

**“A autoridade não vem do sexo, mas sim do Senhor”:
Investidura religiosa e delegação política**

Tatiane dos Santos Duarte*

Resumo: Neste trabalho procuro “capturar” (Brenner, 1998) as performances ritualísticas de algumas mulheres que transitam entre o domínio da religião evangélica e o da política local, em um município da Baixada Fluminense/RJ. Interessa-me analisar a trajetória religiosa de uma pastora cujas *competências* específicas (Bourdieu, 1996), adquiridas no âmbito da sua circulação por diferentes tradições pentecostais, lhe permitiu ser (re)conhecida em diferentes espaços sociais. Em diversos rituais, seu discurso aponta para a constituição de sua autoridade espiritual como a “porta-voz autorizada” (Bourdieu, 1996) de um novo Ministério. A análise do processo de construção de sua *carreira* religiosa considera diversas situações sociais nas quais ela e outros atores sociais são colocados em perspectiva e analisados por meio do diálogo entre a descrição etnográfica e a narrativa histórica contextualizada.

Palavras-chave: relações de gênero, construção de carreira religiosa e política, poder local.

Abstract: This work try "capture" (Brenner, 1998) the ritual performances of some women who transit between the field of evangelical religion and the local politics in a city of Baixada Fluminense /RJ. I am interested in examining the religious history of a shepherdess whose specific skills (Bourdieu, 1996), acquired in its movement by different traditions pentecostals, allowed her to be (re)known in different social spaces. In various rituals, her speech points to the formation of their spiritual authority as the "spokesman authorized" (Bourdieu, 1996) of a new Ministry. The analysis of the construction of her career considers various social situations in which she and other social actors are placed in perspective and analyzed by means of dialogue between the ethnographic description and narrative historical context.

Key-Words: relations of gender, the construction of religious and political careers, local power.

Introdução

Este *paper* é parte de um dos capítulos da minha monografia final de curso fruto de meu envolvimento em um projeto de investigação etnográfica¹, a partir do qual voltei o meu olhar para a participação de mulheres evangélicas nas disputas pela representação política e pelo “mercado de bens de salvação” (BOURDIEU, 2001). O tema central de minha investigação dizia respeito à interseção entre relações de gênero, pentecostalismo e política local, por meio

* Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília. Bolsista do CNPq.

¹ Participei do projeto “*Do Dom ao Voto: Ethos religioso e Representação política em um município da Baixada Fluminense/RJ*”, coordenado pela Prof^a. Caetana Maria Damasceno, como bolsista de IC pela FAPERJ (2005-2008). Fruto destas atividades deu-se com a monografia de conclusão do curso de História pela UFRuralRJ “*Pastora é como um prefeito, a palavra final é dela!*”: (Relações de gênero, campo religioso e política). Participei ainda do desdobramento do projeto anterior – “*O espírito do Dom: Cultura Política, Modernidade, Idéias e Imagens do ‘trabalho divino’*” – na qualidade de Bolsista de Treinamento e Capacitação Técnica pela FAPERJ de Setembro de 2008 a Março de 2009.

da *observação participante* em diferentes performances rituais nas quais atuaram algumas mulheres. Procurei tornar inteligível os modos pelos quais estas mulheres se inseriram na política “formal” ou na “grande política” (BAILEY, 1971), descrevendo formas diversificadas de participação em campanhas eleitorais, partidos políticos e no jogo cotidiano das disputas pela construção de reputações, carreiras e identidades.

Desta forma, procurei analisar as *performances ritualísticas* daquelas mulheres, procurando apreender o que significava para elas transitarem do domínio da religião evangélica para o da “grande” política (e vice e versa). Esta perspectiva me fez perceber que esse trânsito entre *religião e política* tem um caráter de luta acerca das *palavras*, cuja importância reside no fato de que são estas que “fazem as coisas” (BOURDIEU, 2004b:71).

Com efeito, interessei-me em analisar os fragmentos narrativos do processo de construção da carreira religiosa de uma dirigente local do *Ministério Tempo de Salvar*². Trata-se da descrição das disputas por poder e pelo monopólio dos bens de salvação, através de sua inserção numa rede de relações que lhe permitiu acumular tipos particulares de capitais: *prestígio, reputação, honra* (BOURDIEU, 2004b:35-36).

A autoridade espiritual como apanágio de homens: relações de gênero e investidura religiosa.

Um dos inúmeros rituais religiosos ocorridos na cidade, após as eleições de 2004, tratou-se do “Café da manhã dos pastores da cidade” que fora organizado por dirigentes eclesiais de várias igrejas pentecostais que haviam se *comprometido* com o prefeito recém-eleito. Este ritual foi marcante pela natureza de seu objetivo: incitar a “união” das igrejas evangélicas e promover a inserção destas na vida política da cidade (DUARTE, 2008). Contudo, a *complexidade cosmológica* (PEIRANO, 2001) do ritual se explicitou quando um dos pastores solicitou que todos os dirigentes levantassem as mãos e orassem com ele pela cidade. Para a minha surpresa, a mulher que estava sentada ao meu lado, muito emocionada, também levantou as mãos. Depois de encerrada a oração ela disse-me que era Pastora e que tinha sido candidata à vereança nas eleições de 2004. A exacerbação da *complexidade cosmológica* do ritual de “Confraternização dos pastores” permitiu-me, então, observar um momento ideologicamente excepcional ou “fora da ordem” (PEIRANO, 2001): o “reconhecimento” desta mulher como Pastora.

² O nome da Igreja é fictício a fim de resguardar a identidade da Pastora, do próprio Ministério e de sua membresia.

De fato, a “confraternização” completou-se com um desjejum e, pouco depois de concluído, quando ainda conversávamos com a Pastora Inês e com outra mulher que era esposa de um pastor da Missão Evangélica, a recepcionista do evento, segurando um ramalhete de rosas, dirigiu-se à Pastora e perguntou de quem ela era esposa. Imediatamente a esposa do pastor adiantou-se em responder, em tom enfático: “Ela não é mulher de pastor, ela é Pastora!”. A esta resposta seguiu-se um silêncio constrangedor. Com efeito, a recepcionista permaneceu atônita, em silêncio durante alguns segundos, com as flores nas mãos, sem saber como agir. Em seguida afastou-se para dirigir-se a uma espécie de supervisora, e retornando minutos depois para entregar a rosa à Pastora: “A senhora também merece”! Desta vez, todas nós, as pesquisadoras, a Pastora, a esposa de pastor recebemos rosas das mãos da recepcionista, sem que houvesse qualquer outra justificativa. Esta “variável ideológica inesperada” (PEIRANO, 2001:36) embora aparentasse ser um mero “incidente”, deixou claro a dificuldade que a recepcionista teve em classificar a Pastora como tal, o que, por sua vez, nos levou a indagar a razão desse “estranhamento”: como a presença da única mulher representante da alta hierarquia eclesial foi interpretada pela comunidade de pastores dirigentes do ritual e que *identidades* lhe foram atribuídas? (DUARTE, 2008:41)

A reflexão sobre o lugar “liminar” (TURNER, 2005) da Pastora no ritual de “Confraternização” me levou a rever sua “posição marginal” (TURNER, 2005:140-141), a partir de suas próprias interpretações: “as igrejas pentecostais, especialmente as da cidade, não consagram mulher como dirigente de uma congregação”. Contudo, segundo a Pastora, o *Ministério* ao qual pertence não se baseia em uma exegese bíblica que afirma que a ocupação de posições de autoridade nas Igrejas seria “apanágio de homens”, como naturalmente portadores de um poder espiritual legítimo, consentido por Deus. Pastora Inês, lembra, no entanto, que foi “convidada [para o ‘Café dos Pastores’], como Pastora, apesar dos pastores da cidade me rejeitarem por eu ser Pastora. Mesmo assim, eu louvo a Deus por que ele me capacita, me dá autoridade”. Ela se legitima como autoridade eclesiástica recorrendo à exegese do texto bíblico: “A Bíblia fala de Gênesis a Apocalipse sobre a mulher, se Deus quisesse só o homem seria o homem a lavar o pé de Jesus? Quem secou o pé de Jesus? Uma mulher! Quem é juíza na palavra de Deus? Uma mulher! Quem viu Jesus primeiro? Uma mulher!”.

Ela enfatiza sua argumentação lembrando que “eles” (os pastores da cidade) fazem uma “leitura equivocada da palavra de Deus”, pois, não há como justificar a não presença feminina em cargos de liderança eclesial por meio do apontamento bíblico: “Os pastores da cidade simplesmente colocaram na cabeça que a mulher não pode ser Pastora”. Para a Pastora Inês, a “rejeição” de mulheres para cargos de liderança diz respeito à própria

estrutura da sociedade e não a um fundamento bíblico: “Se a mulher tem primeiro lugar na Bíblia por que não pode estar aqui [na sociedade] também? Jesus nasceu de quem? Foi um homem que pariu Jesus? A mulher pode ser exaltada sim!”.

Segundo ela, a maior prova da legitimação do seu capital de bens de salvação (como a “capacidade” de profetizar, por exemplo) foi o “apoio” que obteve de alguns membros da Igreja Evangelho Quadrangular/IEQ quando a ela “rompeu” com esta Igreja para “guiar” um novo ministério. Somente depois desta ruptura ela alcançou o cargo de Pastora, o que aconteceu graças à urgência em guiar uma nova igreja, em função da força dos seus dons. Pastora Inês revela, então, que foi avisada em “sonho” que teria que sair IEQ e “guiar uma nova igreja na terra”. Nesta *visão* aparecia o símbolo do Espírito Santo – uma pomba branca – que é o mesmo símbolo do *Ministério Tempo de Salvar*. Confirmou-se, assim, que era chegada a “hora” para aceitar a “convocação” de Deus.

Como podemos perceber para a Pastora a maior prova do chamado de Deus é “quando se abre uma obra e você é colocada na frente. Se ela prosseguir é porque é de Deus”. Mesmo tendo sido consagrada como uma alta autoridade eclesial do Ministério Tempo de Salvar, depois de dedicar-se a abrir muitas *obras*, ainda assim a Pastora Inês continua “lutando como um homem” para se legitimar fora de sua comunidade de fé, principalmente diante das outras denominações evangélicas da cidade. A história de *luta* desta Pastora vem desde seu rompimento com a IEQ³ no momento em que percebeu que “lá” não a “deixavam andar”, não permitiam que ela exercesse seu “dom” de fundadora de obras. Vale dizer que, a formação religiosa da Pastora Inês relaciona-se com o tipo de inserção da IEQ no Brasil (fundada em São Paulo em 1951 por Harold Williams). Assim, Pastora Inês se insere num tipo de organização eclesial “menos rígida”⁴ resultante, em parte, dos vínculos da IEQ brasileira com a Igreja-mãe norte-americana *International Church of the Four-Square Gospel*.

Voltemo-nos à “história” de conversão de Inês ao pentecostalismo da IEQ. Pastora Inês, já casada, não conseguia engravidar. Um dia, ela fora convidada a assistir um culto na IEQ da cidade. Neste dia, a vice-pastora, esposa do pastor-presidente, dera um testemunho de que

³ 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 a percorrer o território dos EUA, promovendo evangelizações e sessões de cura divina em massa, em espaços públicos das ruas e praças (FRESTON:1993:82). Para Freston (1993), Aimeé é uma figura que viveu à frente de seu tempo, e mesmo quando envolvida em escândalos sexuais e familiares, conseguiu manter sua trajetória ascendente no campo religioso, fruto do sucesso em “transformar criminosos e viciados em pessoas sadias.” (FRESTON, 1993:83).

⁴ Como lembra Paul Freston (1994) Aimeé “era jovem, bonita e distante da imagem tradicional de mulher pentecostal. Não é por acaso que a IEQ é menos repressora no tocante à roupa e aparência femininas do que outras igrejas pentecostais”. (p.83). Para uma análise mais detalhada da institucionalização da IEQ no Brasil, ver FRESTON, 1993.

consequira engravidar. Afinal acontecera “um milagre”, pois a ela não podia ter filhos. Inês esperava que o mesmo acontecesse com ela e por isso começou a frequentar os cultos. Porém ela “não queria ser crente”. Esperava, apenas o mesmo “milagre”. Ela continuou a frequentar os cultos, quando finalmente engravidou. Depois do “milagre”, logo ela ingressou nas campanhas missionárias, justamente quando a IEQ já havia se tornado uma expressiva igreja evangélica independente da igreja-mãe norte-americana (1988).⁵

Com efeito, o exercício do sacerdócio feminino na IEQ relativiza o papel reificado das relações de gênero no universo das igrejas pentecostais e cristãs em geral. Enquanto a Igreja Católica não aceita uma mulher no sacerdócio⁶ e as igrejas protestantes históricas caminham nesta direção em passos lentos, a IEQ exibia, desde sua fundação, um modelo que, de algum modo, influenciou as *escolhas espirituais* da Pastora Inês. É neste contexto histórico de legitimação da IEQ que a Pastora Inês “renasceu”, treinada em um espaço religioso no qual a instituição do *sacerdócio* podia se constituir um lugar social de acumulação de *prestígio, honra e reputação* e de gestão da *mulher* e a partir do qual ela poderia transitar entre o “tempo da igreja” e “o tempo da política”.

Esta perspectiva relativiza o nosso senso ordinário das coisas naturalizadas porque, como sugere Brenner (1998), aponta para a superação das dicotomias entre as esferas do doméstico e do público, da administração da casa e da família e do exercício da autoridade eclesial. Não é de espantar que em 2004 a Pastora Inês – já agora dirigente eclesial do Ministério Tempo de Salvar – tenha recebido e aceitado o “convite” de um partido de representação local e nacional para candidatar-se a vereadora da cidade. Embora não tendo sido eleita, parece-nos que o capital religioso e lingüístico por ela acumulado no cotidiano da IEQ, e legitimado no novo Ministério, fora reconvertido para o campo da política.

A “amplificadora da obra do Senhor”: legitimidades da palavra.

⁵ De acordo com Freston (1993), nos anos de 1990, percebemos uma das questões essencial para o presente estudo: a abertura da IEQ para o sacerdócio feminino. Com efeito, observa-se um expressivo número de mulheres pastoras (cerca de 35%), muitas, inclusive, em cargos de pastoras titulares (22%) e em funções de diretoria, como a do Instituto Bíblico Quadrangular (FRESTON, 1993:84).

⁶ Em uma série de cartas trocadas com o cardeal Carlo Maria Martini, Umberto Eco (2000) procura entender as cosmologias religiosas relacionadas com os aspectos terrenos da vida cotidiana. (p. 43-67). Neste sentido, o autor busca, no texto bíblico e em São Tomás de Aquino, argumentações que justifiquem o porquê da Igreja Católica não permitir o exercício do sacerdócio por mulheres. Segundo Eco, o texto bíblico não diz explicitamente que a mulher não pode exercer o sacerdócio. Já São Tomás vê a mulher como não “digna” e “impura”, portanto, não *habilitada* a ocupar cargos eclesiásticos. (ECO, 2000:52-53). Ele argumenta que, por meio da exegese bíblica, São Tomás não chega a oferecer as razões para que o sacerdócio fosse somente uma prerrogativa masculina a não ser pelo viés da antropologia do seu tempo. Por fim, Eco expõe suas “perplexidades”: “quais são as razões doutrinárias para interditar o sacerdócio às mulheres?” (ECO, 2000:54).

Em 2006 participei do *Congresso Nacional dos Jovens*, um ritual que inaugurou o novo espaço da congregação-sede do *Ministério Tempo de Salvar*. A igreja foi construída num bairro modesto da cidade, numa rua, ainda sem calçamento e de precária iluminação pública. Embora não muito distante do eixo político administrativo da cidade, mas fora do olhar daqueles que transitam por essa região considerada como “o centro da cidade”, a pequena igreja conta com cerca de 60 lugares. Além da igreja-mãe do MTS⁷, a construção do novo templo teve os recursos financeiros e humanos garantidos fundamentalmente pela membresia que mora na cercanias do templo e cujos fiéis vieram da IEQ, pelo menos em parte juntamente com Inês, que era então missionária. Por outro lado, segundo conversas informais com alguns membros, o novo espaço só se tornou possível pela “capacidade dela de pregar, de abrir pontos de oração até numa varanda, para amplificar a obra de Deus.”

A Pastora Inês coube *ministrar* um culto de grande importância para todo o MTS, pois, além de dirigir-se aos “jovens” (o que acontece com frequência em todas as congregações), o culto assinalava o crescimento do próprio MTS, através da inauguração da nova congregação-sede, responsável por mais quatro congregações-filiais, vinculadas à Igreja-mãe, mas todas sob a direção da Pastora Inês.

O congresso convocava os “jovens” a se comprometerem com a disciplina pentecostal, pois, como dizia o prospecto distribuído com antecedência, eles eram os “*escolhidos de Deus*”. Na capa deste prospecto havia uma chamada bíblica igualmente dirigida aos “jovens” para que eles escutassem seriamente a *Palavra*: “E disse-me: filho do homem põe-te em pé, e falarei contigo” (Ezequiel 2:1).

Todas as congregações dirigidas pela Pastora Inês, estavam presentes. No púlpito estava representada toda a alta hierarquia do *Ministério Tempo de Salvar* composta por uma maioria de mulheres dirigentes das congregações filiadas à congregação-sede, administradas pela Pastora Inês e também de outras congregações vinculadas à Igreja-mãe do MTS. A liturgia voltada para os “jovens” incitava à prática de um *ethos* pentecostal reforçado pelo texto bíblico: “Se algum moço não quiser ser desprezado, que seja um exemplo.” (Primeira Epístola de Paulo a Timóteo 4:12 In: *Novo Testamento*, 1995:417). Nesse sentido, o tom do ritual era o de admoestação para que nenhum daqueles “jovens” descuidasse de sua

⁷ Em linhas gerais o MTS tem uma estrutura organizacional e teológica similar à da IEQ. A Igreja-Mãe do MTS, cuja direção está na mão de dois pastores-presidente, localiza-se no bairro de Santa Cruz, na Zona Oeste do Rio de Janeiro e possui 21 congregações filiadas, situadas, em municípios como o de Nova Iguaçu, Itaguaí, além das cinco congregações da cidade (dirigidas pela Pastora Inês). O MTS tem ainda uma congregação em São Paulo e dois pontos de pregação na Europa (na Espanha e Itália) que estão também sob a supervisão da Pastora Inês.

“mocidade” e procurasse se tornar “um exemplo de fiéis no trato, no amor, no espírito, na fé, na pureza”. (1ª Epístola de Paulo a Timóteo, 4:12 In: *Novo Testamento*, 1995:417).

O ritual foi marcado por fortes manifestações de fervor por parte da membresia e da alta hierarquia do *Ministério* que louvavam e clamavam em voz alta. Pastor João, da congregação de Itaguaí, foi o único a fazer menção a estas manifestações: “podemos achar que o que está acontecendo aqui é emoção. Não é emoção não. É a presença do Senhor! Ele está aqui!”. Durante a pregação do Pastor João o Espírito Santo se deu a conhecer no mundo sensível, através de profecias exaltadas, gritos e lágrimas. Essa forte expressão de sentimentos, como observei, não foi interpretada pelo Pastor como “emoção”, principalmente porque três pessoas começaram a falar em línguas estranhas, o que é a demonstração de um “dom” do Espírito Santo e não um ato de natureza emocional. Naquele momento, eu mesma senti uma “forte sensação de que estava acontecendo algo que eu não sabia descrever”! Além disso, me percebi tomada de “susto” e como pesquisadora experimentei aquele sentimento contraditório de estranhamento e de identificação, ainda que por pouco tempo, com os sujeitos da pesquisa: “o Espírito Santo está aqui!”, pensei.

Passado esse momento de grande fervor, a Pastora Inês deu início à sua pregação. Empregou um tom profético para dar um “testemunho” que se concentrou no “seu chamado” para ser Pastora “de um novo rebanho”: “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 prosseguiu, usando a sua própria *carreira* como exemplo de “fé em Jesus”. Afinal, ela fora membro da IEQ onde teve que “lutar por mais espaço” para “abrir obras” pois seu capital religioso já se manifestara, mas não era reconhecido pela alta hierarquia da IEQ. Seu “dom” de “amplificadora da obra de Deus”, estava sendo cerceado. “Foi um momento de crise”, disse ela, então “rompi com a IEQ e com uma tradição pentecostal”. Essa tradição era uma referência – tal como já enfatizado aqui – ao papel da família consangüínea no exercício do “monopólio do mercado de bens de salvação” na IEQ. (BOURDIEU, 2001).

Durante seu “testemunho” o púlpito era o território mesmo de sua legitimação graças ao reconhecimento de sua força espiritual pela membresia, que louvava, em voz alta, o *Ministério* agora dirigido por uma Pastora cujo “dom” era o de edificar a “obra do Senhor”.

Deste modo, o testemunho da Pastora Inês fora transformado numa narrativa profética, descrevendo o caminho pelo qual ela conseguira adquirir e transferir capital religioso de uma igreja para outra. A “maior prova do seu dom” e da legitimação de seu poder como líder espiritual foi à conclamação feita à membresia, especialmente aos “jovens”, para que os instrumentos sonoros, que estavam sem funcionar, fossem “ungidos contra a atuação de

Satanás” que tentava prejudicar o culto. Naquele momento, Pastora Inês elevou a voz, ainda dizendo: “o Diabo não tem forças para impedir a glorificação do Senhor”. A “pregação” da Pastora demonstrara o controle das “habilidades específicas” para discursar em nome do grupo: a Pastora era a “porta-voz autorizada” (BOURDIEU, 1996a:89) nomeada institucionalmente pelo MTS para “lutar” contra o *diabo*.

“Hoje o nome de Jesus foi glorificado. O nome do capeta não tem poder contra o povo do senhor! Senhor, eu quero te pedir que unja que jogue graça sobre a vida destas pessoas! Faça a unção! E aquele, Pai, que não tiver a sua graça, com certeza o Senhor não deixará tocar este lugar! Unge estes instrumentos com a Graça do seu sangue, unge Senhor! [...] Pai quero uma unção dobrada sobre quem vai louvar, eu quero uma unção dobrada sobre cada caixa, cada som. Por que o diabo aqui não tem vez. Aqui não tem o diabo, aqui tem o nome de Jesus. Há poder no nome de Jesus. Amém igreja!? Aplaudam o nome de Jesus. Eu quero que você aplaudam Jesus agora! (Grifos meus).

Como podemos perceber, nos discursos institucionais, como o do ritual do *Congresso Jovem*, o “porta-voz autorizado” – a Pastora Inês – dispôs de uma autoridade cujos limites coincidem com a *delegação* fruto da instituição concedida e consagrada pelo grupo (BOURDIEU, 1996a:91-93). Envolve ainda a *concessão* de um “título oficial” que garantiu Pastora Inês ser a *detentora do cetro* (BOURDIEU, 1996: 91): a autoridade (re)conhecida pelas autoridades eclesiais, de um lado, e pela membresia, de outro, por sua *habilidade* de fazer uso da *palavra*. (BOURDIEU, 1996a:83) Ora, durante a “luta pela imposição de uma visão legítima” do mundo, calcada no discurso profético (BOURDIEU, 1996a:82), a Pastora era a autoridade espiritual fundada “[n]a eficácia performativa do discurso” (BOURDIEU, 1996a:82): suas “palavras de ordem” (BOURDIEU, 1996a:89) contra a “atuação do Diabo” eram proporcionais aos limites de sua posição, delegada e legitimada pelo *Ministério* (BOURDIEU, 1996a:86).

A meu ver, a *performance* da Pastora Inês neste ritual nos possibilita dizer que ela vem construindo sua *carreira* a partir da utilização do capital lingüístico adquirido no cotidiano da evangelização pentecostal. É deste modo que ela procura legitimar positivamente sua reputação (BAILEY, 1971) ao mesmo tempo em que evita fazer referências, durante os cultos, sobre seu papel de esposa, mãe e co-gerenciadora do ambiente doméstico.

Encontrei-me com a pastora, em outro momento, quando passava pela frente de sua casa e a vi, juntamente com um senhor, construindo um pequeno espaço na parte lateral da sua moradia. Ela convidou-me para entrar. Permaneci na sala de visitas, onde tivemos uma conversa informal sobre sua “vida”. Inês é casada há mais de 20 anos com Tomás. Eles têm dois filhos, o mais velho é vice-presidente da congregação-sede do MTS, dirigida por ela.

Tomás não é evangélico, trabalha há muitos anos como bombeiro hidráulico muito requisitado na cidade. Inês revela então que mesmo após ter se tornado Pastora, Tomás “continua a reunir-se com os amigos no quintal, aos domingos, para fazer churrasco e tomar uma cervejinha. Mas está sempre me ajudando. Ele ajudou na construção do templo”. Inês considera que sua “carreira como evangélica” também se deve à “ajuda” do marido: “Ele sempre me apoiou, ele não é evangélico até hoje, mas ele me ajudou a ser evangélica, por que ele não se opôs. Quando eu comecei a fazer as viagens de missões, ele tomava conta do nosso filho”.

Esta conversa com a Pastora mostra até que ponto são insatisfatórios os “lugares comuns” das etnografias de gênero que adotam uma concepção de *modernidade*, que parte da divisão entre o mundo público e o privado. Considero que a reificada dicotomia entre esses *mundos* deve ser colocada de quarentena se considerarmos o modo como a Pastora Inês conecta valores e práticas vinculados à casa e à família e aqueles associados às esferas ditas “extradomésticas” (como, por exemplo, os do mercado de bens de salvação) o que sugere que não há uma universalidade das concepções *identitárias* de *mulheres* e *homens*. (BRENNER, 1998)

Breves conclusões

A narrativa etnográfica permitiu-me rastrear (GINZBURG, 2002) a *carreira* religiosa da Pastora Inês, considerando, principalmente, suas performances nos rituais que dizem respeito às disputas por posições de poder e pelo controle de certos espaços como o “tempo da igreja”⁸. Este modo de “capturar o local” teve como território o “imaginário das relações de gênero”, a partir do qual pude compreender que sua *performance* não podem ser explicadas como um *ethos* naturalizado de *mulher*, mas sim como constituinte de um conjunto de relações sociais pertinentes ao próprio *campo* no qual esteve imersa.

O que procurei mostrar é que a circulação da Pastora entre o espaço público (a sua legitimação como autoridade espiritual) e o espaço privado (o cotidiano da evangelização, da família e das relações pessoais) não pode ser apreendida por meio da noção simplista que “imagina” que a “lógica [da] esfera doméstica [polui] a lógica da esfera pública” (CORRÊA, 2003:15). Com efeito, ao puxar alguns dos fios enredados de sua *carreira*, compreendi que

⁸ O “tempo da igreja”, segundo Damasceno (2008), “[...] é um tempo litúrgico e cosmológico, que se desdobra em inúmeros rituais (um para cada dia da semana, ligados à profetização, à evangelização, ao exorcismo, à cura, etc.), dentro e fora do templo. A conexão entre esses dois tempos [o da igreja e o da política] se expressa na pentecostalização da “grande” política através das candidaturas de bispos, pastores, presbíteros, evangelistas, diáconos ou simples membros da comunidade de fé, na grande maioria, compostas de homens.” (DAMASCENO, 2007:14).

ela confere vários sentidos para o “papel da mulher” seja no domínio da vida política seja no domínio da hierarquia androcêntrica das igrejas evangélicas. (FRESTON, 1994).

Deste modo, reafirmo o paradigma por mim adotado para “capturar” a carreira religiosa de Pastora Inês: a noção da “natureza imaginária do gênero”, discutida por Mariza Corrêa (2003), associada as questões propostas por Suzanne Brenner (1998) sobre as possíveis características não homogêneas e mesmo contraditórias das relações de gênero, envolvendo os domínios da família, da política, da economia e da religião. Todavia as palavras da própria Pastora Inês – de que tem que ser “como um homem para guiar o Ministério” – nos permite pensar sobre a noção contraditória da categoria *gênero* e *relativizar* a natureza da divisão entre valores e práticas do mundo “público” e do “privado”. Ora, as concepções *identitárias* sobre a Pastora Inês por parte da contadora do MTS nos permitem repensar estes “lugares comuns” das etnografias de “gênero”:

“Ela é uma mulher firme, dura, que manda e luta como um homem, mas que ajuda, aconselha, escuta. Muitas vezes um homem de verdade não tem a garra, a força, a autoridade que ela tem. As pessoas vêem as mulheres como algo frágil, ela não é o sexo frágil, por que ela é enviada por Deus, é uma autoridade que foi instituída na sociedade por Deus, então a autoridade que ela tem, não vem dela, não vem do sexo e do Espírito Santo de Deus, que capacita ela, para tomar as decisões certas, na hora certa”. (Grifos Meus).

Referências Bibliográficas

- BAILEY, F. G. *Gifts and poison*. Oxford: Brasil Blackwell, 1971.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas lingüísticas*. São Paulo: Editora da USP, 1996a.
- _____. “Gênese e estrutura do campo religioso” In: BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2001. pp. 26-78.
- _____. *Coisas ditas*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2004b.
- BRENNER, Suzane April. *The domestication of desire: women, wealth and modernity in Java*. Princeton University Press, 1998.
- CORRÊA, M. *Antropólogas e Antropologia*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.
- DAMASCENO, Caetana. M. “Para Chegar lá”: o dom, a graça e a economia do voto. *Rev. Univ. Rural, Sér. Ciências Humanas*. Seropédica, RJ, EDUR, v. 29, n. 1, jan.-jun., 2007. p. 08-26.
- DUARTE, Tatiane S. “*Pastora é como um prefeito, a palavra final é dela!*” (relações de gênero, campo religioso e política). Monografia (Graduação em História), Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2008.
- FRESTON, Paul. *Protestantes e Política no Brasil: da Constituinte ao Impeachment*. Tese de Doutorado. Universidade Estadual de Campinas. 1993 (Mimeo)
- _____. “Uma breve história do Pentecostalismo Brasileiro: a Assembléia de Deus”. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: ISER, v.16 (3):104 – 129, 1994

PEIRANO, M. “A análise antropológica dos rituais”. In: PEIRANO, M (org.) *O Dito e o Feito. Ensaios de Antropologia os Rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001, pp. 17-40.

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.