo é”.

*acontecendo*”. Isto se confirmou durante o curso na forma privada com que as mulheres faziam a auto-reflexão dos temas propostos e na auto-identificação que a ministrante usava na forma de textos, onde sempre estava a mensagem de que “ninguém é perfeito”. Na aula introdutória ao tema da “auto-imagem”, por exemplo, isso foi inclusive bastante explicitado para motivar as mulheres a se inquirirem.

O importante a ressaltar é que a diferença entre a receptividade dada à proposta do curso pelas principais lideranças da igreja e pelas mulheres que se inscreveram nele revelou a presença de grupos na igreja cujos ideários competem entre si por uma visão mais ou menos liberalizante no campo da moral familiar, principalmente no tocante à sexualidade e sua associação com o prazer. Isto, como aponta Machado (1996), começa a ocorrer no mundo evangélico brasileiro a partir de 1980 e corre paralelo à produção e difusão de uma literatura, oriunda dos EUA, voltada ao “crescimento espiritual” e dedicada a fornecer regras para a aquisição da felicidade no presente e centrada na categoria “auto-estima” (Lewgoy, 2006).

As aulas obedeciam sempre a uma mesma dinâmica. Era recorrente quem ministrava o curso, Ester, chegar comentando sobre algum fato que presenciou ou sobre notícia que leu ou ouviu, relacionado à violência nas relações familiares, ao uso de drogas, à prostituição ou a catástrofes. No início, minha expectativa era a de que o relato desses ‘males’ levaria as mulheres a procurarem discuti-los nos moldes de alguma versão mais sociológica do tipo ‘raízes sociais’ deles. Algumas “irmãs” faziam colocações nesta direção – Débora estava sempre entre elas – mas não havia muita ressonância e sim a afirmação com que Ester fechava a conversa: que isto era “sinal do fim dos tempos”. Isto, em conformidade com a visão “pré-milenarista” dos pentecostais, indica que o segundo retorno de Jesus está próximo. Neste sentido, se os “sinais” estão aí, trazendo *medo* e *insegurança*, eles também trazem a “esperança num tempo abençoado” que se seguirá (Corten, 1996:192/93), mas para aqueles que *encontraram Jesus*. Daí ser um discurso, como aponta Corten (1996), “sectário” onde “lá fora é o mal” e *aqui dentro é o bem*. A salvação se constrói neste embate para opor-se ao mundo, sendo por isso “sectários” a tudo que lhes diz respeito.

A recorrência desta narrativa evidencia o objetivo de colocar a platéia *de prontidão* para este *tempo*, que pode chegar a qualquer momento, com *medo* e *esperança*. A importância das mudanças serem *aqui e agora*, urgentes, se constrói sob estes sentimentos. Não se trata de um tempo linear e ascendente para se pensar o “crescimento espiritual”. As mudanças não são pensadas desenvolvendo-se gradualmente, mas ocorrendo de forma abrupta, nos instantes de “arrebamento”, quando ocorre a *posse do Espírito*. Mas está sempre sob o risco de ser perdida na luta travada com satanás para ocupar este lugar.

Neste sentido, todas as aulas eram oportunidades para ocorrerem mudanças. Elas começavam com uma oração, solicitada pela ministrante a alguma “irmã”. Nela, o agradecimento por estarmos ali reunidas era seguido da solicitação para que o Espírito Santo “falasse” através da ministrante, que ela fosse “abençoada” para isso. Ao término da aula, outra oração, às vezes entremeada de uma música, colocava de novo as mulheres em comunicação com o Espírito Santo, pedindo “perdão” e/ou “forças” para superar algum dos problemas ou “faltas” que foram abordados durante a aula e com os quais havia se identificado. Este era um momento de muita sensibilização, geralmente acompanhado de choro, que depois se convertia em abraços solidários entre as “irmãs”.

A maneira de encaminhar os temas favorecia as identificações. Estes eram introduzidos pela leitura de um texto que, em tom coloquial, narrava alguma experiência feminina relacionada ao tema, quais as conclusões a que a protagonista chegou e as saídas que encontrou. Aqui eram então passadas as mensagens que a ministrante queria passar, que direção que o tema deveria ter. Esta prática de buscar identificações com outras mulheres coloca-as disponíveis para as mensagens e fornece uma saída para a dificuldade delas em aceitar se “auto-examinar” e admitir que nem sempre age e sente segundo os padrões de uma “mulher de Deus”, ou seja, que “não é perfeita”. Assim como “aprenderem a reconhecer sentimentos e emoções”, como me disse Ester, e ficando à vontade para não negá-los.

Também éramos convidadas sempre à introspecção, ao *auto-exame*, através de perguntas formuladas durante a aula e/ou preenchendo questionários, tarefa que nos era delegada para fazer em aula ou em casa. Como a “lista sugestiva de traumas no consciente e no inconsciente”, que iriam nos explicar a permanência de certos sentimentos e emoções, ou “avaliando minha alma”, onde marcávamos os itens com os quais havia identificação.

No entanto, não havia espaço para que nossas conclusões fossem compartilhadas. A forma usual de nos comunicarmos era repetir, olhando para quem estava ao nosso lado, frases propostas por quem ministrava o curso. As aulas, por exemplo, sobre “auto-estima”, foram pontuadas por cinco frases:

“Uma auto-imagem negativa não é obra de Deus”; “Somos especiais” (para Deus); “Deus vê você, minha irmã”; “eu tenho valor”; e “a presença de Deus na minha vida é mais do que suficiente”.

Recebíamos muitas fórmulas e definições “do que era de Deus” e “do que era do homem”. Todas queriam anotar tudo, como receitas onde não deveriam perder uma palavra. Atentas, mas silenciosas. Às vezes uma pergunta, um comentário ganhava um tom mais alto, a ponto de ser ouvido por todas e sair do pensamento ou dos comentários ao pé de ouvido, o

que era mais comum delas fazerem. Mas muito poucos foram respondidos pela professora. Os outros, ou eram apenas ouvidos, ou recebiam como resposta que seriam comentados depois, num tempo que nunca chegava. Quando eu tinha oportunidade de conversar com elas, o que acontecia nos intervalos para o lanche ou mesmo durante as entrevistas, elas emitiam suas opiniões sobre o curso e os elogios vinham geralmente acompanhados de uma ressalva: faltava mais espaço para “trocar idéias”, “aprofundar”.

Os temas arrolados no curso revelam também o que é observado pela ministrante em sua prática como “conselheira cristã” como sendo os *problemas femininos* e que coincidiu com os que me foram revelados pelas mulheres que, exercendo cargos de liderança na igreja, eram muito procuradas pelas irmãs para aconselhamento. Um destes *problemas* diz respeito ao relacionamento conjugal. Aqui eles são focados na infidelidade do parceiro, no tratamento que recebiam dele durante a relação sexual e na inibição delas nesta esfera. O outro *problema feminino* constatado vincula-se à *imagem de si* e que comporta uma série de sintomas apontados como denotativos de uma “auto-imagem” negativa, como “depressão” e sentimentos de “rejeição”, “ressentimento” e outros que, como ficará evidenciado mais adiante, são categorizados como “feridas da alma” e encontram sua definição e causalidade em uma abordagem de cunho psicologizante.

Estes *problemas femininos* também ficam evidenciados nos exemplos fornecidos pelos textos introdutórios das aulas, que estão geralmente associados à infidelidade e a agressões masculinas; a mulheres sobrecarregadas com o acúmulo de tarefas em casa, no trabalho e na igreja, pela exigência de serem “perfeitas”; à negação de certos sentimentos como raiva, rejeição, inferioridade. O que é definido como indicadores de uma “baixa auto-estima”, por oposição a sentir-se “com valor” e “especial”.

Ester sabe que a autodesvalorização feminina é um tema conhecido na vivência das mulheres e explicita isso afirmando que a voz: “você não tem valor” é comum de ser escutada pelas mulheres (neste momento uma irmã se manifesta dizendo que foi criada assim e hoje tem problemas em dizer não). Neste sentido, não é difícil concluir que a relevância deste tema no curso é proporcional ao que é percebido pela ministrante como o problema (“tribulação”) maior vivido pelas mulheres da igreja e motivo do tema da “auto-estima” ter sido escolhido para abrir o curso.

Nesse dia a aula foi iniciada com a pergunta: “Qual nossa auto-imagem?” Mas, se isso criava a expectativa de uma abertura para que cada uma refletisse sobre a *imagem de si*, o rumo dado foi outro. As mulheres não tiveram espaço para pensar como se viam. Isso ficava como suposto pela ministrante, através do que ela definia como a auto-imagem que

*deve ser*: “imagem e semelhança de Deus”. Enquanto tal, “amada” e “aceita incondicionalmente” por Ele. O que significa que não precisa “ser perfeita”. Mas percebo que as ordens são contraditórias: “... aceitar que você não precisa ser perfeita... mas Deus quer que você seja semelhante ao filho Dele”. A mensagem implícita é que existe uma *imagem falsa* (a mulher considerar-se “sem valor”) e uma *imagem verdadeira* (a mulher considerar que “tem valor”).

O espaço para a auto-reflexão sobre a *imagem de si* foi fornecido às mulheres, nesse dia, por intermédio de uma tarefa para ser realizada em casa: deveriam se olhar no espelho e dizer: “*você é linda! É especial*”. De imediato as mulheres trocaram olhares incrédulos e risos irônicos, como se já soubessem de antemão o que lhes seria revelado pelo espelho. Ouvi de algumas delas que não sabiam se poderiam cumprir a tarefa. Débora expressou o medo de todas: “*e se o espelho estiver invertido?*” Os risos voltaram e sua indagação ficou sem resposta. A ministrante continuou a explicar o exercício como se não a tivesse ouvido e o medo de confrontar-se com o que o espelho lhe diria ficou ressoando no ar. Poucas mulheres saíram animadas da aula nesse dia. Este foi, para mim, o primeiro indicador das dificuldades que as mulheres encontrariam em ter no seminário um espaço para compartilharem as suas dúvidas e dificuldades em corresponder ao *desejo do Pai*.

Na semana seguinte, assim como algumas mulheres, cheguei cedo e, enquanto subíamos as escadas que nos levariam à sala de aula, estranhei que ninguém comentasse o exercício proposto na aula anterior. Perguntei então se o haviam realizado e ninguém respondeu. Fiz mais uma tentativa no grupo em que eu estava, dos três que se formaram aguardando a chegada da ministrante. Brincando, comentei minhas dificuldades em fazer o exercício proposto na tentativa de estimulá-las a falar. Das que fizeram isso, no entanto, só obtive tímidos sorrisos ou evasivas como a de Rute que, rindo muito, se referiu que só conseguiu ver a sua “poupança”<sup>66</sup>.

Na aula seguinte, Ester fez a conexão entre “ser linda e especial” com “ser amada e aceita por Deus”, afirmando que não era o fato de ter um corpo dentro dos padrões de beleza dados “pelas vozes do mundo” o que deveria qualificar a auto-imagem das mulheres e fazê-las se sentirem “com valor”, mas o fato de serem “amadas e aceitas por Deus”. Considerando a reação das mulheres diante da proposta do ‘exercício do espelho’, é plausível supor que entre elas há também a mesma separação feita por Ester entre as “vozes do

---

<sup>66</sup> Termo usado por ela para se referir às suas nádegas.

mundo” e a “voz de Deus” competindo entre si, sendo esta uma das ‘batalhas’ travadas pelas mulheres.

A mensagem passada às mulheres é a de que, para elas se sentirem “com valor”, devem ficar independentes das “apreciações culturais”, vistas como exigências “muito altas” e “flutuantes”. Ter uma auto-imagem positiva é, assim, se ver “com os olhos de Deus”: amadas e valorizadas. O “divino” é acionado aqui como prova do valor da mulher por oposição a um olhar “mundano”, de desvalorização dela.

Para se sentir uma *mulher de valor*, é preciso também “pertencer a Cristo”. Para ter esta experiência de pertencimento, é preciso “estar em comunhão com Cristo”, o que significa olhar para “as coisas do mundo” (problemas conjugais, tensões, medo) “de cima”, como “pequenas”. Isto Ester legitima no versículo que nos propõe a ler: “*Pensais nas coisas que são de cima, e não nas que são da terra*” (Col. 3:2). Aqui ela usa a metáfora de que as mulheres “em comunhão com Cristo” são águias e pede que repitamos esta afirmação: “*Somos águias que voam acima da tempestade*”. O que significa “acima dos problemas terrenos” e com “uma visão profunda”. Ao contrário de satanás, que “*nos quer galinha, olhando para o chão*”.

É preciso também que as mulheres conheçam suas “necessidades e carências”. Este autoconhecimento foi proposto a partir de um exercício, onde cada uma das mulheres presentes deveria escrever cinco necessidades suas “hoje” e depois colocar ao lado de cada uma delas se eram “reais” ou “sentidas”. As primeiras foram classificadas pela ministrante de “dadas por Deus” e eram: “segurança, amor, paz e comunhão”. As segundas foram definidas por ela como “fluidas”, podiam mudar segundo as circunstâncias, e eram “criadas pelo homem”. Uma “mulher de Deus” deveria saber distinguir e ter consciência das duas.

As “necessidades reais” são supridas por Deus a partir de uma relação de *confiança* e *intimidade* com Ele. *Confiança* que é “protegida”, “amada” (sendo a maior “prova” o fato de que “*Cristo morreu por nós*”) e *Intimidade* para ter “paz” (aceitando que “erra” porque “é fraca” e solicitando “perdão”) e “comunhão” com Ele. Levadas à leitura dos versículos que confirmam isso, as mulheres aprendem que “segurança, amor, paz e comunhão” e “sentir-se apreciada” serão adquiridos na relação com Deus.

Laços de *intimidade* e *confiança* que se constroem pela presença do Espírito Santo, pela *posse* Dele. Esta aparece como *solução* para a satisfação das necessidades femininas, numa clara demonstração de como as mulheres podem ser auto-suficientes no sentido de não ficarem dependentes de suprir estas necessidades, “reais”, a partir de suas relações humanas. Este ponto é importante para se compreender a atitude das mulheres diante

das insatisfações com os maridos, onde elas procuram reforçar mais ainda os laços de *intimidade* com Deus, como ficará evidenciado no capítulo seguinte.

A mensagem passada é a de que as mulheres não devem ter expectativas “irreais” com os parceiros, porque o ‘amor divino’ é o único que pode satisfazer totalmente as mulheres. Isto ficou muito explícito no exercício que nos foi proposto ao final da aula sobre as “necessidade e carências das mulheres”. Recebemos uma folha para preencher, cujo título era: “O amor de Deus”. A seguir estavam nove frases que iniciavam da mesma forma: “O amor de Deus por mim.....” Neste espaço cada uma deveria colocar seu nome e a frase continuava com uma característica desse “amor”: “é paciente”, “não é ciumento”, “não procura os seus interesses”, “não se irrita”, “não se ressentir”, “é leal”, “sempre acreditará no melhor sobre mim”, “sempre esperará o melhor de mim” e “durará para sempre”. Como fica claro, a nós só restava memorizá-las.

É, portanto, a *posse do Espírito* que constrói a positividade da *imagem de si* e a autoconfiança das mulheres. Uma *posse* que amplia e reforça a independência delas em relação aos “outros”, subentendendo-se aqui independência das atitudes do marido que estas mulheres desabonam e/ou que lhes causa profunda insatisfação, como a infidelidade, o alcoolismo, a violência ou, em menor escala, mas não menos sistemática, a “falta de diálogo” e a “pressa” durante o ato sexual. Mas, ao mesmo tempo, esta independência favorece que elas fiquem presas a essas relações. Ao invés de se confrontar com o que lhes desagrada, elas se afastam, reforçando os laços com o Espírito.

É a *posse do espírito* que também “nos capacita com as qualidades de Deus”, afirma a ministrante. Qualidades que as mulheres são direcionadas a ter como condição para que suas “necessidades reais” possam ser satisfeitas.

Ser “mulher de Deus” é, então, ter as qualidades divinas. O que é ser mulher? Você gosta de ser mulher? A ministrante não espera que ninguém responda, são interrogações para serem pensadas por cada uma em silêncio. Ela logo prossegue, respondendo à questão do que é ser mulher: “imagem e semelhança de Deus”, citando Gn.1: 27 como *prova de verdade*. Se colocando como porta-voz dos *desígnios de Deus*, as mensagens são sempre em *nome do Pai*.

“Imagem e semelhança” que os versículos bíblicos da “mulher virtuosa” (Pv. 31:10-31) destacam e que várias mulheres foram indicadas para lê-los em voz alta: é “sábua”, “fiel” e “boa administradora da casa”, “trabalha de boa vontade”.

Estar *preenchida pelo Espírito* é também “ter competência”, “porque o Espírito Santo concede talentos e dá poder para desenvolvê-los”. Dentre a série de versículos bíblicos

que recebemos para saber quais são essas “competências”, destaca-se um versículo que as resume bem:

*“Mas o fruto do Espírito é: amor, gozo, paz, benignidade, fé, mansidão, temperança”. (Gl. 5:22)*

A *mansidão* não envolve apenas um jeito de falar, sem “gritarias”. Envolve também não viver em “murmúrios” (reclamando) e, diante de discordâncias, não polemizar ou “enfrentar” o marido, procurando ocasiões oportunas para conversar com ele “sem brigar”.

Interessante que, na Bíblia, as “competências” são dirigidas à humanidade, independente do sexo e elas são colocadas no curso como características da “mulher de Deus”. A “mansidão” é tomada como fundamental para “desviar o furor” do marido, ao contrário da “ira”. Um versículo bíblico é dado como confirmação:

*“A resposta branda desvia o furor, mas a palavra dura suscita a ira”. (Pv. 15:1)*

Ouvi muitas vezes isso ser associado pelas mulheres ao versículo da “mulher sábia”:

*“Toda mulher sábia edifica a sua casa; mas a tola a derruba com as próprias mãos”. (Pv. 14:1)*

Elas aprendem que para ser “mulher de Deus” é preciso ter a *posse do Espírito*, que esta é a condição para adquirirem “auto-estima” que se define, fundamentalmente, por se sentirem “amadas” e “aceitas por Deus”. Resumindo, “mulheres com valor”. É também ter uma *imagem de si* como “sábia”, “virtuosa”, “mansa” e ocupando determinados lugares nas relações de gênero.

Afirmando que Deus se define por comportar em si os dois gêneros, é masculino e feminino, Ester conclui que as mulheres têm as mesmas habilidades e competências que os homens: “Deus reflete tanto o masculino – a iniciativa – quanto o feminino – a sensibilidade, a criatividade”. Questionada por uma das “irmãs” por que estava colocando a iniciativa como característica masculina, sua resposta foi: “Deus quer que você tenha as duas características”. A idéia difundida aqui é a de que estas características, enquanto componentes da “personalidade”, transitam pelos dois sexos. O que significa a admissão de certa “mobilidade

de gênero” (Segato, 2003:217) <sup>67</sup>. Na medida em que, acompanhando a perspectiva de Segato (2003:58), os gêneros não estão na ordem do empírico, mas na ordem do simbólico e, como tal, de uma estrutura hierárquica, a “mobilidade de gênero” não implica necessariamente modificação nesta estrutura. Mas esta “mobilidade” pode ocorrer na medida em que os gêneros são “posiciones y lugares en una estructura de relaciones abierta y disponible para ser ocupada por otros significantes” e só na “ficção dominante” é que estas posições de gênero se apresentam fixadas na estrutura hierárquica através de papéis apresentados como ‘da natureza’ de cada gênero. Inclusive, nesta perspectiva, a “permuta de posições no registro afetivo” é a saída para o “impasse hierárquico”.

A permuta também é possível, para Segato (idem, p. 76-8), por outra premissa: a de que o gênero se concretiza “en estratos varios de la experiencia del sujeto”, sendo este um “composto de gênero” que só a “ficção dominante” é que fixa “los significantes a significados permanentes” (idem, p. 76). Neste sentido, o “género de la personalidad” (a “disposición afectiva” masculina ou feminina), a percepção do corpo representada nas categorias homem/mulher e nos significados alocados a eles, “las orientaciones y disposiciones afectivo-sexuales” e os papéis sociais são compostos que não têm necessariamente uma conexão direta entre si nas diversas experiências da vida dos sujeitos.

No caso do discurso difundido no “curso de aconselhamento”, a permuta admitida é a nível da “personalidade”, embora permaneça a classificação dicotômica dos gêneros para definir habilidades e competências colada no dimorfismo sexual. Isto é importante de salientar porque, como desenvolvido mais adiante, algumas destas competências permanecerão definidas como masculinas ou femininas e ‘naturais’ de determinado sexo.

Nesta *teoria de gênero nativa*, os papéis alocados a cada sexo não se tornam indistintos nem podem circular livremente. Aqui não há nenhum rompimento em relação à determinação biológica na atribuição dos papéis. Principalmente naqueles que são considerados fundamentais na definição da relação entre homens e mulheres permanece a dicotomia sexual “designada por Deus”: a mulher é “auxiliadora” e o homem a “autoridade”.

Mas, no discurso da ministrante, esta divisão dos papéis não significa que um sexo seja considerado, aos olhos de Deus, superior ao outro. Aqui ela introduz a idéia de igualdade como “igual valor”: “na visão de Deus, um sexo não é melhor que o outro”, mas papéis de gênero são específicos e “devem ter” igual valor. Neste modelo, os atributos de

---

<sup>67</sup> Para a autora, isto “significa que los individuos pueden, em momentos diferentes y de acuerdo con la situación, invocar distintos componentes de género que forman parte de su identidad”.

gênero associados a cada sexo biológico teriam o mesmo status. Pelo menos, é importante que se ressalte, a nível simbólico.

Esta igualdade no valor conferido aos papéis de homens e mulheres na relação estaria confirmada biblicamente, que define o lugar da mulher como o de “companheira” do homem – uma tradução questionável do termo bíblico “ajudadora idônea” (Gn. 2:18) – sendo isto um indicador de que a mulher não ocupa o lugar de “dominada” pelo homem. Este era, no olhar da ministrante, o “desejo de Deus” anterior à *desobediência original*.

A “queda” é então tomada como o marco para este lugar ter sido mudado. O que explicaria a definição bíblica: “...e o teu desejo será para o teu marido, e ele te dominará” (Gn.3:16). Nesta versão, este lugar de ‘mulher dominada’ pode ser mudado por causa do *sacrifício divino da cruz*, prova do Seu “perdão” sobre uma humanidade *originalmente pecadora*. As mulheres podem “restaurar-se”, isto é, sair do *castigo divino* de ser “dominada”. Da mesma forma, a condição de “passiva” não foi ‘designação divina’ e sim algo dado pelo homem, a partir da *separação do Paraíso*, com o pecado, mas esta não é a condição “original” da mulher.

Isto demonstra o quanto os versículos bíblicos podem ser enfatizados e articulados numa específica apropriação no intuito de construir a mensagem desejada e sua veracidade, contrariando a máxima de que há uma leitura “literal” da Bíblia entre os assembleianos. Por isso, um mesmo tema como o da ‘submissão’ da mulher pode ser olhado de forma tão diferente.

Em outros contextos em que estive presente, como nos seminários pela comemoração do “Círculo de Oração” e nos cultos onde o tema era tratado, a visão hegemônica é a de que, na relação conjugal, a posição do homem é a de “autoridade” e a da mulher de “submissão”. Nestas ministrações, foi o versículo paulino que ganhou relevância:

*“Vós, mulheres, sujeitai-vos a vossos maridos, como ao Senhor; Porque o marido é a cabeça da mulher, como também Cristo é a cabeça da igreja, sendo ele próprio o salvador do corpo.” (Ef. 5:22-23)*

*“Vós, maridos, amai vossas mulheres, como também Cristo amou a igreja, e a si mesmo se entregou por ela.” (idem, 25)*

A “sujeição” aqui é claramente definida como ‘obediência’. Como o que foi dito por uma das preletoras no aniversário do “círculo”: “*você perde autoridade espiritual se não*

*obedece ao marido*". Deve também mostrar-se 'dependente' do homem: "*nesta etapa de independência da mulher, dizer 'eu me viro sozinha', isto é matar o homem*". Importante ressaltar como aqui a independência feminina ganha um sentido diferente do que foi atribuído pela ministrante do "curso de aconselhamento", que orientava as mulheres a serem independentes das suas tribulações conjugais aproximando-se do 'amor divino'. Aqui a independência tem sentido positivo, porque sustenta a permanência da mulher no casamento. Mas quando a independência vem relacionada à autonomia individual feminina, com a possibilidade dela prescindir do cônjuge e desobedecer a suas ordens e acatar os próprios desejos, a independência ganha um sentido negativo.

Se a *posse do Espírito* garante a auto-estima e a *confiança em si*, "insegurança" e "desvalorização pessoal" tornam as mulheres vulneráveis às investidas do demônio, ameaçando esta *posse*. Sentimentos que, na categoria nativa, são definidos como "brechas" por onde o 'mal' entra. Afinal, "quando seu espírito é o templo do Espírito de Deus, não há espaço para satanás".

A mensagem que as mulheres recebem é a de que têm que garantir sua 'força' – dada pela presença do Espírito nelas – impedindo as "brechas". Para tal, é importante que as conheçam se auto-inquerindo sobre seus sofrimentos e aflições, as "feridas da alma", aprendam suas origens e saibam como 'fechar' as "brechas".

As "feridas da alma" são, no discurso desenvolvido durante o curso, "brechas" mais presentes entre as mulheres. A explicação é que, por serem "sensíveis", ficariam mais expostas a se ferir. Estas "feridas" dizem respeito a sentimentos e emoções que bloqueiam a comunicação com Deus, que só é possível em um "coração leve".

Como na grande maioria das aulas, onde os temas eram introduzidos através da leitura de um ou mais textos que nos guiavam para a maneira como os temas seriam enfocados, o que significa dizer qual a perspectiva pela qual deveríamos olhá-los, as aulas sobre as "origens das enfermidades da alma" foram introduzidas através de três textos: o primeiro era sobre uma mulher que nunca se considerava suficientemente boa para ser aceita por Deus, finalizando com a descoberta, por parte dela, de que Deus a amava do jeito que era. O segundo texto versava sobre um homem cuja auto-imagem foi construída de forma a manter-se distante dos outros e isto aparecia relacionado a um permanente sentimento de abandono, o que tinha a ver com o mesmo sentimento nutrido pela mãe, que permanecia muito distante do filho, apesar do fato de ser uma pessoa "crente". Finalmente nos foi apresentado o texto mostrando a rigidez com que uma mulher havia sido criada, onde aprendeu que expressar seus sentimentos era algo errado, principalmente quando estes iam

no sentido contrário ao esperado pelas outras pessoas. Com isso passou apenas a expressar o que fosse do agrado dos outros. O texto centrava-se na raiva, passando a mensagem que deveríamos aprender a expressá-la, enfim “deixar cair a máscara de crente perfeita”. Ao mesmo tempo em que nos dirigia para ter compaixão dos pais, que “fizeram o melhor com o que podiam”.

Como se depreende dos textos, as “doenças da alma” não estão referidas a sinais da presença do demônio no indivíduo, mas têm suas ‘raízes’ na forma como a socialização primária ocorreu e estão ‘escondidas’ no “inconsciente”. As causas não são mais demoníacas, mas psicológicas. É preciso reconhecer os sinais delas em determinados sentimentos, na presença de certas emoções e formas de agir. Desta maneira, autodesvalorização e “insegurança” são relacionados aos “traumas” que o ser humano está sujeito a passar em cada fase da trajetória de sua vida, aos “sentimentos de rejeição”, às “perdas” – desde a morte de um ente querido, da saúde, de relacionamentos sexuais e afetivos, fracassos no trabalho, até bens materiais – aos “ressentimentos” e “mágoas”. Em suma, as “doenças da alma” são resultado de *almas feridas*, cujas raízes devem ser buscadas nas relações humanas e não como ‘obra do demônio’. Esta perspectiva é importante para se entender que, quando ela está presente, a tendência é que os rituais de cura dos *sofrimentos da alma* não se centralizem na ‘expulsão de demônios’, mas na “unção com óleo” ou “imposição das mãos”, como é o caso da Assembléia de Deus.

O contato com essas “doenças da alma” é o primeiro passo na estratégia para que cada mulher aceite tomar contato com as suas “doenças”, criando um clima de abertura e auto-aceitação delas, na medida em que “não precisam ser perfeitas” para serem “aceitas por Deus”, pois seu amor é “incondicional”.

Foi na direção de saber localizar os sinais das “feridas” que as mulheres receberam, junto com a inscrição no curso, um pequeno caderno contendo 114 afirmações para serem marcadas como “falsas” ou “verdadeiras”. Elas foram depois agrupadas em vários itens, cada qual correspondendo aos sinais que as mulheres deveriam reconhecer ou negar em si: o “nível de depressão”, “de hostilidade” (dividido em “nível de ceticismo, ira e agressão”), “de auto-estima”.

Não basta apenas conhecer os sintomas das “feridas”, mas saber como relacioná-los com suas causas. Ao final desse caderno estava uma “lista sugestiva de traumas no consciente e no inconsciente”, composta de 19 itens, onde cada mulher marcaria os que considerava como sendo seus. O mesmo ocorreu com a folha que recebemos em um dia de aula para ser preenchida em casa. Constava de três itens relacionados à presença ou não de

“sentimentos de rejeição” na infância e a vinculação disto com as “barreiras de proteção” criadas nos relacionamentos em geral.

Entretanto, a definição da *origem psicológica* das “doenças da alma” não descarta uma *origem religiosa*. Aqui a referência é novamente tomada dos versículos do Gênesis, como no caso das explicações sobre as transformações do lugar da mulher na relação entre os sexos. Nesta versão, as “doenças da alma” existem por causa da “queda”, quando a primeira desobediência humana rompe a “aliança com Deus”, a “comunhão” com ele, instaurando a dicotomia humano/divino. Neste sentido, pode-se concluir que os ‘erros’ humanos, causadores dessas “doenças”, teriam uma ‘causa primeira’ que é o rompimento da ligação humana com o divino.

A possibilidade do “relacionamento quebrado” ser “restaurado” é pensado a partir do “sacrifício da cruz”. A premissa é a de que este fato instaura a comprovação do “amor incondicional de Deus” pela humanidade e do seu “perdão”. Isto explica porque as “doenças da alma” só podem ser curadas pela retomada da “comunhão com Deus”. Isto me lembra a formulação feita por Nietzsche (2007:104) sobre a gênese da culpa e sua associação com a relação entre o humano e o divino que o cristianismo instaura através da ‘cruz’. Ele diz que é “Dios mismo sacrificándose por la culpa del hombre, Dios mismo pagándose a sí mismo, Dios como el que puede redimir al hombre de aquello que para este mismo se há vuelto irredimible – el acreedor sacrificándose por su deudor, por *amor...*” – e colocando, paradoxalmente, o homem em dívida eterna com Ele, ao mesmo tempo em que o liberta do “martírio da culpa”.

Se atentarmos para o fato de que a “queda” coloca a humanidade ‘em pecado’ e, como tal, à mercê do ‘mal’, personificado na figura do demônio, as “doenças” são a materialização da vitória deste, sinal de uma *alma em pecado*, porque desligada do divino nela. O que não deixa de ser ambíguo com a idéia colocada na introdução ao tema da auto-estima de que as mulheres não deviam se exigir perfeição. A não ser que auto-aceitação, neste discurso, signifique *reconhecer-se doente porque pecador*.

A imagem de uma humanidade ‘pecadora’ se confirma na definição do “processo de cura”. Ele envolve as seguintes “etapas”: “reconhecimento das doenças”, “à luz da Palavra”, “arrependimento” (“disposição em mudar”) e “revestimento”, onde “mente, vontade, emoções, vão ficando cada vez mais semelhantes aos de Jesus”. Ou seja, se as “brechas” existem, elas só poderão ser ‘fechadas’ pela religação humana com deus. No caso em pauta, com as mulheres tornando-se “mulher de Deus”, “imagem e semelhança” Dele.

Neste sentido, o psicológico se articula ao religioso numa específica relação de subordinação do primeiro ao segundo.

A “cura da alma”, pode-se concluir, é a “restauração”, a religação de um “relacionamento quebrado” com Deus. O que significa reconhecer as doenças como sendo sinais de uma *alma pecadora*, arrepender-se e conseguir o ‘perdão divino’ por elas existirem.

Este processo de cura envolve uma concepção de *pessoa* composta estratigraficamente por corpo, alma e espírito. Este é a parte da pessoa que “tem consciência de Deus” e locus de expressão da alma. Esta é concebida como a parte onde a pessoa tem “consciência de si” e se divide em “mente, vontade, emoções”. Na relação entre corpo, alma e espírito, é este que deve estar “no comando” para que a alma seja ‘restaurada’. Comando que, ‘em última instância’ é dado pela presença do Espírito na *pessoa*. É esta presença que coloca corpo, alma e espírito “de mãos dadas”. O que quer dizer, onde cada parte funciona articulada à outra em um só sentido.

A “queda” volta a ser marco divisor nesta relação de qual parte da pessoa vai dar a direção às outras. Antes da “queda”, “o espírito estava no comando” e depois dela é a alma que comanda o corpo e o espírito é “inativo”. Nesta situação, o corpo vai estar à mercê dos instintivos “desejos da carne” por oposição à situação anterior, onde o corpo era “vaso do Espírito”.

Em suma, a “cura da alma” é a substituição, neste comando, do “eu” por “Deus”. O “campo de batalha” vai girar em torno de quem ficará no comando. É, então, uma batalha pelo domínio do “espírito” sobre a “alma” e sobre o “corpo”, pois ‘influências mundanas’ continuam, em constante luta com ‘influências divinas’. Como a própria ministrante reconhece, as marcas da socialização primária, os registros na nossa mente, não se apagam com a “aceitação a Jesus”.

Sendo “do mundo”, a alma deve estar em permanente vigilância e auto-exame para o “controle de si”. Neste sentido é que vejo a “cura” como “metáfora da salvação”, numa inversão da “maneira moderna de articular salvação e cura” (Hervieu-Legér, 1997: 41).

Mas, como ficou evidenciado, o comando divino sobre o “eu” envolve a produção de uma série de ‘conselhos’ para que as mulheres tenham auto-estima e uma *imagem de si* positiva; que se sintam confiantes, seguras, alegres e “em paz”; que se sintam numa relação de igualdade com os homens, mesmo ocupando papéis diferentes, assim como com direito ao prazer sexual no casamento, o que ficará evidenciado mais adiante. O que eu estou querendo dizer com isso é que é na subordinação às ordens do Espírito que as mulheres são ‘aconselhadas’ a reafirmarem o “eu”.

Ao mesmo tempo, ser uma “mulher restaurada”, ou seja, “liberta” da “escravidão” do corpo e da alma, que estão ‘presos ao mundo’, significa submeter o “eu” a um processo de disciplinarização que envolve ser “imagem e semelhança de Deus”: “mansa”, “virtuosa” e “íntegra”; “submissa” aos homens e, como ficará claro mais adiante, contida nos gestos e palavras, sabendo controlar suas emoções e “perdoar”. Esta última sendo a estratégia mais enfatizada na “libertação” ou “cura” de sentimentos e emoções que impedem as mulheres de ser “mulher de Deus”, que cortam a *intimidade* com Ele.

A idéia-chave, neste caso, é a de “liberar perdão”. Esta atitude é considerada vital para que as “feridas da alma” não se transformem em “ressentimento”, depois virem “amargura” que levam as mulheres ao “ódio”. Com o agravante de que eles podem passar a ser dirigidos a deus. Referindo-se à mágoa, a ministrante enumera os “sinais” deste sentimento ser projetado na relação com deus: “dúvida, questionamentos, incredulidade e rebelião” a respeito Dele. Esta visão da ministrante de que “dúvidas e questionamentos” são “projeção de mágoa” em relação a deus também vi retratada no meu contato com muitos fiéis da igreja e demonstra a barreira que é colocada, por esta visão, a quaisquer críticas que venham a ser dirigidas a quem está fazendo alguma afirmação ‘em nome de deus’.

Um texto é apresentado às mulheres. Nele a autora relata o caso de uma mulher que se sentia muito humilhada em sala de aula, diante dos colegas, porque usava óculos grandes e com lentes muito grossas, semelhante a “fundo de garrafa”. A autora passa então a comparar este sentimento com o que sentiu Jesus diante da via crucis, muito maior. Esta identificação traz implícita a mensagem de ‘aceitação’ de nossos sofrimentos em nome de quem, ‘por nós’, havia sofrido muito mais.

Novamente as mulheres são incentivadas a agir “de acordo com Deus”: ‘ir à cruz’, isto é, lembrar-se do Seu sacrifício para “perdoar” a humanidade. Neste sentido, marca-se a origem divina do perdão, tornando possível a quem o exerce restabelecer ou confirmar a ‘aliança com o divino’.

Quando algumas mulheres expressaram sua dificuldade em perdoar certas atitudes de outras pessoas, a mensagem recebida por elas foi a de que “Deus quer de nós uma oferta de sacrifício”. Se tomarmos como referência o que Mauss (1999) desenvolve sobre a idéia de sacrifício, o significado da ‘aliança’ via o caráter divino do perdão se reforça. O perdão passa a ser um ato pelo qual o ‘sacrificado’ (no caso, as mulheres) é investido de um caráter sagrado. Nos termos propostos por Mauss, é “consagrado”. No mesmo sentido, a inobservância em exercer o ato (‘perdoar’) “macula” o ‘sacrificado’ da mesma forma que seu exercício é um “ritual de expiação”, que o “livra de sua impureza” (idem, p.190). O

“sacrifício” serve assim a dois propósitos complementares: para “suprimir um estado de pecado” e “adquirir um estado de santidade” (idem, p.194). É neste sentido que o perdão, enquanto uma “oferta de sacrifício”, ‘diviniza’ as mulheres.

Tomando agressões do marido à esposa como exemplo, a ministrante afirma que não se trata de “aceitar” esta atitude, porque “liberar perdão” tem por objetivo “fortificar” as mulheres para que elas possam “agir diferente”.

Também não importa que as mulheres estejam desejando realmente “liberar perdão”. O perdão é uma “decisão consciente”, portanto um exercício da “vontade”, que de tantas vezes repetido acaba por se tornar ‘real’. Esta idéia parte da premissa que a “restauração” é um *ato de vontade* tomado conscientemente pelo indivíduo, que neste momento está exercendo o que “Deus lhe deu”: o “livre arbítrio”. A capacidade de escolher ‘livremente’, neste caso, entre o “perdão” e o “ressentimento”, entre permanecer “acorrentado” neste sentimento (esta a “estratégia de satanás”) ou “liberto” dele. O que significa escolher entre santificar-se ou não.

A escolha é fruto da “mente”, onde o indivíduo está exercendo sua “capacidade de pensar, raciocinar, refletir, criar” para tomar suas decisões. Mas, apesar de parecer semelhante à proposta dada pela linha mais “psicológica” da literatura de “auto-ajuda” analisada por Salém (1992), onde é a mente a instância que detém o poder de curar as “perturbações”, no caso em questão a diferença reside no fato de que a mente deve funcionar “guiada pela Palavra”, o que significa afirmar que o ‘poder da mente’ na cura de sentimentos e emoções ‘doentias’ depende dela estar submetida ao Espírito. O mesmo ocorrendo com a “vontade”. Neste sentido, não há, tal como nessa literatura, “a representação do sujeito como fundado em sua força voluntária e na livre possessão de si” (idem, p.3). Pelo contrário, esta representação é considerada “coisa dos homens” e um indicador da influência do demônio neles, como desenvolverei mais adiante.

Ester propõe uma “oração de desabafo”. Após uma breve introspecção, as mulheres recebem a solicitação de que devem, silenciosamente, pensar: “estou com raiva” e depois as razões deste sentimento, finalizando com a afirmação: “em obediência a Ti eu perdô”. Ela dá um tempo para ficarem assim e depois segue falando: “vamos soltar, deixar ir embora, não prender, assim como Deus fez conosco”.

Interessante que, embora ela afirmasse a importância das mulheres se afastarem das situações e das pessoas que lhe traziam “mágoa”, quando indagada sobre se isso deveria ocorrer também em relação ao marido, sua resposta tomou outro rumo e passou a discorrer sobre a importância de “perseverar”, de “batalhar” para manter o casamento.

Aqui não está em julgamento a causa da “mágoa” ou o que levou alguém a ferir outro, nem a disposição deste em mudar, no recíproco desejo de estabelecer a relação em outros parâmetros, tal qual presente nas representações de um relacionamento nos moldes individualistas. Mesmo porque não há culpados, já que foram movidos por satanás. Afinal, “quem ataca não é a pessoa, mas satanás”. Pelo menos, como já assinalei, ‘em última instância’.

Um dos encontros sobre o tema consistiu numa dinâmica onde fomos convidadas a desenhar um coração e dentro dele alfinetes com o nome de quem nos causou “mágoas”. Conforme o exercício se desenvolvia, o burburinho inicial foi cedendo ao silêncio e algumas choravam. A proposta seguinte foi a de “liberar perdão” a essas pessoas, condição para que as “mágoas” cessassem. Esta foi a parte mais difícil para o pequeno grupo de mulheres presente e a maioria mostrou a dificuldade que sentiam em fazer isso e muitas mágoas acabaram por ficar visíveis a todas, como a de Débora com as violências que sofrera do marido e a de Noemi com o fato de saber que o marido estava se relacionando sexualmente com outra mulher, apesar dele negar isto. Sabiam que, como “mulheres crentes”, deviam perdoar. Afinal, se Deus havia feito isso com a humanidade ao “morrer na cruz por nós” e se o objetivo é *ser semelhante à sua imagem*, como então não fazer o mesmo?

Uma *dívida eterna*, sempre acionada para justificar o cumprimento das normas e que, se descumpridas, colocam as mulheres *lutando* entre perdoar ou continuar pedindo o perdão divino por “não saber perdoar”. Um dilema que, enquanto durar, as coloca no interior do *círculo da culpa*. Pensava no que lhes estava sendo silenciado: a expressão da raiva e do conflito com quem as magoou. Em nome de *ser mansa*, o que lhes restava era conter a raiva, pois, numa cosmovisão do bem e do mal tão polarizada e excludente, não há lugar para as ambigüidades e conflitos. O ‘sacrifício da cruz’ é, inclusive, uma idéia a que os assembleianos com quem mantive contato recorrem freqüentemente para justificar a aceitação às normas do grupo.

Outra estratégia de cura é o “controle das emoções”. Este é um aprendizado importante para as mulheres dentro da proposta que elas mudem a forma de se relacionar com os parceiros: não sendo “reclamonas”, “raivosas” ou “cobradoras”, mas “serenas” e “mansas”. Servindo de exemplo, por meio da mudança de suas atitudes na direção das segundas características. Pois, como é explicitado, “é o exemplo que arrasta”. Ser, enfim, um “testemunho vivo”. Com isto, o processo de disciplinarização das emoções coloca as mulheres ‘afastadas’ de entrar em conflito com os parceiros, mesmo quando haja motivos para isso. Revelador do objetivo deste ‘afastamento’ foi a afirmação feita na preleção de uma

das comemorações de aniversário do “Círculo de Oração”: *“só sabe o que é ser sozinha a mulher que está. Se Deus nos suporta, porque não podemos?”*.

A importância deste “controle” foi bastante enfatizada em relação à raiva. Considerada ‘natural’, porque “dada por Deus”, a mensagem é a de que a raiva não deve ficar “reprimida”, sob pena de “se revelar na forma de depressão”, devendo por isso ser expressa. Entretanto, as mulheres eram orientadas a fazer isso “de maneira saudável”. O que isto significa e a extensão da concordância disto entre as mulheres do grupo foi passado para mim através da reação da maioria delas a manifestações mais exaltadas de raiva. Estas, geralmente, não eram recebidas com aprovação – como quando uma irmã se manifestou, gritando, sobre determinada apresentadora infantil ter feito um “pacto com o diabo”. Entretanto, a “ira santa”, aquela que “acende contra a injustiça, contra os desvios, por desobediência às ordens de Deus”, pode ser expressa de forma exaltada. Esta atitude presenciei inúmeras vezes em pregações ou na Escola Dominical<sup>68</sup>.

Dois textos lidos no curso são paradigmáticos da maneira como as mulheres foram orientadas a ‘controlar a raiva’ e obter sua ‘cura’. Além de sintetizarem este processo em relação a quaisquer tipos de ‘sofrimentos da alma’ e qual a relação dele com a construção da “mulher de Deus”:

*“Uma jovem mãe – que vamos chamar de Laura – veio a mim pedindo oração e aconselhamento. “Eu não entendo por que minha raiva começou a fugir ao meu controle nos últimos meses. Muitas vezes eu me pego reagindo em extremo quando minha filha de quatro anos apronta suas travessuras... já orei a respeito, e meu marido já orou comigo, mas a raiva continua acontecendo...”*.

*Comecei a orar pedindo ao Senhor que me desse revelação e discernimento a respeito daquele problema. Rapidamente me senti impelida a perguntar algumas coisas sobre o histórico de sua família e sua experiência com o Senhor. Laura compartilhou que seu pai morreria quando ela tinha quatro anos de idade. Sua mãe e outros parentes sentiam que ela era muito jovem para ir ao funeral...*

*Nos anos que se seguiram, a dor não resolvida de Laura se tornou uma raiva bem profunda contra Deus por tê-la privado da companhia de seu pai durante*

---

<sup>68</sup> Confirmando o que é considerado “expressão saudável” da raiva, durante a ministração deste tema foi distribuído um folheto onde afirmações de frustração e desapontamento deviam receber um número, entre 0 a 4, que corresponde a um “nível de irritabilidade”. O total de pontos determinaria o “quociente de irritabilidade” de cada uma das mulheres. Quanto menor este quociente, mais a expressão da raiva era considerada “saudável”.

*os anos de sua infância... Quando sua garotinha atingiu a idade de quatro anos (a idade que ela tinha quando seu pai morrer), a raiva começou a florescer...*

*“Laura, creio que a chave para essa questão é que nunca permitiram que você lamentasse a morte de seu pai”, eu disse... Não há problema nenhum em sentir a dor do desapontamento, nem mesmo em sentir raiva... Não era da vontade de Deus que você ficasse sem o seu pai, mas em nosso mundo decaído essas coisas acontecem...*

*Tomei a mão de Laura e começamos a orar para que Deus revelasse o seu amor paterno para com ela... Pedi a Deus que confortasse a garotinha que perdera seu pai. À medida que orava, Laura começou a chorar... confortei como se fosse uma garota de quatro anos... Agora fale com Deus – conte a Ele o que sente – expresse sua dor e seu desapontamento”.*

*Ela soluçava enquanto derramava o seu coração diante de Deus, mas quando suas lágrimas diminuíram, ela me olhou com um novo olhar...” eu estava realmente com raiva por não ter um pai durante a minha fase de crescimento, eu não entendia isso. Mas meu coração está diferente agora, e creio que as coisas serão diferentes quando voltar para casa”.*

*“Dietra é outro exemplo de uma mulher que enterrou sua ira por muitos anos. Ela cresceu em uma família feliz onde seus pais nunca discutiam... Mas uma coisa a incomodava: sua mãe servia ao pai em tudo...*

*Enquanto crescia, ela julgava o seu pai e inadvertidamente abria a porta para o pecado. Ela costumava brincar: “Eu acho que Deus me colocou na Terra para endireitar os homens”. Durante seu primeiro casamento batalhou com a ira porque seu marido a menosprezava constantemente e o casamento fracassou.*

*Durante dez anos ela foi mãe solteira, e depois conheceu Frank... Foi um bom casamento até que Dietra notou que ele a rebaixava – e sua ira começou a atingir o ponto de explosão.*

*“Eu era cristã e havia pedido que o Espírito Santo guiasse minha vida, mas no que dizia respeito à minha ira eu não estava cedendo ao seu controle”, ela disse. “Eu não suportava o fato de ser menosprezada por um homem. No menor sinal de abuso – ou mesmo sem nenhuma razão – eu explodia com palavras de ódio. Então orei: “Deus, em algum lugar dentro de mim ainda concordo com esta ira... Não odeio este pecado... Ajude-me a odiá-lo...”.*

*Um dia, depois de orar, ela percebeu que Deus queria a sua libertação mais do que ela mesma... ”Senhor, eu submeto a minha boca a ser usada pelo Espírito Santo e não permitirei que o inimigo me use... confesso em Cristo, que tenho ‘um espírito manso e gentil’... Uma noite, durante o jantar, ela fez um comentário inocente que incomodou seu marido e ele pegou o seu braço e o apertou com raiva diante de todos os convidados... ela não reagiu. Ela estava ganhando sua batalha contra a ira.*

*“Por causa de sua criação no Oriente Médio, ele tinha um preconceito contra as mulheres”, ela explicou... todas as vezes que uma mulher discordava dele, um espírito de ódio o dominava... pude então separar a pessoa (meu marido) do pecado...*

*Mas tive que aprender a trabalhar com o Espírito Santo para que não respondesse de acordo com o meu padrão natural de ira...*

*Dietra disse que pediu a Deus que a perdoasse por duas coisas chaves: por não ter valorizado seu marido, e por ter julgado os homens, incluindo seu próprio pai”.*

É o passado do indivíduo que explica a presença desta (e de outras) emoção no presente. Mesmo que sua raiz seja *psicológica*, a ela corresponde um ‘pecado’ que deve ser reconhecido como tal e diz respeito ao *externo* ou a um ‘erro’ do próprio indivíduo, como no caso de Dietra, que passa a ser a responsável por atitudes que, de uma outra perspectiva, estariam oferecendo motivo suficiente para a existência da raiva.

Importante ressaltar aqui que esta atitude de colocar nas mulheres a responsabilidade por ‘solucionar’ atitudes agressivas do parceiro, reagindo a elas de forma “mansa”, foi bastante enfatizada durante o curso de aconselhamento, assim como pensar nos “pontos positivos” do marido e “dar valor” a eles a partir daí, e as mulheres com quem convivi e entrevistei, em sua maioria, demonstraram o quanto isto está internalizado nelas. Em nome da *confiança* que seu “testemunho” vá modificá-los e de que “Deus opera” neles.

Não é, portanto, apenas o reconhecimento da “raiva descontrolada” como ‘pecado’, mas também suas raízes que tornam a “cura” intrinsecamente ligada ao “perdão divino” para o indivíduo e deste para si mesmo, inclusive como condição do primeiro ocorrer. Os passos para a mudança continuam, pois, os mesmos: confessar, perdoar, ser perdoado e “começar a viver segundo a vontade de Deus”.

Se convencer as mulheres a aceitar sua condição de “imperfeitas” estava sempre implícito no decorrer do curso, o importante era que “confessassem” o que as tornava “imperfeitas” e solicitassem o “perdão” divino. A confissão adquire aqui o mesmo efeito trazido pela Contra-Reforma católica em relação ao sexo: “impor regras meticulosas de exame de si mesmo” (Foucault, 1980:23)<sup>69</sup>. No caso em questão, isto se realiza em nome da *aceitação de si*, que ao mesmo tempo incentiva as mulheres no “exame de si” e esquadrinha o que deve ou não ser sentido, determinando uma série de sentimentos e emoções considerados “pecado” que devem ser rejeitados através do “domínio de si”.

Por outro lado, ao enfatizar que “amor e aceitação divinos são incondicionais” e colocar isto acoplado à possibilidade sempre presente do perdão divino (já que a humanidade está “em pecado”), faz com que o peso de ter que “ser perfeita” fique atenuado. Portanto, isto se desenvolve numa relação de poder, ou seja, através de uma “instância que requer a confissão, impõe-na, avalia-a e intervém para julgar... onde a enunciação em si... produz em quem a articula modificações intrínsecas: inocenta-o, resgata-o, purifica-o, livra-o de suas faltas, libera-o, promete-lhe a salvação” (Foucault, 1980:61). Isto numa relação direta do indivíduo com deus, onde o primeiro é alguém que deposita no outro a *confiança* de que no ‘juízo’ ele vai ser ‘perdoado’.

Mas ser “mulher de Deus” envolve não só a valorização de certas qualidades pessoais, tipos de sentimentos, controle das emoções e pensamentos. A leitura cotidiana da Bíblia e a oração são os dois caminhos apontados neste processo de disciplinar a “alma” para ter um “espírito” ‘santo’<sup>70</sup>.

O êxito da oração depende de uma *disposição para a entrega*, o “abrir-se a Jesus”. Esta abertura para a entrada do Espírito implica fazer-se “instrumento de Deus”. Para isso é preciso “sair do eu” e orar em voz alta, deixando as palavras saírem sem controle, é um meio na ajuda desta saída e do contato com as emoções.

É o ato de dizer que provoca e consolida a emoção, não seu conteúdo. Esta constatação serve não só em relação ao que presenciei na oração, como em relação às constantes referências aos versículos bíblicos. Mesmo considerando que eles servem para legitimar as afirmações emitidas pela ministrante, pois é ‘Deus falando’, eles ganham em importância, na medida em que são utilizados como oração. Nos momentos em que os versículos se traduziam em orações, tinham por efeito desenvolver nas mulheres uma maior

<sup>69</sup> A diferença é que no catolicismo o indivíduo conta com mecanismos institucionais de perdão e penitência, sem a responsabilidade do fiel por si mesmo, presente nos protestantismos.

<sup>70</sup> Rabelo (2005) mostra como entre os pentecostais da igreja Deus é Amor a oração é fundamental no processo de cura para estados de sofrimento e aflição.

sensibilização emocional. Até porque, corroborando para esta constatação, nem sempre o que está escrito no versículo que está sendo citado é tão claro e explícito para a confirmação da mensagem que a ministrante queria passar, além da manipulação simbólica que os versículos possibilitam, como já se evidenciou. Assim é que oração e Palavra se tornam os caminhos para uma relação de *intimidade e confiança* com Deus. Como os dons que, enquanto ‘dádivas divinas’, são as *evidências do Espírito*.

Os comentários iniciais, os textos lidos, as orações ao final, algumas vezes precedidas de música, têm o intuito de suscitar as emoções que as mulheres devem tomar contato para o arrependimento, seguido da solicitação do perdão e do consolo. E depois, importante, *confiar* que “Deus opera”.

Em todo este processo de *disciplinarização da alma* até aqui colocado, a reflexão da sexualidade, embora anunciada para ser um dos primeiros temas, foi sendo postergada e só apareceu nas duas últimas aulas do curso. Ester se mostrava cautelosa em tocar neste tema desde o início. Às vezes fazia isto tangencialmente, através de exemplos embutidos na reflexão de outros temas, como a pergunta “como está a sua sexualidade?” colocada entre outras sobre auto-estima.

Esta cautela em parte pode ser explicada pela resposta de Laura, que congrega em uma igreja pequena, à minha pergunta do que se falava sobre sexo na sua igreja:

*“entre nós (da igreja) não se fala de sexo, tem certas coisas que não se diz, está relacionado a nos manter puros. Um pastor jamais vai falar de que não se deve ter relação anal. Quando temos problema, vai-se conversar com a mulher do pastor, mas não se fala abertamente, pede-se oração porque a relação está com problema”.*

Muito embora na igreja onde centrei a pesquisa fosse comum ouvir que ali se falava “abertamente” sobre sexo, a afirmação de Laura parece ser extensiva a esta igreja também. Mesmo agora que éramos um grupo menor e a reflexão deste tema foi desenvolvida com outra dinâmica, dando oportunidade das mulheres compartilharem o que escreveram nos exercícios propostos, os comentários em voz alta e as indagações à ministrante eram poucas e as que ocorriam demonstravam a dificuldade das mulheres em fazê-las. As falas eram entrecortadas com engasgos, reticentes e às vezes acompanhadas de um tom baixo e risos.

Diferente do que foi colocado em relação ao *perdão como sacrifício*, a “cruz” vai ser acionada agora como confirmação da legitimidade do prazer sexual. Insiste-se no direito das mulheres a uma vida sexual satisfatória e se ensina como conseguiu-la. Assim, a “cruz”

não é acionada para reafirmação do sofrimento, mas para o *direito ao prazer*, à “paz e alegria”. Isto revela como, na procura pelo endosso bíblico, o mesmo argumento serve a direções muitas vezes opostas, ora servindo para legitimar o prazer, ora para reafirmar a importância do sofrimento.

A “queda” volta a ser o marco divisor do “sexo sadio” e o “sexo desvirtuado”: “*sexo é uma coisa sadia... dada por Deus, só que, devido ao pecado, o homem desvirtuou um pouco*”. Uma afirmação que foi também muito ouvida por mim quando as irmãs se referiam a assuntos ligados a sexo em conversas comigo.

A legitimação do prazer sexual não se faz em torno da “tese da repressão”, ou seja, no pressuposto de uma sexualidade tomada como ‘natural’ e ‘livre’ a qual o sujeito deveria ter acesso (Foucault, 1980), tal como encontrada no código individualista. Esta legitimação se faz dentro de um campo moral, construindo o que seja o prazer ‘normal’ e ‘anormal’. No curso, esta construção foi produzida via a definição do que é uma “mulher íntegra”.

O tema da sexualidade é introduzido com crítica aos “apelos” dos meios de comunicação, que colocam a “gratificação sexual” no “centro da vida” e que “ter sexo é ter intimidade”. Já se anuncia aqui o que uma “mulher íntegra” não faz.

A mensagem segue discorrendo sobre a “confusão” das mulheres a respeito de sua sexualidade, onde elas caem nos extremos de “negar o corpo” ou fazer dele o “centro”. Em ambos os casos, prossegue, há uma “dicotomia entre espiritual/mental e o corpo”, em que um dos pólos está dominando e excluindo o outro. Nas palavras da ministrante: “ou se santifica demais ou se libera completamente”. Levando-se em conta o que já foi demonstrado acerca da concepção de *pessoa* veiculada no curso, a sexualidade se define pela inter-relação simétrica entre as partes, mas comandada pelo Espírito. Seguindo nesta direção, a ‘verdade do sexo’, parafraseando Foucault, está nesta relação de envolvimento entre o físico, o mental, o emocional e o espiritual. É nesta relação que repousa a “integridade” da mulher.

Neste sentido, colocar o prazer sexual no “centro” significa levar em conta apenas a ‘parte física’, a “libido”, com o que “Deus nos equipou para ter extremos prazeres”. Este ‘equipamento’ foi minuciosamente descrito através de um texto que nos foi entregue, intitulado: a “sexualidade feminina”. As zonas de maior excitação, como manipulá-las, como fisiologicamente reagem, as que também têm função reprodutiva e as que são exclusivamente projetadas para o prazer. Mas a relação sexual não deve ser um ‘ato fisiológico’.

O que fazer então com a “libido” quando as mulheres são solteiras? “Conter o desejo”, já que o fato dele existir não pode ser negado e é considerado “natural”. Aqui a

masturbação é considerada prejudicial, sob o pressuposto de que vai “alimentar o ardor sexual”, dificultando mais ainda a ‘contenção’ do desejo. A visão passada é que este é um problema menor quando a mulher não teve nenhuma experiência sexual. Pior quando esta experiência já ocorreu. Débora está preocupada, não sabe o que “aconselhar” à “amiga” que lhe disse “precisar de um homem”. Diante da resposta da ministrante de que mandasse ela orar, responde: “mas ela não quer”. Outra irmã se aproxima e, irritada, diz: “ela tem que orar para acabar com este desejo, senão é colocar a carne na frente do espírito... ela não é prostituta”.

O ‘equipamento divino’ do corpo deve funcionar apenas no contexto do casamento. Uma relação onde, supõe-se, é de “confiança” em um compromisso mútuo de “aliança até que a morte nos separe” e “aceitação incondicional”. Assim, o “propósito do sexo” se realiza: “o fim do isolamento e da solidão”. Neste sentido é que é conferido um lugar importante às relações sexuais do casal: para aprimorar e reforçar o vínculo conjugal. Em um dos textos recebidos, por exemplo, há uma série de orientações para que o casal dê prioridade ao relacionamento sexual, criando situações para estarem sós em “interlúdios sexuais” e “romance”, como jantares à luz de velas, telefonemas-surpresa, flores. O objetivo é “despertar” o envolvimento amoroso, a “sensação de ser especial” para o outro, o “sentimento de sensualidade”. Uma “arte do vínculo conjugal”, como diria Foucault (2002), para garantir o prazer sexual do casal.

Seguindo esta direção, a masturbação vai ser problematizada em função do quanto ela pode ou não contribuir para o aprimoramento da relação do casal, ou seja, para maior “união” e “intimidade” dele. A avaliação vai se dar pela qualificação atribuída ao prazer que este ato comporta. Neste sentido, a masturbação é aceita e até considerada necessária quando “não é um ato egoísta”, ou seja, quando a possibilidade da mulher tornar-se orgásmica ou vir a aumentar essa capacidade, através da manipulação de seu próprio corpo, conhecendo o que lhe agrada e de que maneira, tem o propósito de “melhorar o relacionamento sexual” com o marido, compartilhando com ele a experiência e guiando-o na direção do que deseja. O mesmo podendo ocorrer quando a busca do prazer se faz um na presença do outro. Resumindo, é sempre enquanto um “ato solitário” que a masturbação entra no rol dos ‘atos pecaminosos’, como quando a mulher casada tem o único propósito de obter prazer para si, quando a masturbação estimula a mulher a “voar solo”. No que se assemelharia, nesta visão, ao ato praticado por solteiras e viúvas. Neste caso, acrescentado o argumento de que isto só serviria para “alimentar o ardor sexual” e dificultar que estas mulheres ‘contenham o desejo’, como é a regra moral.

Faz parte também desta “arte do vínculo” as mulheres não ficarem preocupadas “se são sexuadas demais” ou “se suas idiossincrasias particulares são pecaminosas”, mas “declarar franca e honestamente o que deseja sexualmente”. O que a ministrante resume na afirmação: “não ser uma expectadora”.

Nesta preocupação em definir formas de agir e sentir para o ‘prazer do casal’, uma se destaca por ser o lócus onde, na perspectiva desenvolvida no curso, está a ameaça ao vínculo do casal: a fantasia. Reconhecida como importante para o prazer do encontro sexual, é, no entanto, sobre seus ‘perigos’ que ela é problematizada no processo de *disciplinarização do sexo* elaborado no curso.

Um eixo desta problematização se construiu em torno das “batalhas das mulheres” por manterem sua “integridade sexual”. O que foi realizado através da leitura de um texto, onde a autora afirma que, para vencer esta “batalha”, as mulheres têm que superar a “obsessão pelo corpo”, não deixando que sua auto-estima oscile de acordo com a comparação que faz com outras mulheres, principalmente com as “irmãs”, que passam a ser olhadas como ‘rivais’. O ‘perigo’ está em “ter vontade de provar que é mais atraente” ou ser “vítima da sedução”, que sempre em “busca de afirmação” se deixa envolver por qualquer elogio masculino. A proposta para atenuar o “sofrimento” desta “batalha” é estreitar os laços de amizade com as “irmãs em Cristo”, que podem “ajudar a satisfazer nosso desejo de plenitude emocional”, nem sempre possível com namorados ou maridos.

Quando a comparação é entre o marido e outros homens, a “fantasia” de que “ela merece alguém mais bonito, mais inteligente, mais emocionalmente atento ou mais espiritual do que seu marido”, bloqueia “sentimentos positivos” em relação ao marido e transforma a “paixão ardente” de antes em “tolerância”. Aliás, a presença desta mesma ‘fantasia’ direcionada a pastores foi reconhecida pela ministrante e as mulheres presentes como sendo recorrente nesta igreja. Daí concordarem com a colocação da ministrante de que a “batalha das mulheres é com o coração”, por oposição à dos homens, que seria “com os olhos”. A perspectiva é a de que estes são estimulados “pelo que vêem” e as mulheres “pelo que ouvem” de elogios, pela atenção e carinho que recebem. Por isso elas teriam que se “proteger do envolvimento emocional” com outros homens para manter sua “integridade” nesta área. A “batalha das mulheres” para manter sua “integridade” está, neste sentido, no controle destas ‘fantasias do coração’.

Além de valorizar o marido, a proximidade emocional e afetiva com as “irmãs”, como ferramentas para sair-se vencedora na guerra para manter a “integridade sexual e emocional”, as mulheres são orientadas a “concentrar-se mentalmente na experiência sexual

com o marido”, sem fantasiar que a estão tendo com outro homem<sup>71</sup>. O que significa “infidelidade mental e emocional” ao marido, portanto ferir um princípio moral bíblico: o adultério. Daí também serem aconselhadas a não usar a internet ou quaisquer outros meios que as ponham em contato com mensagens “pornográficas”.

A “concentração mental” é também acionada como tática para as mulheres obterem “completa satisfação” durante o ato sexual, na medida em que estariam com isso envolvidas ‘integralmente’ (físico, mental, emocional e espiritual) no ato, tal como ele “deve ser” para a “mulher íntegra”. Fantasias “apropriadas” também são arroladas (e sugeridas) para “acrescentar paixão e ardor”: “que ele lhe traz flores, prepara um jantar à luz de velas para vocês ou passa creme nas suas costas... tomar banho de chuveiro juntos ou fazer sexo selvagem em uma ilha tropical deserta...” Neste caso, a fantasia entra como ingrediente fundamental para produzir o prazer sexual. Não só acrescentando “paixão e ardor”, como quebrando a “rotina” do ato sexual, tal qual expresso em outro dos textos lidos pelas mulheres, intitulado: “a sexualidade feminina”. Assim, vão sendo delineadas as fantasias consideradas corretas para o “sexo sadio” e as que o transformam em “sexo desvirtuado”.

As mulheres são assim incentivadas a serem ‘ativas’ durante o ato sexual, expressando seus desejos, a fantasiá-lo, dar prioridade a ele e a serem sensuais. Tudo em prol de obter prazer desta relação. Este discurso se constrói acompanhado do que é lícito ou não fazer para obter este prazer. O que se confirma nas afirmações de que “entre quatro paredes tudo vale”, “precisamos ser esposa-amante” vir sempre acompanhada, no mesmo momento ou em outros, da colocação: “não saindo do normal”. Vale a pena ressaltar aqui o que disse sobre isso uma conselheira muito requisitada na igreja, porque revela também como a ambigüidade deste discurso do prazer traz insegurança às mulheres do que podem ou não fazer e o que delas é requisitado:

---

<sup>71</sup> Interessante que a negação do relacionamento homoerótico é tão grande no grupo, que a possibilidade deste fazer parte das fantasias das mulheres não é sequer cogitado.

*“... uma certa ocasião uma senhora me procurou dizendo que o marido dela queria coisas diferentes e eu falei pra ela o seguinte: olha, em que sentido ele quer coisa diferente? Não, porque eu tenho vergonha de me expor pro meu marido, eu já tive vontade de comprar umas coisas diferentes... eu disse: pois compre! Tenha lá um local na sua casa, guardado lá um local só de calcinhas digamos indecentes, né?(que não são indecentes) porque a mulher tem que ter esse papel também...então, se o seu marido tá aberto pra isso, eu acho que você deve ser uma amante, digamos assim, do seu marido. Não é pecado nenhum, você está lá junto com ele, dentro de um quarto, o que vocês decidirem dentro do respeito e das normas, não indo pro anormal... eu creio que você, como dizem por aí, tem que ir fundo mesmo... deixe ele te tocar, homem gosta. Ah, mas eu fico sem graça! É um exercício que você vai ter que fazer. Toque nele também... porque não adianta, o mundão está aí, as revistas, os filmes pornográficos, os desejos estão aí, a mulherada está aí mesmo, e não é que você vai concorrer... mas é você cultivar cada vez mais o lado sexual”. (Sara)*

O discurso do sexo envolve, como foi evidenciado, pensá-lo através do relacionamento conjugal e da qualidade deste, coerente com a premissa de que só neste contexto seu exercício pode ser considerado satisfatório. Mais que isso, sagrado, “criado por Deus”. Entretanto, se a satisfação sexual está pensada em função da qualidade do vínculo, esta qualidade não depende exclusivamente da realização da primeira. A ‘recíproca não é verdadeira’ neste caso. O que tem a ver com a definição de “casamento cristão” como uma relação de ‘compromisso eterno’ e ‘aceitação incondicional’, como já ressaltada.

No “casamento cristão”, o desejo sexual, definido como “amor eros”, está pensado na conjunção entre “amor philios” – centrado na amizade – e o “amor ágape” que, semelhante ao “divino”, é ‘incondicional’ – “permanece mesmo quando a pessoa a quem dedicamos afeição não nos agrada” – e “capacita o indivíduo a deixar de lado seus próprios desejos e causas pelos desejos e causas de outra pessoa”<sup>72</sup>.

No discurso veiculado pela ministrante no curso, este modelo de conjugalidade deve se realizar pelo “equilíbrio” entre os diferentes ‘amores’. Nem “espiritualizar” muito, afirma Ester, nem muita “sexualização”<sup>73</sup>, o que quer dizer que o “amor eros” não ocupa a

<sup>72</sup> Para uma contextualização histórica do significado de “amor ágape” e sua vinculação na representação da conjugalidade entre uma fiel da Igreja Batista, semelhante ao que está retratado aqui, ver Jabor (2006).

<sup>73</sup> Qualquer comportamento que denote isso é considerado entre as “irmãs” com quem convivi como “lascívia” e como tal um “pecado”.

centralidade que o discurso do sexo faz crer. Além disso, em todas as oportunidades em que a ministrante foi requisitada a se posicionar sobre as queixas de algumas mulheres no relacionamento com os maridos, como a desatenção destes a elas, sua resposta ia na direção de que se espelhassem no ‘amor divino’. Algumas vezes chegou a colocar este ‘amor’ como saída: “Deus supre”, assim como o “amor fileo” das “irmãs”. O que demonstra que, apesar do “equilíbrio” de ‘amores’ ser apregoado, a centralidade é ocupada pelo “amor ágape”, sendo ele que vai sustentar o “pacto de fidelidade e confiança”. A maior implicação desta visão é justificar a manutenção do casamento, mesmo quando as insatisfações sexuais e emocionais são grandes, criando para as mulheres, principalmente, alguns dilemas. O que será desenvolvido mais adiante.

Para concluir, vale ressaltar que o discurso veiculado no curso de aconselhamento incorpora vários pressupostos associados aos “saberes psicológicos” (Duarte,2005), como o reconhecimento de uma interioridade a ser desvelada pelas experiências dos relacionamentos infantis, da existência de processos inconscientes e da importância do indivíduo se conscientizar desses processos para a cura dos sofrimentos humanos. Há a utilização, inclusive, de categorias associados a estes “saberes” como: trauma, autoconhecimento. Há, enfim, o reconhecimento de uma “subjetividade intramundana”, parafraseando Duarte (idem).

No entanto, este reconhecimento fica subordinado a uma questão transcendente, posto que as experiências causadoras de sofrimento têm sua *determinação última* na condição “pecadora” da humanidade e a cura é dependente da relação do indivíduo com o divino. Por isso a vinculação com a psicanálise não é feita, pois esta supõe a “preeminência do inconsciente e da sexualidade” e de uma relação contraditória em cada um destes campos. Esta relação, na perspectiva colocada durante o curso, é definida como um conflito que ocorre entre o que é “do mundo” e o que é “de Deus”.

Assim, a reflexão dos *problemas femininos* aqui está mais identificada com as técnicas de “auto-ajuda” para a “cura” (no caso, emocional) e o “sucesso” conjugal e afetivo. Com uma diferença importante: sem vinculação com um dos valores centrais dos “saberes psicológicos”, que é a de um “indivíduo livre, igual e autônomo” (cf. Duarte, 2005).

## Capítulo 3- A “batalha espiritual” como metáfora dos significados de gênero

### 1. Guerreiras e Servas na busca do equilíbrio

*“Toda mulher sábia edifica a sua casa; mas a tola a derruba com as próprias mãos”. (Pv 14:1)*

Entre as mulheres assembleianas, qualquer conversa é norteadada pela idéia de que elas estão em uma ‘luta’, visando à vitória sobre o que está sendo definido no momento como *mal*. Esta visão agonística da vida serve de explicação para todo evento narrado. O desfecho dele é resultado sempre da vitória de um dos dois lados da contenda e cabe a elas estarem permanentemente alertas para que o *bem* prevaleça. Isto requer delas permanente interrogação e vigilância sobre pensamentos, gestos e emoções, o que exige treinamento de uma específica sensibilidade para captar as “brechas” sobre as quais travará o combate para se sair vencedora. Constituem-se como adversárias de forças ‘malignas’ que é preciso dominar. Isto aparece em expressões do tipo: “é preciso resistir a suas investidas”, “a suas seduções”.

Nesta relação agonística com elas mesmas, fundamental é o pressuposto de que são “fracas”, porque “pecadoras”. Isto permite que elas se reconheçam passíveis de ter emoções, pensamentos e desejos ‘mundanos’, ao mesmo tempo que as coloca na dependência do que, para elas, são os instrumentos através dos quais elas vão adquirir a ‘força’ que precisam para ‘dominar’ suas ‘fraquezas’.

Os principais meios pelos quais elas consideram adquirir esta ‘força’ são a Palavra e a oração. Com eles exercitam a “alma” para adquirir o que lhes garante sua ‘força’: a *posse* do “Espírito Santo”. Também no treinamento da “mente” é importante não deixar os pensamentos “vagando”, mas ‘preenchê-los’ com a “Palavra”. Significa também não ficar “atoladas em obrigações”, para poderem encontrar tempo para a conexão com o Espírito. Ancoradas na Palavra e vivenciando-a na oração, experimentam a “intimidade com Jesus”. Assim, mantêm-se conectadas com seus sentidos para usá-los na percepção dos “desígnios de Deus”, para onde devem direcionar as mudanças de suas “almas”.

A busca pela “experiência com Jesus” é o que realmente as mobiliza. É o momento onde a sensibilidade delas se aperfeiçoa e se expande à medida que esta experiência se repete, aumentando a “intimidade com Jesus”. Uma intimidade que as torna

aptas para captar as mensagens divinas às suas indagações de como devem agir diante das mais diversas situações.

A “experiência” de um relacionamento direto com Jesus é o momento onde há o “arrebatamento dos sentidos” e quando os “dons” podem se manifestar, fazendo com que as mulheres se percebam possuidoras de um ou de vários deles. Os “dons” tornam as mulheres valorizadas dentro do grupo religioso, principalmente se o “dom” é o da “revelação”, algo que normalmente é atributo dos pastores. Quem tem este “dom” é visto pelos assembleianos como tendo uma especial comunicação com Deus e por isso o que dizem ter recebido como mensagem tem uma grande legitimidade.

A veracidade de que as mensagens recebidas por elas estão vindo de deus implica conhecer uma série de “sinais”. Um deles é o das mensagens não contradizerem o texto bíblico. Outro “sinal” que as mensagens são divinas é elas “se confirmarem”, através do êxito quando obedecidas e do fracasso quando a direção dada por deus foi desobedecida ou não entendida corretamente. Mas o “sinal” mais contundente de que a mensagem tem origem divina é passada através do Espírito, é quando elas experimentam “um sentimento de paz”.

Possuir “dons” requer um treinamento contínuo dos sentidos e atitudes de introspecção. Como me disse Raquel, “... *é um presente, ... você recebe à medida que você vai buscando a Deus*”. Um treinamento não só para captar as mensagens recebidas como para avaliar sua veracidade. O principal sinal desta, como já coloquei, é sentir-se “em paz”:

*“Deus orienta através de um sonho, lendo a Bíblia, na oração... você está orando, orando e vai ficando tão gostoso !... Deus responde o que você quer... você entende, consegue compreender. Um norte para saber se está indo na direção boa para você é ter paz”. (Paula)*

Se os “dons” explicitam o grau de “intimidade com Jesus” que as mulheres possuem, o “quebrantamento” é outra das condições desta “intimidade” e implica o reconhecimento, por elas, da relação hierárquica que têm com Deus:

*“... para entender isso eu tive que descer, no jejum, na oração... é você largar tudo aqui... na hora em que você começa a se humilhar, é o quebrantamento... aí eu comecei: Deus, eu não sou nada...” (Maria)*

Resta então saber quais são as “brechas” a combater e, se não são ‘exteriores’ às mulheres, que lado delas combate? Que significado de mulher está presente nesta luta?

Entre as mulheres com quem convivi no curso e durante as entrevistas, alguns temas se destacaram neste combate e estão inseridos no que foi definido anteriormente, no “curso de aconselhamento”, como a “mulher de Deus”. Um deles está relacionado a “liberar perdão”. Elas são estimuladas, como já assinaei, a fazer isso para quem lhes ‘feriu a alma’, como forma de ‘fecharem’ “brechas” como o ressentimento, a raiva e a culpa, cada uma levando à outra, pois estas “brechas” lhes cortam a “comunicação com Jesus”. Algo que as mulheres colocaram ter dificuldade para cumprir.

O tema do perdão, no “curso de aconselhamento”, foi alvo de muitos comentários. Grande número das mulheres presentes falou do quão lhes era difícil perdoar, outras associaram esta atitude com a “aceitação” do ato que as feriu e não concordaram com isso. Houve muitas dúvidas entre elas sobre o que é certo, reagiram negativamente a certas situações onde lhes foi dito que não deviam rebater, mas orar: *“quando alguém nos ataca não vamos falar nada, nos defender? Isso não é engolir sapo?”* (Rebeca)

Nem tudo é perdoável na visão das mulheres. Algumas delas dão a entender que já tiveram a experiência de serem agredidas física e/ou verbalmente pelo marido, o que lhes dificultava ainda mais “liberar perdão”. Esta declaração não é feita de forma explícita, nem elas entram em detalhes do que ocorreu, pois para elas é difícil se colocarem ‘perdedoras’ nesta batalha por vencer emoções que comprometem a imagem delas de “mulher perfeita”. Elas usam formulá-la através de afirmações do tipo: *“quem já sentiu isso na pele é que sabe”*; ou: *“soube de uma irmã... não sou eu não, gente (rindo)”*, onde deixam subentendido que esta experiência ocorreu com elas. No entanto, em um ponto havia concordância: diante da violência conjugal, o melhor era a mulher “liberar perdão” e se afastar do parceiro caso este não estivesse disposto ao “quebrantamento”<sup>74</sup>. Isto, segundo elas, seria muito difícil de ocorrer entre os homens que não eram convertidos.

A infidelidade conjugal do parceiro é outra das atitudes masculinas que gerou algumas manifestações contrárias a “liberar perdão”. Aliás, o tema do adultério esteve muito presente durante minha estada em campo; quer em várias das cenas contidas nos textos lidos durante o “curso de aconselhamento”, quer nos relatos constantes das “irmãs” sobre ‘casos’ conhecidos, sempre de membros de alguma igreja evangélica. Entretanto, elas reconhecem que a infidelidade conjugal masculina é comum também nesta igreja.

---

<sup>74</sup> Neste contexto, isto significa “reconhecer seus pecados”.

Só para ilustrar como o adultério dos homens é um tema de reflexão e preocupação, no primeiro “Seminário Anual Feminino”<sup>75</sup> de que participei, uma das ministras convidadas a fazer as preleções centrou uma delas neste tema. Utilizando-se de sua própria vivência, relatou como esperou 15 anos para que o marido, pastor, deixasse a mulher com quem passou a viver e reatasse os laços conjugais com ela. A mensagem era que as mulheres não deviam deixar de “perseverar”, na *confiança* de que “Deus opera”.

O temor das mulheres de que isto venha a acontecer com elas é também grande. O que se expressa em alguns relatos de fantasias, como o da “irmã” que, durante uma conversa sobre a importância das mulheres “ocuparem o pensamento com a Palavra”, relatou:

*“eu estava divagando e os pensamentos que vieram eram que meu marido estava me traindo. De repente Jesus me deu uma visão: uma cabeça, cheia de abelhas entrando pelas orelhas... o demônio, não?”* (Joana)

Como procurei evidenciar, o discurso sobre o ‘perdão’ é cortado por tensões que revelam o lugar das mulheres e como as relações de gênero são pensadas. Estas tensões estão entre ser “semelhante a Jesus” ou seguir com o ressentimento e a raiva que estas atitudes por parte dos parceiros engendram, o que as coloca em perigo de perder a “comunicação com Jesus” e daí a *intimidade* com Ele.

Durante uma das preleções do “Seminário Anual Feminino” do ano seguinte, presenciei as mulheres serem incentivadas a ‘perdoar’ através da afirmação de que elas deviam ver no sofrimento a oportunidade para “forjar o caráter”. Importante ressaltar aqui que, apesar da representação de Jesus como alguém que não tem uma determinação de gênero, servindo inclusive para demonstrar que as mulheres não têm que ficar restritas às qualidades alocadas socialmente como femininas, não encontrei nenhum homem que mencionasse este valor, o perdão, quando se referiam a alguma atitude das parceiras que lhes desagradasse.

Entretanto, se as ressalvas a “liberar perdão” indicam uma reflexão desta norma e a possibilidade dela vir a ser relativizada enquanto tal, as mulheres não demonstraram nenhuma intenção em romper o relacionamento com o parceiro e sim a de continuar tentando

---

<sup>75</sup> Há oito anos ele é organizado pelas mulheres que dirigem o “Círculo de Oração”, coincidindo com a comemoração do aniversário deste.

‘perdoá-lo’<sup>76</sup>. Das duas “irmãs” que estavam separadas, apenas Débora tinha tomado a iniciativa e isto em um tempo onde ela ainda não era convertida; a outra “irmã” foi por iniciativa do marido e mesmo assim ela ainda tinha dúvidas se deveria aceitar suas investidas em voltar, pois considerava que ele ainda estava com a “outra”:

*“Até estava conseguindo me sentir livre, dormir. Aí ele volta e eu fico pensando nesse negócio do casal não se separar. O pastor fala que quando a gente casa é um. Eu não acho isso, se ele peca é ele e não eu. Não nasci com ele, eu sempre vivi sozinha” (Noemi).*

A prática mais comum entre elas é a de “perseverar” com o objetivo de mudar o marido, mas isto não significa que elas fiquem passivamente ‘confiando’ que “Deus opera”. Elas se utilizam também de algumas ‘táticas’ diante de quaisquer insatisfações no relacionamento conjugal. Um diálogo que eu presenciei entre três “irmãs” ilustra bem uma destas ‘táticas’:

*“Eu estava cansada de orar e pedir ao Senhor que mudasse meu marido. Resolvi que quem tinha de mudar era eu. Hoje não dou nem um copo de água. Digo: ‘vai buscar você, porque não está doente nem é aleijado’”.*

*“Às vezes é melhor, porque a gente ora, faz jejum e não vê ninguém mudado”.*

*“Quando dizem (para ela): ‘a mulher sábia edifica sua casa’, eu penso: não sabem quem está a seu lado. Por isso eu digo sabiá”.*

Deixar de corresponder ao que entendem como sendo atributo feminino, a responsabilidade pelas tarefas domésticas, incluindo aí ‘servir’ ao marido até “um copo de água” – como disse esta “irmã”, “eu era uma mulher perfeita” – ou ser uma “mulher sabiá” – tomado aqui como oposto do que, como já salientei, muitas mulheres entendem por “sábia” (“mansa”, “paciente”) – que não leva muito a sério as reclamações do marido.

Esta ‘tática’ implica o reconhecimento de que estão se afastando do marido e tornando-se mais independentes em relação à aprovação dele. Se isto se faz acompanhar da

---

<sup>76</sup> Machado (1996:114/5) destaca em sua pesquisa que “no universo pentecostal, os filiados da Assembléia de Deus foram os que demonstraram maior dificuldade em aceitar as separações e um maior preconceito com os descasados”.

crítica aos efeitos da oração, não quer dizer que elas a invalidem. Continuam firmes na oração, na certeza de que “Deus opera”, mas também que elas têm que “fazer a sua parte”. Se levarmos em conta que estas mulheres têm intensa participação na igreja, pode-se supor que este afastamento dos parceiros é compensado pela maior proximidade com as “irmãs em Cristo”, através de seu “amor filios”<sup>77</sup>, e com a confiança de que “Deus supre” através de seu “amor incondicional” (“ágape”). Neste sentido, o pertencimento à igreja estaria favorecendo a ‘desobediência’ ao parceiro no que deve ser o papel delas no relacionamento.

As mulheres têm muitas oportunidades na igreja para estarem juntas. Seja orando em conjunto, na busca de solução para algum problema que estejam passando, no “encorajamento” mútuo, seja organizando encontros, festas ou nos estudos da Bíblia. Momentos importantes para colocar as mulheres se solidarizando umas com as outras, solidificando amizades e estimuladas a congregar. Embora seja visível a rivalidade entre elas – principalmente pela liderança – e os “grupinhos” – por segmento social – estes momentos criam as alternativas necessárias para que as mulheres construam seus laços afetivos entre si, reforçando a idéia comum entre elas de que “amiga íntima só entre crentes”.

Outra ‘tática’ no combate das mulheres entre ser uma “mulher de Deus” e “do mundo” no relacionamento conjugal é a de não demonstrar raiva, não “falar alto” ou “viver em murmúrio” diante de alguma atitude do cônjuge que lhes desagrade. Calar-se e orar para que possam falar sobre esta atitude “com calma”, não ficar “pegando no pé”, o interrogando, caso esteja desconfiada dele, mas fazê-lo sentir-se “solto”. Estas foram várias das colocações que ouvi as mulheres fazerem ao se referirem a como reagiam diante de divergências com o marido e se apresentou como dominante entre elas. Uma ‘tática’ que, para algumas delas, serviu como ‘testemunho’ para a aproximação do marido à igreja<sup>78</sup>. Entretanto, é bom ressaltar, isto não terminava com as reclamações de “desatenção” por parte do marido, caso o tempo despendido por elas na igreja fosse maior do que o desejado por eles. Aliás, este tipo de controle dos maridos independe deles serem convertidos ou não.

Esta ‘tática’ é muito reforçada nos ‘conselhos’ que recebem das “irmãs” acostumadas a exercer esta prática. “Não enfrentar” o marido diante de atitudes dele que as mulheres desaprovam e que lhes trazem sofrimento, como a infidelidade conjugal dele:

---

<sup>77</sup> Inúmeras vezes ouvi-as dizerem que estar “em comunhão” com outras mulheres, juntas, lhes dava *força e alento*, não as deixava “vacilar”, ficar “preguiçosas” ou “desanimar em continuar a luta”.

<sup>78</sup> Tarducci (2003:168) também constata em sua pesquisa com assembleianas argentinas a idéia de que se as mulheres “não pressionam”, “não insistem”, elas conseguem converter os maridos.

*“Jamais tratar ele mal. Eu acho que é o caso de você ganhar o marido na oração e tentar mudar você dentro de casa. Muitas vezes o marido vai procurar porque a mulher tem aquele tabu na parte sexual... mas só oração também não adianta, tente abrir o diálogo claro com ele... não enfrentar, ele tem que ver a diferença em você.” (Sara)*

Queixas sobre o parceiro, por exemplo, feitas em público e de maneira ‘raivosa’ ou ‘irônica’, são consideradas “falta de respeito” a ele. Assim foi quando uma das “irmãs” formulou a sua queixa deste jeito pelo fato do marido ser uma pessoa “sempre calada”, que chegava em casa e ela tinha de mandar os filhos para o quarto para não incomodá-lo, senão apanhavam e, fora de casa, na igreja, “*é risonho, brincalhão e muito querido por todos*”. Diante desta afirmação, outra “irmã” lhe respondeu, de forma indireta, que “*deveríamos respeitar o marido que quer descansar quando chega em casa e fica na TV*”. Esta posição é muito comum entre as mulheres com quem convivi, apesar da grande maioria delas trabalhar fora de casa. Só escutei uma vez a colocação de que por isso mesmo a mulher “*também precisa de descanso*”.

Quando acrescento a estas reações à maneira de como a queixa sobre o marido é realizada, a preocupação das mulheres desta igreja, em sua maioria, de não queixar-se em público para não minar a imagem de autoridade do parceiro, é plausível a interpretação de que o que elas estão nominando de “desrespeito” significa retirar publicamente a autoridade dele. Por isso é ilustrativo o comentário de uma “irmã” ao final deste dia de aula, a mim: “*o que ela fez não é de uma crente, ela não devia fazer isto com o marido*”.

Esta maneira como as mulheres reagem às insatisfações com o cônjuge evidencia o quanto elas sintonizam com um dos atributos que definem o que é “ser mulher de Deus” ressaltado no “curso de aconselhamento”: a *mansidão*. Ser “mansa” para “curar a alma” e com isso os conflitos conjugais. Entretanto, se elas reconhecem que o resultado desta atitude delas é a diminuição ou mesmo o fim dos conflitos conjugais, isto não quer dizer que os motivos que as levaram a se confrontar com os maridos tenham desaparecido. A insatisfação permanece e isto independe dos maridos serem ou não da igreja <sup>79</sup>. Carol é um bom exemplo disso. Ela vivia preocupada em chegar em casa cedo para não deixar o filho com o marido, pastor da Assembléia de Deus, por causa da forma agressiva com que este tratava o filho. Em

<sup>79</sup> Esta constatação vai na contramão do que afirma Machado (1996:191/2), de que a diminuição dos conflitos conjugais ocorre onde só as mulheres se converteram porque nesta situação elas, “por apego às regras de santificação”, se acomodam “às situações vivenciadas”. Nesta situação de “conversão solitária”, as relações conjugais reproduziriam o padrão assimétrico, por oposição à situação onde o parceiro também é convertido ao pentecostalismo.

uma das aulas do “curso de aconselhamento”, quando a reflexão era sobre “os nossos medos”, afirmou que o seu era o de se separar do marido e que “enfrentou” este medo colocando isso para ele. “*O casamento está igual, mas eu me sinto bem melhor*”.

Se por um lado as mulheres se fortalecem juntas – orando e louvando – e na amizade entre elas, o que lhes favorece e garante a autoconfiança, elas também acionam a oração como saída nos casos em que são abandonadas, traídas ou mesmo agredidas pelos maridos. Persistem, acreditando que, sendo “mansas”, “pacientes” orando, “Deus opera” neles<sup>80</sup>. Para algumas, o tempo de espera é pequeno; para outras, no entanto, pode ser o tempo de ver os filhos criados e com suas próprias famílias já constituídas, ou nem chegar a ver realizado seu desejo de que os maridos se arrependam de tê-las traído e/ou se convertam, porque isto só acontece no momento em que estão sendo veladas por eles, como aconteceu com a mãe de uma das “irmãs”.

Se as mulheres se sentem *fortes e protegidas* para enfrentar a ‘batalha emocional’ entre ser “mulher de Deus” e “do mundo”, isto não se traduz necessariamente em transformações na qualidade do relacionamento conjugal. Ao contrário, a batalha se encerra com elas sendo “águias”<sup>81</sup>, independentes das ‘tribulações’.

Nesta direção, “não enfrentar” o cônjuge, sendo *mansa*, coloca as mulheres no lugar da submissão. Assim como o significado de “respeito” ao marido, além de reforçar este lugar, mantém o dele como de autoridade. Lugares que conformam o modelo hierárquico de relação entre os sexos.

As mulheres também expressaram o seu olhar sobre a submissão. A discussão, por exemplo, sobre a igualdade entre homens e mulheres, desenvolvida pela Ester no “curso de aconselhamento”, foi um dos raros momentos em que muitas mulheres se sentiram motivadas a expressar o que pensavam sobre isso, onde mais as senti entusiasmadas para fazer indagações. As “irmãs” que participavam do curso no dia desta discussão se mostraram confusas e em dúvida sobre o lugar da diferença e da igualdade entre os sexos. Dúvida que talvez seja resultado da própria ambigüidade do discurso pentecostal, que prega a igualdade entre homens e mulheres no plano espiritual, mas confirma a assimetria na relação entre os sexos, como atesta Machado (1996).

---

<sup>80</sup> Tarducci (2003:169) também aponta na direção de que estas características “son usadas para aliviar los conflictos y las contradicciones que surgen en la vida familiar de estas mujeres”.

<sup>81</sup> Utilizo-me aqui da mesma imagem usada durante o “curso de aconselhamento”, colocada no capítulo anterior, cujo significado é o de ficar acima dos acontecimentos e problemas “do mundo” e por isso distante deles.

No debate, as que se colocavam contra a afirmação da ministrante de que “homens e mulheres são iguais” interpretavam-na como *ser semelhante* e usavam o argumento que “homens e mulheres são diferentes”. Diferenças que se traduziam em colocações que reforçavam o binômio submissão/autoridade e outras do tipo: “mulher é sensível, homem é só razão”. Esta idéia, inclusive, serviu várias vezes de justificativa para as que reclamavam da “pouca atenção” que recebiam dos maridos, explicando que o fato delas serem “mais sensíveis” as colocava mais dependentes do que eles de se sentirem amadas.

Diferenças que reafirmam a posição submissão feminina/autoridade masculina, são visíveis através da percepção de grande número das mulheres sobre o feminismo. Em qualquer conversa onde houvesse alguma referência à igualdade entre os sexos, sempre havia mulheres afirmando que concordavam com isso e a seguir fazendo a ressalva de que isso não era “querer tomar o lugar do homem”, ou seja, não significa querer passar para o lugar de “autoridade”, nem sequer compartilhar com eles este lugar. Na visão delas, isto é “como as feministas falam”.

Esta visão de que as mulheres querem ocupar o lugar que, por ‘direito divino’, é reservado aos homens, foi bastante enfatizada no decorrer de um dos “Seminários Femininos”. Neste, a preleitora iniciou colocando: “*hoje está tudo invertido, mulher dominando e homem dominado*”. Associando isto ao feminismo, considerou-o um “movimento de rebeldia” porque prega a “inversão” do lugar que “Deus designou” para cada sexo ocupar na família. Em razão disto, definiu-o como “coisa do demônio”, com o homem perdendo sua autoridade e as mulheres “querendo ficar” neste lugar.

Esta imagem mostrou-se mais abrangente do que eu imaginava. Quando realizei uma investigação preliminar para o projeto desta pesquisa, na cidade de Florianópolis, esta imagem de que o feminismo propõe a “inversão dos papéis” para os sexos foi apresentada através de slides. Eles serviam como ilustração para o que ia sendo falado pelo pastor durante uma palestra sobre relacionamento conjugal, dirigida a 60 casais da Assembléia de Deus de diferentes locais da Ilha de Santa Catarina. Um dos slides, que ilustra bem esta imagem de “inversão”, intitulava-se: *A Esposa Feminista*. Ela estava bem à frente da cena. Era uma mulher alta, forte, vestia um tailleur preto com camisa branca e gravata, os cabelos estavam amarrados em coque, tinha uma pasta na mão e carregava um cartaz onde estava escrito: *Direitos da Mulher*. Ela estava indo em direção à porta da casa, se preparando para sair, enquanto se via ao fundo a cozinha. O marido, bem baixo e magro, estava nela vestindo pijama, com um avental amarrado na cintura e lavando a louça.

Quando o feminismo é a referência, a polarização entre “submissão” feminina e “autoridade” masculina é enfatizada com veemência. A “submissão” aparece explicitamente associada a “obediência” ao marido, assim como a “autoridade” vem vinculada a “dominação”. Ambos se revelando como de caráter incondicional, lugar que “o Senhor planejou” para as mulheres. Aliás, os dois “Seminários Femininos” se pautaram por um discurso voltado a responder ao que, para as pastoras que o ministravam, representam os movimentos de liberação da mulher:

*“nestes tempos de independência da mulher, de ‘eu me viro sozinha’... isto é matar o homem. Louve a Deus por seu marido, porque uma mulher sozinha não é brincadeira! É preciso respeitar o homem, que ele se sinta responsável pela mulher”.*

Mas se a visão das mulheres é mais homogênea na afirmação de que o lugar dos homens na conjugalidade é o de autoridade, em relação ao significado de “submissão” há divergências, embora ninguém duvide do que está explicitado no versículo paulino de que este é o lugar da mulher. Segundo a maioria delas, “submissão” não implica o “domínio” do homem sobre a mulher, nem que esta seja “escrava”. Como já ressaltai, durante o “curso de aconselhamento” o discurso da ministrante era o de que só na “visão do mundo” é que ser “submissa” é entendido como ser “escrava, que faz tudo que o homem quer, que não vai contra ele”. Pelo contrário, no “senso de valor divino”, “submissão” aparece como idêntico a “auxiliadora”, “doadora” e o homem no papel de “cuidar” da mulher. Esta visão foi a que mais encontrei internalizada pelas mulheres nas suas conversas comigo. Raquel retrata bem esta visão:

*“... é Colossenses capítulo três, a parte do versículo dezoito diz assim: vocês **esposas, submetam-se a seus maridos** porque foi o que o Senhor planejou para vocês e vocês **maridos devem ser amorosos e bondosos com as suas esposas e não tratá-las com amargura nem aspereza... amai vossa mulher...***

*“Quando uma pessoa é amada, ela realmente não quer ser submissa, agradecer?... não é que você está fazendo aquilo obrigada, não é nesse sentido, a mulher é igual, né?... ela também quer se doar... **submissa assim ao marido assim de compartilhar, de ser recíproco aquele amor, de ser companheira, de estar em consonância...***

*mas primeiro tem que amar (ela se refere ao marido) ela precisa por ser o lado mais frágil, mais sensível... ”.*

A submissão, neste caso, aparece como parte de uma reciprocidade, onde a mulher responde “com amor e companheirismo” ao parceiro que a trata “sem aspereza”. Estariam cumprindo assim o que é o ‘projeto divino’ para o ser humano: mulheres ‘submetidas’ a homens ‘amorosos’<sup>82</sup>.

Nesta direção de significar a submissão como um *ato de reciprocidade*, espaços são abertos para que as mulheres se sintam autorizadas a contestar certas normas, caso o marido tenha rompido com a sua parte na reciprocidade. Uma noite, quando saía junto com Débora do seminário de aconselhamento, ela, referindo-se ao marido, me disse: “... *vou te falar bem sincero, ele me batia*”. Em seguida passou a criticar o que nós duas havíamos acabado de ouvir sobre a importância do perdão para a “cura da alma”:

*“... reconciliar com marido que foi violento, isto não acredito que é possível, não está na Palavra. Acho que a igreja incentiva as mulheres ao sofrimento... porque perdoar uma coisa dessas acho até que colabora para isto se repetir... reproduzir o sofrimento de Cristo na cruz... eu sou submissa a Jesus e ao marido se ele age como Jesus disse que deve ser... Jesus seria violento?...”*  
(Débora)

Além de justificar não “liberar perdão” pela *reciprocidade* não cumprida, Débora levanta uma comparação muito recorrente entre as mulheres. Elas, respaldadas em um versículo bíblico (Efésios,5:22)<sup>83</sup>, definem o tipo de relação com o marido de forma semelhante a que têm com Jesus, ou seja, “*sujeitar-se ao marido como ao Senhor*”. Neste caso, a expressão que elas usam é a de “servas do Senhor”. É neste registro que elas afirmam-se na posição de “submissas” aos homens no contexto do casamento<sup>84</sup>.

Entretanto, esta transposição traz implícita algumas diferenças que constatei em campo. Enquanto “servas do Senhor”, a relação é de “obediência” incontestável, pois se acontecer o contrário ou mesmo alguma dúvida, isto já é considerado ‘sinal’ de que elas não têm a *posse* do Espírito. Ao mesmo tempo, é uma relação que envolve, por parte das

<sup>82</sup> A resignificação da ‘submissão’ na direção de dissociá-la do seu caráter de dominação foi também encontrada entre presbiterianos por Pinezi (2004) e assembleianas por Tarducci (2003). Nos dois grupos isto aparece em afirmações próximas às que eu encontrei: a de que “submissão” não significa “ser escrava” ou “aquiescência inquestionável”.

<sup>83</sup> “Vós, mulheres, sujeitai-vos a vossos maridos, como ao Senhor”.

<sup>84</sup> A pesquisa de Tarducci (2003) aponta nesta mesma direção.

mulheres, a *confiança* de que são amadas e valorizadas “incondicionalmente”. Durante um dos “Seminários Femininos”, a pastora que o ministrou chegou a comparar Jesus como o “verdadeiro provedor” e “esposo fiel” das mulheres, complementando: “é nossa fonte”.

No caso da relação com o marido, a “obediência” fica condicionada, como apontei anteriormente, ao tratamento amoroso que as mulheres venham a receber. Pelo menos a nível do discurso, já que, na maioria das vezes onde não havia esta recíproca do cônjuge, elas continuaram a ocupar o lugar da submissão. O que envolve o sentimento oposto ao da *confiança* que têm na relação com Jesus.

Estas diferenças na *servidão*, ao marido e ao Senhor, foram ressaltadas inúmeras vezes – em palestras, nos “Seminários do Círculo de Oração” – para convencer as mulheres que na relação com Jesus elas seriam compensadas pelas frustrações com o marido. Nestes momentos, a mensagem implícita era a de que a relação com Jesus lhes permitiria continuar vivendo e “suportando” o “sofrimento terreno”.

Resumindo, pode-se concluir que as mulheres são incentivadas e se sentem responsáveis pela manutenção do casamento. É da mudança na atitude delas – se calando para não produzir conflitos, sendo “mansas” e “liberando perdão” – que se espera venham as transformações do marido na direção de se sentir atraído para a igreja dela – deixando a dupla moral sexual e/ou agressões e sendo “mais atencioso” e “amoroso”. No entanto, mesmo que isso não ocorra, as mulheres mantêm o mesmo comportamento. Algumas “irmãs” que entrevistei me relataram, orgulhosas, da reação das mães diante da atitude “mulherenga” e da “bebedeira” dos pais, afirmando, como Rebeca, que *“nunca vi minha mãe reclamando do meu pai, nunca brigou ou levantou a voz...”*.

Em um dos “Seminários Femininos”, este lugar de responsável pela ‘união do casal’ foi bem sintetizado pela preletora:

*“ ‘Ah, mas ele não é bom para mim!’ E você? Segue o que a Bíblia diz? Faze o que Deus quer para você e Deus fará o que quiser por seu marido. Não abra mão daquilo que Deus te deu, o marido é seu. Lute!  
O que você quer fazer com a sua história? Se separar? Ficar uma mulher sem esposo? Vai ter que carregar o fracasso do casamento”*.

Por um lado, esta posição de mantenedora não só do casamento, como da transformação do marido e de sua aproximação da igreja, através da incorporação, por parte delas, dos atributos de “mulher de Deus”, reafirma a posição de submissão da mulher na

relação conjugal. Por outro lado, garante para as mulheres o lugar de '*autoridade espiritual*' na família <sup>85</sup>.

Esta *autoridade* se reflete também na valorização da participação delas na igreja. Inúmeras vezes ouvi pastores durante os cultos exaltarem a importância das mulheres nos trabalhos da igreja, o "exemplo de perseverança", "de guerreiras" na evangelização, como "mulheres de Deus".

As mulheres estão mais concentradas no trabalho de intercessão, por intermédio da oração. É neste trabalho que elas chegam a exercer posições de liderança, coordenando "equipes de oração" e fazendo parte da direção do "Círculo de Oração". Também estão na coordenação do departamento infantil, que administra as classes da Escola Dominical nesta faixa etária, e nas atividades filantrópicas. Assim como na direção do SABER e das classes dos "novos convertidos" da Escola Dominical. As outras classes da Escola estão sob a responsabilidade de pastores, assim como os cultos, que são dirigidos apenas por eles. Isto é coerente com o fato de que nesta igreja o pastorado é vedado às mulheres <sup>86</sup>, assim como a participação delas na Convenção Evangélica das Assembléias de Deus no Distrito Federal (CEADDIF).

Nos cultos, as mulheres participam, recolhendo doações, organizando-o, mas no tablado só sobem para dar recados e louvar. Algumas vezes, sentadas ao lado dos maridos pastores, que fazem parte do grupo que está ministrando o culto. Presenciei apenas uma vez um culto dirigido por uma mulher, em um sábado à tarde e dirigido aos jovens. Mas isto porque ela foi consagrada pastora na denominação neopentecostal a que pertencia antes de ingressar na Assembléia de Deus e, na visão dela, isto era uma concessão. Atitude que faz com que esta pastora se sinta "desprestigiada". Um sentimento que certamente se reforçou, já que durante todo o meu período de campo ela não voltou a dirigir um culto.

Nesta divisão do trabalho, as mulheres reafirmam sua "autoridade espiritual" na oração e nas atividades onde o seu papel maternal é enfatizado: a filantropia e o cuidado com as crianças. Se sentem valorizadas e são reconhecidas pelos pastores por isso. Mas esta autoridade feminina é subordinada à exercida por estes mesmos pastores, que ocupam os postos de administração e decisão em todas as áreas, inclusive aquelas reconhecidamente femininas que eu levantei, que ficam dependentes da aprovação do pastor-presidente. Neste sentido, a participação congregacional das mulheres segue o que tem sido ressaltado por

---

<sup>85</sup> Tarducci (2003: 191) fala em "imágenes de fortaleza espiritual al sentirse elegidas por Dios".

<sup>86</sup> Esta não é uma posição unânime da Assembléia de Deus. Segundo o que soube, há pastoras em algumas igrejas nos EUA e durante um "batismo nas águas" havia uma pastora da Assembléia de Deus argentina, realizando o ritual junto com o pastor-presidente da igreja alvo da pesquisa.

algumas pesquisadoras <sup>87</sup>: as mulheres são importantes nas atividades da igreja, algumas inclusive de prestígio, mas são excluídas dos cargos de decisão, que permanecem nas mãos dos homens.

As mulheres também se sentem responsáveis pela manutenção do casamento por suas atitudes a respeito do sexo. Receiam que se não satisfizerem os parceiros sexualmente ou negarem manter com ele relação sexual, mesmo que só algumas vezes, “isto acaba por fazer o marido encontrar outra”. Temem que isto as coloque em desvantagem com as mulheres “do mundo”. É muito comum ouvir delas afirmações que têm o mesmo significado da explicitada por Sara:

*“... os desejos estão aí, a mulherada está aí mesmo, e não é que você vai concorrer... mas é você cultivar cada vez mais o lado sexual”.*

Entretanto, não se sentem autorizadas a mudar seus pensamentos, sensações e sentimentos em relação à sexualidade. Ainda estão presas a um “deve ser”, onde o sexo era pensado apenas em função do seu caráter reprodutivo e para atender aos desejos do marido, como e quando ele quisesse.

Levando-se em conta, como já apontei, que só recentemente a sexualidade vinculada ao prazer é legitimada e alvo de um ‘discurso do sexo’ entre os evangélicos e que em algumas igrejas “não se fala disso”, como me disse a “irmã” de uma igreja localizada na periferia de Brasília, é fácil se entender as dúvidas que as mulheres demonstram. Acrescente-se a isso os limites que muitas delas enfrentam em suas “batalhas” por terem sido criadas de acordo com o ‘padrão do mundo’, o que torna muito maiores suas dificuldades em saírem-se vencedoras na ‘guerra’ que travam contra o ‘mal’, personificado na figura de satanás. Além de grande número de mulheres presentes no curso de aconselhamento terem deixado isto explicitado, metade das mulheres que eu entrevistei não era de “berço evangélico”.

Há que associar a isso a ambigüidade de um discurso que, como ressaltai, se pretende ‘aberto’, onde “tudo vale” entre “quatro paredes” desde que seja resultado do consentimento comum dos parceiros e, ao mesmo tempo, tem uma orientação voltada à normatização e regulação da sexualidade, através da definição do que é erótico ou pornográfico e daí, pecado. Uma das conseqüências mais visíveis desta ambigüidade é o desnorreamento delas em definir o que é ‘benigno’ ou ‘maligno’ neste campo. Confusas,

---

<sup>87</sup> Penso aqui em Machado (1996) e em Tarducci (2003).

requisitam assim a volta do “deve ser”. As perguntas vão sempre nesta direção, de buscar um norte: “isto é certo?” “isto pode?” Como, por exemplo, ser “sexy”, “sensual”, usando roupas ‘lascívia’ com o marido; aceitar ou não o sexo anal; deixar-se tocar pelo marido ou ver filmes que as deixam excitadas.

Dúvidas, incertezas, são sempre expressas com cautela porque podem indicar por parte delas algum comportamento que esteja no campo do “pecado”, como ter fantasias com outro homem que não seja o marido ou ‘pornográficas’. Suas “batalhas” aqui têm a ver com serem ou não identificadas com as “mulheres da vida”. Razão pela qual elas saem sempre nas entrelinhas, através de *casos* com alguma amiga ou vizinha; nos risos, piadinhas e piscadelas uma com as outras durante as dinâmicas de grupo no “curso de aconselhamento” que fizemos juntas. A sexualidade é uma área tão difícil de ser abordada que, como já coloquei, apesar de ter sido planejada para o início do curso de aconselhamento e se estender por um mês, ela foi sendo postergada e só foi acontecer nos dois últimos encontros do curso.

A mesma atitude de cautela elas demonstram a respeito do que as insatisfaz neste campo na relação conjugal. O que explica porque nenhuma das entrevistadas que permaneciam casadas fizesse alguma queixa dos maridos – esta não é uma resposta que se obtém através de perguntas diretas – mas todas elas tinham vários casos para me relatar onde as mulheres criticavam a forma como eram tratadas por seus parceiros durante o ato sexual: “sem carinho” e “com pressa”. Foi só durante uma conversa no “curso de aconselhamento”, sobre o ‘lugar’ do sexo no casamento, que esta queixa ficou evidenciada como sendo delas também.

A conversa começou quando a ministrante, se referindo à importância do envolvimento emocional durante o ato sexual, afirmou que “*a parte física é uma parte do sexo*”, ou seja, o relacionamento sexual não deveria ser encarado como um ‘ato físico’. Aí três “irmãs” se manifestaram dizendo que “*isto é mais para os homens, senão não adianta nada*”. Com esta menção, elas davam a entender que os cônjuges é que encaravam o sexo desta maneira e que a perspectiva delas era semelhante à que estava sendo colocada pela ministrante: sexo como um ato que supõe envolvimento amoroso. Minha interpretação se confirmou quando outra “irmã”, solteira, disse que naquela noite elas iam “*chegar em casa preparadas*”, em alusão às orientações que estavam recebendo. A resposta que recebeu delas foi: “*não vai nessa ilusão, que as coisas são bem diferentes*”, em expressões que transpareciam desânimo. Uma queixa que envolve uma concepção de que o prazer sexual não está para elas desligado do envolvimento afetivo e que elas gostariam que os cônjuges estivessem sintonizados com elas nisso.

Para as mulheres, a luta está entre o ‘discurso do sexo’ que internalizaram e o discurso liberalizante a que estão tendo acesso. Esta luta aparece no tema predominante entre elas: o da “vergonha de se expor” para o marido. Uma afirmação que se faz coerente com o fato de estarem sendo estimuladas a vivenciar o que, pela ordem antiga, era demonizado. Por isso vão em busca de apoio e guia que confirme ou não a “normalidade” dos seus desejos.

Algumas já questionam certas normas morais apregoadas como “desígnios de Deus”. Para Rute, por exemplo, a virgindade pré-matrimonial não encontra respaldo na Bíblia: “*não há nada lá que diga que é proibido*”. Por isso ela classifica esta norma como “regra de congregação”, o que significa dizer ‘regra dos homens’ e como tal sujeita às transformações no tempo e espaço. Donde se pode dizer que esta norma entraria na classificação delas de “usos e costumes”, o que já é, a meu ver, indício de alguma ‘brecha’ para a mudança na direção da aceitação do relacionamento sexual antes do casamento.

Considerando não apenas a queixa formulada por elas da maneira como são tratadas pelo parceiro durante o ato sexual, mas também seus receios e experiências no relacionamento com ele em termos mais amplos, fica a questão se estas mulheres não estariam na expressão “vergonha de se expor” também falando da dificuldade em ter *intimidade* e *confiança* no vínculo conjugal. Acrescento a isto o fato de que os predicados que as definem como “mulheres de Deus” reforçam nelas o sentimento de serem as únicas responsáveis por manter a qualidade deste vínculo.

Desejo feminino é através do envolvimento emocional e o desejo masculino ocorre pelo visual. Esta dicotomia, muito presente entre os assembleianos alvo da minha pesquisa, se reproduz nas explicações fornecidas por elas para a norma de não haver muita proximidade entre homens e mulheres casados. As mulheres a justificam como uma forma de não se verem envolvidas emocionalmente com outros homens e explicam a existência desta norma para os homens como uma forma de impedir a atração física que poderia surgir em relação a outras mulheres. O que explica também ser sobre elas que recai o controle da maneira como se vestem e se enfeitam. Valorizadas pela “discrição” nesta área, a preocupação é a de virem a ser consideradas “lascivas”. Controle este que elas próprias se encarregam de exercer entre si.

Um diálogo entre “irmãs”, que eu presenciei sobre o assunto, é bastante revelador de como vai se difundindo este controle e o que está sendo considerado correto nesta área. Além do quanto para algumas isto ainda as deixa confusas:

*“Eu ouço o Espírito Santo sobre o que eu devo vestir”.*

*“Quando temos intimidade com o Espírito Santo, nos vestimos para agradar a Ele”.*

*“A mulher pode ser sexy?”.*

*“Vejo que não sou cristã. Eu gosto de roupas transparentes, de dançar sozinha a ‘dança do ventre’ e a ‘cigana’, porque me sensualiza”.*

*“A mulher íntegra vive o padrão do amor, não vestuário lascivo”.*

*“Mas qual a diferença entre lascivo e a mulher ser elogiada na rua?”*

Se por um lado a legitimação do prazer na relação conjugal abriu alternativas às restrições colocadas pela vinculação da sexualidade à reprodução, por outro estabeleceu, para estas mulheres, limites nem sempre claros do que é “normal” ou não nesta construção do erótico, dos desejos.

## 2. Entre a autoridade e o “quebrantamento”

*“... porque o homem crente, ele tem temor.”*  
(Vanderley)

Refletir sobre masculinidade supõe, como já pontuei, não apenas a aceitação de seu caráter plural, bem como relações de poder entre as diferentes masculinidades, já que estas estão sempre referidas a um ideal hegemônico cujo enraizamento é profundo nas sociedades ocidentais contemporâneas. Neste ideal hegemônico, a masculinidade se define por atributos de virilidade, que mantêm os homens na posição de dominadores nas suas relações entre si e com as mulheres. Por outro lado, este ideário se encontra em contraste com um modelo calcado em valores que compõem a lógica individualista, como autonomia individual e igualdade. Esta se concretiza na definição dos papéis de gênero, onde as fronteiras não são estabelecidas a partir do sexo, mas como uma *opção* de cada um; onde o prazer regula a avaliação do relacionamento conjugal e não o *dever ser*, que no caso dos assembleianos se vincula a um preceito divino. Igualdade que também se materializa no

comportamento moral, rompendo com a “dupla moral”, central na definição da masculinidade dentro do modelo hierárquico.

Estes modelos se articulam tensionalmente na construção de novos arranjos. Inclusive em determinados segmentos sociais como as camadas médias, o modelo construído dentro dos ideais de autonomia individual e igualdade tem se apresentado como dominante.

A Assembléia de Deus, em seu discurso público, compartilha do ideário hegemônico de construção dos gêneros, baseado na premissa de uma relação direta entre o dimorfismo sexual e os significados de cada sexo como masculino e feminino, numa relação de homologia entre as atribuições do sexo e do gênero. O que distancia a Assembléia de Deus deste ideário é que estas diferenças são concebidas como determinação divina, essencialmente naturais e ‘sagradas’. O que se contrapõe ao modelo individualista de que os gêneros são construídos e, neste sentido, podem ser demarcados cultural e historicamente.

O lugar dos homens assembleianos que conheci é o da autoridade, tanto reconhecido pelas mulheres, como já evidenciei, como também reconhecido pelos homens. Tal qual o modelo tradicional hegemônico. Tanto na relação com as mulheres, como no estabelecimento de sua auto-estima e no reconhecimento de si como masculino. O que ocorre nos contextos da casa e da igreja.

Em casa, o lugar de autoridade é tanto mais afirmado quanto mais as mudanças propostas pelo feminismo os tornam temerosos de perdê-lo. Há constantes referências, entre eles, aos “apelos e incentivos” a que as mulheres questionem esse lugar e, o mais temido, “invertam os papéis”. Samuel e Jonas explicitam isso através dos comentários que fazem sobre a “independência” das mulheres estar sendo motivo de “deterioração” dos casamentos; quando elas têm salários maiores que os do marido – donde o seu lugar de provedor exclusivo fica abalado – ou quando não querem cumprir com as tarefas domésticas:

*“Porque a Bíblia relata que a mulher é a companheira, ela não tem estrutura, querendo ou não. Não é questão de machismo, é realidade. Ela não tem estrutura de fazer uma casa e tem de cuidar de mim, tem de cuidar de conta de água, de luz. A mulher não foi feita pra isso”.  
(Samuel)*

“... *tem mulher que gosta de viver uma vida de rainha, né? Não quer se sujeitar a certas coisas, não quer dar um tempo para casa, elas querem empregadas domésticas... a Raquel não, senão eu tava ferrado, porque o pai dela dava todo conforto para ela e eu não posso... tem mulher que dorme até às dez horas, não estão nem aí e deixam tudo bagunçado. Assim não agrada ao marido*”. (Jonas)

Embora ninguém explicitamente seja contra a mulher trabalhar fora de casa – suas esposas são exemplos disso – significam esse trabalho como ajuda, que se traduz no querer que as mulheres ganhem menos que os homens, mantendo-se no lugar de *companheiras*. Um lugar que poderia fazer parte de uma relação mais simétrica se não fosse sua associação ao de *dona-de-casa* como o papel que define *ser mulher* na visão deles, bem como o lugar deles o de *provedores*. Além disso, é pertinente aqui a interpretação que *ser companheira* é uma expressão da hierarquia dos gêneros, se atentarmos para o fato de que esta categoria está associada, no discurso das mulheres, como expus anteriormente, à submissão enquanto um *ato de reciprocidade* ao marido que cumpre com o seu papel na relação.

Na igreja, além de ocuparem os cargos decisórios que implicam maior área de poder, como o de pastor ou presbítero, quando algum “irmão” se aproxima de grupos onde estão reunidas só mulheres e faz algum comentário, elas “acatam e depois vão orar e ver como vão discordar dele”, como me disse Débora, e se isto vai ser feito publicamente ou não. Este dado constatei em inúmeras conversas depois que passei a seguir o ‘conselho’ de Débora para repará-lo.

Se isto reafirma o ideal hegemônico presente na sociedade brasileira, há uma categoria importante através da qual eles se autodefinem que aponta para características diferentes das ‘tradicionais’ na construção do que é *ser homem*: o “quebrantamento”. Esta é uma categoria muito mais presente entre os homens ou quando as mulheres se referem a eles do que entre elas. Seus significados em diferentes contextos e a específica relação que estabelece com o lugar masculino de autoridade tornam-se, assim, fundamentais para se verificar os nexos com outro(s) modelo(s) de masculinidade.

Ser “quebrantado” é ser um homem “humilde”, que se reconhece “frágil” e “pecador”. Portanto, capaz de expressar seus sentimentos, chorar e pedir perdão a partir do reconhecimento de seus “erros”. Aqui, o “temor a Deus” legitima o que, de outra forma, teria que ser escondido por causa do medo maior: ser considerado feminino.

Ser “quebrantado” é também ser “forte” porque “disciplinado”, capaz de ter “autocontrole”. Enfim, “*nada mais é do que você se colocar numa situação de humildade...*”

*você vai descendo do seu pedestal... esvaziado do seu orgulho*” (Ismael). No que é resumido por Tiago: *“se negando às coisas que lhe afastam de Deus”*.

Interessante é que as mulheres associam a manutenção da fidelidade masculina ao fato dos parceiros serem “quebrantados”. O que de certa maneira coincide com o discurso masculino, onde, como diz Samuel, o “aquebrantar” é “deixar as coisas velhas”, estando neste rol de “coisas velhas” a infidelidade sexual. Mas o que resume e melhor traduz o quebrantamento é o deixar de ser “machão”:

*“Eu tenho detectado que se os homens tivessem um pouquinho mais de sabedoria, não teria tanta luta no relacionamento... compreender a sua mulher, os seus filhos, entender isso, mas o homem dá aquela de machão e quer resolver as coisas na unha do dente... tem que haver diálogo, bom senso, compreensão.”* (Josué)

Entretanto, a maioria dos homens que consegui entrevistar se reconheceu “um pouco machista”, como no dizer de Ismael, explicando isto como “herança” do pai e que se traduz na “indisponibilidade a amar”, negação em participar das tarefas domésticas ou mesmo ser “estourado”.

Assim como para as mulheres ser mulher é ser “serva de Deus”, *ser homem* é ser “servo de Deus”. No entanto, no caso deles, a *servidão* não vem associada à obediência ao parceiro, como o é com as mulheres, mas ao “diálogo” com as esposas. O “quebrantamento” aparece aqui como ter uma atitude mais simétrica no relacionamento com elas, sem que isso implique perda do seu lugar de autoridade e sim de “autoritário”. Uma das ‘batalhas’ masculinas vai se dar neste campo:

*“... nós estamos com um casal, que ele tem doutorado e acha que sabe tudo e, no entanto, a mulher dele tá sofrendo porque ele não é bom marido, não é bom companheiro, em todos os sentidos, não tem dado sexo para ela, estão emburrados... o serviço da casa sobrecarrega a mulher porque ela faz tudo e o doutor está cuidando dos interesses dele... acha que ela tem que dar e ele só tem que receber... mesmo sendo marido da igreja”*. (Josué)

Mas é no campo da sexualidade que a ‘batalha’ dos homens está centrada, onde ela está mais visibilizada e considerada por eles mais difícil do *bem* vencer o *mal*. Nesta área,

como pretendo demonstrar, diferentes concepções de sexualidade se apresentam articuladas, tendo por referência o que está sendo valorizado, tomado como o ideal: o modelo hierárquico ou o igualitário. O que significa que o modelo de referência é que vai ser o *modelo de avaliação do modelo para* as ações dos sujeitos e produtor de paradoxos.<sup>88</sup>

No modelo hegemônico de construção dos gêneros, de cunho hierárquico, a percepção de que existe uma sexualidade feminina e outra masculina, cuja diferença reside na natureza dos sexos, é parte integrante de uma concepção dos gêneros como antagônicos e na coincidência, que daí advém, entre sexo, identidade de gênero e orientação sexual hetero.

O significado sobre o masculino se apóia em um código de “dupla moral sexual”, como já pontuei. Aqui, a fidelidade conjugal caberia apenas às mulheres como garantia da imagem de ‘mulher de respeito’. Neste modelo, a masculinidade está associada à virilidade, simbolicamente alicerçada na oposição ativo/passivo, que hierarquiza não só a relação entre homens e mulheres, como a dos homens entre si<sup>89</sup>. Assim como na quantidade de parceiras/os e na disponibilidade permanente para o ato sexual que, quando fora do casamento, é aceito desde que ‘sem envolvimento afetivo’<sup>90</sup>. Nesta representação, a sexualidade dos homens é não apenas ‘incontrolável’ mas dicotomizada entre sexo-afetividade de um lado e sexo-prazer de outro. Dentro desta matriz é que a meu ver se insere a infidelidade como um atributo da masculinidade.

*“Eu quero ter a minha mulher única e quero ser o homem dela único, até quando Deus quiser”.* (Ismael)

Entretanto, este desejo, expresso tão claramente por Ismael, é recorrente entre os homens da Assembléia de Deus, donde os que entrevistei são exemplo. Um desejo que eles dizem ter alcançado desde que se casaram. Para os que não nasceram em “berço evangélico”, a entrada em uma destas igrejas foi o início de um processo de transformação rumo à substituição da “dupla moral sexual”, pelo princípio cristão da “fidelidade recíproca”. O que corrobora com o que várias pesquisas em grupos pentecostais têm constatado que acontece no decorrer da adesão dos homens a uma destas denominações<sup>91</sup>. O que não significa que

---

<sup>88</sup> Sigo aqui a definição de Geertz (1989). Segundo Segato (2006:223), é no “modelo de comportamento” que está a “versão reflexiva” do “modelo para”, residindo aí a possibilidade da mudança em relação aos padrões que este último automatiza, ou seja, “a possibilidade da ética como impulso em direção a um mundo regido por outras normas... a transformação do que não consideramos aceitável”.

<sup>89</sup> Ver a reflexão sobre isto, no Brasil, in Parker, 1991 e Fry, 1982.

<sup>90</sup> A relação disto com o significado da iniciação sexual dos rapazes pode ser visto em Bozon, 1995 e Heilborn, 1998.

<sup>91</sup> Ver Tarducci (1994), Mariz (1994), Machado (1996) e Mafra (2000).

isto seja generalizável, já que as queixas das mulheres e os medos de que fui testemunha no convívio com elas indicam justamente o contrário.

A narrativa dos homens sobre a fidelidade é centrada no “temor” à desobediência de um preceito de Deus, vinculado ao fato de virem a ser castigados por isso. A importância do “respeito” à parceira algumas vezes também é acionado, embora isto apareça acompanhando e não excluindo a obediência a uma ordem divina por ‘medo’ e internalização do preceito bíblico de que “adultério” é “pecado”.

É nas conseqüências do ato que eles se centram: *“entrar no fundo do poço”, “perder a tranqüilidade”*. Afinal, como diz Samuel, *“pode ter certeza, aquilo que o homem fez ele vai colher... é o que está escrito na palavra de Deus”*. Castigos que se traduzem em culpa:

*... “isso acaba com o ser humano, não tem pessoas que acabaram bem assim... eu quero saber é a consciência deles, porque não adianta fazer e depois se encher de cachaça, cerveja, para se esquecer do que cometeu...”*.  
(Jonas)

*... ”mas você tem que ter também os ouvidos aguçados pra sentir isso aí, como se diria aí fora: ah, tá de consciência pesada! ... pra nós é o espírito de Deus que está incomodando: não faça isso, isso está errado, mas quando você está mais propício à carne... não ouve, faz direto”*. (Samuel)

A não recorrência ao sentimento que nutrem pela esposa ou o nível satisfatório do relacionamento entre eles para justificar a fidelidade conjugal, não significa necessariamente sua ausência. O que eu quero ressaltar aqui é que estes motivos não estão como referencial central na avaliação da manutenção da fidelidade masculina, o que, no ideário individualista, explicaria a fidelidade por *opção* e não por “temor a Deus”. Os próprios pastores que dirigem ou dirigiram grupos de casais e fazem aconselhamento são unânimes em acionar o “temor a Deus” ao afirmarem que a manutenção da fidelidade masculina não é motivo de preocupação quando os homens são “crentes”. Entre estes os “casos de infidelidade são raros”, me afirmavam, embora se tenha que relativizar esta colocação, tendo em vista a preocupação destes pastores com a imagem pública do grupo. Além disso, eles foram ambíguos ao se colocarem despreocupados com a infidelidade conjugal masculina em se tratando de “crentes”, pois quando se referiam aos vários “casos” em que atuavam como conselheiros,

muitas vezes deixavam transparecer que se tratavam de “casos” nos quais o marido também era da igreja.

A despreocupação dos pastores com a infidelidade entre os homens “crentes” justifica que eles não reconheçam a possibilidade de que as DST ocorram entre seus fiéis que, mesmo solteiros, também estariam “protegidos”; neste caso pelo cumprimento do princípio de castidade pré-matrimonial. Acrescentam a isso o conhecimento que têm de que os casos de infidelidade conjugal, quando ocorrem, geralmente são entre membros da própria igreja. Neste sentido, “esse risco na comunidade é muito pequeno”:

*... “o nosso universo é muito depurado, não há essa promiscuidade, essa troca de parceiros... normalmente, pela experiência, quando há um caso de infidelidade essa acontece com pessoas conhecidas... o obreiro não vai se envolver com pessoas que ele não conheça, uma moça de fora. Normalmente acontece dentro da comunidade, com os contatos diários... normalmente o obreiro cai com a secretária, com a pessoa que está do lado, o pastor... né?”. (Pedro)*

Ismael e Samuel se declararam ‘infiéis’ em algum momento de suas trajetórias de vida, mas apenas o primeiro deu a entender que isto aconteceu também durante o relacionamento com a ex-esposa. Nas outras vezes, tanto ele quanto Samuel estavam namorando. Nestes casos, o mesmo motivo que serve para relacionar o ato sexual com outra mulher como infidelidade – estavam namorando, o que significa que queriam se casar com elas – é acionado para justificar a infidelidade:

*“Não era que eu pensava em ter mais de uma mulher, mas eu achava que se de repente eu fosse para outro lugar e transasse com outra tudo bem, eu não tinha casado com ela ainda. (Eu: e isso já aconteceu?) Sim, não tinha problema, entende?...”. (Ismael)*

No caso do não cumprimento da castidade antes do casamento, isto não se encontra vinculado à inserção deles como “evangélicos”. Independente de serem ou não de *berço evangélico*, a grande maioria dos homens não se casou virgem e suas primeiras experiências também estiveram dissociadas do casamento e do envolvimento afetivo.

A diferença é que entre aqueles que são de “berço evangélico”, a experiência sexual antes de se casarem ficava nas entrelinhas, como “acidente de percurso”, que “às

vezes acontece” e relacionado ao casamento que veio em seguida. Apenas um deles, embora relutante e se dizendo envergonhado – “você vai gravar isso?”, me indagou – explicitou-me que se casou virgem.

Ismael também é uma exceção entre os que são de “berço evangélico”, só que no sentido contrário: além de ter tido várias experiências sexuais quando solteiro, elas incluíram a ex-esposa e atualmente “transa” com a namorada, sem que isto lhe traga nenhum conflito. Afinal, afirma, “*não sei de nada na Bíblia que diga isso (que é proibido)*”. Entretanto, se a percepção de que este preceito religioso não se comprova bíblicamente justifica seu comportamento e o exime de qualquer sentimento de culpa, por outro lado isto não quer dizer que Ismael tenha uma visão crítica sobre a proibição da relação sexual antes do casamento. Ao contrário, acha que esta proibição é uma norma que “vem a calhar”, porque é um “parâmetro de higiene” e um “disciplinamento” para a fidelidade conjugal com a namorada. O que significa que ele considera a relação sexual como válida apenas com a namorada, com quem o homem pretende se casar e fora do qual se torna “promíscuo”. Isto o aproxima do olhar dos outros *evangélicos de berço* sobre o relacionamento sexual antes do casamento.

Duas idéias definem o exercício da sexualidade, para os homens, neste contexto da relação pré-matrimonial – incluindo aqui a masturbação: é um ato de “egoísmo” e de “violação”. A primeira qualificação se define pelo fato do ato sexual ser classificado como “necessidade fisiológica”, ou seja, “sexo somente para seu prazer”. Como diz Tiago, “ele só está vivendo o momento”. Em sua fantasia, o objetivo neste caso não é o casamento e vai resultar, mais cedo ou mais tarde, no “abandono” da mulher e, pior, quando isto vem acompanhado da notícia de que ela está grávida. Aqui a idéia veiculada é a de que os homens são *volúveis*: seduzem para conseguir o que querem e depois “abandonam” quando o objetivo foi alcançado. Chama a atenção que isto só é relacionado ao rapaz; como se para a mulher isto estivesse no rol do impensável. Para ela resta esperar que haja algum envolvimento amoroso por parte do homem, o que vai lhe fornecer alguma esperança de atingir o alvo esperado: o casamento. Inclusive escutei de algumas jovens que havia pastores que *aconselhavam* as que não eram mais virgens a manterem isto em segredo para que os rapazes não se sentissem “animados”, no namoro, a manterem com elas um relacionamento com intimidade sexual, pondo em perigo seu futuro casamento por virem a ficar “faladas”. Interessante é que não ouvi nenhum relato que expressasse isto em relação aos rapazes, fazendo-me supor da existência de uma orientação subliminar diferente, no aconselhamento aos jovens, sobre ter ou não esta experiência segundo o sexo dos mesmos.

A segunda idéia que define a perda da castidade pré-matrimonial como um *ato de violação* está centrada na concepção do corpo como “templo” ou “vaso do Espírito Santo de Deus”. Neste caso, o exercício da sexualidade antes de ser sacralizado pelo casamento é uma *violação do corpo*. Como nas palavras de Tiago, é “violar o campo do Espírito Santo”. O que, como desenvolvo mais adiante, está vinculado a determinadas concepções da relação *corpo e alma*.

Entre os que não são de “berço evangélico”, as experiências sexuais no período em que eram solteiros foram relatadas com orgulho, mas somente na medida em que servem de indicadores de um passado “promíscuo”, “devasso”, sendo hoje prova das mudanças que “Jesus operou” neles a partir do momento em que o “aceitaram como seu Salvador”.

A iniciação sexual ocorreu com mulheres classificadas como “prostitutas” ou “à toa”, cuja diferença está em cobrarem pela relação, ou seja, serem ou não “profissionais”:

*“Com 12 anos eu tive uma experiência sexual com uma prima, alguma coisa assim, mas acho que era mais impulso, né? Impulso erótico. Acho que eu posso dizer que com 14 anos eu tive a primeira experiência sexual. Foi com uma garota que, ela não era prostituta, mas era uma garota assim mais... né? porque no interior existia o seguinte: existia a cidade aqui e o prostíbulo lá. Hoje a coisa já está muito misturada, porque tem liberdade sexual... tinha aquelas prostitutas profissionais mesmo, que o cara ia lá e eu fui, fui, transei com prostituta lá, porque o próprio pai iniciava o filho com uma prostituta... meu pai não, me lembro que um amigo do meu pai, uma vez nós fomos... tomei meu primeiro gole de cerveja nesse dia... mas essa garota que eu falo não era dessa zona, ela era uma garota... meio à toa, que de repente sai com o cara e tal, não era aquela garota para namorar, por exemplo”. (Ismael)*

Se a trajetória de solteiro é percebida por eles como um *tempo de promiscuidade*, caracterizado por “farras” envolvendo bebida e mulher, a *conversão* significa o fim deste *tempo*. Para Josué isto foi “imediatamente”. O que ele credita ao fato de ter recebido “orientação pastoral logo em seguida”, que lhe colocou em contato com a Bíblia e lhe disse: “é nisto que você vai se fortalecer”. Entretanto, o afastamento dos “amigos de farra” não ocorreu logo e “só com o tempo foi passando, eu já não me sentia bem naquele meio”.

Neste sentido, todos percebem a *conversão* como um processo, onde não há rupturas abruptas, embora signifique sempre uma “transformação de vida”, em que o passado é rompido lenta e continuamente, mas sempre através de “batalhas espirituais”:

“... a conversão é algo assim que você vai, você aceita, aí... é homeopático, a cada dia você vai tentando se aperfeiçoar, mas você tem que ter força. Eu chegava a sonhar que estava fumando, que estava com outras mulheres... eu vinha de um passado sujo”. (Samuel)

As “batalhas” revelam que o “temor a Deus” não descarta o desejo. É no domínio da sexualidade que estão as maiores “batalhas espirituais” dos homens e elas giram em torno da fidelidade conjugal e da castidade pré-matrimonial. O que indica o quanto esta dimensão é central, para eles, na construção do masculino.

Há um reconhecimento implícito que estes *princípios* são difíceis de serem cumpridos pelos homens. Dois argumentos justificam essa dificuldade: um deles é a “explosão dos hormônios” que ocorre na juventude, por isso um tempo onde consideram que os homens se sentem mais “tentados” – o que coincide com a constatação das dificuldades cada vez maiores da Assembléia de Deus em manter os jovens fora da experiência sexual antes do casamento. O outro argumento para a ‘batalha’ que travam por cumprir com a norma da fidelidade conjugal e da castidade pré-matrimonial é o das transformações no comportamento atual das mulheres, que são “mais conquistadoras” e “atiradas”. Mas, neste caso, eles logo em seguida criticavam esta atitude das mulheres e reafirmavam os princípios da Assembléia de Deus. No caso do argumento anterior, colocavam a não obediência a estes princípios uma coisa ‘natural’. Tal ambigüidade demonstra o quanto se nutrem destes princípios mais como um *demarcador de território*.

A quebra destes *princípios religiosos* ou de quaisquer outros, é sempre sinal de fracasso. Numa guerra onde o homem está constantemente sendo testado a se colocar de um lado ou de outro dos protagonistas da contenda: deus ou o diabo.

“... Deus não tenta o homem, mas ele prova para que a gente possa lá na frente falar: realmente eu passei por essa prova, mas Deus me deu a vitória... cada um de nós tem os nossos pontos fracos... o diabo conhece a gente mais do que a gente mesmo... embora o diabo não possa penetrar nos nossos pensamentos para saber o que estamos pensando, pelo fato dele ser espírito ele tenta jogar alguma coisa, assuntos, na nossa mente para ver se a gente consegue cair.” (Tiago)

A gama de *assuntos* em que o demônio atua é muito variada. Entretanto, quando eles estão falando de si, do cotidiano, esses *assuntos* ficam centrados nos dois *princípios da sexualidade cristã*: castidade pré-matrimonial e fidelidade conjugal. Estes são considerados seus principais “pontos fracos” e aparecem como metáfora do quanto estão referenciados no modelo dominante do que constitui a sexualidade masculina. Levando-se em consideração os significados sobre o masculino, dentro do modelo hegemônico, as “fraquezas” levantadas pelos homens são o sinal de que estes significados ainda vibram na construção de suas subjetividades.

A guerra é entre o *corpo e o espírito*. É necessário que este seja permanentemente *alimentado* para sair-se vencedor neste embate, já que a “carne é fraca” e, como tal, presa fácil das “tentações” do inimigo.

“Quando você vem de fora aí, qual é a tendência? É ter experimentado a carne e o espírito está fraco. Por que? Ah, você ia pras suas farras, pras suas bebedeiras, pras suas orgias, pras suas fornicções e você estava alimentando quem? Estava alimentando é o desejo da carne!... e o espírito fica lá. Aí, quando você começa verdadeiramente a procurar alimentar o espírito, já não quer fazer mais e a carne, propensa, está te empurrando e o Espírito Santo de Deus: não vai, não vai...” (Samuel)

Interessante que a afirmação de que a “carne é fraca”, onde o sexo é concebido como algo *incontrolável*, aparece somente no discurso masculino ou no das mulheres quando se referem a eles, como se isto fosse parte da *natureza masculina*. O que os torna identificados com uma “teoria pulsional”<sup>92</sup> da sexualidade. Por outro lado afirmam a importância do desejo sexual ser *controlado* para que a sexualidade seja exercida apenas no casamento, o que acontece quando o *espírito* adquire proeminência sobre o *corpo*.

<sup>92</sup> Segundo Salém (2004:18), na “teoria sexual pulsional” a “vontade” por sexo “é aparentada a um impulso incontrolável que, emanando do corpo (da “carne fraca”), submete o homem às expensas de si mesmo...”.

Fundamental para que este se transforme em “templo do Espírito Santo” e não continue *morada do demônio*. Neste caso, os homens invertem um dos corolários da “teoria pulsional”: o da “proeminência, naturalmente fundada, do corpo sobre a cabeça no domínio da sexualidade” (Salém, 2004:19).

Para que na luta entre corpo e espírito este prevaleça, a oração, a leitura da Palavra e o jejum adquirem o significado de “alimentos do espírito”, cujo efeito é servir de *estratégias de controle*:

*“Jejum é pra te fortalecer, você está quebrantando a carne, porque a Bíblia fala assim, que você tem que mortificar a carne... o jejum fortifica o teu espírito, porque você vai quebrantando aquele desejo, procurando não fazer mais aquilo... quando você faz o seu jejum, a sua oração, aí tu tá chegando mais é perto de Deus... é o quebrantar, é o deixar as coisas velhas... a Bíblia fala que não é nem por força nem por violência... a única pessoa que nos instrui verdadeiramente é o Pai, só o **Espírito Santo** de Deus; ele vai moldando, o aceitar vai vindo porque você já vai começar a refletir os seus maus pensamentos, você já vai começar a dominá-los, a policiá-los, a vigiá-los...”*. (Samuel)

Em razão disso, *quebrantar o desejo* é submetê-lo às ordens divinas. Se o sexo está, na concepção deles, na ordem da natureza, deixar-se levar pelo desejo é fazer “sexo pelo sexo”, o que é equiparado a como fazem os animais: por “instinto”. O corpo, enquanto lócus desse “instinto”, deixa de se definir pelo que é: “templo do Espírito Santo”.

Essas idéias sobre o ato sexual desaparecem quando ele está circunscrito ao âmbito do casamento. Neste, a ênfase recai sobre a idéia de “sexo por amor” e sexo como fonte de prazer.

A história da introdução do prazer no casamento e a definição deste a partir da “arte do vínculo conjugal” (Foucault: 2002), agora qualificado pelo grau de satisfação sexual que proporciona aos parceiros <sup>93</sup>, não é novidade no Ocidente. É o ponto de chegada de uma história que faz parte da longa trajetória do “amor cortês” ao “amor paixão” <sup>94</sup>. O mesmo ocorre com a associação entre o prazer conjugal e uma relação simétrica entre os parceiros, estendida contemporaneamente também às práticas sexuais (Bozon,2002). Ambos fazem parte da configuração de valores individualistas que se implanta no Ocidente e, concordando

<sup>93</sup> Assim como a importância da intimidade e da afetividade em detrimento da procriação (Bozon, 2002).

<sup>94</sup> Para o desenvolvimento desta trajetória e sua articulação com a “dupla moral sexual”, ver Giddens, 1992.

com Foucault (2002:171), é um referencial a partir do qual “pode-se compreender a nova problematização do adultério e o esboço de uma exigência de dupla fidelidade conjugal”, ou seja, a manutenção ou não da fidelidade conjugal ficando sujeita ao nível de prazer, inclusive sexual, que existe na relação.

Entretanto, no discurso oficial da Assembléia de Deus, este referencial está subordinado a uma questão moral. Só o “sexo por amor”, sacralizado através do casamento<sup>95</sup>, torna possível a transfiguração do corpo de *morada do demônio*, quando o “desejo animal” domina, para *morada de deus*, quando o “amor” domina. O lugar que o prazer sexual vai ocupar na definição do vínculo conjugal e na permanência da fidelidade masculina e do casamento é secundário. O centro é ocupado pela submissão à *ordem divina* de “fidelidade recíproca” e indissolubilidade do casamento. O que também já ficou evidenciado no discurso das mulheres.

A subordinação do prazer à moral, no entanto, não retira a centralidade que ele tem na avaliação do relacionamento conjugal. Isto fica evidenciado nas queixas que os pastores recebem dos homens em relação às suas parceiras. Ao mesmo tempo em que os conflitos explicitados nos aconselhamentos e nos workshops revelam as dificuldades em retirar o prazer do plano idealizado e vivenciá-lo na relação com a esposa.

Os conselheiros reconhecem que os homens têm enorme dificuldade em procurá-los no caso de “crise” no relacionamento conjugal, sendo esta uma atitude característica das mulheres:

*“... durante toda essa minha experiência ministerial aqui com casais (foram dezesseis anos), um homem só me procurou, um só, o resto todo foram mulheres... é muito difícil um homem se abrir e falar da sua dificuldade, do seu problema; normalmente ele se cala, diz que não tem nada, que o problema está na cabeça da mulher, porque com ele está tudo bem, mas você percebe pelo tom da conversa que o erro é dele, ele que é a cabeça dura, que não cede, não procura entender a sua mulher, de não querer se abrir mesmo”. (Josué)*

Apesar disso, quando algum homem toma a iniciativa ou eles são chamados pelos pastores por causa de queixas das parceiras, o tema recorrente é o da insatisfação sexual, que

---

<sup>95</sup> Uma argumentação que indica semelhança com a da Igreja Católica Apostólica Romana, que associa sexo-envolvimento amoroso e prazer como possível de existir apenas no casamento (Lisbôa, 1987).

se traduz nas “recusas” da parceira ao ato sexual e na “frieza” com que elas o praticam. Há casos, inclusive, onde isto foi acionado para justificar a relação sexual fora do casamento.

Outra dificuldade masculina, evidenciada pelos pastores no aconselhamento, é reconhecer onde fica a sua responsabilidade na insatisfação sexual que demonstram sentir. Enquanto os homens acusam as parceiras, como se eles fossem “sujeitos de desejo”<sup>96</sup> e elas não, no olhar dos pastores a acusação recai sobre os homens, porque realizam o ato sexual “como se fosse um animal”, “sem preliminares” e “sem envolvimento”. Aliás, vale recordar, as duas últimas foram reclamações recorrentes no discurso das mulheres sobre seus parceiros. Agora relacionada a uma forma específica do homem atuar durante o ato sexual, a idéia da sexualidade como uma “pulsão incontrolável” também aparece aqui.

Os homens são orientados, então, a tomar uma série de atitudes como: “mandar flores”, “fazer o café”, “não deixar que ela lave a louça”. Pequenas atenções no dia-a-dia, “*para que ela perceba que ele está realmente interessado nela, gosta dela, valoriza ela*”. Estratégias para que as “recusas” e a “frieza” feminina durante o ato sexual terminem.

O pressuposto que guia os pastores nesta orientação é de que os sexos têm formas distintas de despertar o desejo sexual, baseando-se para isso em diferenças “estabelecidas por Deus”: “a excitação dos homens é visual”, “a mulher tem excitação pelo envolvimento”<sup>97</sup>. Nesta direção, os homens devem se deter nas “preliminares” sendo, mais uma vez, orientados a serem carinhosos com a parceira e “pacientes”. Aqui entra outro pressuposto de diferença entre os sexos: o de que cada um tem ritmo distinto para atingir o orgasmo durante a relação sexual. A imagem que é mais usada entre os pastores, inclusive em palestras onde o tema da sexualidade aparece, retrata bem essa diferença:

*“... a gente faz uma comparação com o fogão a gás e o fogão a lenha. Isso eu falo muito quando estou conversando com eles. O fogão a lenha, você tem o trabalho de fazer o fogo, de acender, de soprar para a chama realmente pegar e depois que a chama pega, é a noite toda e no dia seguinte você põe a mão e ainda está morno, né? Nós somos fogão a gás e aí que a gente percebe que está o problema...”*. (Josué)

Se entre os evangélicos em geral a legitimidade do prazer na construção da reflexão sobre a sexualidade gira em torno do início dos anos 80 (Machado,1996), na Assembléia de Deus isto parece ainda mais recente e “choca alguns pastores da antiga”

<sup>96</sup> Bozon, 2004:134

<sup>97</sup> Exemplo de uma “mixagem de gêneros” entre religião e psicologia (Steil, 2001).

quando abordado. Em algumas igrejas, inclusive, “não se fala de sexo”, como me afirmou uma das entrevistadas, referindo-se à que freqüentava por comparação com outras que conhecia.

Confirmando a dificuldade, na Assembléia de Deus, em refletir sobre a sexualidade, em 2004 eu participei, em Florianópolis de um *workshop* dirigido a 60 casais da Assembléia de Deus sobre “relacionamento” e o tema da sexualidade estava sendo abordado pela primeira vez. Uma platéia, entre envergonhada e curiosa, ouviu o pastor iniciar o tema com a afirmação: “Deus criou o sexo para sentirmos prazer”; que “entre quatro paredes tudo vale” e o que homens e mulheres devem fazer para despertarem o desejo um do outro.

A legitimação do prazer não significa que está havendo o rompimento do outro pilar da tradicional moral sexual cristã: a vinculação entre o exercício da sexualidade e a procriação, já que a legitimação está condicionada à realização do ato sexual no interior do casamento consagrado oficialmente, fora do qual é tomado como “desvio moral” (Machado, 1995). O que mantém a tradição cristã de justificar este vínculo no fato de que a relação sexual “contém, em si mesma, as marcas do pecado, da queda e do mal, e que somente o segundo (casamento) pode lhe dar uma legitimidade” (Foucault, 2002:184), colocando a fidelidade conjugal (e o adultério) inseridos em outro “regime de verdade”, que constrói a sexualidade a partir da ‘problemática da carne’. Neste sentido, a introdução do prazer sexual como um valor para definir a qualidade da conjugalidade não desconstrói esse “regime”. Ao contrário, acopla o prazer a ele para reforçá-lo.

Por outro lado, a idéia de que “entre quatro paredes tudo vale” abre o âmbito da sexualidade para sua desvinculação com o campo da moral religiosa, ou seja, a “emergência de uma normatividade que não mais repousa sobre a percepção quanto à existência de princípios absolutos, intocáveis, que lhes são externos...” (Bozon, 2004:122). Uma normatividade que, seguindo Lipovetsky (2005:73), caracteriza a contemporaneidade: a “progressiva supremacia do direito de cada um dispor de si mesmo sobre os ditames incondicionais; do psicologismo sobre o moralismo...”. A transformação cada vez maior do “dever ser” por uma decisão interna ao indivíduo. Dentro do contexto individualista, a fidelidade sexual ganha outro conteúdo, demonstrando que a valorização da monogamia não é exclusividade da moral sexual cristã, mas tem um caráter histórico. Neste contexto, a fidelidade é a “cláusula interna de um contrato”. A infidelidade, assim, não ganharia o sentido de uma transgressão moral ou de um pecado, mas o de quebra deste contrato. O que resulta em inúmeros arranjos, que vão desde situações onde a infidelidade é aceita, sucessão ou não de parcerias fiéis, até a associação disto com o amor, por exemplo. Sendo a fidelidade

uma *opção* entre as partes, sua permanência é uma possibilidade a ser negociada e que resulta da avaliação feita sobre a qualidade da relação (Bozon, 2004:129/32).

Por um lado, o discurso dos pastores-conselheiros desvincula o sexo da moral, abrindo a regulação da sexualidade a normas orientadas por uma decisão individual e não pelo “dever ser” – o que significa também, seguindo-se esta lógica, que a fidelidade conjugal passaria a ser uma *opção* do casal. Por outro lado, reafirma o “dever ser” na ‘norma divina’ da indissolubilidade do casamento e na vinculação entre prazer sexual e casamento, ao não colocar o prazer como indicador da decisão do casal pela permanência ou não do casamento. O resultado disto é a construção, por parte dos pastores-conselheiros, de um paradoxo para os homens na sua orientação a eles.

O princípio cristão da “fidelidade recíproca”, presente no discurso oficial da Assembléia de Deus, *a priori* rompe com o que no modelo hierárquico serve de justificativa para a infidelidade dos homens: a ausência de envolvimento amoroso na relação sexual, voltada exclusivamente para o prazer. Uma separação definida como característica masculina e vedada às mulheres, supondo a existência de uma sexualidade feminina e outra masculina, conforme associe ou não envolvimento afetivo sexual e prazer, como já aponte. A “fidelidade recíproca” coloca como possível esta associação ser vivenciada tanto pelos homens como pelas mulheres, diluindo assim a “dupla moral sexual” a partir de uma idéia de igualdade.

Entretanto, as *batalhas masculinas* evidenciam uma separação do modelo hierárquico hegemônico apenas na *superfície*, ou seja, na imagem a ser cultivada, já que mantêm com este modelo uma relação cuja ambigüidade revela que as normas deste ainda lhes servem de referência, tornando difícil aos homens manter o modelo de igualdade moral proposto pela Assembléia de Deus. Aqui os “inimigos” são *internos* e as *batalhas*, metáforas dos conflitos entre os incentivos a que estão expostos, encontrando eco entre os homens, e o que lhes é exigido, internalizado ou em processo de, enquanto assembleianos. O que é o mesmo que falar do conflito entre concepções do que seja, para eles, a sexualidade masculina. Um conflito que, apesar de abrir ‘brechas’ por onde seria possível aparecerem questionamentos ao discurso dos assembleianos de construção da sexualidade, não o faz pelo fato de que o conflito entre normas já traz a *solução*. Ela está dada a priori, pois na visão deles o conflito se traduz em “provas” divinas, cujo “esforço” é o caminho para a chegada ao “reino de Deus”. Cada reafirmação das normas, na prática, é uma “vitória” nesta guerra sem fim entre *corpo* e *espírito*:

*“... mas você tem a convicção de quem está no barco e Jesus está contigo. Você vai passar por aquilo ali; porque tem gente que acha que não, agora eu sou evangélico eu estou imune! Não, ninguém é imune a nada... mas você passa com alegria, porque sabe que ali à frente você vai ter a tua vitória, a tua benção e a palavra de Deus fala que o reino de Deus é conquistado com esforço...”. (Samuel)*

O “esforço” se traduz na idéia cristã do *sacrifício* como caminho para a *salvação*. Ismael foi o único que se mostrou crítico a esta idéia, afirmando:

*“o camarada está conformado com uma situação e coloca a culpa em Deus... alega que Deus está provando...”.*

As “tentações do demônio” são agora traduzidas por eles como *teste divino* (e deles) para a confirmação se são ou não vencedores nesta contenda pela hegemonia de determinadas concepções de sexualidade, mas que, como um grupo religioso, lutam por aparecer coesos e coerentes: *“viver o que se é e ser o que se vive”*, como me disse Jonas.

Uma idéia muito presente entre eles e que já ficou evidenciada entre as mulheres, é a de que têm que “dar o exemplo”:

*“Eu tenho que dar exemplo em tudo... nós somos vigiados, somos rodeados por pessoas não-evangélicas e qualquer derrapada, qualquer erro, os outros percebem.”. (Jonas)*

O exemplo deve ser dado não apenas diante dos “outros”, mas também entre eles. Preservar a intimidade do olhar alheio, ter cuidado com quem vai trocar confidências, são preocupações constantes. Embora isto apareça como uma forma de evitar a “fofoca”, comum em grupos que compartilham de vivências comuns e cotidianamente estão juntos, esta evitação me parece indicar a tentativa deles de evitar o controle social e o esforço de garantirem para si a imagem de *bons crentes* e que aparece, ao olhar ‘de fora’, como um todo homogêneo. Um olhar que muitos cientistas sociais da religião reforçam quando, em busca da identidade do grupo, evidenciam sua(s) especificidade(s). Olhar este que é coincidente com o que vem sendo construído pela Assembléia de Deus: o de uma ‘comunidade moral’ conservadora dos princípios bíblicos e exigente com seus fiéis na obediência aos mesmos.

Seu diferencial na disputa por ‘territórios’. Neste caso, na construção de um *‘território moral’*.<sup>98</sup>

Concluindo, vale chamar atenção que o discurso *público* da Assembléia de Deus toma direções nem sempre congruentes quando a preocupação da pesquisa recai sobre os conflitos e as incongruências na vivência das normas. O que indica não um ‘problema’, mas o fato de que eles apontam para as possíveis ‘brechas’ que geram o movimento, as possibilidades de transformação, de quaisquer grupos. Estas ‘brechas’ são mais localizáveis entre as mulheres: na negação em cumprir o papel de ‘servir’ ao marido; na recusa em ‘perdoar’, mantendo o protesto por se sentirem agredidas e demonstrando que não querem “engolir sapo”, como disse Rebeca; na solidariedade feminina como forma de se fortalecer nesse protesto; quando se afirmam sensuais e se recusam a aceitar que manter a virgindade é um princípio bíblico. São ‘brechas’ que colocam as mulheres em conflito com o modelo da submissão colocado pela Assembléia de Deus e apontam na direção de outras maneiras de “ser mulher”, mais vinculadas à valorização da autonomia individual.

As ‘brechas’ dos homens aparecem no reconhecimento, por parte deles, da dificuldade em cumprir o modelo de igualdade moral; de uma relação de “diálogo” com a esposa, por oposição a ser “autoritário”. As ‘brechas’ aqui vão em um sentido diferente do das mulheres: enquanto para estas o movimento é de questionar o modelo assembleiano, no caso dos homens a direção é de afirmá-lo. Mas em ambos o movimento engendra “conflitos de consciência” (Almeida, 1996).

No entanto, o movimento que as ‘brechas’ apontam pode ser brechado pela internalização, por parte dos sujeitos, da “força punitiva do castigo exterior” (idem). Castigo que pode ser divino ou do próprio grupo, para quem se desvia de suas normas e não “dá o exemplo” aos ‘de fora’, como disse Jonas. No caso dos homens desta pesquisa, esta “força punitiva” é explicitada no “temor a Deus” e nas mulheres através da “perda de comunicação” com ele, ambas traduzíveis no medo de perder a salvação.

A intensidade com que este medo se internaliza jogará homens e mulheres para o lado do cumprimento das normas do grupo, criando as condições para que se forme uma “sociedade moral”<sup>99</sup>, coesa, homogênea. O que não significa o fim dos conflitos, mas a

---

<sup>98</sup> Uso este conceito no sentido proposto por Segato (2005:05) de um “grupo que porta la heráldica de una lealtad común y, con esto, instituye un territorio en el espacio que ocupa... cuya unidad está dada por señales diacríticos de adhesión...”.

<sup>99</sup> Para Almeida (1996:67), “Um dos pressupostos centrais para a existência de uma sociedade moral pode ser encontrado nesta articulação básica... entre a força punitiva do castigo exterior e sua continuidade em relação à absorção e internalização desta punição por parte dos indivíduos”.

“diluição da dramaticidade dos conflitos de consciência” (Almeida,1996:66). Tendência que aparece como a mais provável entre o grupo com quem convivi.

## Considerações Finais

O que considerei ao longo da tese é resultado de um recorte que privilegiou a reflexão sobre o relacionamento conjugal e nele o campo afetivo-sexual, foco das queixas tanto dos homens quanto das mulheres da Assembléia de Deus. Estas queixas falam de algo que quero refletir neste momento final: os desejos do grupo. Desejos que estiveram, na maior parte das vezes, nas entrelinhas da tese.

As mulheres assembleianas falam do desejo de uma relação baseada na *confiança* e *intimidade*, na qual se sintam “apreciadas” e sejam correspondidas com amor e carinho quando cumprem o seu papel de “auxiliadoras”. Não querem desconstruir o lugar de “autoridade” do cônjuge. Mesmo nos casos nos quais este lugar ficou com elas por incapacidade do marido de ocupá-lo, tomam sua posição como passageira.

Desejam, entretanto, que o lugar que ocupam não as impeça de dialogar com os homens. Querem demonstrar, sem “vergonha de se expor”, o tratamento que esperam receber durante o ato sexual e como através dele pretendem obter prazer. Têm a intenção de mostrar sua indignação diante das atitudes de infidelidade e violência do marido sem que tenham que sempre controlar a raiva que sentem.

Os homens da Assembléia de Deus desejam que as mulheres continuem sendo “auxiliadoras” da posição deles de provedores, querem manter a infidelidade conjugal como uma possibilidade, fruto de um “impulso incontrolável” ou das insatisfações que sentem com as “recusas” e a “frieza” da esposa durante o ato sexual. Ainda no campo sexual, pretendem manter o diálogo. Entretanto, o mesmo não implica em se disporem a ouvir e a rever a maneira como agem com a esposa no ato sexual. Querem garantir, enfim, a posição de comando na relação colocando-se distantes de um maior envolvimento emocional com a esposa.

Nas situações em que este desencaixe de desejos ocorre, a pluralidade das saídas fica reduzida, pois o rompimento conjugal está fora do campo de possibilidades e tanto os homens quanto as mulheres assembleianos têm estas saídas já direcionadas pelos preceitos divinos. As mulheres assumem a posição de responsáveis por evitar o rompimento - também um desejo delas - e procuram realizar seus desejos de diálogo e afeto, não entrando em confronto com o marido e “perdoando-o”. Procurando corresponder aos “desígnios de Deus”, no contexto relacional, as mulheres são *mansas e perdoam*. Este procedimento não envolve

alguma avaliação conjunta da situação e o recíproco desejo de estabelecer a relação em outros parâmetros. Guiados mais pelo preceito divino do “deve ser” do que por um empenho internalizado, os homens assembleianos expressam o desejo de fidelidade conjugal. Querem o diálogo, mas não se sentem responsáveis pelas insatisfações mútuas da relação.

Neste desencaixe de desejos entre homens e mulheres da Assembléia de Deus, as tentativas das mulheres para alcançar o diálogo através da oração aparecem como uma forma nova de lidar com velhas situações. No entanto, dentro de uma concepção de liberdade como “adequar-se à vontade divina” e não como “exercício do livre arbítrio”, a sujeição às contradições do casamento e da união afetivo-sexual com os homens aparece como uma imposição a que elas devem se submeter.

As emoções e a demonstração das mesmas podem impedir as mulheres assembleianas de serem ouvidas pelo cônjuge em suas críticas a ele e na expressão de seus desejos. Além disso, como na maioria das vezes as tentativas de diálogo resultam em fracasso, só a *posse do Espírito* lhes dá a ‘força’ para não abandonarem seus desejos e continuarem tentando alcançá-los, assim como para suportarem o silêncio sobre seus sofrimentos e frustrações. Neste silêncio as mulheres se submetem às direções dadas pelos cônjuges. Nos casos em que o caminho seguido pelo marido assembleiano é o da infidelidade, as mulheres mostram-se fragilizadas para se protegerem das possíveis conseqüências do contato do marido com outra (ou outras) mulheres. Nesta situação, é presa fácil para as DSTs. Há que acrescentar ainda que, nesta posição de reforço à “narrativa-mestre” assembleiana da submissão feminina, qualquer tentativa de negociação é sempre limitada por esta subordinação.

Relacionando as observações feitas a respeito do relacionamento conjugal dos assembleianos à cosmologia da Assembléia de Deus, fica evidente que alguns desejos devem ser negados, posto que entram na classificação de demoníacos, o que significa eliminar também os conflitos que eles engendram e ainda o que eles trazem de contestação a uma determinada *ordem*. Assim, a “batalha”, predefinindo o que vem contestar a *ordem* como maligno e tentando eliminá-lo, nega a ligação existente entre contestação e desejo, nega a contradição inerente ao movimento da vida.

Neste sentido, na perspectiva assembleiana, homens e mulheres tentam matar em si e no outro a *des-ordem* que o novo ocasiona. Negam os desejos para estabelecer, nem que seja momentaneamente, a *ordem* e com ela a “paz”. Outras possibilidades, inclusive no campo dos desejos, ficam invisibilizadas posto que quando aparecem, são classificadas como “tentações” demoníacas.

Neste sentido, a ‘segurança’ que a *posse do Espírito* poderia proporcionar para que os assembleianos aceitassem os riscos de suas escolhas de como melhor viver, dentro de um leque múltiplo de alternativas, e *confiassem* nos êxitos destas escolhas é inviabilizada. A *posse* congela esta possibilidade fechando os horizontes em normas predeterminadas, negando a dúvida e a incerteza.

Finalmente cabe assinalar que a *posse do Espírito* não torna somente as mulheres aptas para aceitar as frustrações que a relação conjugal impõe ou sempre fecha escolhas. Em outras situações, várias trajetórias femininas indicam como elas tomaram a frente e superaram situações muitas vezes dramáticas. Este foi o caso de Lílian, que assumiu a frente da família quando o marido tornou-se alcoolista depois da morte do filho caçula em um acidente. Com o marido desempregado e afastado da igreja, o que fazia com que Lílian não desistisse diante dos vários fracassos que a ausência do marido representava, era sua *confiança* na “revelação do Espírito” de que o marido seria pastor. Lílian exemplifica possíveis saídas imprevistas para mulheres que assumiram sozinhas os riscos por suas decisões.

## Bibliografia

ALENCAR, Gedeon Freire de. “Todo Poder aos Pastores, Todo Trabalho ao Povo, Todo Louvor a Deus –Assembléia de Deus: origem, implantação e militância (1911-1946)”. *Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais e Religião*. São Bernardo do Campo, SP: UMESP, março/2000

ALGRANTI, Joaquín M. “Tres Posiciones de la Mujer Cristiana”. In: *Revista Ciências Sociais e Religião*, vol. 9 (9). Porto Alegre: ACSRM, 2007.

ALMEIDA, Maria Isabel Mendes de. *Masculino/Feminino: Tensão Insolúvel- sociedade brasileira e organização da subjetividade*. RJ: Rocco, 1996.

ALMEIDA, Miguel Vale de. *Senhores de Si: uma interpretação antropológica da masculinidade*. Lisboa: Fim de Século, 1995.

ASAD, Talal. “Anthropological Conceptions of Religion: reflections on Geertz”. In: *Man*, n.18. University of Hull, 1983.

\_\_\_\_\_. *Genealogies of Religion*. Baltimore-Londres, The Johns Hopkins, University Press, 1993.

BARRETO, Luzmila Casilda Quezada. “Gênero e Poder: o corpo no culto na Igreja Pentecostal Deus é Amor em Lima, Peru”. *Dissertação de Mestrado* – Universidade Metodista de São Paulo, Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião – PPGCR. São Bernardo do Campo, SP: jan./2005.

BAUMAN, Zygmunt. *O Mal Estar da Pós-Modernidade*. RJ: Zahar Editor, 1998.

BENTO, Berenice Alves de Melo. “Da Transexualidade Oficial Às Trasexualidades”. In: PISCITELLI, Adriana; GREGORI, Maria Filomena e CARRARA, Sérgio (orgs). *Sexualidade e Saberes: convenções e fronteiras*. RJ: Garamond, 2004.

BERGER, Peter L. *O Dossel Sagrado-elementos para uma teoria sociológica da religião*. SP: Paulus, 1985. 3ª edição.

CALAVIA, Oscar S. *Fantasmal Falados*. SP: Ed. da Unicamp, 1996. 1ª edição.

BIRMAN, Patrícia. “Mediação Feminina e Identidades Pentecostais”. In: *Cadernos Pagu*, 6/7. Campinas: Unicamp, 1996

\_\_\_\_\_. “Males e Malefícios no Discurso Neopentecostal”. In: BIRMAM, P.; NOVAES, R. e CRESPO, S. *O Mal à Brasileira*. RJ: Ed.UERJ, 1997.

\_\_\_\_\_. *Religião e Espaço Público*. Altar Editorial, 2003.

\_\_\_\_\_. “Transas e Transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo”. In: *Revista Estudos Feministas*, vol.13(2) Florianópolis: CFH/CCE/UFSC, maio/agosto, 2006.

BOZON, Michel. “Amor, Sexualidade e Relações Sociais de Sexo na França Contemporânea”. In: *Revista Estudos Feministas*, vol.3(1).RJ: IFCS/UFRJ, 1995.

\_\_\_\_\_. *Sociologie de la Sexualité*. Paris:Nathan Ed., 2002.

\_\_\_\_\_. “A nova normatividade das condutas sexuais ou a dificuldade de dar coerência às experiências íntimas”. In: HEILBORN, M<sup>a</sup> Luiza (org). *Família e Sexualidade*. RJ: Editora FGV, 2004.

BUTLER, Judith. “Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do ‘pós-modernismo’”. In: *Cadernos Pagu - Trajetórias do gênero, masculinidades...* n<sup>o</sup>11. SP:Unicamp, 1998.

\_\_\_\_\_. *Problemas de Gênero – feminismo e subversão da identidade*. RJ: Civilização Brasileira, 2003.

CAMPBELL, C. “A Orientalização do Ocidente: Reflexões sobre uma Nova Teodicéia para um Novo Milênio”. In: *Revista Religião e Sociedade*, n<sup>o</sup>18(1). RJ: ISER, 1997.

CARVALHO, José Jorge de. “O Olhar Etnográfico e a Voz Subalterna”. In: *Série Antropologia*, n<sup>o</sup> 261. Brasília: DAN/Unb, 1999.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. “O Nativo Relativo”. In: *Revista Mana*, vol.08(1). PPGAS, Museu Nacional- UFRJ, 2002

CESAR, Waldo. “Sobrevivência e Transcendência: vida cotidiana e religiosidade no pentecostalismo. In: *Revista Religião e Sociedade*, n<sup>o</sup> 16(1/2). RJ: ISER, 1992.

CORTEN, André. *Os Pobres e o Espírito Santo. O Pentecostalismo no Brasil*. Petrópolis, RJ:Vozes,1996.

COSTA, Rosely Gomes. “Mediando Oposições: sobre as críticas aos estudos de masculinidades”. In: ALMEIDA, Heloisa Buarque de et alii (orgs). *Gênero em Matizes*. SP: Ed. da Universidade São Francisco, 2002.

DICKIE, M<sup>a</sup> Amélia. “Milenarismos contemporâneos, consciência de tempo, ética e identidade”. Projeto de Pesquisa. Departamento de Antropologia, UFSC, 2002.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. “O Culto do Eu no Templo da Razão: Três Ensaio sobre Pessoa e Modernidade”. In: *Boletim do Museu Nacional*. Nova Série – Antropologia, 41. RJ, 1983.

\_\_\_\_\_. “Ethos Privado e Justificação Religiosa. Negociações da Reprodução na Sociedade Brasileira”. In: HEILBORN, M.L.; DUARTE, L.F.D.; PEIXOTO, C. e BARROS, M.L.de. (orgs) *Sexualidade, Família e Ethos Religioso*. RJ: Ed. Garamond, 2005.

\_\_\_\_\_ e CARVALHO, Emílio N. de. “Religião e psicanálise no Brasil contemporâneo: novas e velhas weltanschauungen”. In: *Revista de Antropologia*, vol.48(2). São Paulo, 2005.

DUARTE, Sandra. “Mulheres em Trânsito: descompromisso religioso na sociedade contemporânea”. Conferência apresentada no **I Simpósio Internacional sobre Religiões, Religiosidades e Cultura**. Dourados,MS. 2003.

FERNANDES, Rubem César. “Os Evangélicos em Casa, na Igreja e na Política”. In: *Pentecostes e Nova Era: fronteiras, passagens – Religião e Sociedade*, 17(1-2). RJ: ISER, 1994.

\_\_\_\_\_. “Governo das Almas- as denominações evangélicas no Grande Rio”. In: ANTONIAZZI, A. et alii (orgs). *Nem Anjos nem Demônios. Interpretações sociológicas do pentecostalismo*. RJ: Vozes, 1996.

FRAISE, Geneviève. “Entre Igualdade e Liberdade”. In: *Revista Estudos Feministas*, nº1-ano3. RJ: IFCS/UFRJ, 1995.

FRESTON, Paul. “Breve História do Pentecostalismo Brasileiro”. In: ANTONIAZZI, A. et alii (orgs). *Nem Anjos, Nem Demônios. Interpretações sociológicas do pentecostalismo*. RJ:Vozes, 1996.

FRY, Peter. “Da Hierarquia à Igualdade: a construção histórica da homossexualidade no Brasil”. In: *Para Inglês Ver – Identidade e Política na Cultura Brasileira*. RJ:Zahar ed., 1982.

FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I – A vontade de saber*. RJ: Graal, 1980. 3ª edição.

\_\_\_\_\_. *História da Sexualidade 2- o uso dos prazeres*. SP: Ed. Graal, 2003. 10ª edição.

\_\_\_\_\_. *História da Sexualidade 3- o cuidado de si*. SP: Ed. Graal, 2002. 7ª edição.

GADAMER, Hans. *Verdade e Método*. RJ: Vozes,1997.

GAGNON, John H. “Les usages explicites et implicates de la perspective des scripts dans les recherches sur la sexualité”. In: *Actes de la Recherche in Sciences Sociales*. N 128 (Sur la Sexualité), juin 1999.

GAUCHET, Marcel. *Le désenchantement du monde – Une histoire politique de la religion*. Paris: Ed. Gallimard, 1985.

\_\_\_\_\_. “A Ética: Fontes e Práxis”. In: *Boletim do CEPAT*, nº 76, 2001.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. RJ: LTC Ed.,1989.

- \_\_\_\_\_. *Nova Luz Sobre A Antropologia*. RJ: Jorge Zahar Editor, 2001.
- \_\_\_\_\_. *O Saber Local*. RJ: Ed. Vozes, 2003. 6ª edição
- GIDDENS, Anthony. *As Conseqüências da Modernidade*. SP: Ed. UNEP, 1991.
- \_\_\_\_\_. *A Transformação da Intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. SP:Ed.UNEP,1992.
- GIUMBELLI, Emerson. *O Fim da Religião*. Altar Editorial, 2002.
- \_\_\_\_\_. (org). *Religião e Sexualidade: convicções e responsabilidades*. RJ: Garamond, 2005.
- GOMES, Wilson. “Nem Anjos nem Demônios – o estranho caso das novas seitas populares no Brasil da crise”. In:ANTONIAZZI, A. et alii (orgs). *Nem Anjos nem Demônios. Interpretações sociológicas do pentecostalismo*. RJ: Vozes, 1996.
- HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. RJ: DP&A, 2005. 10ª edição.
- HARDING, Sandra. “A Instabilidade das Categorias Analíticas na Teoria Feminista”. In: *Revista Estudos Feministas*, vol. 7(1). RJ: IFCS/UFRJ, 1993.
- HEILBORN, M. L. “A Primeira Vez Nunca se Esquece”. In: *Revista de Estudos Feministas*. Vol.6(2). RJ: IFCS/UFRJ,1998.
- HERVIEU-LEGÉR, Danièle. “Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião?”. In: *Revista Religião e Sociedade*, 18(1). RJ: ISER, 1997.
- JABOR, Juliana de Mello. “A prática do amor e o amor prático. Identidade e sentimentos em uma família religiosa de classe média”. In: DUARTE, L. F. D. et alii (orgs) *Família e Religião*. RJ: Contra Capa Livraria, 2006.
- KOLAKOWSKI, L. “O Diabo”. In: *Revista Religião e Sociedade*, nº12(2). RJ:ISER, out./1985.
- LAGO, Regina Ferro do. “Bissexualidade Masculina: uma identidade negociada?” In: HEILBORN, Maria Luiza (org). *Sexualidade – o olhar das ciências sociais*. RJ: Zahar Editor, 1999.
- LAQUEUR, Thomas. *Inventando o Sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. RJ: Relume Dumará, 2001.
- LEWGOY, Bernardo. “Auto-ajuda, sexualidade e psicologia no mundo evangélico brasileiro: uma ‘explosão discursiva?’”. Trabalho apresentado na *XXV Reunião Brasileira de Antropologia* – GT 26, “Fisicalismo e processos de subjetivação: saúde mental na sociedade contemporânea”. Goiânia, junho/2006.

LIMA, Lana Lage da Gama. “Confissão e Sexualidade”. In: PARKER, Richard e BARBOSA, Regina Maria (orgs). *Sexualidades Brasileiras*. RJ: Relume Dumará, 1996.

LINS, Daniel (org.). *A Dominação Masculina Revisitada*. SP: Papyrus, 1998.

\_\_\_\_\_. “Como Dizer o Indizível”. In: LINS, Daniel (org). *Cultura e Subjetividade-saberes nômades*. SP: Papyrus Editora, 2006. 5ª edição.

LIPOVETSKY, Gilles. *A Sociedade Pós-Moralista – o crepúsculo do dever e a ética indolor dos novos tempos democráticos*. SP: Manole, 2005.

LISBÔA, Maria Regina Azevedo. *A Sagrada Família: a questão do gênero em famílias católicas*. Tese de mestrado - PPGAS/UFSC, 1987.

LOUREIRO, Inês. “Psicanálise e Sexualidade: crítica e normatização”. In: PISCITELLI, Adriana; GREGORI, Maria Filomena e CARRARA, Sérgio (orgs). *Sexualidade e Saberes: convenções e fronteiras*. RJ: Garamond, 2004.

MACHADO, Lia Zanotta. “Gênero, um novo paradigma?” In: *Cadernos Pagu*. SP, Campinas: NEG/UNICAMP, 1998.

MACHADO, Maria das Dores Campos. “Família, Sexualidade e Planejamento Familiar: um estudo comparativo dos Pentecostais e Carismáticos Católicos do Rio de Janeiro”. Mimeogr. Apresentado no XVIII Encontro Anual da ANPOCS- Caxambú, M.G. nov./1994.

\_\_\_\_\_. “Corpo e Moralidade Sexual em Grupos Religiosos”. In: *Revista de Estudos Feministas*, vol.3(1). RJ: IFCS/UFRJ- PPCIS/UERJ. 1995.

\_\_\_\_\_. *Carismáticos e Pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar*. SP: Ed.Autores Associados, 1996.

\_\_\_\_\_. “Conversão Religiosa e a Opção pela Heterossexualidade em tempo de AIDS”. In: *Sociedad y Religión*, 14/15. 1996b

\_\_\_\_\_. “Mulheres: da prédica pentecostal ao debate sobre sexualidade, saúde reprodutiva, aborto e planejamento familiar”. In: SCHPUN, Mônica Raisa (org). *Gênero sem Fronteiras*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 1997.

\_\_\_\_\_. “Representações e Relações de Gênero nos Grupos Pentecostais”. In: *Revista de Estudos Feministas*, vol.13(2). CFH/CCE/UFSC: maio/agosto/2006.

MACHADO, M<sup>a</sup> das Dores Campos & MARIZ, Cecília. “Mulheres e prática religiosa nas camadas populares: uma comparação entre as igrejas pentecostais, as Comunidades Eclesiais de Base e os grupos carismáticos”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 12(34). São Paulo, 1997.

MAFRA, Clara. “Gênero e estilo eclesial entre os evangélicos”. In: FERNANDES, Rubem César et alli. *Novo nascimento. Os evangélicos em casa, na igreja e na política*. RJ: Mauad, 1998.

\_\_\_\_\_. “Relatos Compartilhados: experiências de conversão ao pentecostalismo entre brasileiros e portugueses”. In: *MANA – Estudos de Antropologia Social*, vol. 6(1). RJ: Museu Nacional/UFRJ, 2000.

\_\_\_\_\_. *Os Evangélicos*. RJ: Zahar Editor, 2001.

\_\_\_\_\_. *Na Posse da Palavra: Religião, Conversão e Liberdade Pessoal em dois Contextos Nacionais*. Lisboa: ISCTE, 2002

MARIANO, Ricardo. “Neopentecostalismo: Os Pentecostais Estão Mudando”. Dissertação de Mestrado em Sociologia. São Paulo, USP – 1995.

MARIZ, Cecília. “Alcoolismo, Gênero e Pentecostalismo”. In: *Revista Religião e Sociedade*, nº16(3). RJ: ISER, 1994.

\_\_\_\_\_. “Libertação e Ética”. In: ANTONIAZZI, A. et alii (orgs). *Nem Anjos nem Demônios. Interpretações sociológicas do pentecostalismo*. RJ: Vozes, 1996.

\_\_\_\_\_. “O Demônio e os Pentecostais no Brasil”. In: BIRMAN, P.; NOVAES, R. e CRESPO, S. *O Mal à Brasileira*. RJ: Ed. UERJ, 1997.

\_\_\_\_\_. “A opinião dos evangélicos sobre o aborto”. In: FERNANDES, Rubem Cesar et alii (orgs). *Novo Nascimento: os evangélicos em casa, na igreja e na política*. RJ: Mauad, 1998.

\_\_\_\_\_. “A Teologia da Batalha Espiritual: Uma Revisão da Bibliografia”. In: *Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais (BIB)*. 1º semestre, nº 47. RJ: ANPOCS, 1999.

MARIZ, Cecília e MACHADO, M<sup>a</sup> das Dores Campos. “Sincretismo e Trânsito Religioso: comparando carismáticos e pentecostais”. In: *Comunicações do ISER*. Nº 45, 1994.

\_\_\_\_\_. “Pentecostalismo e a redefinição do feminino”. In: *Revista Religião e Sociedade*, 17(1-2). RJ: ISER, 1996.

MAUSS, Marcel. “Ensaio Sobre a Natureza e a Função do Sacrifício”. In: *Ensaio de Sociologia*. SP: Ed. Perspectiva, 1999. 2ª edição.

MEINERZ, Nádia Elisa. Do Sagrado ao Profano: um estudo antropológico sobre sexualidade com jovens quadrangulares. *Trabalho de Conclusão de Curso* – UFSM, Curso de Ciências Sociais. RS, 2002.

MONTEIRO, Marko. “Sujeito, Gênero e Masculinidade”. In: ALMEIDA, Heloisa Buarque de et alii (orgs). *Gênero em Matizes*. SP: Ed. da Universidade São Francisco, 2002.

MOUFFE, Chantal. “Feminismo, cidadania e política democrática radical”. In: *Cidadania e Feminismo*. Debate Feminista, 1999

\_\_\_\_\_. “Por uma política de identidade nômade”. In: *Cidadania e Feminismo*. Debate Feminista, 1999b

MUCHEMBLED, Robert. *Uma História do Diabo: séculos XII–XX*. RJ: Bom Texto, 2001.

MUSSKOPF, André S. e STRÖHER, Marga J. (orgs). *Corporeidade, Etnia e Masculinidade*. São Leopoldo:Sinodal,2005.

NATIVIDADE, Marcelo. “Homossexualidade Masculina e Experiência Religiosa Pentecostal”. In: HEILBORN, Maria Luiza; DUARTE, Luiz Fernando Dias; PEIXOTO, Clarice e BARROS, Myriam Lins de (orgs). *Sexualidade, Família e Ethos Religioso*. RJ: Garamond, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich. *La Genealogía de la Moral*. Buenos Aires: Ediciones Libertador, 2007.

NOVAES, Regina. *Os Escolhidos de Deus. Pentecostais, trabalhadores e cidadania*. RJ-SP: ISER/Marco Zero, 1985.

\_\_\_\_\_. “Apresentação”. In: *Novo Nascimento. Os evangélicos em casa, na igreja e na política*. RJ: Mauad, 1998.

OROZCO, Yury Puello. *Mulheres, Aids e Religião*. SP: Publicações CDD, 2002.

PARKER, Richard. G. *Corpos, Prazeres e Paixões – a cultura sexual no Brasil contemporâneo*. SP: Ed.Best Seller, 1991.

PERISTIANY, J. G. *Honra e Vergonha: valores das sociedades mediterrânicas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988. 2ª edição.

PIERUCCI, Antônio Flávio. “O sexo como salvação neste mundo: a erótica weberiana”. Trabalho apresentado nas *VIII Jornadas sobre Alternativa Religiosa na América Latina*. Mesa Redonda “Reacessando Max Weber: Desencantamento ou reencantamento?” São Paulo: Centro Universitário Maria Antônia, 22 a 25 de setembro de 1998.

\_\_\_\_\_. “A diferença faz diferença, ou: a produtividade social da diferença”. In: *Ciladas da Diferença*. SP: Editora 34, 1999.

PINEZI, Ana Keila. “Gênero e hierarquia entre protestantes históricos”. In: *Revista Estudos de Religião*. São Bernardo do Campo, SP: PPGCR/UMESP, 2004.

PITANGUY, J. “O Sexo Bruxo”. In: *Revista Religião e Sociedade*, nº12(2). RJ: ISER, 1985.

PRANDI, Reginaldo. *Um Sopro do Espírito*. SP: Edusp, 1997.

RABELO, Miriam; RIBEIRO, Sueli Motta; ROCHA, Juliana Nunes. “Comparando experiências de aflição e tratamento no candomblé, pentecostalismo e espiritismo.” In: *Revista Religião e Sociedade*, nº 22. RJ: ISER, 2002.

RABELO, Miriam. “Religião e a Transformação da Experiência: notas sobre o estudo das práticas terapêuticas nos espaços religiosos”. In: *Ilha Revista de Antropologia*, vol.7(2). PPGAS/UFSC, 2005.

RABELO, Miriam e RIBEIRO, Sueli Motta. “‘O Senhor me usa tanto’: experiência religiosa e a construção do corpo feminino no pentecostalismo” (mimeogr). Texto apresentado no GT 40 Políticas do corpo, do gênero e das identidades, durante a 25ª *Reunião da Associação Brasileira de Antropologia*, realizada na cidade de Goiânia entre os dias 11 e 14 de junho de 2006.

REINHARDT, Bruno M. N. “*Espelho Ante Espelho*”: a troca e a guerra entre o neopentecostalismo e os cultos afro-brasileiros em Salvador”. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Brasília, Unb/PPGAS - 2006.

RICOEUR, Paul. “Antropologia e hermenêutica”. In: *O Conflito das Interpretações - ensaios de hermenêutica*. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

RIVERS, J. Pitt (org) *Honra e Vergonha, Valores das Sociedades Mediterrâneas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988.

ROHDEN, Fabíola. “A Obsessão da Medicina com a Questão da Diferença entre os Sexos”. In: PISCITELLI, Adriana; GREGORI, Maria Filomena e CARRARA, Sérgio (orgs). *Sexualidade e Saberes: convenções e fronteiras*. RJ: Garamond, 2004.

\_\_\_\_\_. “Religião e Iniciação Sexual em Jovens de Camadas Populares”. In: HEILBORN, Mª Luiza e DUARTE, Luiz Fernando Dias. *Sexualidade, Família e Ethos Religioso*. RJ: Ed. Garamond, 2005.

ROLNIK, Suely. “Toxicômanos de Identidade – subjetividade em tempo de globalização” e “Uma Insólita Viagem à Subjetividade – fronteiras com a ética e a cultura”. In: LINS, Daniel (org). *Cultura e Subjetividade-saberes nômades*. SP: Papyrus Editora, 2006. 5ª edição.

RUSSO, Jane Araujo. “Do Desvio ao Transtorno: a medicalização da sexualidade na nosografia psiquiátrica contemporânea”. In: PISCITELLI, Adriana; GREGORI, Maria Filomena e CARRARA, Sérgio (orgs). *Sexualidade e Saberes: convenções e fronteiras*. RJ: Garamond, 2004.

SALÉM, Tania. *Manuais Modernos de Auto-Ajuda: uma análise antropológica sobre a noção de pessoa e suas perturbações*. Série Estudos em Saúde Coletiva, nº7. RJ: UERJ/IMS, 1992.

\_\_\_\_\_. “‘Homem...já viu, né?’: representações sobre sexualidade e gênero entre homens de classe popular”. In: HEILBORN, Mª Luiza (org). *Família e Sexualidade*. RJ: Ed. FGV, 2004.

\_\_\_\_\_. “Tensões entre Gêneros na Classe Popular: uma discussão com o paradigma holista”. In: *Revista Mana*, 12(2). PPGAS, Museu Nacional - UFRJ, 2006.

SAMPAIO, Tânia Mara Vieira. “Aids e religião: uma permanente construção de saberes em diálogo”. In: SOUZA, Sandra Duarte de (org). *Gênero e Religião no Brasil - ensaios feministas*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2006.

SANCHIS, Pierre. “O Mal à Brasileira: um posfácio. O Mal, a Ética, a Política e o Brasil”. In: BIRMAN, P.; NOVAES, R. e CRESPO, S. *O Mal à Brasileira*. RJ: Ed. UERJ, 1997.

SCHPUN, Mônica Raisal (org). *Masculinidades*. SP: Boitempo Editorial, Edunisc, 2004.

SCOTT, Joan. “Gênero: uma categoria útil de análise histórica”. In: *Revista Educação e Realidade*, vol.16(2). Porto Alegre, 1990.

\_\_\_\_\_. “Igualdade versus diferença: os usos da teoria pós-estruturalista”. In: *Cidadania e Feminismo*. Debate Feminista, 1999.

SEGATO, Rita Laura. “Um Paradoxo do Relativismo: o discurso racional da Antropologia frente ao sagrado”. In: *Série Antropologia*, nº 86. Brasília: DAN/Unb, 1989.

\_\_\_\_\_. “Religião e Sociedade: a Vocação Missionária da Antropologia?”. In: *Anuário Antropológico/90*. RJ: Tempo Brasileiro, 1993.

\_\_\_\_\_. “Religião, Vida Carcerária e Direitos Humanos”. In: NOVAES, Regina (org). *Direitos Humanos – temas e perspectivas*. RJ: Mauad Editora, 2001.

\_\_\_\_\_. *Las Estructuras Elementales de la Violência – ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2003.

\_\_\_\_\_. “Antropología y Derechos Humanos: alteridad y ética en el movimiento de los derechos universales”. In: *Série Antropologia*, nº356. Brasília: DAN/Unb, 2004.

\_\_\_\_\_. “La Faccionalización de la República y el Paisaje Religioso como Índice de una Nueva Territorialidad”. In: *Série Antropologia*, nº376. Brasília: DAN/Unb, 2005.

\_\_\_\_\_. “Antropologia e Direitos Humanos: ética e a expansão dos direitos universais”. In: *Revista Mana*, vol.12(1). RJ: Museu Nacional/UFRJ, 2006.

\_\_\_\_\_. *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa em tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2007.

SILVA, Hadman Daniel da Mata. “Planejamento estratégico para a Igreja Evangélica Assembléia de Deus do Plano Piloto”. Monografia do Curso de Administração. Unb/ FACE, Depto de Administração, 2005.

SILVA, Vagner Gonçalves da et alii (orgs). *Antropologia e Seus Espelhos: a etnografia vista pelos observados*. SP: FFLCH/USP, 1994.

STEIL, Carlos. “Pluralismo, modernidade e tradição. Transformações do campo religioso”. In: *Revista Ciências Sociais e Religião*, ano 3, nº3. Porto Alegre: ACSRM, 2001.

TARDUCCI, Mônica. “‘O Senhor Nos Libertou’: gênero, família e fundamentalismo”. In: *Cadernos Pagu*. SP, 1994.

\_\_\_\_\_. “‘Servir al Marido como al Señor’: Las mujeres pentecostales desde una perspectiva de gênero”. *Tesis de doctorado*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. 2003.

\_\_\_\_\_. “Reflexiones de una feminista estudiando mujeres pentecostales” (mimeogr.). Texto apresentado no *II Seminário Internacional de Estudos Interdisciplinares: a questão de gênero*. Promoção do Doutorado Interdisciplinar em Ciências Humanas, UFSC. 24 e 25/11/2003.

\_\_\_\_\_. “‘Sólo Respondo Al Llamado de Dios’: el precario liderazgo de las pastoras pentecostales”. In: *Revista de Antropología Iberoamericana*, nº 40. Madrid, marzo/abril-2005.

TERRIN, Aldo Natale. *Antropologia e Horizontes do Sagrado*. Paulus Ed., 2004.

TRASFERETTI, José (org). *Teologia e Sexualidade – um ensaio contra a exclusão moral*. Campinas, SP: Editora Átomo, 2004

VALLE, E. “A Igreja Católica ante a Homossexualidade: ênfases e deslocamentos de posições”. in: *Revista de Estudos da Religião - REVER*. Ano6, nº1. PPGCR/PUCSP, 2006.

VANCE, Carole. “A antropologia redescobre a sexualidade: um comentário teórico”. In: *PHYSIS. Revista de Saúde Coletiva*. Vol.5,nº1. IMS/UERJ: Relume-Dumará, 1995.

VELHO, Gilberto. *Individualismo e Cultura: Notas para uma Antropologia da Sociedade Contemporânea*. RJ: Zahar, 1981.

VELHO, Otávio. “Relativizando o Relativismo”. In: *Novos Estudos Cebrap*, nº 29- 1991.

\_\_\_\_\_. “Globalização: antropologia e religião”. In: ORO, Ari Pedro e STEIL, Carlos Alberto. *Globalização e Religião*. RJ: Vozes, 1997.

\_\_\_\_\_. “Utopias Contemporâneas: Ausência do Mal?” In: BIRMAN, P.; NOVAES, R. e CRESPO, S. *O Mal à Brasileira*. RJ: Ed. UERJ, 1997.

\_\_\_\_\_. “O que a Religião pode fazer pelas Ciências Sociais?”. In: *Religião e Sociedade*, 19(1). RJ: ISER, 1998.

\_\_\_\_\_. *Mais Realistas Do Que O Rei – ocidentalismo, religião e modernidades alternativas*. RJ: Topbooks, 2007.

VERGELY Bertrand. *O Sofrimento*. SP: EDUSC, 2000.

WEBER, Max. “Sociologia de la Religion”. In: *Economia y Sociedad – esbozo de sociologia comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica, 1974.

WEBER, Max. “Rejeições religiosas do mundo e suas direções”. In: GERTH, H. H. & WRIGHT MILLS, C. (orgs). *Ensaio de Sociologia*. RJ: Zahar, 1974.

WINARCZYK, Hilário. “La Guerra Espiritual en el Campo Evangélico”. In: *Sociedad y Religión*. Marzo/13, 1995.

## **Bibliografia específica**

Revista Lições Bíblicas – “E Agora, Como Viveremos? A resposta cristã para tempos de crise e calamidade moral”. RJ: CPAD, 4º trimestre/2005.

Revista Lições Bíblicas – “Heresias e Modismos: combatendo os erros doutrinários”. RJ: CPAD, 2º trimestre/2006.

Estatuto e Regimento Interno da Convenção Evangélica das Assembléias de Deus no Distrito Federal (CEADDIF).