

Brasil: as mulheres pentecostais entre ‘combate’ e ‘libertação’¹

Marion Aubrée^a

Ao longo dos quarenta últimos anos o lugar feito a mulher no pentecostalismo brasileiro foi se transformando e permitiu aos pesquisadores registrar o surgimento de mulheres líderes num sistema simbólico que tendia, nos seus primeiros momentos, a favorecer o poderio dos homens. Porém, incentivadas pela própria representação imaginária de mulheres ‘combatentes’, varias delas ganharam espaço na corrente pentecostal, em quanto líderes religiosas ou líderes políticas. Esse texto analisa o percurso individual de quatro dessas mulheres para pôr em evidência os elementos idiosincráticos e socio-culturais que levaram cada uma dela no lugar que ocupa na atualidade. Um dos resultados da análise é que, a partir de uma mesma adesão religiosa, quem vem das classes mais pobres tende a procurar poder na esfera política e quem vem das classes medias se projeta mais na esfera pública através de um poderio carismático.

Brasil; Pentecostalismo; Mulheres; Liderança.

Pelo fato de trabalhar sobre os desenvolvimentos pentecostais no Brasil há quase quarenta anos, pude observar a dinâmica da transformação das práticas e das representações nas relações entre mulheres e homens no seio do universo simbólico pentecostal, assim como a maneira pela qual algumas mulheres se apropriaram dessas novidades.

^a Pesquisadora em antropologia, do Centro de Pesquisa sobre o Brasil Contemporâneo (CRBC) e do Centro de Estudos Interdisciplinares dos Fatos Religiosos (CEI-FR), EHES - 190, avenue de France - 75013 - Paris. E-mail:maubree@ehess.fr.

Por isso, separei meu texto em duas partes. Na primeira me refiro as análises que eu mesma fiz no decênio de 1980 a partir de grupos pentecostais ditos ‘clássicos’ (Assembléia de Deus, Deus é Amor, Batista Renovada, entre outros); em segundo lugar, me dedico à análise das novas modalidades de relações de gênero promovidas por várias igrejas neo-pentecostais (Universal, Renascer, Mundial da Graça de Deus, etc.) que foram surgindo na segunda metade dos anos 1980 até hoje. Isso me permitirá por em evidência, a partir da análise de algumas individualidades, as novas possibilidades que se ofereceram às mulheres de realizar um papel determinante nas novas orientações registradas na sua sociedade e, também, de determinar em que medida seu pertencimento religioso as ajudou nessa tarefa.

Pentecostalismo clássico

Essa qualificação se refere à divisão operada recentemente por vários autores, relativa às transformações registradas nessa corrente evangélica ao longo do século XX (Freston 1995; Corten 1999). Em um país tão pluricultural como é o Brasil, toda novidade religiosa tende a criar rapidamente um núcleo de adeptos ao redor do qual vai começar um trabalho de expansão mais ou menos rápido. Foi isso que aconteceu com o pentecostalismo que penetrou no Brasil precocemente pelo sul, no ano de 1910, graças a um adepto da Congregação Cristã, italiano de origem convertido nos Estados Unidos; sendo seguido rapidamente, em 1911, pelo norte, através de uma Assembleia de Deus fundada em Belém por dois missionários suecos que, também, tinham mergulhado na jovem efervescência pentecostal da costa oeste dos Estados Unidos.

Esses novos grupos confessionais nos quais os fieis² podiam expressar com regularidade suas emoções nos pequenos ‘salões de oração’ da época, registraram uma primeira expansão urbana muito lenta. De fato, apesar da qualificação dada pelo sociólogo francês Emile Léonard quem, apoiado nos trabalhos de uma de suas estudantes bra-

sileiras, o qualificou de ‘maremoto’ (1953), o protestantismo como um todo representava, até os anos 1960, não mais que 4 % de uma população que, no censo, se declarava católica na proporção de 93%. Durante os últimos cinquenta anos o processo acelerou de tal maneira que, no censo de 2010, o conjunto das denominações evangélicas agrupava 22,2 % da população total, entre os quais 16,4 % se diziam ‘pentecostais’.

Nos anos 1970 e 1980, durante os quais eu realizei uma etnografia intensiva das diversas expressões do pentecostalismo brasileiro na cidade de Recife, tanto no discurso ético como nas práticas comunitárias mais aparentes existia uma forte distinção entre os papéis masculinos e femininos. Assim, somente os homens podiam entrar na hierarquia formal remunerada de um ou outro grupo, enquanto pastor, presbítero ou evangelista. Na época, a única que não seguia essa regra era a Igreja do Evangelho Quadrangular implantada no Brasil nos anos 50 (segunda onda pentecostal, segundo Freston 1995). Porém, é importante sublinhar que essa possibilidade pertencia mais a esfera do discurso que ao campo das práticas na medida em que, até os anos 1970, pelo que me consta, nenhuma menção é feita nos trabalhos científicos sobre ‘mulheres pastoras’ nessa denominação.

Naquele momento, as mulheres assumiam muitas tarefas auxiliares e benevolentes na dinâmica interna das igrejas. Elas se encarregavam do cuidado e da catequese das crianças durante as cerimônias, limpavam os templos e os adornavam com flores, se revezavam para assegurar uma presença contínua, etc. (Aubrée 1985). Nessa época, o estatuto comunitário mais valorizado e mais cobiçado pelo conjunto das fiéis era o de ‘mulher de pastor’ porque dava as que o conseguiam um poder real sobre suas correligionárias femininas; em particular, a nível dos conselhos éticos e também psicológicos, que as primeiras dispensavam para as segundas. Além disso, existia no nível espacial, uma separação nítida entre os homens que se instalavam à direita da nave e as mulheres que ficavam na parte esquerda (Novaes 1979:90) ou, quando o desequilíbrio feminino/masculino era mais importante, as

mulheres sentavam na frente e os homens atrás (Aubrée 1985:91-92). A submissão da mulher ao seu parceiro convertido e/ou ao pastor era reconfirmada incessantemente nas pregações (ex.: “Quero que saibais ser Cristo o cabeça de todo homem e o homem o cabeça da mulher ...” Primeira Carta de Paulo aos Coríntios, capítulo 11, versículo 3). As esposas, se trabalhavam, deviam fazê-lo em casa ‘porque a rua esta cheia de tentações’ e as mães eram valorizadas pelo número das crias ‘que Deus tinha lhes dado’. Para completar, a atitude ‘humilde’, ligada a observância de uma ética que dirigia ao corpo da mulher a maior parte das proibições do cotidiano (nada de contracepção, de maquiagem, de roupa desenhando o corpo, etc.) deixava então pouquíssimo lugar às iniciativas individuais de mulheres que, não obstante, eram por muitas delas ‘chefes de família monoparental’. Entretanto, mulheres geralmente solteiras participavam nas ‘cruzadas de evangelização’ que esses grupos organizavam nas praças, hospitais e algumas vezes prisões, dignamente protegidas por presbíteros e evangelistas masculinos.

Porém, apesar da pregnância da dimensão comunitária, o movimento pentecostal (de longínqua raiz calvinista) fazia do converso um ‘eleito de Deus’, predestinado aos esforços proselitistas de construção do Reino de Cristo na Terra. Essa dimensão favoreceu a aceitação do iconoclasmo e, conseqüentemente, uma posição contra a educação católica da maioria dos novos fiéis, como o fim das devoções aos santos, varrendo na época esses mediadores entre o crente e seu Deus³. Essa valorização do indivíduo *per se* constituiu, a nível psicológico, um elemento central da reconstrução de identidades individuais maltratadas pelas perturbações socio-demográficas daquele momento (inversão das cifras das populações rural e urbana). De fato, os homens que aderiam à nova crença podiam gozar da inclusão num sistema administrativo que lhes era reservado, adquirindo assim a nível individual uma ‘massa social’ (Devereux 1972) que jamais teriam conseguido sem a conversão.

Do lado das mulheres, seu bem-estar psicológico estava ligado, em parte, à ideia de eleição divina que gerava nelas uma nova estima de

se e, por outra parte, com a possibilidade imediata de expressar suas emo es no templo, durante as reuniões e cerim nias, através dos relatos de benfeitorias outorgadas (mais comunmente por Jesus que por Deus Pai); e graças   expressão verbal glossol lica, ‘batismo do fogo’ que vinha confirmar em cada uma a convic o íntima de ter sido pessoalmente escolhida pela divindade (Novaes 1985; Aubrée 1985). Nesse quadro onde os evangélicos eram ainda, como se viu, bem minoritários, as rela es homem/mulher, preconizadas pelas comunidades dessa corrente religiosa, tendiam a instaurar no meio urbano os velhos esquemas machistas ligados a cultura rural ancestral.

A imagina o simbólica

Por outra parte, o interesse que eu tinha desenvolvido⁴ com o estudo das estruturas antropológicas do imaginário (Durand 1969) me incitou, então, a analisar de maneira específica as respostas obtidas a partir dos dois sexos às interroga es ligadas a representa o da mulher pentecostal. Mas, ao contrário do que aparecia como uma evidência objetiva das estruturas comunitárias pentecostais –ou seja, a distin o afirmada entre estatutos e papéis (Linton 1968) masculino e feminino– a análise fez aparecer uma representa o que, tanto para a mulher como para o homem, articula entre si duas ‘constela es imaginais’ nas quais, a primeira agrupa os esquemas simbólicos ligados as no es de purifica o, sublima o, ascensão e luz, enquanto a segunda, articula os símbolos de ruptura, confronta o, luta e imposi o (Aubrée 1998). Essas duas estruturas conotam o que Durand teorizou como a ‘estrutura heróica’ a qual, ao longo da história, foi se desenvolvendo no imaginário cultural dos países do Norte e que os adentrou na categoria qualificada por James Hillman (1977), após Pitrim Sorokin (1937-1941), de ‘culturas apolíneas’, caracterizadas pela preeminência do polo masculino sobre o polo feminino.

Assim, através dessa transforma o da sua imagina o simbólica, as mulheres pentecostais começaram a se auto-representar como ‘com-

batentes', bem armadas para 'terminar com o inimigo que difunde as superstições e oculta a Verdade', ou seja 'o grande Satanás'⁵ e, em consequência, se sentir mais seguras frente ao seu marido e o mundo masculino geral. Dessa forma, eu pude observar nas Assembléias de Deus do Recife, durante os anos 80, o reconhecimento pelas hierarquias (ainda essencialmente masculinas) de algumas mulheres evangelistas ou missionárias, remuneradas pelo seu trabalho proselitista.

Em paralelo, outras pesquisas (feitas no sul industrializado do país e fundadas sobre estudos sociológicos da família) mostraram de que maneira, a nível doméstico, a ética pentecostal poderia 'eventualmente' contribuir a uma transformação do *ethos* familiar e servir de antídoto ao machismo. Assim, resulta dos estudos feitos por Gouveia (1986) em São Paulo sobre duas denominações diferentes⁶, que essa possível abertura era estreitamente ligada tanto a ética pregada às fiéis no discurso interno a cada uma das denominações, quanto pela abertura que mostravam na sua interação social com o campo evangélico mais amplo. Ao lado disso, no trabalho de análise comparativa que desenvolveu no Rio de Janeiro, com famílias carismáticas católicas e pentecostais, Machado (1996), apoiada numa pesquisa feita por Rocha-Coutinho (*apud* Goldenberg, 1994) põe em evidência o fato de que, muitas vezes, são as próprias mulheres que limitam as tarefas domésticas do marido. Machado retoma o argumento a partir do qual, sendo assim 'indispensáveis' as mulheres 'fragilizam marido e crianças', criando uma dependência, se afirmando enquanto 'donas de casa' e, portanto, reproduzindo inconscientemente a velha partição entre o poder dos homens e o das mulheres, uns na rua e as outras na casa (DaMatta 2000). A autora conclui reconhecendo que, no universo com o qual está trabalhando, as mulheres que afirmam contar com seu marido para as tarefas domésticas são uma minoria, seja ou não o marido da mesma crença que a esposa. Não surpreendentemente, o conjunto dos homens pesquisado reivindicou o lugar da 'mulher em casa', qualquer que seja sua religião ou seu nível social (Machado 1996). Porém, sente-se já a partir desses trabalhos, que a nível do dis-

curso, se perfilam algumas transforma es da questão, as quais são o objeto do presente trabalho, e que contribuíram amplamente para a afirma o da igualdade formal de g nero que prevalece hoje em quase todos os grupos evangélicos.

Neo-pentecostalismo

Na segunda metade dos anos 80, com a redemocratiza o e a abertura da sociedade brasileira ao mundo global, assistimos a expansão do que   hoje qualificado de ‘neo-pentecostalismo’ (Mariano 1999), cujo paradigma   a Igreja Universal do Reino de Deus (A Universal). Edir Macedo, seu fundador, através da aplica o extensa da Teologia da Prosperidade, oriunda dos USA, modificou os termos da troca simbólica entre o divino e o humano e, subsequentemente, a rela o do seu movimento com o econ mico e o político. Assim, segundo esse líder carismático, o fiel que ‘aceitou Jesus’ em vez de esperar as graças que Deus quer lhe outorgar deve, daqui em diante, ‘exigir’ ditas graças não mais enquanto gratifica o por uma vida asc tica, mas como ‘restitui o contratual’, tanto pela fé ilimitada que professa, quanto pelos dons em efetivo que faz a IURD, considerada como intermediária direta da divindade (Aubrée 2000). Parece-me importante sublinhar aqui que, desde sua funda o num subúrbio do Rio em 1977, a Universal atrai uma forte propor o de popula es carentes; ao contrário de igrejas neo-pentecostais mexicanas ou colombianas que tive oportunidade de seguir, cujos fi s pertencem em sua maioria as classes m dias. Essa sua característica vale também para a sua transnacionaliza o na África, Europa e Ásia (Corten, Dozon & Oro 2003).

Ainda que Macedo continue pregando uma estrita divisão das tarefas entre mulheres (mães, obreiras no templo, educadoras) e homens (pastores, missionários encarregados da expansão internacional da IURD e empresários), ele nunca deixou de promover a encena o televisiva de rituais de ‘liberta o’ nos quais as mulheres são os atores principais. Nesses rituais, que com ou sem televisão, existem em

todos os templos da Universal, assim como nos rituais dos múltiplos clones que a IURD engendrou, assiste-se aos combates, teatralizados e sempre renovados, entre as forças do Bem e as forças do Mal. Estas últimas são personificadas pelas entidades ou mesmo pelos objetos mais diversos, susceptíveis nos olhos dos pentecostais de difundir o Mal. As minhas próprias observações me levaram a assistir combates nos quais o Mal incorporado era representado pelas divindades afro-brasileiras (no Recife), ou pelos *marabouts* africanos (em Paris); porém, outros colegas puderam observar casos nos quais o vetor de entrada do Mal no corpo do possesso era uma marca específica de biscoitos ou de maionese (Mariz 1997:46) assim como, em numerosos casos, o álcool. A pessoa possuída é, então, trazida pelos ‘obreiro(a)s’ diante da assistência enquanto o pastor que representa o Bem inicia a guerra espiritual através de um diálogo brutal para tentar conseguir ‘o nome’ da entidade e, assim, tomar as medidas mais adequadas (imposição de mãos, sacudidas, aspersões, etc.) para fazer ‘sair’ esse Mal (Corten & Mary 2000).

Esses rituais, sejam televisivos ou simplesmente vividos no templo ou no salão de oração, representam para as mulheres que participam deles um momento particularmente forte. Com efeito, a catarse experimentada através da possessão corporal que acompanha o ‘combate’, longe de ser vivida como uma experiência de contato com o Mal, é apresentada, nas entrevistas, como um momento de simbiose com o sagrado, durante o qual são liberadas todas as emoções negativas e positivas ligadas a certos conteúdos, mais ou menos ocultos, aos olhos das protagonistas; dessa maneira, essa catarse tem todas as características de um *adorcismo*, apesar do discurso oficial das igrejas enfatizarem o elemento de ‘libertação’, ou seja de exorcismo. A conjugação desses dois elementos vem confirmar a análise feita por Birman sobre a Universal, em que “falar do mal é, no caso desses discursos, se referir de maneira essencial a um dos elementos de um sistema dicotômico no qual mal e bem são articulados um no outro indissolivelmente” (Birman 1997:65). As palavras utilizadas pelas interlocutoras para descre-

ver o que elas sentem no momento da possessão pelos ‘espíritos maus’ são, aliás, idênticas (frio, calor, plenitude, etc.) as que eram utilizadas na descri o do estado glossol lico⁷ que, por sua parte, sumiu quase completamente dos rituais neo-pentecostais a favor das possessões corporais mencionadas acima. Esses momentos ‘de força’, segundo dizem as que os vivem, trazem efeitos muito benéficos nas suas vidas cotidianas (aquietac o da tensão nervosa, novo  lan para enfrentar as dificuldades da vida, etc.); porém, eles tendem a desaparecer com o passar dos dias, e se pode inferir desses testemunhos, que o estatuto provisório desse bem-estar psicológico contribui para levar com regularidade para a Universal muitas das suas fiéis mais assíduas.

Devemos acrescentar que as transforma es sociopolíticas que o Brasil vive, desde mais de vinte anos, levaram as primeiras denomina es pentecostais a modificar em parte sua  tica, entre outras coisas, a aceita o da contracep o que, agora,   admitida implicitamente por vários pastores como uma adequa o as novas condi es sociais, particularmente na Assembléia de Deus. Com efeito, a taxa de fecundidade das mulheres de Pernambuco caiu entre 1950 e 2007 de uma média de 8 filhos por mulher até uma média de 2,3⁸.

Para finalizar essa parte,   importante dizer que existe, desde o ano 2000 no Rio de Janeiro, uma igreja pentecostal vinda de New York (I.C.M.) que se proclama ‘igreja gay’ e que acolhe especificamente homens e mulheres homossexuais (Natividade 2010). Devo acrescentar que não   vista com bons olhos pelas grandes denomina es nacionais (pentecostais e neo-pentecostais) na medida em que contraria a prescri o  tica de separa o tanto dos sexos quanto dos g neros, ainda fortemente afirmada.

Trajetórias individuais

O período da ditadura militar favoreceu, tanto explicitamente quanto implicitamente, a expansão das igrejas evangélicas de tipo fundamentalista. Os motivos da forte adesão dos setores economicamen-

te mais carentes a esse credo específico, a partir dos anos sessenta, foi objeto de muitos trabalhos socio-antropológicos, entre os quais vários são citados ao longo do presente texto. As explicações do fenômeno são plurais e foram atribuídas, num primeiro momento, ao desenraizamento cultural das massas rurais desde suas pequenas comunidades até as cidades, rapidamente transformadas em metrópoles; seja enfocando a conversão como uma forma de protesto simbólico contra as condições que lhes eram feitas na nova sociedade (Willems 1967); seja considerando a formação dessas pequenas comunidades novas como um refúgio contra o desenraizamento (Lalive d'Epinau 1968). Todas as análises feitas nos anos 60/70 sublinharam o afastamento voluntário da corrente pentecostal do campo político (Chambliss-Hoffnagel 1978; Rolim 1985). Porém, a partir dos anos 80, com a implantação da Teologia da Prosperidade e o fim da ditadura, a situação rapidamente se transformou, tanto no nível do discurso teológico e da ética (Aubrée 2000, 2003) quanto da atitude política, com participação ativa nas eleições, particularmente das ADs e da IURD (Pierucci & Prandi 1996; Freston 2001). A nova teologia, fortemente inspirada pelos televangelistas estadunidenses, gerou uma dinâmica proselitista que varreu as tendências anteriores de iconoclasmo e fez da televisão (através das pregações transmitidas durante horas e da encenação dos 'milagres') o vetor principal do recrutamento de novos adeptos (Mariano 1999). Esse movimento, mesmo que não lhes tenha outorgado voluntariamente um estatuto diferente do que existia antes nessas denominações, ampliou o campo das possibilidades oferecidas as mulheres as quais, como veremos, começaram a ocupar um lugar importante enquanto representantes de um poder religioso e, para algumas delas, de um poder político.

. Poder religioso

No que se refere à própria esfera religiosa, é notável que a Igreja do Evangelho Quadrangular, fundada nos Estados Unidos por uma mulher em 1922⁹, e chegada ao Brasil em 1951, afirmou cada vez mais

nos últimos anos seu princípio de que as mulheres podem ser consagradas como pastoras ao igual que os homens¹⁰. Nas outras igrejas observa-se uma multiplicac o de mulheres evangelistas, muito particularmente nos programas de televisão e, mais geralmente, uma valoriza o do papel social e  tico da ‘mulher evangélica’. N  obstante, as resistências são fortes, particularmente no Nordeste onde fiz mais estudos. Apesar dos trabalhos produzidos no Sul do país, mencionados acima, continua hoje um discurso explícito de diferencia o dos papéis que parece corresponder a certo medo dos homens de perder o atual poder que tem nesse universo em prol das mulheres. Assim, Edir Macedo afirma que a tarefa de expansão internacional de sua igreja, que ele promove sistematicamente, deve ser cumprida pelos homens. Mas, em várias de suas declara es, ele reconhece que as mulheres têm todo direito de fundar sua própria igreja e de dirigi-la, como ele próprio fez, segundo os melhores princípios empresariais e de marketing (Silveira Campos 1997).

Ele foi escutado pelo menos por duas mulheres que fundaram igrejas próprias e entraram, com sucesso, no mercado globalizado dos bens simbólicos. São, por uma parte, a bispa auto-proclamada Sônia Hernandes, fundadora e líder da Igreja Apostólica Renascer em Cristo (1986), e, por outra parte, Valnice Milhomens Coelho, fundadora e presidente da Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo (1994). Uma e outra pertenciam anteriormente a denomina es não pentecostais e receberam sua forma o religiosa no bojo de institui es protestantes históricas. Agora vamos resumir os percursos diferenciados dessas duas mulheres para pôr em evidência os mecanismos a partir dos quais elas construíram o poder religioso que, hoje em dia, as caracteriza enquanto líderes de suas respectivas igrejas.

Valnice Milhomens Coelho – nasceu numa pequena cidade do Maranhão, em 1947; católica por nascimento, aos quinze anos ela se converteu a uma igreja batista. Isso lhe permitiu fazer sua educa o no Seminário Batista do Recife e de conseguir um diploma de assisten-

te social e educadora religiosa. Aos 24 anos, ela foi enviada por sua igreja como a primeira missionária da Convenção Batista Brasileira em Moçambique, onde passou treze anos. Após sua volta ao Brasil, ela recebe, no ano de 1986, uma revelação divina que lhe prescreve ‘formar um exército’. Foi assim como nasceu, em 1987 no Recife, sob sua presidência, o ‘Ministério Palavra da Fé’, uma organização interdenominacional que procura criar laços entre os grupos protestantes históricos, cujo rebanho começava a ser corroído pelos grupos pentecostais (ex. a criação da Batista Renovada no Recife em 1975). Por outra parte, Valnice escolhe o celibato¹¹ para, diz ela, ‘melhor cumprir com a missão que lhe foi confiada por Deus’. Após ser conhecida através de uma série de conferências evangélicas que deu na televisão em 1989, ela é reconhecida como a primeira televangelista brasileira, sendo ordenada pastora em 1993 por um grupo de pastores heterodoxos. Essa consagração não será reconhecida pelos batistas ortodoxos e Valnice vai procurar no estrangeiro o reconhecimento que lhe faz falta no seu país.

Na Colômbia, ela aperfeiçoa seu conhecimento de novas modalidades de organização confessional, em particular através da ‘visão celular’. Esta forma passou a ser, durante os últimos dez anos, a forma mais comum de crescimento das pequenas igrejas na Amazônia (Boyer 2008) e em toda a América Latina. Essa técnica de recrutamento não é, de fato, tão nova já que se trata da idéia de que cada novo fiel de uma ‘igreja celular’, após um ano e meio de convertido, possa virar um líder depois de ter formado seu próprio grupo de doze membros. Segundo uma revista de grande tiragem isso é “o que fazem todos os especialistas de venda direta ... é puro marketing” (Revista *VEJA online*, de 29 de setembro 2004). Uma vez por semana se reúnem todas as ‘células’ numa grande cerimônia. Valnice que foi entronizada ‘Apóstola’, em 2001, em São Paulo, pelo Apóstolo e Profeta costarriquenho Rony Chaves, foi a primeira em estruturar sua Igreja Nacional do Senhor Jesus Cristo a partir desse modelo, organizando nela grandes cerimônias televisadas, cuja encenação tem o brilho dos espetáculos de *mu-*

sic-hall mais bem sucedidos. Notamos que, apesar de seu qualificativo de ‘nacional’, a INSEJEC tem na atualidade filiais em varios pases europeus, africanos, do meio oriente e, mesmo, no Japão.

A trajetoria de Valnice posicionou-a, ao mesmo tempo, em uma relao de rivalidade incessante e uma relao de inferioridade de estatuto para com os seus colegas masculinos. Efetivamente, ser uma missionária solteira na África durante os anos 70/80 era um fato totalmente excepcional para uma mulher do Nordeste brasileiro e, longe de provocar admirao nos seus correligionários, mulheres e homens, esses a viam como uma total anomalia. Igualmente, o fato de que fosse ordenada pastora são podia provocar, naquele momento, a sua rejeio pelos ortodoxos, mesmo na igreja Batista, considerada como progressista. Assim, Valnice apareceu durante a sua carreira como aquela que vem perturbar a ordem explícita dos gneros a qual se confunde, no caso, com a dos sexos. Com seu atual estatuto de Apstola, podemos inferir que ela mesma terminou aceitando as injunoes da sua igreja de origem, oposta ao seu estatuto de pastora, recebendo de moes estrangeiras essa outra qualificao mais neutra. Em consequência, Valnice aparece – aos olhos de seus fiéis assim como aos da sociedade civil mais ampla – como uma empresária que fez sucesso no campo religioso, devido a uma grande capacidade de abrir caminhos novos para as mulheres evangélicas e de transformar em ‘palavras do Evangelho’ as técnicas mais modernas de captao de clientela porque, como ela mesma proclama, “O marketing  uma criao do homem e o homem  uma criao de Deus. Porque Deus não utilizaria o marketing para atrair mais fiéis?” (*Revista VEJA online*, de 29 de setembro 2004).

Sônia Haddad Hernandes – Mulher oriunda das classes mdias de São Paulo, de origem libanesa, ela estudou nutrio e seguiu uma trajetoria clássica do seu meio até que, aos 30 anos, em 1986, para ‘fazer o bem diretamente’, tomou a decisão junto com seu marido, o Apóstolo Estevam Hernandes, de se afastar da sua igreja de origem (Pentecostal da Bíblia do Brasil), cujo pastor acabara de falecer.  assim como o ca-

sal começou a se dirigir aos jovens, reunindo no seu apartamento um pequeno grupo de tóxico-dependentes aos quais forneceram, através do ensino evangélico e a prática do canto gospel, os meios espirituais para deixar atrás sua dependência.

Essas modalidades relativamente novas (Mariano 1999) de integração numa comunidade religiosa geraram tal entusiasmo que, rapidamente, tiveram que achar lugares cada vez mais vastos para acolher as centenas de fiéis que se agrupavam ao redor dos dois fundadores. Assim, nasceu e se expandiu a Igreja Apostólica Renascer em Cristo, cuja representante suprema é uma mulher. A Igreja estabeleceu várias obras caritativas (refúgios, centros de recuperação para usuários de drogas e orfanatos), em grande parte graças à rede dos Gideons, que apoiaram financeiramente essas iniciativas. Além disso, ao igual de Edir Macedo, Sônia Hernandez (quem decidiu assumir o maior poder na sua igreja enquanto bispa) soube utilizar a mídia televisiva para que sua denominação fosse conhecida. A Renascer, nos anos 90 e na virada do século, foi uma das empresas religiosas brasileiras mais bem sucedidas e conhecidas nas duas Américas, em particular graças a seu coral dedicado ao canto gospel (o *Renascer Praise*) que gravou e vendeu milhares de CDs. Essa vitrine, assim como os estúdios de televisão, de rádio e de gravação, as lojas de moda e alguns outros comércios promovidos pela igreja, lhe permitiram chegar muito rapidamente ao lugar de segunda maior igreja neo-pentecostal do Brasil, após a Universal e, assim, de fundar uma *holding* imensamente rica e diversificada, que fez da família Hernandez a dona de vários imóveis em São Paulo e de uma vasta mansão em Miami. No meio dos anos 1990, a Renascer chegou a desenvolver um sistema de 'franquia', no qual os pastores que desejavam aproveitar o nome da igreja para desenvolver sua empresa pessoal, deviam fornecer à matriz certa quantia de dinheiro a cada mês, de acordo com os ganhos reais conseguidos com a sua clientela. Fazendo isso, essa igreja acelerou a formação de pequenas unidades independentes e gerou o que um sociólogo analisou como

‘identidades satelizadas’, a partir das quais se instauram lógicas alternativas que acarretam um esmigalhamento do espírito comunitário, cuja consequência   um afastamento cada vez maior entre os indivíduos e a institui o (Silveira Campos 2008).

Porém, a Teologia da Prosperidade, que guia o empreendimento dos Hernandes, também causou a queda brutal da família e da sua igreja, na medida em que o fluxo de dinheiro que lhes traziam os fiéis e os simpatizantes os fez esquecer a  tica evangélica que inspirou as suas primeiras iniciativas. Em 2007, após vinte anos de acumula o econ mica e um conjunto de problemas que começavam a se perfilar com a administra o fiscal brasileira e com algumas das organiza es que os haviam financiado, eles chegaram a Miami e foram pegos com uma soma total de 100.000 dólares escondidos na sua bagagem. Detidos e encarcerados, tiveram que esperar seis meses pelo julgamento do seu delito. Esse episódio os fez perder um número importante de fiéis, assim como seus dois maiores benfeitores.

Ao contrário da Ap stola Valnice, a bispa Sônia ao se afirmar enquanto líder feminina num momento (pós-democratiza o) em que o Brasil registrava transtornos sociais, teve o cuidado de manter o velho equilíbrio dos g neros, graças ao seu fiel companheiro. A próspera *success story* que viveram durante mais de vinte anos contribuiu, certamente, para manter esse equilíbrio. O fato de que sua empresa foi apoiada em grande parte pela dimensão gospel e pelas milionárias Marchas para Cristo que promoveram em São Paulo, lhes deu uma real originalidade no mercado dos bens simbólicos e atraiu a eles muitos jovens, rapazes e moças, em busca de espiritualidade.

O papel da Bispa Sônia no sucesso dessa igreja foi de grande importância, na medida em que, segundo um pesquisador da Universidade de Bras lia¹², seria a sua capacidade em pôr em evidência sua feminilidade que fez o sucesso de sua igreja. Além disso, suas presta es televisivas, durante as quais ela prega sobre milagres (alguns deles vividos por membros de sua própria fam lia¹³) atraem muitos

telespectadores, devido as suas qualidades teatrais, que são capazes de provocar o surgimento de emoções. Recentemente, ela foi apelidada de a ‘perua de Deus’ porque tem muito cuidado como seu aspecto estético e muda sistematicamente de roupa para cada uma das suas aparições televisivas¹⁴. Por fim, ela acaba de criar uma linha de cosméticos chamada ‘Divina Essência’, sobre a qual a sua filha diz que ‘exala o perfume de Jesus’. Por todos esses aspectos, Sônia evidencia um aspecto feminino que conforta os esquemas tradicionais, envolvendo-os numa tecnologia das mais modernas. Dessa forma, ela responde ao que Maddox (2012) chamou de ‘teologia da mulher’, desenvolvida em igrejas de classe média nas quais, segundo essa autora, se incentiva o consumo ‘fútil’ e se faz da mulher evangélica que cuida do seu corpo e do seu estilo um ‘*walking evangelistic billboard*’¹⁵. Em definitivo, Sônia Hernandez, ao contrário da atitude de Valnice, não procurou se opor aos homens nem ocupar o lugar deles, ela deixou o poder chegar até ela usando de uma sedução especificamente feminina. De sua parte, Ricardo Mariano, sociólogo especialista do neo-pentecostalismo, pensa que a recente expansão do acesso das mulheres ao pastorado nas igrejas pentecostais está ligada a linha *gospel*, cujas maiores representantes são quase todas mulheres. Isso lhes dá uma visibilidade cada vez maior, útil para a obra proselitista.

. Poder político

Por outro caminho, durante os anos 1980, momento em que a vida democrática recobrou um ritmo normal, algumas mulheres pentecostais, oriundas da população mais pobre, começaram a se dedicar a política e a se firmar publicamente, primeiro através das lutas sociais e, a seguir, através de uma escolha religiosa e da ética que a acompanha.

Benedita da Silva Sampaio – A mais célebre entre elas é uma trabalhadora carioca de origem miserável, negra e evangélica que passou a ser,

em 1994, a mais famosa senadora negra eleita no Brasil. Benedita nasceu em 1942 numa família de quinze filhos. Ela passou sua infância e boa parte da sua vida adulta na favela Chapéu da Mangueira, zona sul do Rio de Janeiro. Casada bem cedo, como a maior parte das mulheres da sua vizinhança, ela teve duas viúves sucessivas e quatro filhos, entre os quais somente dois sobreviveram. Sua coragem e sua obstinação lhe permitiram se formar, primeiro como professora e, mais tarde, com 40 anos, conseguir um diploma universitário de assistente social.

Ainda muito jovem ela tinha, no seu bairro, participado ativamente nas comunidades eclesiais de base da Teologia da Libertação; lá ela recebeu uma primeira formação política e criou uma associação de defesa dos habitantes das favelas. Em 1988, ela se converteu ao pentecostalismo da Assembléia de Deus, igreja da qual ela continua fiel até hoje. Numa entrevista concedida, em 1993, para Corten (1995), ela explica os motivos dessa escolha pessoal e insiste sobre a importância da espiritualidade, que lhe parecia deixada de lado pela Teologia da Libertação em prol da dimensão política. Por outra parte, ela tinha se filiado no PT, em 1980. Em razão das posições políticas pentecostais, mencionadas na primeira parte desse artigo, essa dupla pertença poderia ter aparecido como conflitiva. Na entrevista mencionada acima ela reconhece que, do lado religioso, sua igreja a considera como uma fiel, mas, segundo ela, não dá a menor importância a sua qualidade de membro de um partido político¹⁶. Do lado político, também não houve problemas, na medida em que o PT reconhece em Benedita, antes de tudo, uma líder social incontestável.

De fato, ao longo da sua carreira, ela investiu na luta contra a discriminação racial e combateu a favor do direito das mulheres, duas atitudes que correspondem plenamente aos objetivos políticos e ao programa eleitoral do Partido dos Trabalhadores. Aliás, é importante assinalar que, na primeira parte da sua carreira política, ela circunscreveu sua opção religiosa no campo de sua vida privada, mesmo que tenha recebido na época o apoio de boa parte dos eleitores evangélicos.

cos do seu distrito. Porém, desde o começo dos anos 90, momento em que, segundo Novaes “os pentecostais passam a ser visíveis na sociedade e na política” (Novaes 2001:71-73). Benedita introduziu nos seus discursos políticos passagens da Bíblia e começou a usar um tom messiânico que passa com dificuldade pelos ouvidos de seus colegas do PT. Por sua parte, ela se apoia sobre o forte crescimento de seus correligionários e sobre a convicção de que ela representa o exército dos ‘justos’¹⁷.

Enquanto mulher pentecostal, o caso de Benedita é particular já que, num meio religioso onde as mulheres eram geralmente retraídas, ela conseguiu bem cedo, através da luta política e do seu carisma pessoal, passar a ser para o mundo mais do que para sua igreja a ‘mulher-farol’ dessa denominação através dos mandatos, sucessivos e cada vez mais prestigiosos, que ocupou entre 1983 e 2003 (vereadora, deputada federal, senadora e logo vice-governadora e governadora do Estado do Rio, por motivo do retiro do titular; e, ainda, ministra da Assistência Social no primeiro governo do presidente Lula e, depois, Secretária de Assistência e da Promoção Social do Estado do Rio). Benedita pertence, na sua família, a primeira geração de conversos, a dos ‘eleitos de Deus’; enquanto tal é exemplar para a dinâmica de construção do sujeito pentecostal, através da qual o indivíduo toma consciência de sua capacidade de se transformar e de modificar o mundo no qual vive, graças a sua opção religiosa.

Marina da Silva Vaz Lima – Mais recentemente, essa outra mulher da Assembléia de Deus, também com origens afro-brasileiras, criada num meio bem modesto (seringueiros) cumpriu, ela também, um percurso político particularmente notável. Nascida em 1958, no estado amazônico do Acre, numa família de 11 filhos, recebeu uma primeira formação católica ao mesmo tempo em que trabalhava como empregada numa casa. A sua biografia (Cesar 2010) enfatiza que, devido as más condições sanitárias nas quais ela viveu um bom tempo, Marina ainda bem jovem pegou várias doenças (malária, *leishmaniose* e outras),

ligadas ao clima. Chega em 1974, na capital do Acre (Rio Branco), l  se alfabetizou apoiada pela igreja católica, já que durante um tempo concebeu o projeto de se tornar freira. Depois de ter abandonado essa op o, ela se casou uma primeira vez, em 1980, com um homem com quem teve dois filhos e de quem se separou cinco anos mais tarde. Em 1986, se encontra com um técnico agrícola que trabalha com os seringueiros. Duas filhas nascem dessa segunda união. Entrementes, ela consegue se formar na universidade e obt m, com 26 anos, uma gradua o em história; logo, uma vez instalada em Brasília enquanto senadora pelo Acre, ela se interessa pela psicanálise e retoma estudos de psicopedagogia na universidade.

Militante sindical da CUT, ela se liga aos líderes que lutam contra o desmatamento, entre outros, Chico Mendes¹⁸, e em 1985 se filia ao PT com a firme inten o de lutar a favor do ‘desenvolvimento sustentável’. Essa militância ecológica orienta toda a sua subsequente carreira política. Em 1988,   eleita vereadora do Rio Branco com a taxa de votos mais elevada. Em 1990, ela passa a ser deputada do Acre com, ainda, a melhor vota o. No mesmo ano que Benedita da Silva (1994),   eleita ao Senado Federal e reeleita em 2002. Antes, ela se converteu ao pentecostalismo em 1997 e entrou na Assembléia de Deus, dentro do que ela chama ‘um percurso espiritual pessoal’. Com a mudança de governo, ela   nomeada Ministra do Meio Ambiente pelo presidente Lula, cargo que ela assume em janeiro de 2003. L , ela consegue alguns sucessos, fazendo decrescer em 59% o desmatamento, entre 2004 e 2007, graças a várias opera oes de luta contra os cortadores clandestinos de madeira e ao desmantelamento de mais de 1.500 empresas ilícitas. Além disso, ela consegue que o Brasil assine o Tratado sobre as emissões de gaze do efeito estufa. Mas, decepcionada com varias decisões do executivo¹⁹, que vão de encontro as suas op oes de defesa do meio natural, ela sai do governo em maio de 2008.

Essa desilusão, assim como o fato de que   cada vez mais reconhecida pelos cidadãos enquanto ‘defensora do meio ambiente’, a leva a

trocar a opção partidária e, após trinta anos de serviços leais, devolve sua carteira de filiada do PT e se filia ao Partido Verde, em agosto de 2009. Essa nova opção vai projetá-la no mais alto escalão da competição eleitoral, já que passa a ser a candidata do seu partido nas eleições presidenciais de 2010.

Na campanha eleitoral que fez ao longo do ano 2010, durante a qual ela foi rotulada de ‘fundamentalista’ e de ‘radical’, ela tentou equilibrar seu discurso laico e seu discurso evangélico declarando sua adesão a uma liberdade religiosa total e a união civil entre pessoas do mesmo sexo, mas se pronunciando contra o aborto, o casamento gay e a GPA. A maioria das pesquisas que foram feitas durante a campanha eleitoral mostraram que estava apoiada pelos espíritas, pelos ‘sem religião’ e, mais geralmente, pelas pessoas de classe média alta (Datafolha 27/9/2010). Para surpresa geral, ela conseguiu no primeiro turno das presidenciais, em outubro 2010, uma taxa importante e imprevista de quase 20% (19,33) dos votos. Esse resultado foi atribuído, por toda a imprensa e a maioria dos pesquisadores, à conjunção do seu rótulo de ecológica e de sua pertença evangélica. Isso fez dela a protagonista da divisão final dos votos no segundo turno entre os dois principais candidatos e contribuiu muito para a vitória final de Dilma Rousseff, eleita presidente em novembro 2010.

Marina passou a ser uma líder política nacional, cujo peso é agora mais importante que o de Benedita. Ela tentou, em 2012, criar um novo partido independente: a ‘Rede de Sustentabilidade’, baseada em suas primeiras opções ecológicas. Porém, ela se chocou a certos obstáculos, entre os quais, o fato de não ter conseguido reunir o número suficiente de assinaturas por motivo, dizem, da sua pertença religiosa; em consequência disso, ela renunciou recentemente a essa opção para aliar-se, nas próximas presidenciais de 2014, ao Partido Socialista Brasileiro²⁰. Devemos assinalar que, da mesma maneira que ocorreu com Benedita, a reivindicação de sua identidade evangélica ganhou peso nos seus últimos discursos, chegando a contradizer algumas das

posi es que tinha assumido durante a anterior campanha eleitoral e defendendo publicamente²¹ alguns de seus correligionários, cujas declara es tinham chocado os que as ouviram.

Considera es finais

Após ter analisado o quadro geral das rela es homens/mulheres no meio pentecostal brasileiro com as aberturas e as reticências, as diferenças regionais e as percep es individuais, apresentei o caso de quatro mulheres que, na sua sociedade, adquiriram durante os últimos vinte anos um poder evidente na esfera pública. Podemos notar que essa proje o pública foi conseguida através de dinâmicas bem diferenciadas. As duas primeiras se dedicaram, antes de tudo, a divulgar sua crença religiosa por meio de um proselitismo agressivo que utiliza todas as técnicas que a mundializa o lhes proporciona; as segundas se dedicaram especificamente a resolu o de problemas ligados às condi es de vida de seus concidadãos.

Num artigo, que prolonga as análises que ele tinha feito, em 1995, sobre o pentecostalismo brasileiro, Corten (1999) oferece uma análise bem pertinente sobre a substitui o, no discurso pentecostal, da no o de ‘salva o’ (que está no centro da rela o privada do indivíduo com o sagrado na  tica protestante, segundo Weber) pela no o de ‘soluço’ que põe em evidência a real transforma o da rela o com o ‘mundo’ e, portanto, com a política e o espaço público, registrada pelo movimento pentecostal na América Latina e alhures, durante os últimos trinta anos. Por outra parte, Drogus (1997), quem também se interessa pelas rela es entre o político e o religioso na América Latina, analisa as diferenças existente entre as ‘mulheres da liberta o’, formadas nas comunidades eclesiais de base do catolicismo, e as mulheres pertencendo às múltiplas denomina es pentecostais. Essa autora nota particularmente o fato de que, nas suas respostas, as primeiras tendem a considerar a classe social como o elemento primeiro da opressão, muito antes que o g nero. Além disso, ela constata que as

mulheres das CEBs são bem implicadas nas atividades religiosas, e que são tão numerosas quanto os homens no cumprimento das tarefas que a igreja católica confia aos leigos (conselhos comunitários, comitês litúrgicos e ministérios laicos). Drogus conclui que essas atitudes “facilitam a entrada das mulheres nos cargos públicos não-religiosos” (1997:66). Em contraste, segundo essa autora, as mulheres pentecostais parecem dar mais importância a esfera familiar promovendo, na casa, a conversão do marido ou companheiro; fazendo isso, elas dão mais importância a Deus que a seu parceiro masculino (Drogus 1997:68) e desenvolvem assim, à sua maneira, uma dinâmica de mudança das relações masculino/feminino, em sociedades ainda muito marcadas pelo patriarcalismo.

Se relacionarmos essas análises com os casos que foram apresentados acima, notamos a pertinência das conclusões desses autores relativamente às trajetórias de vida de nossas quatro protagonistas. Mesmo que, hoje em dia, todas elas pertençam ao movimento pentecostal (no sentido mais estrito que faz de Jesus o Salvador do mundo e do Espírito Santo o vetor essencial da relação com o sagrado), as que escolheram a carreira política (Benedita e Marina) foram primeiramente membros ativos das CEBs e pareciam, até recentemente, querer manter sua prática religiosa na esfera do privado. Ao contrário, as outras duas (Valnice e Sônia) se converteram precocemente a uma religião evangélica sem que, parece, o catolicismo englobante tenha tido uma influência quanto ao olhar que elas têm sobre a sociedade na qual vivem.

Seguindo os raciocínios dos dois autores mencionados acima, por uma parte, notamos que no caso das duas líderes neo-pentecostais (chefes de igreja), sua vivência religiosa é todo o contrário de um negócio privado, já que bem cedo, uma e outra encenaram tanto na televisão quanto nas suas respectivas igrejas, a sua fé e suas emoções espirituais, procurando dessa maneira sua própria ‘salvação’ e incitando os outros, pelo exemplo, a fazer o mesmo²². Enquanto fundadoras de igrejas, elas entram em concorrência direta com os outros Bispos,

Apóstolos e Pastores, aos quais podem subtrair potenciais seguidores. Porém, o estatuto de cada uma   diferente na medida em que Valnice escolheu o celibato enquanto Sônia, mesmo que Bispa e líder suprema, sempre foi secundada pelo seu marido Apóstolo. Todas as duas se apropriaram da ‘maquina narrativa’ neo-pentecostal inaugurada pela Igreja Universal (Corten 1995) e a utiliza o dessa as projetou, diretamente e voluntariamente, na esfera pública com a enorme visibilidade que lhes foi proporcionada pelo abandono total do iconoclasmo, anteriormente ligado   corrente reformada, e o uso da m dia televisiva. Nesse caso, constatamos uma aboli o completa da separa o entre dimensão privada, ligada em princípio nos países laicos   esfera religiosa, e a dimensão pública que tem liga o com o político e com a influência que se pode ter, enquanto líder – religioso ou político – sobre o conjunto dos seus concidadãos.

Para as outras protagonistas dessa análise, a primeira op o levou-as a procurar “solu es” (Corten 1999:170) públicas para os problemas sociais com os quais estavam se debatendo cotidianamente. Para Benedita a prioridade, expressada nos seus múltiplos discursos, assim como na maioria das a es que ela empreendeu ao longo dos últimos trinta anos, foi sempre o melhoramento das condi es de vida dos mais pobres e mais negros (os quais, com poucas exce es, são os mesmos). Marina, por sua parte, desenvolveu uma militância específica (a ecologia) que não está imediatamente ligada   aquisi o de um poder espiritual na sua denomina o. Por esse motivo, nem uma nem outra procuraram na sua igreja o poder carismático que já tinham conseguido na sociedade; elas não são vistas pelos homens de sua denomina o em comum ou da corrente religiosa mais ampla a qual pertencem como concorrentes ou rivais. Seu poder está em outra esfera e, nesse sentido, elas podem servir a causa dos evangélicos na medida em que, participando na vota o das leis, elas são suscetíveis de orientar as coisas a favor dos valores sociais pregados pelos seus correligionários. Esse ponto particular tende a borrar, aos olhos dos outros fi s, sua pertenc a ao g nero feminino e, fazendo delas ‘combatentes’ de uma

causa comum, vem confirmar as representações imaginárias analisadas acima. Além disso, suas várias intervenções sobre o tema tendem a sugerir que, durante um bom tempo, uma e outra consideraram sua vivência religiosa como da ordem do privado. Portanto, numa primeira etapa elas se dedicaram ao ‘combate’ político na esfera pública, protegendo graças à ordem ‘privada’ sua opção religiosa a qual, deve ser dito, se chocava (então e ainda) com um forte preconceito cultural²³ no conjunto da sociedade civil. Não obstante, vemos que as duas deram uma maior visibilidade a sua crença privada, à medida que adquiriam um reconhecimento social bem além do seu círculo de crença e que, ao contrário de Valnice e Sônia, foi a aquisição de um poder político que as permitiu expressar claramente sua opção religiosa.

Através do percurso feito aqui e da longa observação, tanto de pequenas unidades pentecostais como de mega-cultos, notei que as relações de gênero vão se diversificando cada vez mais no seio do movimento pentecostal brasileiro. Movimento esse que é, ainda, bem marcado pela divisão tradicional dos gêneros e pela autoridade patriarcal nas comunidades restritas; ao mesmo tempo em que, nas reuniões de massa ligadas às grandes ‘catedrais da fé’, a exaltação e a emoção tendem a abolir a distinção masculino/feminino numa simbiose espiritual indiferenciada a qual, contudo, vem contradizer as mensagens explícitas das pregações feitas nesses mesmos cultos.

Notas

¹ Comunicação apresentada no Colóquio *Genre et Pentecôtisme* – GSRL, Paris, 20-21 novembro 2012. A ser publicado com o título original *Brésil: les femmes pentecôtistes entre ‘combat’ et ‘délivrance’*, em Gwendoline & Yannick Fer (orgs.): *Pentecôtisme et relations de genres*, Genève: Labor et Fides, 2015 (no prelo).

² Num primeiro momento, e até os anos 1950, mormente mulheres.

³ Como veremos, essa dinâmica de eliminação, particularmente importante entre os primeiros conversos para afirmar sua diferença, falhou nos desenvolvimentos posteriores do movimento graças em particular ao neo-pentecostalismo que reintroduziu mediações mágicas de todo tipo, restaurando uma continuidade com a ‘religião popular’ anterior que facilitou a socialização dos novos fiéis (Mariano 1999:225).

⁴ Graças aos trabalhos de minha colega da Fundação Joaquim Nabuco, Danielle Rocha-Pitta, cuja tese de doutorado (1979) tinha-me aberto um novo campo de pesquisa.

⁵ Quem, no Brasil, foi representado nas diversas épocas pelos comunistas, os líderes da Teologia da Libertação ou as divindades afro-brasileiras. Todas essas frases foram recolhidas da boca das fiéis durante o trabalho de campo (1978/1984).

⁶ Congregação Cristã do Brasil e Igreja Evangélica Pentecostal Brasil para Cristo.

⁷ Transe verbal provocado pela manifestação chamada de ‘efusão pelo Espírito Santo’ (Aubrée 1985, 1996).

⁸ Era de 1,35 para a metrópole do Recife, no Censo de 2010.

⁹ Aimée McPherson (1890-1944).

¹⁰ Porém, quem consulta os diferentes sites que contam a história dessa denominação percebe que, após a fundadora e até os anos 80, os líderes citados foram todos homens.

¹¹ O que, vale a pena assinalar, é uma posição voluntária muito rara entre as mulheres evangélicas.

¹² Rodrigues da Silva, na revista *Isto É* de 20 de setembro 2013.

¹³ Ver, por exemplo, o documento postado em *Youtube*, em 26 março de 2013 (Testemunho do filho da Bispa Sônia).

¹⁴ Ela declarou recentemente (23/06/2013) na *Folha de São Paulo*: “Se eu visto as mesmas roupas todos os dias, me pergunto o que o povo vai dizer. Seguramente as piores coisas que se pode imaginar”, antes de enfatizar que o preconceito é menos forte para com os homens: “Eles não tem cabelos encarapinhados e se levassem as mesmas roupas ninguém diria que se trata de um programa repetido. No Brasil, se julga muito as mulheres a partir de sua aparência”.

¹⁵ Ou seja ‘uma propaganda evangélica ambulante’ (Maddox 2012).

¹⁶ E interessante notar que, no Brasil como na Polinésia francesa (G. Malogne-Fer 2013), as Assembléias de Deus rejeitam a concubinação e exigem o casamento dos seus adeptos. Assim, Benedita segue as prescrições da sua igreja porque ela casou pela terceira vez com um ator famoso.

¹⁷ Assim, ela cita a Bíblia: “Quando se multiplicam os justos, o povo se alegra. Quando, porém, domina o perverso, o povo suspira” (Pv. 29-2) num artigo que assinou no *Jornal Soma*, nº 10, de janeiro 2001, citado por Novaes (2001:71).

¹⁸ Assassinado em dezembro de 1988.

¹⁹ Convênio com Estados Unidos sobre as culturas transgênicas e construção da fábrica nuclear de Angra III, entre outros.

²⁰ A tradução desse artigo foi terminada no momento em que ocorreu a morte trágica de Eduardo Campos, candidato a presidência pelo PSB, e da decisão de pôr Marina na cabeça da legenda (setembro 2014).

²¹ Assim, em 14 de maio de 2013, numa intervenção que ela fez na Universidade Católica do Recife (UNICAP), Marina se posicionou a favor do pastor Marco Feliciano, presidente da Comissão de Direitos Humanos, quem acabava de declarar

que ‘os negros são malditos por Deus’ e que devemos ‘curar os homossexuais’; ela acrescentou que ‘hoje, na sociedade brasileira, o preconceito contra os gays foi substituído por um preconceito contra os evangélicos’.

²² Diversas conversas que eu tive recentemente com membros de igrejas pentecostais e neo-pentecostais permitem inferir que esse ‘exemplo’ tem por objeto mais o sucesso econômico que Valnice e Sônia atingiram, do que o exemplo ético que proporcionaram a seus correligionários.

²³ Durante os anos 70/80, as diversas reflexões que eu pude registrar sobre os *crentes* (nome que os pentecostais se atribuíam, na época, para se distinguir dos *evangélicos* históricos e que tinha se espalhado no resto da população) tinham a ver com a inadequação cultural dos adeptos dessa crença que ‘não aceitavam a Virgem Maria’ (Aubrée 1985). Mais recentemente, as críticas se referem à ganância que, aos olhos de muitos Brasileiros, caracteriza os rituais neo-pentecostais (Mariano 1999; Aubrée 2000).

Referências

- AUBRÉE, Marion. 1985. *Voyages entre corps et esprits : essai comparatif entre deux courants religieux dans le Nordeste du Brésil*. Thèse de doctorat. Paris: Paris VII.
- _____. 1985. “Transe: a resposta do xangô e do pentecostalismo”. *Ciência e Cultura*, 37(7):1070-1075.
- _____. 1996. “Transe: entre libération de l’inconscient et contraintes socioculturelles”. In GODELIER, M. & HASSOUN, J. (eds.): *Meurtre du Père - Sacrifice de la sexualité (Approches anthropologiques et psychanalytiques)*, pp. 173-192. Paris: Éd. Arcanes. Versão aumentada de um artigo publicado antes em português :
- _____. 1998. “La vision de la femme dans l’imaginaire pentecôtiste”, *Cahiers du Brésil contemporain, Spécial Religions*, 35/36:156-170.
- _____. 2000a. “A visão da mulher no imaginário pentecostal”, *Antropolítica. Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política*, 9:119-132.
- _____. 2000b. “La diffusion du pentecôtisme brésilien en France et en Europe: le cas de l’IURD”. In C. LERAT, C. & RIGAL-CELLARD, B. (eds.): *Les mutations transatlantiques des religions*, pp. 149-157. Bordeaux: P.U.B.
- _____. 2003. “Un pentecôtisme d’origine brésilienne entre les populations immigrées d’Europe de l’Ouest”. *Anthropologie et Sociétés*, 27(1):65-84.
- BIRMAN, Patricia. 1997. “Males e Malefícios no discurso neopentecostal”. In BIRMAN, P. et al (eds): *O Mal a Brasileira*, pp. 62-88. Rio de Janeiro: UERJ.
- BOYER, Véronique. 2008. *Expansion évangélique et migrations en Amazonie brésilienne, la renaissance des perdants*. Paris: Karthala/IRD.
- CAMPOS, L. S. 1997. *Teatro, templo e mercado, organização e marketing de um empreendimento neopentecostal*. Petropolis/ São Bernardo do Campo/ São Paulo: Vozes/UMESP/ Simpósio.
- _____. 2008. “Evangélicos e Midia no Brasil – Uma historia de Acertos e Desacertos”. *REVER – Revista de Estudos da Religião*, 3(2):1-26.

- CESAR, M. de Camargo. 2010. *Marina, a vida por uma causa*. São Paulo: Mundo Cristão.
- CHAMBLISS-HOFFNAGEL, Judith. 1978. *The Believers: Pentecostalism in a Brazilian City*. Tese de Doutorado. Indiana: Indiana University.
- CORTEN, André. 1995. *Le pentecôtisme au Brésil – Emotion du pauvre et romantisme théologique*. Paris: Karthala.
- _____. 1999. “Pentecôtisme et ‘néo-pentecôtisme’ au Brésil”. *A.S.S.R.*, 105:163-183.
- CORTEN, A. & MARY, A. 2001. *Imaginaires politiques et pentecôtismes – Afrique/Amérique latine*. Paris: Karthala.
- CORTEN A., DOZON J.P. & ORO P. A. 2003. *Les nouveaux conquérants de la foi – l’Eglise Universelle du Royaume de Dieu (Brésil)*. Paris: Karthala.
- DA MATTA, Roberto. 1984. *A casa e a rua : Espaço, Cidadania, Mulher e Morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Guanabara.
- DEVEREUX, George. 1970. *Ethnopsychanalyse complémentariste*. Paris: Gallimard.
- DROGUS, C. A. 1997. “Private Power or Public Power: Pentecostalism, Base, Communities and Gender”. In CLEARY, Edward L. & STEWART-GAMBINO, Hannah W. (eds.): *Power, politics, and Pentecostals in Latin America*, pp. 55-75. Boulder: Westview Press.
- DURAND, Gilbert. 1969. *Les structures anthropologiques de l’imaginaire*. Paris: Bordas.
- FRESTON, Paul. 1995. “Pentecostalism in Brazil: a brief history”. *Religion*, 25:119-133..
- _____. 2001. *Evangelical and Politics in Asia, Africa and Latin America*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GOLDENBERG, Mirian. 1994. “Sutil manipulação feminina”, *Jornal do Brasil*. Caderno Idéias, pp. 4-5.
- GOUVEIA, Eliane. 1986. *O silêncio que deve ser ouvido: mulheres pentecostais em São Paulo*. Dissertação de mestrado. São Paulo: PUC.
- HILLMAN, James : *Le mythe de la psychanalyse*. Paris: Imago.
- LALIVE D’EPINAY, Christian. 1975. *Religion, dynamique sociale et dépendance*. Paris -La Haye: Mouton.
- LÉONARD, Emile. 1953. *L’Illuminisme dans un protestantisme de constitution récente (Brésil)*. Paris: PUF.
- LINTON, Ralph. 1968. *Le fondement culturel de la personnalité*. Paris: Dunod.
- MACHADO, M.D. Campos. 1996. *Carismáticos e Pentecostais – Adesão religiosa na esfera familiar*. Campinas: Autores Associados.
- MADDOX, Marion. 2013. “Rise Up Warrior Princess Daughters: Is Evangelical Women’s submission a Mere Fairytale ?”. *Journal of Feminist Studies in Religion*, 26(1):9-26.
- _____. 2012. *Saved By Shopping: A feminine ethics of conspicuous consumption in an Australian-based global megachurch*. Trabalho apresentado no colóquio do GSRL “Genre et Pentecôtisme”, Paris.

- MALOGNE-FER, Gwendoline. 2013. "Genre, conversion personnelle et individualisme en pentecôtisme: les Assemblées de Dieu de Polynésie française". *Social Compass*, 60(2):189-203.
- MARIANO, Ricardo. 1999. *Neo-pentecostais, Sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Loyola.
- MARIZ, Cecilia. 1997. "O Demônio e os Pentecostais no Brasil". In BIRMAN, P. et al (eds): *O Mal a Brasileira*, pp. 45-58. Rio de Janeiro: UERJ.
- NATIVIDADE, M. Tavares. 2010. "Uma homossexualidade santificada? Etnografia de uma comunidade inclusiva pentecostal" *Religião & Sociedade*, 30(*):90-120.
- NOVAES, Regina. 1985. *Os escolhidos de Deus. Pentecostais, trabalhadores e cidadania*. Rio de Janeiro: Marco Zero.
- _____. 2001. "A divina política: Notas sobre as relações delicadas entre religião e política", *Revista USP*, 49:60-81.
- PÉRIN ROCHA-PITTA, Danielle. 1979. *O impacto socio-cultural sobre o regime das imagens*. Tese de Doutorado. Grenoble: Universidade de Grenoble.
- PIERUCCI, A. F. & PRANDI, J. R. 1996. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec.
- ROLIM, F. Cartaxo. 1985. *Pentecostais no Brasil*. Petropolis: Vozes.
- SOROKIN, Pitrim. 1937-1941. *Social and Cultural Dynamics, a Study of Change in major Systems of Art, Truth, Ethics, Law and Social relationships*, vol. 4. New Jersey: Bedminster Press.
- WILLEMS, Emilio. 1967. *Followers of the New Faith: Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile*. Nashville: Vanderbilt University Press.

Abstract: During the past forty years the position given to women in Brazilian pentecostalism has been transformed and permitted to the scientific workers to register the rise of feminine leadership into a symbolic system which, before, led to empower only the men. However, encouraged by the self imaginary representation of 'fighting women', some of them gained space in the pentecostal universe as religious or political leaders. This paper analyzes the individual trajectory of four between these women in order to display the idiosyncratic and socio-cultural elements which contribute to socially place them where they are today. One of the analysis results is that, from the same religious membership, the ones from the poorer social class tend to search empowerment through the political sphere and the ones from middle class stand out from the public sphere through the charismatic empowerment.

Keywords: Brazil, Pentecostalism, Women, Leadership.

Tradução: Marion Aubrée