

“Enredos de gênero: fragmentos narrativos da ‘história de vida’ de uma amplificadora da obra do Senhor ¹”.

Tatiane dos Santos Duarte

Graduanda em História/UFRuralRJ

¹ “Trabalho apresentado na 26ª. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de junho, Porto Seguro, Bahia, Brasil, no Grupo de Trabalho ‘Antropologia e Gênero: a questão da subjetividade’, coordenado pelas Professoras Mara Coelho de Souza Lago (UFSC) e Elisete Schwade (UFRN)

Palavras-chave: carreira religiosa e política, relações de gênero, narrativas.

RESUMO

Desde 2004, venho participando de uma investigação sobre o cotidiano de pessoas envolvidas na construção das relações entre religião pentecostal e participação política em um município da Baixada Fluminense/RJ. A partir de minha inserção neste campo, voltei o meu olhar para a participação de mulheres, vinculadas ao mundo evangélico, nas disputas pela representação política e nas lutas pelo monopólio do mercado de bens de salvação (BOURDIEU, 2001). O tema central de minha investigação diz respeito à interseção entre relações de gênero, pentecostalismo e política local, a partir da observação participante (GEERTZ, 1978) das performances de mulheres inseridas nestes dois campos, colocando-as em perspectiva com outras mulheres e homens. Trata-se de construir uma inteligibilidade acerca do papel das mulheres, no campo evangélico, no espaço formal da política – as campanhas e os partidos eleitorais –, e no jogo cotidiano de construção de reputações, carreiras, identidades. Nesta comunicação, a partir da reflexão a cerca da minha inserção no campo, analisarei, substancialmente, o processo de construção da carreira política e religiosa exemplar desta mulher pastora. Aqui, interesse-me em compreender (BOURDIEU, 1997), como ela vem construindo sua posição como “líder espiritual” e de que modo ela ressignifica seu(s) lugar(es) como mulher tanto no domínio da “política das reputações” (BAILEY, 1971), quanto no “domínio da igreja”.

ABSTRACT

Since 2004, I joined a research on the daily lives of people involved in the construction of relations between Pentecostal religion and political participation in a council of the Baixada Fluminense / RJ. From my inclusion in this field, I returned my gaze to the participation of women, linked to the evangelical world in disputes by political representation and the struggles by the monopoly of the market for goods of salvation (BOURDIEU, 2001). The central theme of my research concerns the intersection between relations of gender, pentecostalismo and local politics, from the participant observation (GEERTZ, 1978) the performances of women included in these two fields, placing them in perspective with other women and men. It is building a intelligibility on the role of women, in the Gospel, in the space formal policy - the election campaigns and political parties - and daily life in the game of building reputations, careers, identities. In this communication, from the discussion about the insertion in this field, I will analyse, substantially, the process of building the political and religious exemplary career of this woman shepherdess. Here, I am interested in understanding (BOURDIEU, 1997), as it is building its position as a "spiritual leader" and in what way the shepherdess believes your (s) place (s) as a woman both in the field of "political reputations" (BAILEY, 1971), as in "domain of the church".

“Enredos de gênero: fragmentos narrativos da ‘história de vida’ de uma amplificadora da obra do Senhor”.

Desde 2004, venho participando de uma investigação sobre o cotidiano de pessoas envolvidas na construção das relações entre religião pentecostal e participação política em um município da Baixada Fluminense/RJ.² A partir de minha inserção neste *campo*, voltei o meu olhar para a participação de mulheres, vinculadas ao mundo evangélico, nas disputas pela representação política e nas lutas pelo monopólio do mercado de bens de salvação (BOURDIEU, 2001).

O tema central de minha investigação diz respeito à interseção entre relações de gênero, pentecostalismo e política local, a partir da observação participante (GEERTZ, 1978) das performances de mulheres inseridas nestes dois campos, colocando-as em perspectiva com outras mulheres e homens. Trata-se de construir uma inteligibilidade acerca do papel das mulheres, no campo evangélico, no espaço formal da política – as campanhas e os partidos eleitorais –, e no jogo cotidiano de construção de reputações, carreiras, identidades.

A construção desse objeto de pesquisa envolve o exercício de “reflexividade reflexa” (BOURDIEU, 1997), ou seja, a destreza de um “olho sociológico” (p. 694) que permite o pesquisador voltar-se a si mesmo e apreender sua condição social no campo de análise: o lugar de onde ele observa e fala para fazer-se compreender. Assim, esta “*dupla*” reflexividade nos permite “controlar *no campo*, [...], os efeitos da estrutura social na qual ela [a relação pesquisador e pesquisado] se realiza” (p.694). Em suma, tal perspectiva, nos permite compreender o “campo de forças”, de poder, de legitimidades em jogo durante esta relação densa e ambígua.

O exercício contínuo da “*dupla*” reflexividade, diz respeito à própria prática de construção de um objeto de análise, que, para Bourdieu (2004), tanto no campo da História quanto no das Ciências Sociais, não é algo dado *a priori*, nem “*uma coisa que se produza de uma assentada, por uma espécie de acto teórico inaugural*”. (p.26) Por isso mesmo, a produção teórica do objeto de pesquisa é “*um trabalho de grande fôlego, que se realiza pouco a pouco, por retoques sucessivos, por toda espécie de correcções, de emendas [...]*”. (BOURDIEU, 2004:27)

Nesta comunicação, a partir da reflexão a cerca da minha inserção no campo, analisarei, substancialmente, o processo de construção da carreira política e religiosa *exemplar* de uma mulher, pastora dirigente de quatro congregações do Ministério em Tempo de Graça/MTG.

² Este é um trabalho parcial, que resulta da minha observação participante (GEERTZ, 1978) neste campo de análise como bolsista de Iniciação Científica pela FAPERJ (2005-2008), do projeto de investigação etnográfica mais amplo – “*Do Dom ao Voto: Ethos religioso e Representação política em um município da Baixada Fluminense/RJ*” –, coordenado pela Prof^a. Dr^a. Caetana Maria Damasceno.

Aqui, interesse-me em *compreender*³ (BOURDIEU, 1997), como esta pastora vem construindo sua posição como “líder espiritual” e de que modo ela ressignifica seu(s) lugar(es) como *mulher* tanto no domínio da “política das reputações” (BAILEY, 1971), quanto no “domínio da igreja”.

O locus da investigação

A investigação vem sendo realizada em um município da Baixada Fluminense⁴, que possui características peculiares, a começar por seu aspecto geopolítico ambíguo situado nos limites entre o mundo urbano e o rural (DAMASCENO, 2004). De fato, a cidade é relativamente marcada por esta realidade social, cujas dinâmicas e identidades sociais divergem em muitos aspectos de outros municípios da chamada “Baixada Fluminense”. No ano de 1996, alguns atores políticos e religiosos iniciaram uma “luta” pela emancipação política da região, arregimentando os moradores para participar de tal processo. Iniciou-se, então, uma “batalha” jurídica, instituída pelas facções, agrupadas por interesses afins, que disputaram “face-a-face” a constituição do novo município como espaço da “grande” política (política eleitoral): de um lado os que queriam a emancipação; do outro, os que eram contra. Nesta disputa dispontam importantes atores sociais (como aquele que viria a ser o primeiro prefeito da cidade) que atuariam, a partir de então, no “tempo da política” local e no jogo cotidiano de reputações. Contudo, mesmo após a conquista da emancipação política, “o município ainda experimenta indecisões geopolíticas envolvendo, por exemplo, a disputa de fronteiras com o município ao qual pertencia”. (DAMASCENO, 2004). Hoje, após a autonomia política e três eleições municipais – 1996, 2000 e 2004 –, a cidade parece ainda ser um *locus* de “luta” entre facções.

Deste modo, a “identidade política” da cidade vem sendo construída através da articulação de discursos e de ações políticas pelos agentes envolvidos no processo de emancipação, bem como por uma (re)alocação de recursos (materiais, simbólicos e humanos) que norteiam os compromissos políticos (VILLELA & MARQUES, 2002), tanto nas campanhas eleitorais (minoritárias e majoritárias) quanto no jogo político cotidiano.

A “captura” do local como modo privilegiado da análise etnográfica

3 Para Bourdieu (1997), a fim de se construir um *campo* de análise, faz-se necessário entender a “violência simbólica” presente na relação pesquisador/pesquisado, fruto de uma determinada “estrutura social”. Trata-se de apreender o jogo de poder e a natureza da distância social entre os agentes em uma relação de tipo assimétrica. Nesse sentido, é preciso estar atento para as regras estabelecidas a fim de se amenizar as “distorções” geradas em uma “relação entre desiguais”. O autor enfatiza que é preciso “compreender” o que pode e o que não pode se dito, pois, numa relação deste tipo – de “*dissemetria social*” – há uma “*censura*”, que “*impede*” os agentes – por conhecerem as regras e o que está em jogo – de agir “*naturalmente*”. (p. 699-700)

4 Alessandra Siqueira Barreto (2004) traz à baila a noção de que “Baixada Fluminense” está muito longe de recobrir um território com características “homogêneas”: “podemos falar de uma só Baixada?” (p.45)

“Capturar o local” (BRENNER, 1998) é uma opção metodológica que permite analisar, por exemplo, a carreira política e religiosa de agentes sociais como a da pastora do MTG, porque tende a conferir inteligibilidade aos sentidos atribuídos às relações de gênero, e às lutas políticas locais, através da observação das experiências cotidianas da rede de agentes sociais da qual ela faz parte, que mobilizam *habitus* (BOURDIEU, 2004) no cerne das lutas de reputação. (BAILEY, 1971)

Esta “captura” dos espaços de interseção entre política e religião e relações de gênero pode fornecer pistas para entender o modo como a pastora circula nestes espaços. Aqui, é a categoria gênero que, segundo Brenner (1998), permite reconhecer as conexões entre as esferas da família, da economia e da política. Essa perspectiva critica a legitimidade de “lugares comuns” das etnografias de gênero e das de *status* no Ocidente, que partem, como fundamento da concepção de modernidade, de uma divisão entre o mundo privado e o mundo público; entre a esfera da família e a da economia.

A “descrição densa”⁵ (GEERTZ, 1978) de algumas situações sociais, nas quais esta “líder espiritual” esteve envolvida, me permitirá apreender, com base na perspectiva da “natureza imaginária do gênero” (CORREIA, 2003), como ela vem adquirindo as habilidades necessárias para participar das enredadas esferas do jogo político e do campo religioso evangélico.

Mulheres que fazem política

O “tempo da política” (PALMEIRA & HEREDIA, 1997) de 2004 foi inaugurado com diversas convenções partidárias destinadas a “[con]sagrar” as alianças políticas formadas para as eleições municipais. Em função disso, me empenhei na observação da atuação das mulheres nos rituais de campanha (convenções partidárias, comícios, “showmícios”, rituais de comensalidade), que contaram com a intensa presença da militância pentecostal. As inúmeras

⁵ Para Geertz (1978) a fim de se entender uma determinada ciência é preciso ver como os seus praticantes a realizam. No caso da Antropologia, é a prática etnográfica que nos permite entender o que representa a análise antropológica como uma forma de conhecimento. No entanto, a etnografia não consiste apenas em “*estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias mapear campos, manter um diário, e assim por diante*” (GEERTZ, 1978:15). A etnografia é um tipo de “esforço intelectual” que representa a ação social. Tal “esforço” é a “descrição densa”, uma noção que Clifford Geertz tomou de empréstimo do filósofo britânico Gilbert Ryle (1900-1976). Para explicar a “descrição densa”, Geertz relembra o episódio contado por Ryle sobre dois meninos que pareciam realizar o mesmo ato – piscar –, no entanto, um possuía um tique involuntário, o outro, realizava uma piscadela conspiratória. O que Geertz (1978) quer mostrar com tal exemplo é o desafio da etnografia no que diz respeito ao entendimento e interpretação dos signos e de sua comunicação em uma dada realidade social. Nesse sentido, Geertz (1978) questiona: como distinguir uma piscadela de um tique? O que é real e o que é ficção? O que realmente foi praticado pelos atores em cena e o que foi encenado? Ora, para Geertz (1978) “fazer etnografia” é como ler um texto cheio de eclipses, de incoerências e de emendas, já que, os dados apreendidos pelo pesquisador tratam-se, na verdade, de “construções das construções” das pessoas por nós observadas.

redes de relações pessoais, alinhadas periodicamente em diferentes “facções”, eram parte central das performances ritualísticas ocorridas em vários cenários institucionais da cidade.

Em todos estes rituais, a candidatura de homens era explicitamente majoritária. No entanto, pude identificar cinco candidatas evangélicas. Uma delas (católica), negava ser feminista e discursou “valorizando a mulher”; outra (evangélica), procurou “em nome de Jesus”, denunciar as desigualdades sociais e o lugar “subalterno” da mulher. Ambas fizeram uso do “renome” (CORRÊA, 2003), isto é, usaram o sobrenome do marido como artifício de “re-conhecimento” de suas biografias sócio-políticas. Duas outras acionaram sua posição na hierarquia religiosa como meio do “re-conhecimento” (SCOTTO, 1996) pessoal junto ao eleitorado, mas não usaram o “renome” (CORRÊA, 2003). Somente uma delas identificou-se apenas e tão somente pelo seu prenome e pelo título de pastora. Esta candidata tomou parte de determinadas rituais que trariam à baila implicações analíticas importantes para a construção do meu campo de análise.

O perigo da liminaridade do ser poluidor: a entrada em cena de uma mulher pastora.

Passadas as eleições, a presença das evangélicas no universo político tornou-se ainda mais explícita pela nomeação de muitas delas para cargos de “confiança” na Prefeitura. Neste período, foi organizado por pastores de várias igrejas evangélicas, um “Café de Confraternização dos Pastores”, “apoiado” pelo novo prefeito. Esse evento foi marcante pela natureza de seu objetivo: incitar a união entre as igrejas evangélicas e promover a inserção destas na vida política da cidade.

O ritual da “Confraternização” aconteceu em um clube da cidade, cujo palco funcionou como uma espécie de púlpito ornamentado com uma faixa onde se lia: *“Bem-vindos ao Café da Unidade dos Pastores da cidade. Oh! Quão bom e quão suave é que vivamos em união! (Salmo 133)⁶”*. A liturgia foi iniciada com o sermão do pastor da Igreja Batista Peniel, que demonstrou, através de exemplos bíblicos, a importância da *unidade* das igrejas evangélicas, lembrando: *“Deus vai estabelecer o reino nesta cidade se ficarmos juntos!”*. O pastor solicitou, então que todos os dirigentes eclesiais levantassem as mãos e orassem com ele. Para nossa surpresa, a mulher que estava sentada ao nosso lado, muito emocionada, também

6 Este salmo é significativo quanto às possibilidades concretas da união entre as igrejas evangélicas presentes. “A excelência da união fraternal. Este salmo é uma expressão de santo gozo ocasionado pela reunião de Israel com uma só família nas grandes festas anuais. [...] Esta harmonia fraternal pode ser realizada na família, na nação, na igreja e no mundo, uma vez que as condições essenciais sejam observadas. Para irmãos poderem habitar juntos harmoniosamente e preciso haver: 1. Altruísmo e consideração um pelos outros 2. Tolerância das convicções ou escrúpulos dos outros. 3. Simpatia para com as aspirações e interesses dos outros. 4. Acordo em querer promover os interesses da família. 5. Laço de parentesco natural ou espiritual. 6. Amor comum aos pais, ou, no caso da irmandade cristã o mesmo amor e obediência a Deus. 7. Amor fraternal, por todos pertencerem à mesma família”. (A BÍBLIA EXPLICADA. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembléias de Deus/CPAD, 1985, 4ª Ed., p. 207).

levantou as mãos. Depois de encerrada a oração ela nos disse que era pastora e que tinha sido candidata à vereança nas eleições de 2004.⁷

O ritual de “confraternização” completou-se com o desjejum e, quando ainda conversávamos com a pastora e com a esposa de um dos pastores convidados, a recepcionista do evento dirigiu-se à pastora e, segurando um ramalhete de rosas, perguntou de quem ela era esposa. A esposa do pastor, que estava ao lado da pastora adiantou-se, respondendo em tom enfático: “*Ela não é mulher de pastor, ela é pastora*”!. Seguiu-se um silêncio constrangedor, pois a recepcionista demonstrou não saber como agir. Afastou-se imediatamente e retornou minutos depois para entregar a rosa à pastora, dizendo: “*a senhora também merece*”!. Este “incidente” deixou claro a dificuldade que a recepcionista teve em classificar aquela *mulher* como membro da alta hierarquia eclesial.

Em razão desse “estranhamento”, torna-se importante indagar como a presença da pastora foi interpretada pela comunidade presente e que *identidades* lhe foram atribuídas. Nesse sentido, vale lembrar com Lévi-Strauss que a *identidade* é “*uma existência puramente teórica*” (Apud CORRÊA, 2003:25), ou seja, os limites entre o feminino/masculino são “*elusivos*” e, por isso mesmo, a *mulher* é uma identidade “*tão ilusória como qualquer outra.*” (CORRÊA, 2003:27).

Mariza Corrêa (2003) introduz a figura do “andrógino” para tornar seu argumento, a respeito das identidades como elusivas, ainda mais consistente. O andrógino é um ser que não possui “*fronteiras rígidas*” e que, por isso, põe em xeque os limites precisos entre o masculino/feminino estabelecidos pela noção de dismorfismo sexual. Para explicitar o caráter *poluidor* da figura do “andrógino”, Corrêa se apropria da noção de *poluição* e de *perigo*, tão cara a antropóloga Mary Douglas, que nos mostrou o perigo da “desordem” do padrão, ou seja, o perigo que um agente social que sai “da estrutura formal” (p.120) traz à baila. Deste modo, Douglas (1976), argumenta que um agente social em “*estado de transição*” é “*perigoso*” simplesmente por que “*a transição não é nem um estado nem o seguinte, é indefinível*” (p.119) Com efeito, a pastora ocupou um lugar liminar, de difícil classificação, tornando-se um agente social que obscurecia a fronteira entre o masculino/feminino, tal como sugere a figura poluidora do “andrógino”. A pastora estava, pois, numa “condição” liminar em um sistema social androcêntrico e hierarquizado como o das igrejas evangélicas

⁷ A pastora foi candidata à vereadora pela coligação “*Aliança Popular*” composta pelo PSL (Partido Social Liberal) – PL (Partido Liberal) e PRP (Partido Republicano Progressista), cuja convenção partidária não foi observada pelo grupo de pesquisa. Ela obteve 182 votos, não tendo sido eleita. Em uma conversa posterior ao ritual de “Confraternização”, a pastora comentou conosco sobre a sua candidatura: “*Sempre gostei da política, trabalhei para alguns candidatos em outras eleições [a de 1996 e a de 2000], e só me candidatei [em 2004], a pedido dos membros da minha igreja, eu não queria, mas os amigos começaram a pedir, para ajudar o partido, tanto é que não trabalhei, comecei a trabalhar com um mês faltando para a eleição, comecei a sair na rua, com este pouco tempo acho que tive muito voto*”.

(FRESTON, 1994), onde *“as posições de autoridade são reconhecidas, pois os que as ocupam, são todos investidos com poder espiritual explícito, controlado, consciente, externo e aprovado – poderes de benção ou maldição”* (DOUGLAS, 1976:123). No caso, a pastora era portadora de uma *“função perigosamente ambígua”* (DOUGLAS, 1976:123), era um agente que não tinha “lugar” naquele sistema social, tornando-se um ser *“marginal”* devido a sua *“situação anormal”*. (DOUGLAS, 1976:121).

Nesse ponto é possível indagar se a presença pastora se constituía numa variável ideológica inesperada (PEIRANO, 2001), em um ritual daquele tipo e se ela não era uma ameaça à ordem institucional das igrejas evangélicas, pois, como bem lembra Mary Douglas, as *“pessoas que vivem nos interstícios da estrutura de poder, [são] sentidas como uma ameaça por aqueles com status bem mais definidos”*. (DOUGLAS, 1976:128)

Durante o tempo do ritual, a pastora encontrava-se em um *“período de margem”*, em *“uma situação interestrutural”*: era, portanto, um ser humano em *“estado de transição”* (TURNER, 2005). Nesse sentido, questiono novamente: a pastora naquele ritual rotinizado borrava as *“categorias costumeiras”* de uma estrutura androcêntrica e hierarquizada? Ao receber uma rosa e ser classificada tão somente como *a-esposa-de*, a pastora ocupou um *“estatuto ambíguo”*, uma condição que não era nem *“estável”* nem *“culturalmente reconhecida”* naquela estrutura social. Neste período liminar, como lembra Turner (2005), a pessoa torna-se *“socialmente invisível”*, ela é *“ao mesmo tempo, não-mais-classificada e ainda não-classificada, [...]”* (p.140). Deste modo, a pastora pode ser considerada um *“neófito”* (TURNER, 2005) submetida, neste caso, a um *“rito de passagem”*, a uma *“iniciação”* ao mundo *“(re)conhecido”* e legitimado da alta hierarquia eclesial (FRESTON, 1994). Portanto, no ritual da *“Confraternização dos pastores”*, os *“neófitos”* (como a pastora), de um lado, *“não estão nem vivos nem mortos e, de outro, estão vivos e mortos. Sua condição é de ambigüidade e paradoxo, uma confusão de todas as categorias costumeiras”*. (TURNER, 2005:141).

Por este motivo, Victor Turner (2005) diz que a situação de *“seres transicionais”* – tal como considere o da pastora, não reconhecida como portadora de poder espiritual legítimo – são

“particularmente contaminadores, de vez que não são nem uma coisa nem outra; ou podem ser as duas; ou podem não estar lá, nem cá; ou podem, até, não estar em parte alguma [...], e, estão, em última análise, ‘aquém e além’ de todos os pontos fixos, no espaço-tempo da classificação estrutural.” (TURNER, 2005:142).

O caráter ambíguo e liminar de pastora, naquela ocasião, a tornava “*estruturalmente ‘invisível’ [...]*”. Embora ela fosse fisicamente visível, seu estado era, porém, “*ritualmente contaminador, [...]*” (TURNER, 2005:142). Em resumo, no ritual de “Confraternização dos pastores”, a pastora possuía “realidade física, mas não social” (TURNER, 2005:142). Esta reflexão nos permitiu rever o ritual de “Confraternização” para interpretar um dos seus múltiplos sentidos, lembrando justamente as palavras da pastora: “as igrejas pentecostais, especialmente as da cidade, não consagram a mulher como dirigente de uma congregação”. Nestes termos, ela termina por, contraditoriamente, reforçar a crença de que “está escrito na Bíblia” que a direção da igreja não cabe à mulher.⁸

A legitimidade de fala: os usos dos capitais lingüístico e religioso

Em 2006, ao retomar o diálogo com a pastora, participei do Congresso Nacional dos Jovens, um ritual que inaugurou o novo espaço: a “Igreja Mãe do Ministério em Tempo de Graça” da cidade. A finalidade do congresso era de convocar os “jovens”⁹ à disciplina pentecostal, pois, eles eram os “escolhidos de Deus”¹⁰. Todas as congregações estavam presentes e, durante o ritual houve fortes manifestações de fervor. No púlpito estava representada toda a hierarquia do MTG, composta, naquele dia, por uma maioria de mulheres. A liturgia dirigida para os “jovens” incitava à prática de um *ethos* pentecostal através da palavra da Bíblia: “*Se algum moço não quiser ser desprezado, que seja um exemplo.*” (Timoteo 4:12).

Num tom profético, a pregação da Pastora, dirigente das congregações, concentrou-se na narrativa de “seu chamado” para exercer o papel de pastora de um novo rebanho: “*Falavam que mulher não podia ser pastora! Mas, a [Igreja] Quadrangular foi fundada por uma pastora. Jesus me disse: ‘filha eu vou tirá-la dessa Igreja, pois, Eu quero que você faça a minha obra. Você vai guiar uma nova Igreja na Terra’ !*” A Pastora continuou a pregação, usando a sua própria carreira como exemplo: fora membro da Igreja Quadrangular¹¹, onde

⁸ Estas afirmações da pastora retomadas por ela, em outra ocasião (numa conversa realizada em sua casa), para referir-se tão somente às igrejas evangélicas pentecostais. Segundo suas observações, a congregação a que ela pertence, que data dos anos de 1990, não se construiu a partir da exegese bíblica de que a ocupação de posições de autoridade seria apanágio de “homens” (termo que lembro ser, também ele, uma categoria naturalizada), naturalmente passível de serem portadores de poder espiritual.

⁹ A categoria “jovem”, neste paper, contará com aspas, para dar conta de uma “desnaturalização” deste conceito. No entanto, não analisarei aqui as características da membresia do MTG, como é o caso dos “jovens”. Tal temática será objeto de minha atenção na redação da minha monografia final de curso.

¹⁰ O congresso tinha como tema a inscrição bíblica: “*E disse-me: filho do homem põe-te em pé, e falarei contigo*” (Ezequiel 2:1).

¹¹ Segundo Paul Freston (1993), a Igreja Evangelho Quadrangular/IEQ, aparece, no Brasil, no período que ele denominou de “segunda onda do protestantismo brasileiro”, iniciada nos anos 1950, o qual tinha como realidade social a crescente urbanização, a formação da sociedade de massa e o crescimento das religiões pentecostais. Freston (1993) diz que, a IEQ rompe com as demais tradições evangélicas ao adaptar-se mais livremente à

tinha que “*lutar por mais espaço*”, pois, nesta igreja seu capital religioso missionário – de “abrir obras” –, não foi legitimado: seu “dom” de “amplificadora da obra de Deus, não pôde ser exercido. *Neste momento de crise*”, ela rompeu com uma “tradição” pentecostal¹², na qual a família consanguínea tende a exercer o “monopólio do mercado de bens de salvação” (BOURDIEU, 2001).

Durante o seu “testemunho de fé”, o púlpito era o território mesmo de legitimação do seu “dom”. Este *status* foi reconhecido pela comunidade do MTG, pois, durante o ritual, a membresia, inúmeras vezes, louvava, em voz alta, aquele Ministério dirigido por uma Pastora como o “dom” de edificar a “obra do Senhor”. O testemunho da dirigente eclesial, transformado numa narrativa profética, descreveu o caminho por meio do qual a Pastora conseguira transferir capital religioso de uma igreja para outra. Assim, a “maior prova do seu dom” e da legitimação de seus poderes espirituais foi à conclamação feita à membresia, para que os instrumentos sonoros que estavam sem funcionar fossem “ungidos contra a atuação de Satanás”, pois, “ele não tinha forças para impedir a glorificação do Senhor”:

“Igreja levanta as mãos e glorifiquem estas caixas de som. Eu quero dizer para o Capeta que com som ou sem este Congresso sai, sabe por que irmãos? Porque aqui não tem lugar para o Diabo, por que aqui tem o Espírito Santo de Deus! Vamos repreender o capeta! Por que o nome de Deus tem poder e o Diabo nada pode contra o povo de Deus!”

Este discurso baseado na “guerra espiritual” do crente contra a atuação do Satanás, como lembra Cecília Mariz, (1997) é próprio do pentecostalismo brasileiro. Nesse sentido, os pentecostais estabelecem uma relação de proximidade com o Diabo, assim como a estabelecem com Deus. Deste modo, a figura do Demônio é a responsável pelas mazelas ocorridas no cotidiano do fiel. Por outras palavras, além do Espírito Santo, de Deus e de

sociedade urbana e ter como doutrina a perda da centralidade do pecado em favor do apelo às necessidades do indivíduo, no que diz respeito à sua cura física e comportamental. De fato, a IEQ é a primeira denominação cristã a ser fundada por uma mulher – Aimeé Semple McPherson (1890-1944) que se converte ainda jovem e, passa então, a percorrer o território dos EUA, promovendo evangelizações e sessões de cura divina em massa (física e psicológica) no espaço público da rua. Aimeé funda o primeiro templo da IEQ em Los Angeles, Califórnia. Freston (1993) ressalta que, Aimeé é uma figura que viveu a frente de seu tempo, e que, mesmo envolvida em escândalos sexuais e familiares, conseguiu manter sua trajetória ascendente no campo religioso, ao “transformar” diversos jovens viciados em pessoas sadias. A primeira igreja da IEQ foi fundada no Brasil, em São Paulo em 1951, por Harold Williams (1913- 2002). Nos anos 80, a IEQ tornou a igreja por excelência, rompendo com a igreja sede e institucionalizando-se ao criar cursos de treinamento de pastores, Faculdades de Teologia, cursos bíblicos e a intensa atividade missionária. Nos anos 90, segundo Freston (1993), a IEQ já possuía um número expressivo de mulheres pastoras, muitas, inclusive, em cargos de pastoras titulares e em funções de diretoria.

¹² “A única pastora que tinha era a mulher do pastor-presidente. O pastor presidente da Quadrangular, não me deixava andar, me freava. Eu sentia meu ministério, de pastora missionária, que funda obras, mas ele não me deixava andar!”

Jesus, o Diabo é o único que tem poder de atuação na vida dos homens, mas seu o poder não é maior do que o poder “Divino”.

No entanto, esta “pregação” da pastora, aponta para uma questão ainda mais contundente: a legitimidade de seu discurso. Através dele, a pastora mostrou conhecer as habilidades específicas do discurso religioso: ela mostrou ser o “porta-voz autorizado” (BOURDIEU, 1996), nomeada institucionalmente, para “lutar” contra o “Diabo”. Assim, ela está qualificada para agir em nome do grupo. Sua “palavra de ordem” é, portanto, proporcional aos limites de sua posição, delegada pelos seus liderados. (BOURDIEU, 1996)

Nesse sentido, para Bourdieu (2001), é a competência de acumular capital religioso e lingüístico, a ponto do “porta-voz” ser (re)conhecido pelos seus pares e por seus liderados, que lhe permite ter o controle sobre os instrumentos de salvação: somente a autoridade legítima é que detêm o acesso aos meios de “produção”, “reprodução” e “distribuição” dos bens de salvação.

Ao que parece, a performance da pastora, nestes dois rituais, nos permite indagar se a construção de sua “carreira toda de evangélica” conforma-se a partir da utilização do capital lingüístico adquirido no cotidiano da evangelização pentecostal. Por outro lado, parece que a pastora vem construindo sua *carreira* através do trabalho cotidiano de se fazer (re)conhecer por meio de uma *biografia*¹³ religiosa, ou seja, ela procura legitimar uma reputação positiva (BAILEY, 1971), pela “conquista” de sua posição social enquanto pastora e não através de uma releitura bíblica do “renome” justificado pelo lugar sócio-religioso da família”. (FREESTON, 1993).

Impressões finais

A construção da carreira política e religiosa da pastora passou a me interessar na medida em que, nos diversos rituais por mim observados, ela ter mostrado a “competência específica” que lhe permite ser “(re)conhecida” em diferentes espaços sociais. Nesse sentido, o púlpito tem sido o lugar de legitimação da manifestação de seus *dons*.

Segundo suas narrativas, é principalmente a partir do *dom* de “amplificadora da obra de Deus” que a formação de sua carreira religiosa e de sua participação na “grande política” (BAILEY, 1971) se configura. Por outro lado, a participação desta mulher em eventos do mundo da política, conferiu outros sentidos para o “papel da mulher” tanto para a hierarquia

¹³ Para Giovanni Lèvi (2002), a biografia é “o campo ideal para verificar o caráter intersticial da liberdade que dispõem os agentes e para observar como funcionam concretamente os sistemas normativos que jamais estão isentos de contradições” (p. 180). Nesse sentido, vale ressaltar que, a análise dos fragmentos da “história de vida” da pastora permite que eu apreenda não somente o micro-sociológico – como o processo de construção de sua carreira – mas, também, o macro-sociológico – a confluência das relações de gênero com o mundo pentecostal e o exercício da política.

androcêntrica das igrejas pentecostais (FRESTON, 1994) quanto no jogo cotidiano de construção de identidades, legitimidades, carreiras e reputações. Durante a luta pela imposição de uma “visão legítima” de mundo, a pastora demonstrou ser a autoridade legítima que se funda na “eficácia performativa do discurso” (BOURDIEU, 1996: 82). Deste modo, a direção de sua “fala”, nos rituais aqui analisados, vai no sentido de sua constituição como “autoridade espiritual”, capacitada pelo Espírito Santo e por Jesus: a de guia de “uma nova igreja na terra”.

A legitimidade deste discurso, nomeada pela alta hierarquia do Ministério e por seus liderados é o que consente que ela seja não somente uma “líder espiritual” mas também tenha o espaço social para exercer o seu “dom” de “amplificadora da obra”. Portadora de um “título oficial”, que a dota de legitimidade de “fala”, a pastora é alguém “(re)conhecido”, aquela cuja autoridade permite exercer seu “dom” de fundar novos templos, consagrar novos pastores e, conseqüentemente, arregimentar mais fiéis.

Esta análise do processo de construção da carreira política e religiosa desta pastora nos incita a apreender, portanto, as novas ressignificações do(s) lugar(es) de mulheres evangélicas nos diferentes espaços sociais, levando-nos a reconhecer as conexões imbricadas entre as esferas da família, da economia e da política. (BRENNER, 1998).

Referências Bibliográficas

- A *BÍBLIA EXPLICADA*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembléias de Deus/CPAD, 1985, 4ª Ed.
- BAILEY, F. G. *Gifts and poison*. Oxford: Brasil Blackwell, 1971.
- BARRETO, Alessandra S. *Um olhar sobre a Baixada: usos e representações sobre o poder local e seus atores*. Campos 5(2):45-64, 2004.
- BRENNER, S. A. *The domestication of desire: women, wealth and modernity in Java*. Princeton University Press, 1998.
- BOURDIEU, P. *A economia das trocas lingüísticas*. São Paulo: Editora da USP, 1996.
- _____. “A ilusão Biográfica” In: BOURDIEU, P. *Razões Práticas: Sobre a teoria da ação*. Campinas: Editora Papirus, 1996a. 5ª ed. pp. 74-82.
- _____. “Compreender”. In: BOURDIEU, P. *A miséria do mundo*. Petrópolis: Vozes, 1997. pp. 693-732.
- _____. “Gênese e estrutura do campo religioso” In: BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- _____. *O poder simbólico*. 7 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- _____. “Uma breve história do Pentecostalismo Brasileiro: a Assembléia de Deus”. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: ISER, v.16 (3):104-129, 1994.
- CORRÊA, M. *Antropólogas e Antropologia*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003. 278p.
- DAMASCENO, C. “Do Dom ao Voto: Ethos Religioso e Representação Política em um município da Baixada Fluminense/RJ”. 2004 (Mimeo).
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1976.
- FRESTON, Paul. *Protestantes e Política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment*. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas. 1993 (Mimeo)
- GEERTZ, C. “Por uma teoria interpretativa da cultura” In: GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, pp. 13-44.
- LÉVI, Giovanni. “Usos da biografia” In: AMADO, J. & FERREIRA, M. de M. *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Ed da FGV, 2002. 5ª ed. Pp. 167-182.
- MARIZ, C. “O Demônio e os Pentecostais no Brasil”. In: BIRMAN, P. (org.) *O mal à Brasileira*. Rio de Janeiro: Eduerj, 1997, pp. 45-61.
- PALMEIRA, M. & HEREDIA, B. “Política Ambígua”. In: BIRMAN, P (org.) *O mal: à Brasileira*. Rio de Janeiro: eduerj, 1997, p.159 -184.
- PEIRANO, M. “A análise antropológica dos rituais”. In: PEIRANO, M (org.) *O Dito e o Feito. Ensaio de Antropologia os Rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, pp. 17-40.

SCOTTO, G. “Campanha de rua, Candidatos e Biografias”. In: PALMEIRA, M. e GOLDMAN, M. (orgs.). *Antropologia, Voto e Representação Política*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1996, pp. 165-181.

TURNER, Victor. “Betwixt and between: o período liminar nos ‘ritos de passagem’” In: TURNER, Victor. *Florestas de símbolos*. Niterói: Editora da UFF, 2005. pp.137-158.

VILLELA, Jorge Mattar e MARQUES, Ana Claudia D. R. “Sobre a circulação de recursos nas eleições municipais no sertão de Pernambuco.” In: HEREDIA, Beatriz, TEIXEIRA, Carla e BARREIRA, Irllys (Orgs.) *Como se Fazem Eleições no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. pp. 63-101.