



UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE – UFCG

CENTRO DE HUMANIDADES - CH

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS – PPGCS

**RELIGIÃO, PODER E CONFLITOS DE GÊNERO: estudo sobre as missionárias  
da AIECB (Aliança das Igrejas Evangélicas Congregacionais do Brasil)**

LIDIANE CORDEIRO RAFAEL DE ARAÚJO

CAMPINA GRANDE

Março de 2013

RELIGIÃO, PODER E CONFLITOS DE GÊNERO: estudo sobre as missionárias da  
AIECB (Aliança das Igrejas Evangélicas Congregacionais do Brasil)

LIDIANE CORDEIRO RAFAEL DE ARAÚJO

ORIENTADORA: PROF<sup>a</sup> DR<sup>a</sup>. MAGNÓLIA GIBSON CABRAL DA SILVA

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, do Centro de Humanidades, da Universidade Federal de Campina Grande – UFCG, em cumprimento às exigências para a obtenção do título de Doutora em Ciências Sociais.

Campina Grande - PB

Março de 2013

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL DA UFCG

A663r Araújo, Lidiane Cordeiro Rafael de.  
Religião, poder e conflitos de gênero : estudo sobre as missionárias da AIECB (Aliança das Igrejas Evangélicas Congregacionais do Brasil) / Lidiane Cordeiro Rafael de Araújo. – Campina Grande, 2013.  
189 f. : il. color.

Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Campina Grande, Centro de Humanidades, 2013.

"Orientação: Profa. Dra. Magnólia Gibson Cabral da Silva".  
Referências.

1. Religião. 2. Conflito de Gênero. 3. Congregacionalismo no Brasil. I. Silva, Magnólia Gibson Cabral da. II. Título.

CDU 2-12(043)

RELIGIÃO, PODER E CONFLITOS DE GÊNERO: estudo sobre as missionárias da  
AIECB (Aliança das Igrejas Evangélicas Congregacionais do Brasil)

LIDIANE CORDEIRO RAFAEL DE ARAÚJO

Avaliado em: \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_.

BANCA EXAMINADORA

---

Profa. Dra. Magnólia Gibson Cabral da Silva  
Orientadora – UFCG

---

Prof. Dr. Lemuel Dourado Guerra  
Examinador Interno – UFCG

---

Profa. Dra. Sandra Raquew dos Santos Azevedo  
Examinadora Interna – UFCG

---

Profa. Dra. Isabel Félix  
Examinadora Externa – Faculdade Messiânica

---

Profa. Dra. Idalina Santiago  
Examinadora Externa - UEPB

*A todas as missionárias que dedicam suas vidas ao trabalho de levar aos necessitados a mensagem de Deus.*

## **AGRADECIMENTOS**

Primeiramente agradeço a todas as pessoas entrevistadas e que, de alguma forma, contribuiu para que reuníssemos material necessário e indispensável para análise e escrita da tese. Sem tais colaborações essa pesquisa não seria possível.

A minha orientadora, Magnólia Gibson Cabral da Silva, que dedicou horas e horas para a leitura e orientação desde a elaboração do projeto de pesquisa até os últimos detalhes da tese. Agradeço as ideias e as críticas construtivas que tanto contribuíram para o meu crescimento pessoal e profissional. Agradeço pela confiança em minha capacidade, mesmo naqueles momentos em que cansada, eu desconfiava de mim mesma. Acima de tudo agradeço pela paciência e dedicação em mostrar-me diversos caminhos a trilhar.

A meu marido e nosso filho pelo carinho e apoio no desenvolvimento de todo o trabalho de campo e escrita da tese. A minha família pelo carinho.

Ao professor Dr. Lemuel Guerra pela participação no Seminário de Tese e pelas contribuições que, sempre que precisamos, nos presenteou.

Às professoras Dra. Mércia Rejane Batista e Dra. Sandra Raqwel dos Santos Azevedo pelas contribuições na qualificação.

Aos membros da banca de defesa, Prof. Dr. Lemuel Dourado Guerra, Profa. Dra. Sandra Raquew dos Santos Azevedo, Profa. Dra. Isabel Félix, Profa. Dra. Idalina Santiago, e à suplente Profa. Dra. Mércia Rejane Batista.

A Rinaldo, secretário do programa, pela dedicação, ética e respeito com os quais sempre nos atendeu.

Aos docentes do programa que através de suas aulas contribuíram com ideias, sugestões e observações sobre a tese.

A amiga Mona Lisa e ao prof. Dr. Edison Roberto Cabral pela ajuda na tradução e revisão dos textos em inglês.

A CAPES pelo financiamento desta pesquisa.

## EPÍGRAFE

*“Que aconteceria se uma mulher dissesse a verdade sobre sua vida? O mundo haveria de rachar-se ao meio e ficar aberto” (Muriel Ruckeyser).*

## RESUMO

Na Aliança das Igrejas Evangélicas Congregacionais do Brasil (AIECB) os direitos adquiridos pelos portadores do diploma em Teologia são regulamentados em função do gênero do seu portador e recebem nomenclaturas diferenciadas. Apenas aos homens é permitido exercer a liderança de igrejas e da instituição. Estes são ordenados pastores. As mulheres portadoras do mesmo diploma são credenciadas como missionárias e só podem assumir papéis concebidos como estritamente “femininos”. De acordo com seus líderes, os ministérios femininos restringem-se ao lar (esposa e mãe) e seu ministério eclesial deve ser uma extensão das atividades do lar, qual seja, o ensino a crianças, adolescentes ou o auxílio ao pastor. Toda a estrutura da instituição é direcionada nesse sentido e as mulheres/missionárias introjectam como “natural”. Partimos do pressuposto de que há relações de poder engendradas nesta “regulamentação” cujo propósito é impedir que mulheres teologicamente qualificadas assumam a liderança de igrejas e instituições. Embora a prática do Cristo tenha enfatizado um “discipulado de iguais”, a partir do século I, o cristianismo adotou os valores patriarcais. A AIECB ainda é regulada por estes valores. No contexto atual, ainda que as diferenças formais permaneçam, algumas formas de resistência surpreendem a dominação, principalmente na sutileza com que se afirmam. Argumentamos que as reivindicações das missionárias por maior visibilidade aos seus ministérios e por reconhecimento financeiro, raro no passado, podem ser concebidas como estratégias para irromper a dominação questionando a hegemonia masculina. Como Bourdieu (2003), nos perguntamos quais mecanismos *históricos* ou forças teriam sido responsáveis pela *des-historicização* e pela *eternização* das estruturas da divisão sexual até o momento atual, em que a permanência, a hegemonia e a valorização pública do masculino sobre o feminino não mais se impõem como naturais e indiscutíveis.

**Palavras chave:** religião, conflito de gênero, congregacionalismo no Brasil.



## ABSTRACT

In the Congregational Alliance of Evangelical Churches of Brazil (AIECB) rights acquired by the holders of diploma in Theology are regulated depending on the gender of the bearer and receive different classifications. Only men are allowed to exercise leadership of churches and institutions. These are ordered pastors. Women with the same diploma are accredited as missionaries and can only assume roles conceived as strictly "feminine." According to their leaders, female ministries are restricted to household (as wife and mother) and their lay ecclesial ministry should be only an extension of home activities, namely, teaching children, teenagers or assisting the pastor. The whole structure of the institution is directed accordingly and the missionary women incorporate this as something "natural". We assume that there are power relations engendered on this "regulation" whose purpose is to prevent women theologically qualified to assume the leadership of churches and institutions. Although the practice of Christ has emphasized a "discipleship of equals", from first century, the Christianity adopted patriarchal values. The AIECB is still regulated by these values. In the current context, even though the formal differences remain, some forms of resistance take the domination by surprise, mainly by the subtlety with which they assert themselves. We argue that the missionaries' claims for greater visibility to their ministries and financial recognition, rare in the past, can be conceived as strategies to break the domination by challenging the male hegemony. Similar to Bourdieu (2003), we wonder about what mechanisms or historical forces have been responsible for both de-historicizing the structures and perpetuation of the sexual division until today, as the maintenance, the hegemony and the public valuation of the masculine over the feminine do not stand anymore as natural and incontestable.

Keywords: religion, conflict of gender, Congregationalism in Brazil.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	10
Os caminhos da pesquisa	10
Abordagem teórica: pensar religião através do gênero e das práticas de resistência	13
A escolha metodológica	21
<b>1. A INFLUÊNCIA DO FEMINISMO E DOS ESTUDOS DE GÊNERO NO CAMPO RELIGIOSO</b>	32
1.1. Sob a influência do feminismo: a Teologia Feminista	32
1.2. Fases da produção teológica das mulheres na América Latina e no Brasil: em sintonia com referenciais feministas	36
1.3. Uma Teologia Feminista Protestante	39
<b>2. UMA RELEITURA DO LUGAR DA MULHER NA PERSPECTIVA BÍBLICA E SEU DESENVOLVIMENTO NA HISTÓRIA DA IGREJA</b>	45
2.1. A mulher no judaísmo do tempo de Jesus	45
2.2. A mulher no movimento de Jesus	47
2.3. O lugar da mulher nas cartas do apóstolo Paulo	52
2.4. A instituição dos ofícios locais e a crescente patriarcalização da igreja: o período patrístico	54
2.5. Visões sobre a mulher na igreja da Idade Média: entre Maria e Eva	59
2.6. A esterilidade da Reforma Protestante em relação aos ministérios femininos	61

<b>3. A ORIGEM DO CONGREGACIONALISMO BRASILEIRO E DA AIECB</b>	64
3.1. Congregacionalismo brasileiro: especificidades	64
3.2. Avivamento espiritual e a origem da AIECB:	67
<b>4. MINISTÉRIOS FEMININOS NO CONGREGACIONALISMO BRASILEIRO: ENTRE O PASSADO E O PRESENTE</b>	75
4.1. Sarah Kalley: missionária pioneira na evangelização do Brasil	75
4.2. Retratos possíveis: biografias das missionárias pioneiras da AIECB	83
4.3. Missionárias na atualidade da AIECB	92
<b>5. A LEGITIMIDADE DO DISCURSO: COM A PALAVRA OS PASTORES DA AIECB</b>	98
5.1. Visão dos pastores sobre ministérios femininos	98
5.2. Ser esposa, mãe, hospitaleira e auxiliar de pastores: ministérios femininos na perspectiva do Presidente da AIECB	103
5.3. Discurso religioso e poder: a legitimidade da autoridade institucional-religiosa da AIECB	108
<b>6. A INSERÇÃO DA MISSIONÁRIA NA AIECB E SUA VINCULAÇÃO AO DEPARTAMENTO DE MISSIONÁRIAS (DEMIC)</b>	112
6.1. O processo de admissão de missionárias na AIECB	112
6.2. A instituição do DEMIC	122
6.3. Reivindicações e conquistas das missionárias	128
6.4. O XVI Congresso do DEMIC e a questão do ministério ordenado feminino	132

6.5. Resistências das missionárias ainda que diante da deferência à hierarquia	139
<b>7. A RELAÇÃO ENTRE AIECB, SEMINÁRIO E UNIVERSIDADE</b>	145
7.1. AIECB e seminário: a dialética de uma prática sexista e excludente	145
7.2. O acesso de missionárias a instituições de ensino superior: uma mudança de olhar	149
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	157
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b>	164
<b>ANEXOS</b>	173

## INTRODUÇÃO

### Os caminhos da pesquisa

Meu primeiro contato com este tema foi através daquilo que posso denominar de não-contato ou de ausência. Durante minha trajetória como membro de igrejas da AIECB (Aliança das Igrejas Evangélicas Congregacionais do Brasil)<sup>1</sup> sempre convivi num meio bastante masculino, onde a liderança é formada por pastores, presbíteros e diáconos.

Ao mesmo tempo olhava ao meu redor e via o árduo trabalho de muitas mulheres que doavam seu tempo e recursos por amor à “obra de Deus”, mas estas, não ocupavam cargos de liderança na estrutura das igrejas desta instituição. A ausência de mulheres em cargos de liderança despertava em mim muitos questionamentos. Ao longo do tempo minha pertença à instituição evangélica estudada me permitiu ver mais de perto<sup>2</sup> que as mulheres que se sentiam chamadas a desenvolver um ministério específico na obra de Deus passavam por um processo de formação em seminário teológico, igual ao que era exigido para os homens candidatos ao pastorado, contudo, a elas não era concedida a ordenação, apenas o credenciamento como missionárias, lhes sendo vetado o direito de exercer o pastorado e a execução de sacramentos como batismo, ceia, casamento, dentre outros.

Intrigada com tal procedimento comecei a indagar as opiniões das missionárias e de alguns pastores sobre a questão do lugar das mulheres na ALIANÇA e, em particular, das missionárias. Descobri que embora as mulheres não ocupem cargos hierárquicos no interior da AIECB, tal assunto, ao menos no âmbito de possibilidade do diaconato feminino, já havia sido proposto em Concílio Nacional<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup>Sempre que citar AIECB ou a palavra ALIANÇA (em letras maiúsculas) estarei sempre me referindo à Aliança das Igrejas Evangélicas Congregacionais do Brasil.

<sup>2</sup>Sou membro de igrejas da AIECB desde 1994 e, a partir de 2000, casei-me com um pastor membro da instituição.

<sup>3</sup> Os Concílios da ALIANÇA têm como objetivo tratar de assuntos de interesse da instituição. O Concílio Nacional “é a assembleia geral que exerce jurisdição sobre as igrejas filiadas à ALIANÇA,

da instituição. Todavia, de acordo com o relato do pastor cognominado Irlan<sup>4</sup>, tal assunto teria sido silenciado ante a reação contrária do pastor Absalão, um dos fundadores da instituição. De acordo com o relato, o pastor Absalão teria afirmado, no Concílio, que se o cargo de diaconisa fosse aprovado no interior da AIECB, ele desvincularia sua igreja da denominação<sup>5</sup>. Em consequência deste fato, até o momento presente, a discussão sobre o assunto teria sido silenciada.

Contudo, nos bastidores, no lugar do anonimato, do discurso oculto, no dizer de SCOTT (1990), ouvimos algumas missionárias comentarem que embora o assunto tenha sido silenciado, não estava esquecido. De acordo com uma delas, os pastores estão a espera de que o pastor fundador, contrário ao ministério de diaconisa na denominação, “passe dessa pra melhor”<sup>6</sup> (pra eufemizar o termo “morra”) para que a discussão retorne ao interior da denominação.

No entanto, a meu ver, essa justificativa por parte dos pastores seria uma forma cômoda de evitar o debate sobre a questão da atualidade dos ministérios femininos. Questão atual e polêmica no interior das denominações protestantes.

A partir de então, comecei a observar as práticas das missionárias que atuavam na instituição. Acompanhei trabalhos, dilemas, questionamentos... Passei a participar de alguns encontros e congressos que as mesmas promoviam.

Certa feita, diante do pastor que era o Presidente da AIECB na época, ouvi o seguinte comentário: “Soube que a missionária Safira<sup>7</sup> está se autodenominando pastora. Se isso for verdade não mais a deixarei usar o púlpito da minha igreja<sup>8</sup>”.

Esse comentário “oportuno” confirmou nossas suspeitas de que a questão se impunha tanto do interior como do exterior do templo. Fato que aguçou minha

---

sobre os Pastores, Presbíteros, Evangelistas, Missionárias e Missionários...” (Constituição da AIECB, 2012, Art. 27 e 28, p. 20).

<sup>4</sup>Todos os nomes de pastores e missionárias foram mudados a fim de resguardar suas identidades.

<sup>5</sup>Conversa com o pastor Irlan em 15 de junho de 2008.

<sup>6</sup>Tal pastor já tem mais de 90 anos de idade.

<sup>7</sup>A missionária que chamo de Safira é a líder de uma igreja congregacional em Campina Grande, PB, mas sua igreja não é filiada a AIECB, embora já fora no passado.

<sup>8</sup>Embora a igreja da missionária Safira não seja mais vinculada a AIECB ela sempre ministrou nas igrejas filiadas a essa denominação. Sempre pregou em congressos de mulheres, em aniversários de igrejas da mesma, etc., assumindo todos os atos e sacramentos em sua igreja. Na prática, ela sempre foi pastora da sua igreja, inclusive ministrando sacramentos como o casamento. Eu, pessoalmente, já assisti um casamento realizado pela missionária Safira e mais dois pastores pertencentes a AIECB. O problema, agora, seria simplesmente o fato da designação de pastora?

curiosidade sobre o fenômeno, a tal ponto que o escolhi para tema de meu projeto para o doutorado.

Os textos que abordam a questão de gênero apontam para a necessidade de desnaturalização das questões do cotidiano e problematizam a participação das mulheres nas igrejas, sendo bastante apropriados ao nosso estudo nas igrejas da AIECB.

Como propõe Bourdieu (2003), perguntamos quais mecanismos *históricos* teriam sido responsáveis pela *des-historicização* e pela *eternização* das estruturas da divisão sexual. Para ele, aquilo que na história aparece como eterno, não é mais do que o produto de um trabalho de eternização que compete a instituições, tal qual igrejas (BOURDIEU, 2003).

Resgatando a agência da mulher ao longo da história cristã nos demos conta de que a igreja, a partir, principalmente, de seu período patrístico, fundado no pensamento patriarcal, mobilizou-se no sentido de apagar a agência feminina existente desde os primórdios do cristianismo. Agência que, ressalvadas resistências isoladas, aparentemente, desaparece sendo a mulher cada vez mais ensinada a desenvolver ofícios específicos, “próprios de mulheres”, e submissa aos homens. A afirmação de Bourdieu, a respeito dos mecanismos *históricos* responsáveis pela *des-historicização* e pela *eternização* das estruturas da divisão sexual é verdadeira e oportuna.

Sabemos também que a eternização das estruturas da divisão sexual está bem viva ainda hoje, apesar das inúmeras conquistas femininas. Então, parafraseando Boudieu, nos perguntamos: quais mecanismos ou forças continuam a atuar no momento atual, em que as permanências, a hegemonia e valorização pública do masculino sobre o feminino não se impõem mais como algo indiscutível e naturalizado?

Deste modo, problematizando a participação feminina ao longo da história da igreja, possibilitada pela reflexão crítica dos movimentos feministas e, atentando para o momento atual, marcado por movimentos de reivindicação feminina em prol de participação nos espaços públicos, tais como o ministério ordenado por parte de muitas mulheres protestantes no interior de variadas instituições eclesiais (históricas,

pentecostais e neopentecostais), o estudo insere a análise referente ao lugar das mulheres missionárias da AIECB e suas atuais reivindicações.

### **Abordagem teórica: pensar religião através do gênero e das práticas de resistência**

Os estudos de gênero como categoria de análise histórica desenvolveram-se na década de 1970 e a partir daí, passaram a ganhar corpo em universidades da Europa e dos EUA<sup>9</sup> (BICALHO, 2003). Aparecem num contexto de intensas alterações e mudanças que se sucederam sem parar a partir da última metade do século XX, das quais, na opinião de Matos, uma das mais marcantes, e talvez a maior delas, “ocorreu nas relações entre homens e mulheres, cabendo destacar nesse processo, o impacto do crescimento da presença-visibilidade das mulheres em múltiplos e diversificados setores...” (MATOS, 2003, p. 67).

Nesse momento histórico, que foi também o contexto da quebra dos paradigmas, houve a possibilidade de descoberta de “novos sujeitos sociais” e a inclusão das mulheres como objeto de pesquisas científicas. Desse modo, muitas questões colocadas pelos estudos de gênero devem ser compreendidas em um contexto mais amplo, que engloba o processo de transição de paradigmas, fruto das transformações sociais que ocorreram nos anos de 1960, culminando em 1968.

Guerras e movimentos de descolonização que trouxeram à tona os “internamente colonizados” (as chamadas minorias, os marginais, as mulheres...) e os “externamente colonizados” (os habitantes do mundo colonizado) colocando em

---

<sup>9</sup> Não que tais estudos se iniciem nesse momento. Bicalho (2003, p. 37-50) apoiada no estudo de Gomáriz (1992) nos apresenta um quadro sobre a periodização dos estudos de gênero, o qual, ajuda no conhecimento de uma epistemologia feminista, que vai do movimento filosófico da Ilustração e a Revolução Liberal (séculos XVII e XVIII), passando pela formulação do pensamento social clássico (século XIX), a luta pelo sufrágio feminino (1880-1940), a fase clássica da reflexão feminista (1940-1965), a reflexão do Novo Feminismo (1965-1979) – em meados de 1970 se apresenta o Feminismo da diferença: “(...) viver as diferenças na igualdade de oportunidades. Homens e mulheres são diferentes, mas essas diferenças não podem levar à desigualdade...” (BICALHO, 2003, p. 44).



cena novas vozes coletivas e contribuindo para a desconstrução de um sujeito único e universal (SCAVONE, 2008a, p. 174).

A partir do gênero avançou-se na compreensão da opressão da mulher. Procurou-se rever imagens e enraizamentos impostos pelos paradigmas disciplinares; questionar a dimensão de exclusão a que as mulheres estavam submetidas por um discurso universal masculino.

Nas palavras de Matos, “a categoria gênero procura destacar que a construção do feminino e masculino define-se, um em função do outro, uma vez que se constituíram social, cultural e historicamente em um tempo, espaço e cultura determinados” (MATOS, 2003, p.76).

Portanto, a categoria gênero convida a analisar as construções culturais permeadas pela hierarquia e pelo poder construído nas relações sociais entre os sexos. Nessa concepção, as relações de gênero são um elemento constitutivo das relações sociais baseadas nas diferenças sociais e hierárquicas que distinguem os sexos, e são, portanto, uma forma primária de relações significantes de poder (Op. cit.). O gênero “é o campo primário dentro do qual, ou por meio do qual, se articula o poder” (BIDEGAIN, 1996, p. 27). Com a utilização dessa categoria compreendeu-se que “mulher e homem são diferentes, mas que a diferença não pode justificar a desigualdade criada na história que hierarquizou cidadãos e cidadãs por gênero, classe e raça” (BICALHO, 2003, p. 48).

A inclusão da categoria religião para analisar as relações entre os sexos e o papel das mulheres no edifício social também tem revelado interessantes possibilidades investigativas. De acordo com Almeida (2007, p. 64), a religião representa o ponto nevrálgico para o qual convergem as relações de poder estabelecidas no nível do simbólico e do imaginário, por aglutinar a essencialidade da existência humana, que é a ideia de finitude da vida e, por meio desta verdade, a necessidade sempre presente de explicar e atribuir sentido e significado às ações individuais e coletivas dos seres humanos. Os modelos religiosos ditam normas de pureza e obediência; regram o comportamento social, com maior ênfase no sexo feminino. Como nos diz Almeida “a religião seja de qualquer origem sempre foi decisiva na definição de padrões comportamentais femininos...” (Op. cit., p. 66).

O vínculo entre religião e gênero foi analisado pelo feminismo contemporâneo – do final dos anos 1960 em diante – nas grandes religiões ocidentais cristãs, sobretudo, no catolicismo. Tratava-se de compreender sociologicamente a relação das mulheres com o fenômeno religioso e de construir uma crítica às injunções da Igreja à vida das mulheres (SCAVONE, 2008b). As injunções que permeavam a relação entre a mulher e a religião levavam a um questionamento central: por que as mulheres buscavam a religião se a religião ratificava-lhes um lugar de subalternidade na sociedade? (SCAVONE, Op. cit.).

Consoante Woodhead (2002), o envolvimento das mulheres com a religião tem a ver com as “formas pelas quais as religiões oferecem espaços sociais para a articulação e, em alguns casos, para a realização dos desejos das mulheres”.

Consoante Souza (2006), uma das perguntas ainda pertinentes atualmente nos estudos de gênero e religião é a razão pela qual as mulheres investem tanto em religião, pois essa situação é cortada pela incoerência quando se olha o lugar das mulheres nestas instituições, via de regra, elas não têm os mesmos direitos que os homens, e sobre elas pesam as regras morais mais severas. Também é em torno delas que gravitam sempre as representações que justificam o status de auxiliadoras por excelência. De fato, a Igreja mantém uma relação ambígua com as mulheres (SOUZA, 2006, p. 49).

Na ampla gama de investigações que envolvem o campo dos estudos de gênero e religião no Brasil, de acordo com Jesus (2003, p. 24), a questão da visibilidade às fiéis, à massa feminina nas igrejas é o que tem se destacado nas pesquisas. Faltam, consoante a autora, mais análises com relação às mulheres que pertencem ao corpo de especialistas religiosos – freiras, pastoras, teólogas, missionárias: “(...) é possível pensar na problemática da visibilidade da mulher, tendo em mente o fato de que mesmo estando em grande maioria nos bancos das igrejas, não ocupam os púlpitos na mesma proporção” (JESUS, 2003, p. 24).

Dentre as pesquisas sobre gênero e religião, em específico enfocando a questão da religiosa especializada, um trabalho de referência no Brasil é o de Fabíola Rohden (1995), a qual desdobrou sua dissertação em artigos (ROHDEN 1996, 1997). Sua proposta trata da emergência da questão feminista no campo religioso católico e protestante. Sua contribuição é importante uma vez que expõe o

conjunto de ideias que compõem a Teologia Feminista no Brasil. Tomando como foco o pensamento de teólogas do Rio de Janeiro a partir da análise de suas produções, Rohden identificou um novo tipo de reflexão feminista, em contraste com outras linhas leigas da mesma natureza.

Encontramos também o trabalho de Jesus (2003): “Mulheres sem tranças”: uma etnografia do ministério pastoral feminino na IECLB, o qual trata do pastorado feminino na Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil tendo como foco as relações de poder e gênero presentes no processo de inclusão e de legitimação das mulheres no ministério pastoral. A partir deste trabalho pudemos ter acesso à fala de pastoras e teólogas pioneiras sobre sua inserção no campo teológico brasileiro e, perceber a especificidade dessa denominação evangélica, na qual, o argumento teológico luterano da igualdade de essência entre homens e mulheres fundamenta a luta das mulheres ao ministério pastoral.

Encontramos ainda o trabalho de Eduardo Getão: “Ordenação ao Ministério Feminino: um estudo de caso na Convenção Batista Paranaense na perspectiva da Teologia Prática” (2003). Nele, o autor observa a abertura da ordenação ao ministério feminino na instituição supracitada.

Bandini (2008), através de sua tese, nos apresenta, por intermédio da análise relacional e histórica da categoria gênero, as práticas de mulheres que buscam transformar suas condições sociais e conquistar novo *status* no interior de três instituições eclesiais: Igreja do Evangelho Quadrangular, Igreja Universal do Reino de Deus e Igreja Assembleia de Deus (Ministério -Madureira).

Em relação à AIECB especificamente, encontramos o trabalho de especialização de Carmo (2004) “Gênero e Hierarquia na AIECB”. Através da análise de sete questionários coletados entre missionárias da AIECB, em João Pessoa (PB), a autora estuda as missionárias no contexto de hierarquização da instituição, tendo como objetivo principal analisar a forma como as mulheres se veem em relação a esta estrutura hierárquica religiosa (CARMO, 2004, p. 3). A partir das respostas obtidas nos questionários Carmo chega à conclusão de que:

a concepção do “ser” e do “papel da mulher” e a visão de si mesmo das missionárias permaneceu constante dentro de uma estrutura

hierárquica religiosa, não evoluiu junto com os avanços obtidos na área econômica e social. Elas se vêem como num espelho, “inferiores”, “submissas” e apenas “ajudadoras”. Na AIECB, as relações entre masculino e feminino se estabelecem priorizando a diferença pelo biológico. As regras estabelecidas nas relações sociais são bem definidas e cada um sabe qual é o seu lugar, caracterizando a sujeição e submissão (CARMO, 2004, p. 29).

Em nossa pesquisa com as missionárias da AIECB, além de questionários<sup>10</sup> utilizamos também entrevistas semi-estruturadas<sup>11</sup> e observação participante (em cultos, congressos de missionárias, encontros de pastores e esposas, etc.), com o objetivo de estudar as relações de poder estabelecidas entre a hierarquia e as missionárias da AICB no que diz respeito ao lugar a estas reservado no interior da instituição. Para tanto, observamos missionárias e pastores, tanto no espaço público, como no espaço oculto<sup>12</sup> (lugar onde as mais íntimas visões deles são reveladas).

As missionárias que responderam os questionários e participaram das entrevistas foram escolhidas a partir, principalmente, dos congressos nacionais das mesmas. Seus congressos, durante os anos de pesquisa, 2009 a 2012, foram realizados em cidades dos estados da PB, PE e RN<sup>13</sup>. Devido ao fato de a AIECB ter sido formada por pastores que pertenciam aos estados supracitados, estes são os que mais possuem igrejas, portanto, pastores e missionárias, filiados à instituição.

As categorias de análise teórica que orientam essa pesquisa são gênero, poder, habitus e práticas de resistências.

A definição de gênero proposta por Joan W. Scott (1995) parece-nos a mais apropriada neste estudo por articular a noção de construção social com a noção de poder, presente no processo dessa produção: “gênero é um elemento constitutivo das relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos... o gênero é uma forma primária de dar significado às relações de poder” (SCOTT, 1995, p. 86).

---

<sup>10</sup> O modelo do questionário encontra-se nos anexos, documento n. 2, p. 184.

<sup>11</sup> Os modelos de entrevistas estão em anexo: o utilizado para as missionárias encontra-se no anexo n.3, p. 186, e o modelo utilizado para os pastores encontra-se em anexo, documento n. 4, p. 188

<sup>12</sup> Devido o fato de ser esposa de pastor pude transitar em diversos espaços e me beneficiar de certa “liberdade” de expressão de pastores e missionárias em diversos espaços sociais que transitavam. Por outro lado, quando os abordava especificamente sobre o tema por mim trabalhado, percebia certo receio em se pronunciar. Existia como que uma “escolha” das melhores palavras ou evasivas.

<sup>13</sup> Campina Grande (2009); Aldeia (2010); Campina Grande (2011); São José de Mipibú (RN).

Ou seja, o gênero seria constituído por relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos, que se constituem no interior de relações de poder.

Na mesma esteira de entendimento de Scott (1995), Gebara relaciona essa desigualdade e poder às posições subalternas que as mulheres ocupam, também, na organização das religiões no Ocidente (GEBARA, 2000, p. 39).

Consoante Foucault (1995) uma sociedade sem relações de poder é uma abstração. Para ele, a estrutura social é atravessada por múltiplas relações de poder que não se situam apenas em um lugar específico, como o Estado, mas são inseparáveis do corpo social em todos os níveis e instâncias sejam elas públicas ou privadas. Relações de poder estas que atingem a realidade dos indivíduos e que estão ao nível do próprio corpo social, penetrando nossas práticas cotidianas (MACHADO, 1981). A concepção de poder que Foucault desenvolve está baseada em três afirmações: “O poder não é essencialmente repressivo (...); ele se exerce antes de se possuir (...); passa pelos dominados tanto quanto pelos dominantes (...)” (DELEUZE, 2005, p. 79). Para Foucault, portanto, o poder não é estático e não possui uma instância absoluta, mas, é constituído por um conjunto de forças que circulam entre os sujeitos sociais e cada um deles exerce diferentes parcelas de poder, de acordo com uma determinada estrutura social.

Ao articular os estudos de gênero à concepção de poder de Foucault, Joan Scott pensa “como as hierarquias de gênero são construídas e legitimadas ao longo do tempo e em contextos os mais diversos” (SIQUEIRA, 2008, p. 115). Nessa perspectiva, “não se abandona a atenção às estruturas e instituições, mas se busca entender o que elas significam para poder então entender como elas funcionam” (SIQUEIRA, Op. cit.).

Também Foucault nos diz que onde há poder há resistência<sup>14</sup>. Para ele, “(...) a partir do momento em que há relação de poder, existe a possibilidade de resistência. Jamais somos aprisionados pelo poder: podemos sempre modificar sua dominação em condições determinadas e segundo uma estratégia precisa” (FOUCAULT, 2004a, p. 241).

---

<sup>14</sup> James Scott também sustenta que as relações de poder são relações de resistência (SCOTT, 1990, p. 71).

A presente pesquisa também adota os conceitos de “*habitus*”, e de “práticas de resistência”.

O gênero, na ótica de Pierre Bourdieu é uma dimensão constitutiva do *habitus* que, enquanto dispositivo incorporado, é responsável pela produção e reprodução das práticas e experiências de homens e mulheres. Adquirido pelo pensamento e corpo, o *habitus* é um sistema de “disposições duráveis” resultante dos processos de aprendizados dos agentes junto às estruturas sociais. São incorporações adquiridas nos espaços sociais, constituindo percepções, ações e comportamentos que, por sua vez, vão indicar as condutas de permanência e/ou mudança das estruturas (BOURDIEU, 2003). Como nos diz Bandini (2008, p. 18), os estudos de Bourdieu contribuem para a análise porque consideram que as relações de gênero são relações de dominação e que os papéis atribuídos a homens e mulheres têm raízes na dicotomia da qual o processo de socialização se apoderou para criar diferenças entre gêneros.

No nosso trabalho, o *habitus* é tomado, principalmente, em sua concepção dinâmica. Isto é, não apenas é responsável pela reprodução das estruturas. Possibilita também a criação de novas condutas. De acordo com Bourdieu, “por mais exata que seja a correspondência entre as realidades (...), há sempre um lugar para uma *luta cognitiva* a propósito do sentido das coisas do mundo e particularmente das realidades sexuais” (BOURDIEU, 2003, p. 22 – grifo do autor). Sendo assim, a indeterminação parcial de certos objetos autorizaria interpretações antagônicas, oferecendo aos dominados uma possibilidade de resistência contra o efeito da imposição simbólica (Op. cit.).

Bandini relendo Saffioti (1995) considera o *habitus* como “‘*capacidade criadora*’ com implantação histórica e com ‘*necessidade contínua de re-atualização*” (BANDINI, 2008, p. 18 – grifos da autora). Nessa leitura, o “‘*habitus pode engendrar mudanças duráveis, dentro de contornos bastante precisos*’” (Op. cit. – grifos da autora).

Entender o *habitus* para além da reprodução das estruturas nos permite identificar a elaboração ou (re)elaboração que muitas missionárias produzem do discurso religioso e que gera conflitos à ordem estabelecida no interior da instituição.

Nosso trabalho não estaria completo, no entanto, se se limitasse apenas ao discurso institucional. Urge identificar as *táticas* utilizadas pelas missionárias que não se deixam normalizar inteiramente. Que encontram brechas para criticar ou “usar” de forma diferente o modelo institucional. Missionárias como Poliana, que nos diz que “Deus quando escolhe alguém para o ministério, não escolhe a partir do sexo”. Ou como Carmo (2004)<sup>15</sup>, que com sua pesquisa contribuiu para mostrar o caráter construído e naturalizado da visão que se tem da mulher na AIECB. Obrigadas a sujeitar-se a não aceitação de mulheres em cargos hierárquicos na AIECB, suas convicções opõem-se ao estatuto da ordem que se impõe como natural. Como nos mostra Certeau (2002, p. 78), “uma maneira de falar a linguagem recebida a transforma em canto de resistência”; não necessariamente relativo a sublevações, revoltas abertas, revoluções, mas à constatação de sua permanente repressão.

A abordagem certeuniana das “artes de fazer” nos permite trabalhar com as resistências sutis à lei histórica de um estado de fato e suas legitimações dogmáticas.

O conceito de *táticas* é usado por Certeau (2002) sempre associado à inventividade dos indivíduos. Ao contrário do conceito de *estratégia* que, para este autor, está ligado a um “lugar próprio”, ou seja, a um lugar de poder bem definido, àquilo que é institucionalmente legitimado, as táticas ou astúcias não estão ligadas a um poder. É um lugar não-oficial. Um *não-lugar*, pois, partem de um lugar que não está dado. As *táticas* em Certeau estão para o acaso, para o momento e para o lugar do anonimato.

Resta-nos, portanto, identificar no contexto das missionárias congregacionais essas resistências “sutis” que recria sem cessar a ambiguidade do espaço institucionalizado. Como nos propõe Certeau, resta-nos perceber as mil maneiras das missionárias “jogar/desfazer (...) o espaço instituído por outros. Práticas que caracterizam a atividade sutil, tenaz, resistente de grupos que, por não ter um próprio, devem desembaraçar-se em uma rede de forças e de representações estabelecidas” (CERTEAU, 2002, p. 79).

---

<sup>15</sup> Carmo é esposa de pastor e missionária. Concluiu o curso em Ciências Sociais pela UFRN e, através de seu trabalho de conclusão de curso contribui para um questionamento sobre a posição da mulher missionária na AIECB.

O conceito de “prática” de James Scott (1990) também nos é caro, uma vez que expressa as lutas cotidianas frente ao poder. Trabalhando com a noção de “armas comuns”, armas que são típicas de grupos sem poder como mulheres, negros, prisioneiros, trabalhadores rurais, etc., o autor nos apresenta as ações de dissimulação, fofoca, falsa submissão, ignorância fingida, enunciados dúbios (e outras *artes* ou táticas, nas palavras de Certeau, 2002), que expressando o nível consciente e a vontade de mudança podem produzir efeitos efetivos na realidade material ou simbólica do indivíduo ou da coletividade.

Certeau e James Scott auxiliam nessa pesquisa porque buscam, no espaço micro, no cotidiano, os lugares nos quais as ações se confrontam com a autoridade e não se deixam normalizar. Nos permitem identificar as práticas de resistência e a (re)elaboração do discurso institucional. Também nos mostram que o dito não está apenas na fala, no discurso linguístico, mas nos gestos, no disfarce e até no silêncio.

A presente pesquisa justifica-se porque compreende a mulher/missionária não apenas como reprodutora da estrutura, mas como agentes da história.

## **A escolha metodológica**

De acordo com Corazza (2002), o pesquisador só faz uma investigação quando está insatisfeito com o já sabido das explicações vigentes. Por meio de estudo, ela provoca novas indagações e procura novas possibilidades de escolhas e de métodos. Isso pode parecer simples, mas não é. Para alguém sentir e aceitar que está insatisfeito é necessário que, em outra esfera que não a dos dados ditos empíricos, sua experiência de pensamento engaje-se na busca de novas vertentes de pensamento e novos instrumentos de pesquisa, novas variáveis.



Consoante a referida autora, somente na condição de insatisfação com as verdades vigentes é que ousamos tomá-las pelo avesso, e “investigar e destacar outras redes de significações” (CORAZZA, Op. cit., p. 111).

No nosso caso específico, o motivo que nos levou a esse estado de insatisfação foram as abordagens que tratam as missionárias da AIECB apenas como meras reprodutoras da estrutura eclesial na qual estão inseridas, desconsiderando inteiramente seu papel de agentes históricos.

Isso não significa que nossas inquietações são mais legítimas. São apenas frutos de outro olhar, outros questionamentos, outras adesões teóricas. Buscar novos caminhos, novas saídas foi a postura metodológica aqui adotada.

Como nos ensina Corazza é preciso “pôr os conceitos a funcionar, estabelecendo ligações possíveis entre eles, encaixando aqueles que têm serventia para o problema [...], e desfazendo-nos daqueles que nos são inúteis” (CORAZZA, 2002, p. 120). A ideia era encontrar uma metodologia que não nos restringisse ao lugar comum, simplesmente optando por métodos escolhidos a priori, mas ao contrário, ao longo da pesquisa, adotar uma postura aberta a novas possibilidades que permitissem encontrar as ferramentas metodológicas apropriadas.

Assim sendo, a postura por nós adotada exigiu a apropriação de informações de diversas fontes. Memórias e relatos orais obtidos através de entrevistas e da observação participante; fontes escritas como biografias, documentos oficiais da AIECB – Regimento e Constituição –, e o (2004) sobre a temática, realizado por Carmo.

Uma das exigências colocadas pelas condições históricas de possibilidade é que nas ciências sociais contemporânea, não devemos trabalhar com um método único privilegiado por uma única disciplina, “já que o ferramental teórico da teorização social contemporânea é, sem dúvida, o mestiço” (CORAZZA, op. cit., p. 121). O que não implica um vale tudo, mas, a possibilidade de escolha de ferramentas metodológicas que poderão ser mais úteis na análise do objeto de pesquisa. “Intelectualmente, não podemos mais ignorar, em nome do rigor metodológico excludente da modernidade, que dispomos de métodos múltiplos” (Op. cit.).

A ideia, segundo Mills, (1982) é não ser inibido pelo “método e pela técnica”, mas, como um artesão, liberar e não restringir a imaginação sociológica (MILLS, 1982, p. 133).

Desse modo, a apropriação dos territórios teóricos e o estabelecimento de interlocuções implicou um constante movimento de releitura, bem como uma abertura para leituras e metodologias que não se limitem a uma única disciplina.

Os documentos oficiais da AIECB foram obtidos através de um dos pastores da instituição. Como membro efetivo de uma das igrejas dessa instituição religiosa e, de acordo com o princípio Congregacional que a rege, quando solicitado, podemos ter acesso a tais documentos. O livro contendo as biografias das missionárias nos foi cedido por uma das pioneiras da instituição. O trabalho de especialização de Carmo (2004), que nos forneceu material de análise sobre o ministério missionário feminino na AIECB e foi, também, objeto de análise neste trabalho, nos foi cedido pela própria autora, via email.

O trabalho de observação participante teve início em 2009 e se estendeu até abril de 2012, em cultos, congressos organizados pelas missionárias, como também em encontros de pastores e esposas, etc. As entrevistas com as missionárias da AIECB foram realizadas em diferentes cidades, principalmente aproveitando os congressos nacionais das mesmas. As pessoas entrevistadas não foram relacionadas às suas cidades, nem a seus nomes para que suas identidades fossem preservadas. A elas nos referiremos a partir de cognomes.

O trabalho com registros orais foi imprescindível nesta pesquisa. O recurso dos registros orais tem-se evidenciado como uma das mais ricas e produtivas técnicas de pesquisa social, especialmente, em interlocução com outras ciências sociais, e tem direcionado os recentes debates a respeito da produção de fontes, da relação pesquisador/pesquisado e do diálogo entre história e memória.

Trabalhar com a fonte oral implica, sobretudo, pensar a subjetividade. Os documentos escritos e oficiais, rotulados de objetivos, não são isentos de subjetividade, frequentemente, também são produto de escolhas; também podem conter elaborações subjetivas. O Regimento e a Constituição da AIECB, por

exemplo, são documentos oficiais frutos da mentalidade hierárquica de pastores da instituição. A autoridade de quem escreve é que dá legitimidade ao documento. O documento foi escrito por pastores, representa o lugar onde as normas institucionais cristalizam-se no escrito com a finalidade de normatizar a conduta de “todos” os membros das comunidades eclesiais a ela vinculadas. São documentos gerados a partir da interpretação e dos valores morais defendidos por “alguns” nos quais estão especificados, por exemplo, os lugares que podem ou não ser ocupados pelas pessoas em função dos sexos. Isso foi reconhecido como “natural”, já que durante séculos, a sociedade maior instituía a mesma coisa. O que importa destacar aqui, é que, tanto na instância religiosa como na civil, estas normas eram instituídas por homens, que autoritariamente se atribuíam o direito de especificar as atribuições e os lugares de atuação social de homens e mulheres, privilegiando os primeiros e penalizando as segundas.

No que concerne especificamente à AIECB, sustentamos que documentos gerados a partir de valores morais específicos defendidos pelos pastores em nome da religião, com o objetivo de determinar os lugares característicos que supostamente cabe a cada sexo, na verdade promovem uma espécie de “esquecimento” das reais especificações das atribuições e dos lugares que as mulheres missionárias efetivamente ocupam, pois como nos dissera a missionária Luana, na prática há muitas mulheres na AIECB, entre elas, missionárias, que exercem funções de diaconia, presbiterado e até mesmo algumas que são atribuições de pastores.

A esse respeito, Barros nos previne que “também existem espaços dissimulados que se escondem na documentação escrita, contornando silêncios e falseamentos...” (BARROS, 2004, p. 130). Nesse processo, o escrito se impõe como “a” norma, esquecendo e atropelando a realidade, incessantemente evidenciada pela oralidade que não é única, mas plural; como plural são os falantes/praticantes.

Em termos científicos, a princípio, o oral se situa em oposição ao escrito (Garnica, 1998), uma vez que são abordagens que particularmente geram seus próprios problemas e formas de abordagem. Todavia, embora coloquem

problemáticas específicas – como nos lembra Hall (1992)<sup>16</sup> – concordamos com Michel de Certeau quando este defende que “referir-se à escritura e à oralidade, (...) não postula dois termos opostos, cuja contrariedade poderia ser superada por um terceiro, ou cuja hierarquização se pudesse inverter” (CERTEAU, 2002, p. 223).

Certeau, na esteira de Derrida, descarta as oposições binárias e metafísicas e mostra como a escrita se tornou “a prática mítica moderna” que reorganizou todos os domínios por onde se estendia a ambição ocidental de fazer história. Portanto, a hierarquização do escrito sobre o oral é histórica, datada e envolve relações de poder. O escrito procura construir um texto coerente que tem poder sobre a exterioridade. Ele procura se distinguir das práticas sociais para que de fora possa ter autoridade sobre elas (CERTEAU, op. cit., p. 224-226). Desse modo, quem possui o poder oficial da escrita possui superioridade; o poder de tentar produzir as práticas do outro, no nosso caso, das missionárias. Mas isso não dizer que as fontes escritas são mais válidas que a oral ou vice-versa.

Embora destacando a especificidade da oralidade como um lugar de “fugacidade da palavra” como nos ensina Larrosa (2004), e o escrito, como aquilo que diz “uma voz alterada”, como nos diz Certeau (2000; 2002), as fontes, orais ou escritas, são pensadas aqui enquanto monumentos que passam por um gesto de intensidade, pela mesma vontade de saber e desejo de memória. Cabe-nos fazer as perguntas certas a cada uma delas.

Outra questão pertinente à discussão metodológica diz respeito à utilização das histórias de vida. Aqui, esta se refere especificamente aos ministérios das missionárias pioneiras, que tiveram suas histórias reunidas em um pequeno livro de biografias.

A partir da leitura do referido livro percebemos que as depoentes ao relatarem o passado o fazem a partir de uma apropriação simbólica do presente. Ecléa Bosi, (1987), em seu livro “Memória e Sociedade: lembranças de velhos”, afirma que a memória não é um reviver do passado, mas um refazê-lo e um repensá-lo a partir de imagens e ideias do presente,

---

<sup>16</sup>Para Michel Hall (1992), a história oral não é mais verdadeira do que a história escrita e oficial, mas, apenas uma história diferente, que apresenta problemáticas específicas.

por mais nítida que nos pareça a lembrança de um fato antigo, ela não é a mesma imagem que experimentamos na infância, porque nós não somos os mesmos de então e porque nossa percepção alterou-se e, com ela, nossas idéias, nossos juízos de realidade e de valor (BOSI, 1987, p. 17).

Ou seja, a percepção metodológica do uso da memória como documento histórico revela que o discurso do depoente estabelece inter-relações que elaboram novos significados para os marcos históricos. Isto é, marcos históricos em suas vidas, que podem coincidir ou não com fatos históricos. Por exemplo, o primeiro emprego, o casamento, etc. Ao se recontar os fatos, o passado é ressignificado, pois, no presente, à trama dos acontecimentos passados, outros desenhos foram/são incorporados.

Como assevera Gebara – em relação ao sofrimento vivido por mulheres que habitualmente são silenciadas, por fatores diversos:

o sofrimento contado, mesmo que seja atual, tem algo de passado no momento em que é contado. A ferida contada já implica uma certa distância em relação ao acontecimento. Ela está aí em forma de memória narrativa... Não é o exato momento da dor que é captado, mas o instante contado, compreendido, interpretado à luz do presente (GEBARA, 2000, p. 48).

De acordo com a referida autora, a cada recontar da experiência vivida,

guardamos os traços do passado à luz do presente. O presente muda a compreensão que temos do passado e de nós mesmos. O presente introduz novas mediações para compreender o passado e parece às vezes ampliar ou às vezes diminuir seu significado (GEBARA, Op. cit.).

Nesse sentido o recontar dos fatos tece uma nova formação discursiva que se constitui na relação entre a memória do dizer e o momento da enunciação, representando as transformações dos sentidos. Essa nova linguagem marca a criação de uma nova historicidade. Isto é, os indivíduos introduzem no tecido da história novos fios, novos significados. Fios/significados que entrecruzam retalhos do

passado, pedaços de memórias. Reelaboração da memória. Reinscrição do tempo da memória como um tempo que fala também do seu presente, dos seus desejos, anseios, produzindo assim, velhos e novos relatos.

Para usar a linguagem de Pollak (1989; 1992), o passado muitas vezes é usado politicamente pelo olhar do presente.

Nesse sentido, argumentamos que a partir do lugar do presente as missionárias olham e relembram o passado “selecionando” elementos determinados e ressignificando-os de acordo com as questões propostas pelo presente.

Assim, estes relatos não podem ser vistos como meras exposições da memória, mas como um olhar através do tempo múltiplo. Um olhar que reconstrói, decifra, revela, mas que permite a passagem de um tempo a outro, e que traz a possibilidade de atualização ou de contraposição do passado no presente.

Os relatos orais assim como aos documentos escritos foram imprescindíveis para que alargássemos os caminhos e as possibilidades de análise na “reconstrução” da trama histórico-social objeto desta pesquisa. Trama que exigiu muita mobilização da memória, que não foi apenas enredada pelo discurso oral e/ou escrito, mas também marcada por uma constante apropriação e (re)apropriação de ensinamentos e doutrinas.

Da denominação por nós enfocada foram entrevistados ao todo trinta e uma (31) pessoas, sendo vinte (20) missionárias e onze (11) pastores<sup>17</sup>, bem como, analisados sete (7) relatos orais contidos no livro de biografias das missionárias consideradas pioneiras da AIECB. Todas estas pessoas foram cognominadas. De forma alguma há relação entre o cognome por nós escolhido e seus nomes verdadeiros, na intenção de resguardar suas identidades. As informações contidas no roteiro de entrevistas às missionárias e pastores dizem respeito à idade, tempo de ministério; áreas de atuação, escolaridade, dentre outras. No caso das missionárias, além das entrevistas, foram distribuídos questionários para coleta dos dados supracitados. Todavia, nem todos os itens constantes no mesmo foram respondidos, fato que justifica, em alguns casos, haver lacunas em relação a tais

---

<sup>17</sup> O pastor Absalão, citado na pesquisa, não foi entrevistado. Sobre este, reunimos dados a partir do site da AIECB. Também é citado pelas missionárias entrevistadas que se referem a ele como alguém que não é a favor do ministério ordenado feminino na AIECB.

dados. Contudo, a experiência pessoal, que era o mais importantes na pesquisa, contidas nas questões subjetivas obtidas, trouxeram informações que não poderiam ser desprezadas.

Foram extremamente importantes também as contribuições teóricas que nos permitiram desestabilizar o estabelecido e examinar em profundidade relações de poder que inferiorizam, marginalizam e subjugam as mulheres/missionárias em nossa instituição religiosa. Foi extremamente importante nossa opção pela multidisciplinaridade, pois nos permitiu interrogações a partir de diferentes abordagens e nos levaram à apreensão das estratégias utilizadas pelos diferentes agentes, bem como, às relações estabelecidas entre as instâncias de saber e de poder no interior da AIECB.

No primeiro capítulo, destacamos **A influência do feminismo e dos estudos de gênero no campo religioso** e, em particular, na Teologia, com o conseqüente surgimento da Teologia Feminista que tem como sujeito “mulheres com a esperança de um novo ser humano autônomo e de um novo mundo justo e humano” (HÜFNER, 1992, p. 20). Em seguida, apresentamos as fases da produção teológica das mulheres na América Latina e no Brasil e, por fim, abordamos a Teologia Feminista Protestante, devido ao fato de o nosso “objeto” de estudo, as missionárias da AIECB, estarem inseridas neste universo.

No segundo capítulo, **Uma releitura do lugar da mulher na perspectiva bíblica e seu desenvolvimento na história da igreja**, objetivamos reconstituir a trajetória de construção do universo feminino para demonstrar, a partir de uma perspectiva histórica, as formas de resistência e os desafios que as mulheres vêm enfrentando ao longo dos séculos; os lugares que ocupou no interior da Igreja desde os primórdios do cristianismo, bem como as forças da tradição histórica mobilizadas no sentido de apagar a agência feminina.

Através de leituras de textos bíblicos e históricos, o capítulo evidencia, através de leituras de textos bíblicos e históricos, que há contradição entre a doutrina e prática de Jesus Cristo e dos primeiros cristãos e da cultura judaica e grega da época. Nos ensinamentos de Jesus encontramos a elevação da mulher a uma posição que não ocupava antes na sociedade. Jesus não respeitava a família patriarcal, mas a substituiu pela nova comunidade dos discípulos (FIORENZA, 1995,

p. 52). Na comunidade dos primeiros cristãos as mulheres não eram seres marginalizados. Todos os membros da comunidade, independentemente de sexo, podiam exercer funções de liderança. Contudo, sorrateiramente elementos patriarcais da cultura vão penetrando nas práticas dos cristãos. O processo de adaptação cultural e de institucionalização eclesial limitaram o papel e a influência das mulheres (FIORENZA, Op. cit., p. 98). A partir do século I e II essa influência passa a ser subvertida pela superioridade espiritual do apóstolo e outros ministros – uma nova ordem que passa a se separar da massa dos fiéis. Há, de acordo com Fiorenza (1992; 1995) uma conseqüente patriarcalização da Igreja. Esse fato tem conseqüência na liderança feminina da época. Tal liderança é relegada a posições marginais e à esfera “das mulheres”. Assim sendo, os ministérios femininos encontrados no período da Igreja Primitiva perdurou, em alguns lugares, até a Idade Média, quando, aparentemente, desaparecem como grupo com sua própria identidade (REYLE, 1997, p. 74). As mulheres que continuaram liderando foram rotuladas de hereges. Com o advento da Reforma Protestante a posição da mulher continuou secundária. A elas ainda era vetada as oportunidades para ensinar em público, ou para assumir posições de liderança na ekklesia<sup>18</sup>. Além do mais Lutero ensinava a subordinação da mulher ao homem, em face do papel desempenhado por Eva na introdução do pecado no mundo (CLOUSE, 1996, p. 14). Essa concepção culturalmente construída foi naturalizada. As mulheres passaram a adaptar-se ao mundo dos homens e, como aprendido, passaram a justificá-lo como “vontade de Deus”.

O terceiro capítulo apresenta **A origem do congregacionalismo brasileiro** – fundado pelo trabalho indenominacional do casal Kalley, Robert e Sarah, sua esposa missionária, pioneira na evangelização do Brasil – e a origem da Aliança das Igrejas Evangélicas Congregacionais do Brasil (AIECB), instituição a qual pertencem as missionárias objeto de nossa pesquisa.

O quarto capítulo, intitulado **Ministérios femininos no congregacionalismo brasileiro: entre o passado e o presente**, apresenta a contribuição de missionárias congregacionais que doaram e doam seu tempo e suas vidas em prol do trabalho na obra de Deus. O capítulo inicia apresentando a contribuição de Sarah Kalley –

---

<sup>18</sup> Igreja em grego.



missionária pioneira na evangelização do Brasil. Seu vasto trabalho incluiu de preparação de sermões para serem ministrados por oficiais da igreja a que pertencia até o trabalho com música, crianças, senhoras, colportagem, etc. No entanto, Sarah ensinava que homens e mulheres devem ocupar espaços que se diferenciam pela condição sexual. À mulher, conforme o livro que escrevera, “A alegria da casa”, cabe o lar e seu asseio. O lar é o “império da mulher” (KALLEY, 2005, p. 100); não cabe a esta a liderança da igreja e/ou assumir o púlpito. Estes, conforme a tradição puritana em que fora formada, são espaços masculinos. Os ensinamentos de Sarah formaram tradições, ao longo do século XX, que foram aprendidas por mulheres que se especializavam para o trabalho missionário no desenvolvimento do congregacionalismo brasileiro e, em particular, na sua vertente aliancista (AIECB). O livro de biografia das missionárias pioneiras desta instituição eclesial destaca nas mulheres apresentadas, principalmente naquelas casadas com pastores, a abundância de predicados atribuídos a uma suposta essência feminina. Foram apresentadas a partir do “império da mulher”: o lar. As identidades de esposa e mãe suplantaram a identidade de missionária, mulher apta e teologicamente preparada para ensinar, liderar, etc. Sobre as solteiras são enumerados vários trabalhos realizados no âmbito eclesial e missionário. Ainda assim são postas sob a liderança de homens, ainda que mais jovens ou menos experientes que elas – realidade que tem sido questionada por algumas missionárias na atualidade.

O quinto capítulo, **A legitimidade do discurso: com a palavra os pastores da AIECB**, apresenta o posicionamento dos líderes desta instituição sobre os ministérios femininos e a justificativa para que as mulheres/missionárias não assumam a liderança de igrejas. Os argumentos contrários à ordenação de mulheres se baseiam numa concepção da igreja como dividida em classes hierárquicas as quais se dão em razão do sexo da pessoa.

O sexto capítulo trata sobre o **Processo de admissão de missionárias na AIECB**: sua inserção na instituição e no Departamento de Missionárias Congregacionais (DEMIC) e as reivindicações e conquistas que têm empreendido a partir deste lugar. Neste capítulo também problematizamos a questão do ministério ordenado feminino, temática que foi suscitada devido ao convite dirigida a uma pastora para ministrar em Congresso do DEMIC e, as táticas de resistências das

missionárias ainda que diante do respeito à hierarquia da AIECB. Deferência que à frente do poder parece confirmar sua hegemonia, mas que em muitos casos nada mais é do que uma forma de não confrontar abertamente o poder, devido à sua posição desvantajosa no plano denominacional.

Por fim, o sétimo e último capítulo, problematiza **A relação entre AIECB, seminário e universidade**. O capítulo mostra que essa relação é sexista e excludente das mulheres. Se é permitido às mulheres cursarem Teologia e se bacharelarem como os homens, a elas não é permitido o acesso a cargos ordenados e de liderança. São nomeadas missionárias, sem direito de dispensarem certos ritos eclesiais. Aos homens, varões, no entanto, devido ao seu sexo, não há restrições. Não se concebe na AIECB a liderança da mulher sobre o homem.

O capítulo evidencia também que muitas missionárias têm tido acesso a outras instâncias de saber para além do seminário e que o ingresso em instituições superiores de educação secular, como universidades, tem permitido que se inicie um processo de questionamento do lugar que a mulher/missionária tem ocupado no interior da instituição. Esse novo espaço aberto à mulher e as contribuições do movimento feminista, principalmente no campo religioso, de desconstrução de uma teologia patriarcalista que não leva em conta o legado histórico de mulheres ao longo da história da igreja, têm proporcionado, na atualidade, mais reflexão por parte de mulheres religiosas, também na AIECB. Questionamentos que, acreditamos, está apenas iniciando.

## **1. A INFLUÊNCIA DO FEMINISMO E DOS ESTUDOS DE GÊNERO NO CAMPO RELIGIOSO**

Como afirma Rohden, Feminismo e religião, assim colocados lado a lado, são duas palavras que nos soam como uma certa contradição, ou até, com um certo desconforto. Em geral, em nosso imaginário, não se produz uma convivência harmônica entre essas duas crenças ou políticas (ROHDEN, 1996, p. 96). Contudo, o feminismo impactou o estudo das religiões, produzindo um novo campo de saber, a Teologia Feminista, a qual “investe singularmente na composição entre religião e alguns pressupostos feministas” (ROHDEN, Op. cit.).

### **1.1.Sob a influência do feminismo: a Teologia Feminista**

Nas últimas décadas as religiões sofreram fortemente os impactos do feminismo<sup>19</sup>. Este mudou a prática religiosa das mulheres e influenciou o desenvolvimento de um novo discurso: a Teologia Feminista<sup>20</sup> (ROSADO, 2001, 79). Analisar o impacto do feminismo sobre os estudos de religião passa, de acordo com Rosado, obrigatoriamente, pela referência ao que aconteceu, de início, no campo da Teologia cristã: “Creio ser possível afirmar que as análises feministas da religião tiveram início com o desenvolvimento de uma crítica interna à religião, feita por mulheres adeptas e praticantes da fé cristã” (ROSADO, Op. cit.). Assim, segundo ela, é enquanto movimento social inspirador de práticas de resistência à situação de sujeição das mulheres que o Feminismo atua, de início, no campo religioso.

---

<sup>19</sup>O conceito de feminismo aqui adotado refere-se a um movimento político que questiona as relações de poder, a opressão e a exploração de grupos de pessoas sobre outras, particularmente da dominação sobre a população feminina. Contrapõe-se radicalmente ao poder patriarcal (...). Considera que existe uma opressão específica a todas as mulheres, independente de classe social, raça/etnia, orientação sexual, faixa etária, origem geográfica... (TELES, 2003, p. 51).

<sup>20</sup>Ou, como sugere Gebara, “teologias feministas”, no plural (In: ROSADO-NUNES, 2006).

É ainda no século XIX que surge a primeira elaboração feminista de interpretação dos textos bíblicos feita por mulheres especialistas na área. Elisabeth Cady Stanton publica, entre 1895 e 1898, nos Estados Unidos, sob o título *The Woman's Bible*, um projeto coletivo de revisão e de reinterpretação da Bíblia.

De acordo com Silva (2010) era contra a noção de “ordenação divina” que o projeto iniciado por Elisabeth Cady Stanton pretendia fazer uma revisão da Bíblia. Revisão essa que coligasse e interpretasse todas as afirmações referentes às mulheres na mesma. Ao longo da introdução da obra *The Women's Bible*, consoante Silva (Op. cit.), Elisabeth Cady Stanton sustenta três argumentos fundamentais:

1. No decorrer da história a Bíblia foi usada como um instrumento de sujeição da mulher e um empecilho para a sua emancipação;
2. Não somente os homens, mas, sobretudo as mulheres são os crentes mais fiéis na Bíblia conforme a palavra de Deus. Não somente para os homens, mas também para as mulheres, a Bíblia tem uma autoridade numinosa;
3. Nenhuma reforma é possível numa área da sociedade, se ela não for promovida, também em outras áreas. Não se pode reformar a lei e outras instituições culturais sem reformar também a religião bíblica que reivindica a Bíblia como Escritura Sagrada (SILVA, 2010).

De acordo com Rosado, *The Woman's Bible* é considerado o ponto de partida de um longo e fragmentado processo que levará, no final da década de 1960, à constituição de uma Teologia Feminista, em concomitância com o surgimento da Teologia da Libertação<sup>21</sup> (ROSADO, 2001; p. 81). É, pois, a partir dos anos 1960 e

---

<sup>21</sup>No entanto vale lembrar que, de acordo com Gebara, a Teologia da Libertação ainda é uma teologia masculina: “trata da manutenção da dogmática patriarcal, das imagens de Deus masculinas e de um conceito de salvação estreito que inclui apenas a pessoa individual de Jesus de Nazaré”. Para ela, a Teologia da Libertação é ortodoxa. Por exemplo, seu “discurso sobre a justiça social não incluía a justiça e a igualdade de gênero” (In: ROSADO-NUNES, 2006). O fato, de acordo com a abordagem de Suaiden (2003, p. 146), é que a Teologia da Libertação dispensa as questões de gênero, etnia, raça e geração, baseando-se quase sempre na abordagem sócioanalítica das relações sociais, econômicas e políticas no campo da macroestrutura. As relações sociais no campo da microestrutura, do cotidiano - onde o jogo da vida se torna mais concreto e de onde, de fato, surge a possibilidade de libertação integral do ser humano – se perdem na análise. Na análise da autora, vemos a Teologia da Libertação como pensamento ainda pretensamente universal, “pois considera todas as perguntas e situações críticas (...) que surgem da prática histórica de mulheres e homens na busca da superação da relação de dominação/sujeição, em todos os níveis e dimensões da vida humana” (SUAIDEN, 2003, p. 145).

1970 que mulheres teólogas começaram a incorporar sua crescente consciência feminista em sua prática religiosa e em seu trabalho acadêmico (NASON-CLARK, apud ROSADO, 2001, p. 81; FURLIN, 2011, p. 147).

Nesse contexto,

A Teologia Feminista emerge como uma “outra voz” no interior de um campo de saber majoritariamente masculino. É uma voz que resulta da consciência de um sujeito reflexivo, neste caso, de mulheres teólogas que passam a questionar os lugares que socialmente lhes foram outorgados como legítimos por um único discurso teológico produzido, em geral, por homens celibatários (FURLIN, 2011, p. 140).

A Teologia Feminista colocou na agenda teológica temas nunca antes considerados em sua pertinência como a questão do poder, da diversidade, da assimetria e das desigualdades entre os gêneros, da corporeidade, dos direitos reprodutivos, dentre outros. Trouxe questionamentos para as práticas estruturais vigentes no Cristianismo, tais como: a ocultação das mulheres na construção do discurso teológico, a hierarquização social de sexos, a apropriação masculina do sagrado, o controle das práticas, dos discursos, das crenças e das representações simbólicas por parte de um único sujeito – o masculino (FURLIN, Op. cit.). Diante disso, propôs a desconstrução do próprio método teológico normativo. Ou seja, tem produzido deslocamentos em todas as áreas da Teologia. Tem problematizado e desconstruído os discursos hegemônicos androcêntricos (FURLIN, Op. cit.).

Como observa Rosado, em consonância com parte significativa das feministas seculares<sup>22</sup>, teólogas cristãs têm refutado a compreensão tradicional da ‘natureza feminina’ que encerra as mulheres numa ‘especificidade’ em que a maternidade se torna destino irrecusável. Esta rejeição do recurso à biologia para explicar o ordenamento social – e religioso – dos sexos leva-as a uma crítica radical da organização das instituições religiosas, apontadas como androcêntricas, hierárquicas e excludentes das mulheres (ROSADO, 2001, p. 84).

---

<sup>22</sup>Termo usado simplesmente para diferenciá-las das teólogas feministas.

Para Furlin, ao assumir o termo “Teologia Feminista” para a sua produção, as teólogas assumem também a categoria analítica de gênero, na perspectiva metodológica da construção e desconstrução. (FURLIN, 2011, p. 141),

Consoante SCOTT, o núcleo essencial do conceito de gênero se encontra na relação entre duas proposições: “o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos, e o gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder” (SCOTT, 1990, p. 14).

De acordo com Bicalho,

O gênero vem, como categoria de análise relacional, nos dizer que não podemos compreender o feminino, com paradigmas simplesmente biologicistas ou culturalistas, porque essa categoria parte de uma visão relacional na construção do masculino e do feminino... O gênero se constitui nas relações interpessoais entre o masculino e o feminino, construídas nas relações sociais: a sociedade delimita os campos em que pode a mulher atuar, da mesma forma que estabelece onde o homem deve operar (BICALHO, 2003, p. 47-48).

Nas palavras de Matos, “a categoria gênero procura destacar que a construção do feminino e masculino define-se um em função do outro, uma vez que se constituíram social, cultural e historicamente em um tempo, espaço e cultura determinados” (MATOS, 2003, p.76).

Portanto, a categoria gênero convida a analisar as construções culturais permeadas pela hierarquia e pelo poder construído nas relações sociais entre os sexos. Em outras palavras, nessa concepção, as relações de gênero são um elemento constitutivo das relações sociais baseadas nas diferenças sociais e hierárquicas que distinguem os sexos, e são, portanto, uma forma primária de relações significantes de poder (Op. cit.). O gênero “é o campo primário dentro do qual, ou por meio do qual, se articula o poder” (BIDEGAIN, 1996, p. 27). Com a utilização dessa categoria compreendeu-se que “mulher e homem são diferentes, mas que a diferença não pode justificar a desigualdade criada na história que hierarquizou cidadãos e cidadãs por gênero, classe e raça” (BICALHO, 2003, p. 48).

Assim sendo, a categoria de gênero trouxe uma mudança significativa no interior da produção teológica. “Representa uma nova abordagem epistemológica e metodológica” (FURLIN, Op. cit.). Nas palavras de uma teóloga:

A análise de gênero questiona a própria estrutura do pensamento teológico e provoca uma mudança significativa nessa estrutura. Gênero, portanto, não é só uma mediação hermenêutica, é também uma mediação epistemológica. Faz perceber que a teologia é masculina não só porque foi sempre produzida por homens, mas porque se desenvolveu numa cultura na qual o masculino era o normativo, e porque se serviu de um conhecimento filosófico produzido dessa forma. Por isso o discurso teológico ‘universal’ é androcêntrico. Muitas afirmações apresentadas como sendo do ‘humano’, na realidade, referem-se à experiência e à percepção masculina (BRUNELLI, 2000, p. 216).

## **1.2. Fases da produção teológica das mulheres na América Latina: em sintonia com referenciais feministas.**

Baseada na fala de Rosado, para as teólogas que continuaram no interior de suas instituições eclesiais, o entendimento, em geral, não é que o androcentrismo seja parte inerente das religiões. “O problema das religiões históricas foi sua *apropriação* pelos homens” (ROSADO, 2001, p. 96 – grifo nosso). O objetivo das teólogas, portanto, através de suas pesquisas, deverá ser o de “recuperar as tradições e os fundamentos das mesmas, para que as mulheres encontrem aí o seu lugar” (ROSADO, Op. cit.). Esse grupo de mulheres que “não pretende o rompimento, mas a transformação dentro de sua própria tradição, um grupo que se assume enquanto sujeito político a partir da identidade feminina, constitui uma novidade no contexto da Igreja” (ROHDEN, 1996, p. 96).

A partir dos escritos da teóloga Brunelli (2000), de ROHDEN (1996, 1997)<sup>23</sup>, e da releitura que Furlin (2011) faz de tais escritos, apresentamos aqui as fases da

---

<sup>23</sup>Fabíola Rohden relê Ivone Gebara.

produção teológica das mulheres na América Latina. Tal produção aparece sintonizada com referenciais da teoria feminista.

Consoante Furlin (2011, p. 144), tanto Brunelli (2000) quanto Rohden (1996, 1997) distinguem três fases da produção teológica das mulheres latinoamericanas, estando aí inserido o pensamento das teólogas brasileiras. E, embora essas três fases recebam denominações diferentes nos textos das duas autoras, abrangem as mesmas questões (FURLIN, Op. cit.).

A primeira fase, que ocorre na segunda metade da década de 1970, é denominada por Brunelli como “A Teologia e a ‘questão da mulher’” e por Rohden de “Teologia Pastoral Feminina”. Nessa primeira fase a produção foi

um primeiro esforço de trazer para o interior da reflexão bíblica e teológica a situação das mulheres discriminadas e oprimidas, tanto na sociedade como nas Igrejas cristãs, ressaltar a sua dignidade e seus direitos e buscar pistas de sua libertação (BRUNELLI, 2000, p. 212).

É nesse momento que as teólogas sentem a necessidade de uma nova hermenêutica para a leitura da bíblia. Uma hermenêutica que “fosse uma ferramenta no processo de ‘libertação’ das mulheres, no interior da instituição eclesial e também em outras esferas sociais” (FURLIN, 2011, p. 144). Houve, portanto, nesse momento, um esforço para explorar a história e ações de mulheres que marcaram a História Bíblica, as quais, em geral, eram invisíveis no discurso tradicional ou apresentadas a partir do discurso androcêntrico. Deste modo, como nos dá a ver Rohden, o principal é, a partir de uma releitura bíblica, tornar o sujeito mulher visível.

Acompanhando os estudos das autoras supracitadas, a segunda fase se desenvolveu particularmente na década de 1980. É denominada por Brunelli como “Teologia na ‘ótica da mulher’”; e por Rohden é denominada de “feminização dos conceitos teológicos”. Nessa fase, as reflexões teológicas das mulheres “seguiram a proposta metodológica da teologia da libertação” (BRUNELLI, 2000, p. 213). Consoante Rohden é o processo de mobilização nas CEBs<sup>24</sup> e a incorporação da

---

<sup>24</sup> As Comunidades Eclesiais de Base (CEB) são comunidades ligadas principalmente à Igreja Católica que, incentivadas pelo Concílio Vaticano II (1962-1965) e pela Teologia da Libertação se espalharam principalmente nos anos 1970 e 80 no Brasil e na América Latina. Consistem em



Teologia da Libertação que vão propiciar a entrada efetiva da mulher como sujeito e objeto na reflexão teológica institucionalizada (ROHDEN, 1996, 97).

Nas palavras de Furlin, “o aprofundamento bíblico feito pelas mulheres levou à percepção de que as interpretações eram bem mais androcêntricas e patriarcais do que os textos em si mesmos” (FURLIN, 2011, p. 145). Desse modo, constatou-se que se fazia necessário reler toda a Bíblia na ótica das mulheres.

(...) as teólogas passam a reler os textos bíblicos, tentando desconstruir os nós que prendem a mulher a uma imagem negativa, marcada pelo peso do pecado original, na tradição cristã. Apresentam Eva como parte da boa criação divina e não como a culpada pela queda da humanidade. Descobrem o papel das heroínas bíblicas, segundo a narrativa do Antigo Testamento, mulheres fortes que guiaram ou libertaram o seu povo. Reivindicam a ‘feminização’ dos conceitos teológicos, com a introdução de um princípio feminino na noção de Deus e da Santíssima Trindade. Valorizam o papel de Maria não como a virgem submissa, mas como a mulher que disse não ao pecado ou como a única ponte inquestionável entre Deus e os homens, entre os espírito e a carne. E, especialmente, focam a relação de Jesus e da comunidade cristã primitiva em termos igualitários. Demonstram como ele teria promovido uma posição digna e prioritária às mulheres, o que teria sido escamoteado no processo de institucionalização da Igreja, já nos primeiros séculos, resultando em uma ‘patriarcalização’ dos conceitos e da tradição e nos afastamento das mulheres das posições de poder e do acesso ao sagrado (ROHDEN, 1996, p. 97-98; ROHDEN, 1997, p. 57-58).

Foi nessa fase que as teólogas, especialmente as católicas, se aproximaram mais do pensamento feminista (ROHDEN, 1996, p. 98; FURLIN, 2011, p. 145). Desse contato, as teólogas fazem a escolha por um feminismo “baseado na diferença, na especificidade e na valorização da mulher” (ROHDEN, 1996, p. 99; ROHDEN, 1997, p. 60).

A terceira fase da produção teológica das mulheres, na década de 1990, é denominada por Brunelli de “Teologia Feminista: a Mediação de Gênero na

---

comunidades reunidas geralmente em função da proximidade territorial e de carências em comum, compostas principalmente por membros insatisfeitos das classes populares e despossuídos, vinculadas a uma igreja, cujo objetivo é a leitura bíblica em articulação com a vida, com a realidade política e social em que vivem e com as misérias cotidianas com que se deparam na matriz ordinária de suas vidas.

Teologia”. Brunelli acentua a importância da categoria gênero como um instrumental analítico que provoca profundas mudanças no fazer teológico das mulheres.

A análise de gênero está permitindo compreender melhor e aprofundar o caráter androcêntrico e patriarcal da teologia, já percebido na segunda fase da produção teológica das mulheres. Com essa mediação se desmascara a pretensão do ‘universalismo’ de um discurso no qual o masculino é o normativo e se faz também uma crítica radical ao patriarcalismo presente em todo o sistema de relações (BRUNELLI, 2000, p. 215).

Na opinião de Furlin, a categoria de gênero como uma nova mediação analítica para a Teologia “levou as teólogas a perceberem que se fazia necessário, não somente fazer Teologia *na ótica das mulheres*, mas também avançar no sentido de reconstruir a Teologia sobre bases novas” (FURLIN, 2011, p. 147 – grifo da autora).

Rohden nos mostra que a proposta teológica feminista católica apresenta semelhanças, mas também importantes distinções com a produção das teólogas protestantes, desenvolvida paralelamente (ROHDEN, 1997, p. 62).

### 1.3. Uma Teologia Feminista Protestante

Diferentemente das católicas, a produção teológica das mulheres protestantes está extremamente fundamentada na luta pelo ministério ordenado e pelo exercício pastoral<sup>25</sup> (ROHDEN, 1997: p. 63). A questão da ordenação pastoral, na visão de Rohden, é pensada ou exposta como um problema para as mulheres protestantes,

---

<sup>25</sup>Uma das diferenças apontadas por Rohden entre católicas e protestantes diz respeito à questão do sacerdócio feminino. Nas católicas, diferentemente das protestantes, tal tema não é prioritário. Rohden sugere que o “aparente desprezo da luta pelo sacerdócio feminino é muito mais fruto da constatação de que esta é uma conquista ‘impossível’ para os próximos anos no catolicismo...” (ROHDEN, 1997, p. 72). Para Rohden esse posicionamento soa contraditório, uma vez que as teólogas católicas afirmam que não veem argumentos teológicos para que a mulher não seja ordenada.

como uma conquista delas e algo que as coloca em uma situação de certa forma privilegiada dentro das Igrejas (ROHDEN, 1997, p. 72).

Para Melander, a ordenação de mulheres geralmente é um assunto menos complicado nas igrejas históricas protestantes do que na Igreja católica e nas igrejas ortodoxas, devido às diferentes maneiras de relacionar a Bíblia com a Tradição (MELANDER, 2003, p. 245). A própria Reforma Protestante, no século XVI, foi um movimento de questionamento de tradições postas. Na Igreja Católica a questão do sacerdócio feminino foi dada como uma questão encerrada pelo Papa João Paulo II, diferentemente do(s) protestantismo(s) (ROHDEN, 1997, p. 72). Apesar de ainda representar um assunto complicado no interior de diversas denominações protestantes, o sacerdócio feminino é uma possibilidade e já, uma realidade para as mulheres dessa tradição.

De acordo com uma pastora luterana:

As mulheres da Igreja Católica não podem ser ordenadas e nisso eu tenho que dar um crédito para a nossa igreja, e tenho que reconhecer isso que pelo menos nós temos esse direito que vem da teologia luterana, do sacerdócio geral de todos os crentes, do fato de que todas as pessoas batizadas são iguais perante a fé. Isso nos dá uma fundamentação teológica muito boa para exercer o ministério feminino (In: JESUS, 2003, p. 61).

A primeira mulher a ser ordenada foi a congregacional norte-americana Antoniette Louisa Brown (1825-1921). Após cursar teologia - a primeira aluna a fazer isso em Oberlin - foi-lhe proibido participar da cerimônia de formatura, e, durante um bom tempo seu nome nem constava na relação oficial de formandos do seminário. Em 1853 ela foi enviada como delegada à Convenção Mundial de Temperança, mas não teve permissão para falar. Porém, em 15 de setembro de 1853, ela foi ordenada na Igreja Congregacional de South Butler e Savannah, estado de Nova Iorque. Na ocasião, o Reverendo Luther Lee pregou do texto de Gálatas 3:28<sup>26</sup>. Apesar de sua inovadora ordenação, a filiação de Brown na Igreja Congregacional de South Butler e Savannah teve vida curta, aparentemente resultado de divergências teológicas<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus (GÁLATAS 3: 28 – BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1992).

<sup>27</sup> Cf. <http://www.winningthevote.org/abblackwell.html> Acesso em 09 de dezembro de 2011.

Ela voluntariamente deixou o cargo menos de um ano depois. Quando Brown faleceu, sessenta e oito anos após sua ordenação havia mais de três mil ministras nos Estados Unidos (EVERY-CLAYTON, 2002).

Rohden, ancorada em Tânia Sampaio, observa que foram as Igrejas Pentecostais as primeiras a concederem a ordenação a mulheres (claro, como vimos, após o caso isolado de Brown em 1853 nos EUA) (ROHDEN 1997, p. 73). “Em 1922, o Exército da Salvação já atuava através de ministérios ordenados de homens e mulheres, e em 1958, a Igreja do Evangelho Quadrangular<sup>28</sup> ordenava suas primeiras ministras” (Op. cit.). Esta última foi fundada por uma mulher, Aimee Semple McPherson. De acordo com Bandini, esse fato fez com que as mulheres estivessem sempre presentes na liderança da igreja<sup>29</sup>: 42% do seu ministério é constituído por mulheres (BANDINI, 2005, p. 43; 2008, p. 25). A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) também consagra pastoras. Nesta denominação, no entanto, um dos requisitos para ser consagrada pastora é ser esposa de bispo da IURD. Em 2008, Bandini nos mostra que no estado de São Paulo há duas pastoras iurdianas. Entretanto, há

cinco pastoras solteiras que, por esta condição, não podem ser ordenadas ao ministério. Elas trabalham no sistema de revezamento na Catedral de Santo Amaro e, especialmente para essas mulheres, o casamento com um pastor torna-se um processo de *renomeação* porque quando elas se casam com os pastores elas tornam-se “esposas de pastores”. (...) Este processo de *renomeação* marca as práticas sociais e força uma contínua reorientação da trajetória social das mulheres iurdianas (BANDINI, 2008, p. 27).

No tocante às igrejas protestantes históricas, já havia reivindicações pela ordenação de mulheres na década de 1930 (ROHDEN, 1997, p. 63). Contudo, apenas em 1971 a Igreja Metodista, em seu Concílio Geral, aprovou o ministério ordenado sem distinção de sexo. De acordo com Rohden seguiram-se a Igreja

---

<sup>28</sup>O nome Evangelho Quadrangular veio de uma revelação à fundadora da igreja, Aimee Semple McPherson, em 1922, enquanto pregava cada um dos quatro evangelhos (Mateus, Marcos, Lucas e João). Refere-se às quatro qualidades de Cristo: Salvador, Batizador no Espírito Santo, Médico e Rei. É a única grande denominação cristã iniciada por uma mulher (BANDINI, 2005, p. 42).

<sup>29</sup>Embora Bandini reconheça que essa liderança se dê, muitas vezes, de maneira desigual em relação aos pastores. Contudo, esse fato faz com que a Igreja Quadrangular seja “menos repressora no tocante à roupa e a aparência femininas em comparação as outras igrejas pentecostais” (BANDINI, 2004, p. 43).

Evangélica da Confissão Luterana do Brasil (IECLB). A Igreja Episcopal e a Igreja Presbiteriana Unida. Ainda em 1989, Sampaio (apud. ROHDEN, 1997, p. 63), informa que “A Igreja Metodista conta com cerca de oitenta pastoras, a Luterana com cerca de quarenta e a Igreja Episcopal com duas”. Em outubro de 2011 a Convenção Batista Brasileira<sup>30</sup> contava com cento e trinta e três pastoras<sup>31</sup>.

A partir de entrevista com uma das primeiras pastoras ordenadas no Brasil, Rohden diz que a afirmação do pastorado feminino foi um processo iniciado na própria faculdade, a partir da organização das estudantes que passaram por um lugar político de reconhecimento do seu ministério. De acordo com o relato:

A gente começou a produzir uma reflexão para nos afirmar como pastoras, porque a Igreja não nos aceitava. A gente tinha que enfrentar a negação dos bispos, dos pastores e das Igrejas. Então tinham várias pressões, desde os alunos acharem que a gente estava lá só para casar. Isso também tem uma certa história, de outros processos de formação de mulheres, que viravam só casamento de esposa qualificada, para o pastor. E tinha de tudo: tinha professor dizendo que a gente não tinha mercado de trabalho, que a Igreja não ia aceitar a gente, que então era melhor criar uma especialização para a gente no curso. E nas primeiras turmas a gente era muito organizada, no sentido de reagir. O que a gente queria era ser pastora, queria ser pastora de Igreja local. E aí, eu pelo menos, e outras, a gente se recusou a estudar outra coisa. A gente se recusava a tudo que pudesse ser tomado como se a gente não tivesse interessada no pastorado. (...) Eu acho importante, pelo menos na minha experiência, resgatar esse momento de produção de teologia, onde a gente se pretendia tomar como tema e elaborar alguma coisa de produção teológica que definisse o tipo de ministério que a gente queria, porque o que a gente queria era definir um tipo de ministério pastoral, que tinha certos cortes: que fosse ecumênico, que fosse de pastoral popular, e que tivesse essa marca de apoio às mulheres (In: ROHDEN, 1997, p. 64-65).

Consoante Rohden, depois dessa primeira fase de afirmação do pastorado feminino, as teólogas protestantes passam a construir, junto com as católicas, uma teologia baseada no diálogo ecumênico, a partir de encontros teológicos nacionais e latino-americanos. Estes encontros eram informados pelo contato com o Feminismo (ROHDEN, 1997, p. 65).

---

<sup>30</sup>Sobre a ordenação ao ministério feminino na Convenção Batista Brasileira, e na Convenção Batista Paranaense, em particular, ver o estudo de Getão (2003).

<sup>31</sup> In: <http://pastorazenilda.blogspot.com/2009/01/insero-de-pastoras-no-contexto.html> Acesso em 10 de dezembro de 2011.

Rohden mostra que a aproximação das pastoras protestantes com o Movimento Feminista se dá em um grau muito menos conflituoso do que no caso das católicas. Isso, segundo ela, “por uma série de fatores, a começar pela relação histórica do protestantismo com os movimentos liberais”:

Tem as questões mais históricas da relação da Igreja com o movimento feminista. Eu também não sei muito bem como é que é isso. Vão se herdando as disputas sem se ter participado delas. Mas eu acho que isso é mais sério para Igreja Católica e o movimento feminista. Até porque o movimento feminista, as feministas na sua maioria foram de tradição católica. Romperam com a sua Igreja. No protestantismo não. As protestantes enquanto produtoras de teologia não têm muita dificuldade de se identificar com os movimentos mais modernos. Isso está na tradição do protestantismo. E se liga com a tradição americana, que é toda tradição protestante. Porque a gente chegou aqui via Estados Unidos. Ou se liga com a Europa. Então, as pares da Europa são feministas, as pares dos Estados Unidos são feministas (In: ROHDEN, Op. cit., p. 65-66).

As primeiras pastoras ordenadas no Brasil também lutaram pela instauração de uma cadeira de Teologia Feminista na Faculdade de Teologia:

A disciplina de Teologia Feminista, era uma luta dos estudantes, dos estudantes, começou no grupo de mulheres daí foi para dentro do Centro Acadêmico, o Centro Acadêmico comprou a luta e criou a Comissão Pró-Teóloga [...]. Então, quando a gente diz Teologia Feminista, tem vínculo estreito, tem tudo a ver com todo um movimento social relevante que foi o movimento feminista, não tem como você chamar de teologia da mulher. [...] O nome da disciplina não precisa estar ligado não ao sujeito, mas uma coisa mais ampla né [...] tem que tá ligado a um arcabouço teórico [...] há uma perspectiva teórica e de movimento também social (In: JESUS, 2003, p. 51-52).

Retrucou-se por que a instituição de uma Teologia Feminista. Porque não feminina ou Teologia na ótica da mulher? Para uma das pastoras,

é uma questão que marca uma questão política, então não é feminina, não é a mulher no seu papel de feminina eternamente colocada em seu modelo tradicional e nem é a teologia da ótica da mulher porque a gente não quer que só mulheres tenham o

conhecimento dessa Teologia, mas é feminista. Por que? Porque feminista é um posicionamento que está dentro de um movimento de mulheres mais amplo e de pessoas que se identificam com esse movimento de mulheres que é a busca pela equiparação, de direitos e deveres de mulheres e homens (In: JESUS, 2003, p. 51).

Consoante Jesus, a instituição da disciplina de Teologia Feminista representou para as mulheres uma grande vitória na luta pela possibilidade de igualdade dentro da estrutura geral da Igreja. Possibilitou a homens e mulheres fazerem reflexões sobre o que classificam como uma “cultura patriarcal” reforçada e mantida também pela Igreja. Nesse sentido, as mulheres também parecem ter o interesse de retirar a luta pela superação das desigualdades do universo estritamente feminino, para que se torne uma luta geral por parte daqueles que tiverem acesso a outros tipos de reflexões teológicas, contrários aos modos tradicionais (JESUS, Op. cit.).

Desse modo, o contexto atual de maior acesso à escolaridade à mulher, de abertura para ocupação em todas as áreas do mercado de trabalho, a presença da mulher no espaço público, o diálogo com o Movimento Feminista e a fundamentação do conceito de gênero, abrindo novas perspectivas teóricas, faz com que, também no âmbito das igrejas, haja reivindicações de igualdade (ou diferença) entre os sexos.

A partir da Teologia Feminista e do conceito de gênero pôde-se questionar o discurso teológico ocidental patriarcal e reler a história da igreja com vistas a perguntar sobre os lugares que socialmente foram outorgados, por homens celibatários, como legítimos às mulheres.

Podemos reler a história bíblica e resgatar a agência de mulheres valorosas, suas formas de resistências e os desafios que vêm enfrentando ao longo dos séculos ante forças da tradição histórica mobilizadas no sentido de apagar tais agências.

## 2. UMA RELEITURA DO LUGAR DA MULHER NA PERSPECTIVA BÍBLICA E SEU DESENVOLVIMENTO NA HISTÓRIA DA IGREJA

### 2.1. A mulher no Judaísmo do tempo de Jesus

Na religião judaico-cristã o lugar reservado à mulher sempre foi um lugar menor em relação ao ocupado pelo homem. “A produção teológica sempre foi propriedade quase exclusiva da cultura masculina” (GEBARA, 2007, p. 11).

A realidade da mulher no judaísmo do tempo de Jesus e dos primórdios do Cristianismo, por exemplo, era de inferioridade em relação ao homem, sendo vista como intelectualmente deficiente, fisicamente débil, além de tentadora e sedutora.

Jeremias (1983, p. 473-494) referindo-se à situação da mulher em Jerusalém<sup>32</sup>, no tempo de Jesus, mostra-nos que no Oriente a mulher não participava da vida pública. Quando saía de casa escondia o rosto por um manto. Na casa paterna o lugar das filhas vinha após os filhos e sua formação limitava-se ao aprendizado dos trabalhos domésticos. O *pátrio poder* era grandemente exercido sobre as filhas menores de 12 anos e meio<sup>33</sup> até se casarem, onde eram transferidas à submissão ao esposo. Na vida conjugal os deveres da esposa consistiam, especialmente, em atender às necessidades do lar. “Devia moer, cozinhar, lavar, amamentar os filhos, fazer a cama do marido e, para compensar sua manutenção, fiar e tecer a lã” (Op. cit., p. 485). “A mulher era obrigada a obedecer ao marido como o seu senhor – ele se chamava *rab* – e essa obediência revestia-se de dever religioso” (Op. cit.). De acordo com Jeremias (1983), dois fatores particularmente característicos do grau de dependência da mulher ao esposo na Jerusalém dos tempos de Jesus, eram: 1) que a poligamia era permitida e a esposa

---

<sup>32</sup> Jerusalém era um importante centro urbano na Palestina.

<sup>33</sup> De acordo com Jeremias (1983, p. 478), até a idade de doze anos e um dia a menina era considerada “menor”; entre doze anos e doze anos e meio era considerada “moça” – até aqui o pai tinha total poder e autoridade sobre ela e suas decisões: “o pai pode anular seus votos; representá-la em qualquer assunto legal” e tinha o direito de decidir sobre seu casamento; acima de doze anos e meio a menina era considerada “maior”.



devia tolerar a presença de concubinas ao seu lado; e, 2) o direito do divórcio achava-se exclusivamente do lado do homem<sup>34</sup> - embora o autor reconheça que a situação variava de acordo com as classes sociais.

Quanto à condição religiosa, Jeremias nos diz que a mulher não era igual ao homem, especialmente por sua posição em face da Torá. “Devia sujeitar-se a todas as proibições da Torá e a todo o rigor da legislação civil e penas, pena de morte incluída” (JEREMIAS, 1983, p. 489). A mulher era desobrigada de estudar a Torá. “R. Eliezer (cerca de 190 d.C.), enérgico representante da antiga tradição, lançou a seguinte sentença: ‘aquele que ensina a Lei à sua filha, ensina-lhe a devassidão [ela fará mau uso do que aprendeu]’” (Op. cit., p. 490). Um rabino do século I a. C. escreveu: “Mejor es dejar que se queme la Torah a que la enseñe una mujer” (In: TEPEDINO, 1994, p. 107). As escolas eram vedadas às meninas.

Seus direitos religiosos também eram limitados. No Templo, não tinham direito de entrar na parte central (Op. cit., p. 109). “No serviço litúrgico, a mulher comparecia somente para escutar” (JEREMIAS, 1983, p. 492), embora, o autor afirme que não se negue que em época muito antiga tenha-se chamado mulheres para ler a Torá<sup>35</sup>.

Resumidamente, nas palavras de Tepedino:

Las mujeres, en mayor o menor grado, eran consideradas personas sin identidad pública, vistas normalmente como criaturas inferiores a los hombres (‘uma anomalia), intelectualmente deficientes y físicamente débiles. Sus capacidades la limitan a la esfera doméstica y su único papel alabado es la función reproductora. Asimismo por considerarla tentadora, seductora, tenía que permanecer recluida para tener la certeza de la ‘legitimidad’ de los hijos. La forma de comportamiento que se les atribuía era irracional e histérica (TEPEDINO, 1994, p. 78).

---

<sup>34</sup> Consoante Jeremias (1983), a mulher, a partir dos treze anos, só tinha direito de exigir o divórcio em três casos: se ele exercesse a profissão de coletor de excrementos de cães, fundidor de cobre ou curtidor de peles – profissões consideradas repugnantes devido ao mau cheiro produzido (p. 404, 409, 410), e ainda “se o marido a obrigasse a compromissos abusivos à sua dignidade ou se o marido fosse atacado de lepra ou de pólipos” (p. 410).

<sup>35</sup> Chamada também de Lei de Moisés. É o nome dado aos cinco primeiros livros do Tanakh e que constituem o texto central do judaísmo.

## 2.2. A mulher no movimento de Jesus

Diferentemente do que acontecia na sociedade maior, no movimento de Jesus, chamado o Cristo, as mulheres foram aceitas como suas seguidoras. Consoante Tepedino (1994, p. 77), isso supõe uma novidade. “Jesus altera conscientemente os costumes, deixando que algumas [mulheres] o sigam” (JEREMIAS, 1983, p.494).

Na história do ministério de Jesus vemos as mulheres como as primeiras testemunhas de sua ressurreição (Lucas 24: 1-8; Marcos 16: 1-8; Mateus 28: 1-10; João 20: 1-23). Segundo a tradição, Maria Madalena foi a primeira pessoa a receber uma visão de Jesus ressuscitado (FIORENZA, 1992, p. 174; TEPEDINO, 1994, p. 147).

Marta e Maria, irmãs de Lázaro, são retratadas, na Bíblia, como grandes discípulas de Jesus e, como suas amigas (TAMEZ, 2004, p. 27). Segundo Liefeld (1996, p. 162), “os rabis jamais teriam alunas”, mas Maria sentava-se aos pés de Jesus.

Ele trava diálogos e se deixa desafiar por mulheres, como no caso da Samaritana (João 4). Como nos diz Reyle (1997, p. 29-30), contra o sexismo simbolizado pela clássica oração rabínica “Eu te louvo Deus porque não me fizeste mulher”, Jesus valoriza a mulher, até o ponto de discutir com ela aspectos delicados da teologia, não se importando se isso escandalizaria seus discípulos. Além de mulher, a samaritana<sup>36</sup> não era de boa reputação<sup>37</sup> em sua região; ainda mais Samaria vivia em permanente conflito com a Judéia por suas diferenças culturais e religiosas<sup>38</sup> (TAMEZ, 2004, p. 81). Mas Jesus passou por Samaria. Parou em uma

---

<sup>36</sup> A Bíblia não cita o nome da mulher só a identifica como samaritana, em referência à sua cidade de origem.

<sup>37</sup> Havia tido cinco maridos e vivia com um que não era seu, o que não a fazia ter boa reputação na sua cultura.

<sup>38</sup> Os conflitos entre samaritanos e judeus já se davam há muitos séculos. Os judeus, pelo seu sistema de pureza, consideravam Samaria impura por ter o sangue de sua raça misturado, já que seus descendentes procediam de dois grupos. Os samaritanos, por outro lado, não aceitavam o Templo de Jerusalém como seu Templo e, para adorar a Deus, construíram um altar no monte de Gerizim. Também havia diferenças religiosas entre samaritanos e judeus. Os primeiros aceitavam apenas os cinco primeiros livros de Moisés, mas não os profetas e os escritos. Por estas razões e outras ainda, dizia-se que “os judeus da Galiléia, quando têm que ir a Jerusalém para as festas ou

de suas cidades. Falou com uma de suas habitantes<sup>39</sup>, embora seja sabido que um homem que falava com uma mulher em público não era bem visto – daí o espanto de seus discípulos ao presenciarem o fato. Na cultura da época, os rabis não conversavam com mulheres em público, nem mesmo com a própria esposa (MICKELSEN, 1996, p. 228). Jesus mostrou uma nova relação entre os seres humanos. Conversando com a mulher samaritana “passou por cima do fundo de inimizade que existia entre esses dois povos e também fez como se esquecesse que estava conversando com uma mulher” (TAMEZ, 2004, p. 83). Além do mais, é a essa mulher que Jesus se revela como o Messias esperado (João 4: 25-26<sup>40</sup>).

Em Lucas 13: 10-17, após tê-la curado de sua enfermidade, Jesus dirige-se a uma mulher como sendo uma filha de Abraão, título de grande honra. Para Foh, “seus contemporâneos rabínicos teriam visto isso como séria contradição de termos. Para os rabinos a mulher não passava de uma fonte de tentação (sexual) e alguém incapaz de aprender” (FOH, 1996, p. 93). Ensinar mulheres, como Jesus procedeu, era inaceitável para um rabino (MEER, 2009, p. 52).

No que poderíamos chamar do julgamento de uma adúltera, o qual a lei de Moisés (que regia as leis em Jerusalém se não entrasse em conflito com as leis romanas) ordenava o apedrejamento (Levítico 20:10<sup>41</sup>; Deuteronômio 22:22-24<sup>42</sup>), e que segundo a lei romana, os pais e esposos poderiam matar os adúlteros surpreendidos no ato, sem nenhum julgamento prévio, Jesus, posto à prova, pois também queriam motivos para acusá-lo, não condenou, mas disse àqueles que acusavam a mulher: “Quem dentre vós estiver sem pecado, seja o primeiro a lhe atirar uma pedra” (João 8:7<sup>43</sup>).

---

por outros motivos, evitam passar por Samaria, fazendo a volta, geralmente, pelo Jordão” (TAMEZ, 2004, p. 81).

<sup>39</sup> Os samaritanos não esperavam dos judeus nada além de rejeição. De acordo com Tamez (2004, p. 82-83), chamar alguém de samaritano, entre os judeus, é um grave insulto.

<sup>40</sup> “A mulher lhe disse: ‘Sei que vem um Messias (que se chama Cristo). Quando ele vier, nos anunciará tudo’. Disse-lhe Jesus: ‘Sou eu, que falo contigo’” – BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1992.

<sup>41</sup> O homem que cometer adultério com a mulher do seu próximo deverá morrer, tanto ele como a sua cúmplice (LEVÍTICO 20:10 – BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1992).

<sup>42</sup> Se um homem for pego em flagrante deitado com uma mulher casada, ambos serão mortos, o homem que se deitou com a mulher e a mulher. (...). Se uma jovem virgem prometida a um homem, e um homem a encontra na cidade e se deita com ela, trareis ambos à porta da cidade e os apedrejareis para que morram: a jovem por não ter gritado por socorro na cidade, e o homem por ter abusado da mulher do seu próximo (DEUTERONÔMIO 22:22-24 – BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1992).

<sup>43</sup> BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1992.

Também se deixou ser tocado por uma mulher com fluxo de sangue (há doze anos), revelando o acontecido ao público. O que surpreende nesse fato? Na cultura judaica e em muitas civilizações antigas pré-cristãs<sup>44</sup> a mulher com fluxo de sangue, mesmo sendo no seu período mensal, era considerada impura, assim como todos e tudo o que fosse tocado por ela<sup>45</sup>. Como nos diz Rizzante (1992, p. 74), em Levítico, “a mulher é impura só pelo fato de ser mulher”, ou seja, por causa das funções normais de seu corpo. Deste modo, de acordo com a tradição, Jesus, tocado por uma mulher com fluxo de sangue, estaria ritualisticamente impuro. Mas ele não oculta o fato. Antes, o declara e quebra mais um paradigma cultural que escravizava a mulher<sup>46</sup>.

As mulheres históricas supracitadas, por outro lado, nunca foram seres passivos. Em muitas passagens bíblicas, usadas como fonte histórica para a análise, vemos muitas dessas mulheres tomarem a atitude de procurar Jesus. A própria mulher com fluxo de sangue, é ela mesma quem toma a iniciativa de enfrentar a multidão e tocar no Mestre. Pouco antes de sua morte, Jesus é procurado e ungido por uma mulher na cidade de Betânia. Esse ato, além da omissão do nome da mulher, parece ter ficado esquecido, não foi ritualizado pelos cristãos. E isto, apesar de Jesus ter declarado: “Em verdade eu vos digo que, por toda a parte onde o Evangelho for proclamado, o que esta mulher fez será também contado, em sua memória” (Marcos 14:9). Teria sido porque foi um ato realizado por uma mulher? Consoante Nunes (1992), além do nome desta “discípula fiel” ter ficado esquecido, pelo fato de ser mulher, no processo de elaboração de outras narrativas

---

<sup>44</sup> In: “Le donne erano considerate Ritualmente impure”. Disponível <<http://www.womenpriest.org/it/traditio/unclean/asp>> Acesso em 30 de março de 2010.

<sup>45</sup> Quando uma mulher tiver um fluxo de sangue e que seja fluxo de sangue do seu corpo, permanecerá durante sete dias na impureza das suas regras. Quem a tocar ficará impuro até a tarde. Toda cama sobre a qual se deitar com o seu fluxo ficará impura, todo móvel sobre o qual se assentar ficará impuro. Todo aquele que tocar o leito dela deverá lavar suas vestes, banhar-se em água e ficar impuro até a tarde. Todo aquele que tocar um móvel qualquer que seja, onde ela se tiver assentado, deverá lavar suas vestes, banhar-se em água, e ficará impuro até à tarde. Se um objeto se encontrar sobre o leito ou sobre o móvel no qual ela está assentada, aquele que o tocar ficará impuro até à tarde. Se um homem coabitar com ela, a impureza das suas regras o atingirá. Ficará impuro durante sete dias. Todo leito sobre o qual ele se deitar ficará impuro. Quando uma mulher tiver um fluxo de sangue de diversos dias, fora do tempo das suas regras, ou se as suas regras se prolongarem, estará, durante toda a duração do fluxo, no mesmo estado de impureza em que esteve durante o tempo de suas regras. Assim procederá para todo o leito sobre o qual ela se deitar... Todo o móvel sobre o qual se assentar... (LEVÍTICO 15:19-27 – BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1992).

<sup>46</sup> Nos séculos posteriores a prática da Igreja, pelo menos no Ocidente, foi de proibição das mulheres menstruadas de entrar nas Igrejas e serem ordenadas diaconisas devido ao medo de profanação do lugar sagrado. No Oriente, no entanto, diaconisas serviam em cada diocese. In: “Le donne erano considerate Ritualmente impure”. Disponível <<http://www.womenpriests.org/it/traditio/unclean/asp>>

do Evangelho ela, antes anônima, é transformada numa grande pecadora perdoada por Jesus.

Podemos conjecturar que o discipulado e a práxis inclusivos de Jesus eram “intrusos” no ethos religioso dominante.

Na opinião de Foulkes (1983) é “indiscutível que o ensino e o exemplo de Cristo elevaram a mulher (...) a uma posição que não ocupava antes” (FOULKES, 1983, p. 128). “Jesus demonstra uma solidariedade ativa e transformadora em sua relação com as mulheres, seres que não contavam” (BINGEMER, 1990, p. 27).

Mas, apesar de Jesus aceitar mulheres como suas seguidoras, a própria ideia e imagem de Deus na religião judaico-cristã continuou sendo expressa partindo do gênero masculino. Sabemos que nos antigos tratados de Teologia Deus sempre foi considerado um ser imaterial e não sexuado, ou seja, puro espírito. Todavia, “uma vez que todas as pessoas têm gênero, há na cultura patriarcal<sup>47</sup> a predominância de uma experiência e linguagem sobre Deus no masculino, expressão sem dúvida da predominância social do masculino” (GEBARA, 2007, p. 27). E isso, simbolicamente, tem um peso mais forte do que as atitudes inovadoras de aceitação de mulheres por parte de Jesus no seu movimento. Atitude que não foi seguida tão fortemente pelos cristãos com o gradual desenvolvimento do cristianismo. A figura poderosa de Deus, expressa também na figura do seu filho Jesus, que se fez carne e veio ao mundo morrer pelos que nele cressem, “é expressa em uma linguagem gramatical e em uma figura histórico-simbólica masculina prescindindo, nesse nível, do feminino” (GEBARA, 2007, p. 12). E esse Deus, retratado no masculino é perfeito, justo e de bondade sem fim. As sociedades onde se desenvolveram historicamente as bases de tal tradição religiosa tiveram culturas de dominação pública masculina onde os poderes político e social estavam em mãos masculinas. Deste modo, “a imagem que se tinha de Deus só podia ser prioritariamente a imagem do poder dos que o afirmavam como força criadora e reguladora da vida” (Op. cit., p. 28). Por isso, consoante Gebara, “nessas culturas, há quase uma rejeição de se expressar Deus no feminino” (GEBARA, 2007, p. 13). Destarte, “trata-se de um monoteísmo hierárquico em que o topo de todas as hierarquias se identifica a um ser espiritual

---

<sup>47</sup> O patriarcalismo “é caracterizado por uma autoridade imposta institucionalmente, do homem sobre mulheres e filhos no ambiente familiar, permeando toda organização da sociedade” (BARRETO, 2004, p. 64).

cuja figura histórica se apresenta com as características de um homem perfeito” (Op. cit., p. 13).

Deste modo, como assevera Gebara (2006, p. 139), o problema não está nos valores que estão presentes na vida de Jesus, mas na maneira como estes valores foram interpretados e apresentados à comunidade de crentes. O problema está na redução dos valores, simbolicamente apresentando o masculino como o primeiro em Deus e o primeiro na figura masculina de Jesus formando uma hierarquia de gênero na simbologia cristã identificada às figuras e à razão masculinas.

O resultado da nossa teologia, que tem sido dominada pelos homens, é, nas palavras de Hüfner (1992, p. 22), uma imagem domesticada e reduzida de Deus: “um Deus unidimensional com atributos puramente masculinos, um Deus racional, moralizante e fragmentado. Um Deus despojado e roubado de seu lado feminino”.

As consequências psicossociais da supervalorização do divino masculino, segundo a referida autora, teriam promovido “mecanismos de dominação e de submissão sobretudo para as mulheres” (GEBARA, 2006, p. 14). O sistema social hierárquico reproduziu, ao longo do tempo, sob a forma de religião, estruturas de relacionamento que excluem as mulheres.

Uma observação empírica mostra que a maioria das estruturas religiosas e sua ética têm a ver com uma conduta hierárquica, particularmente masculina, vigente na vida social e familiar. Os deveres religiosos, a relação com as pessoas, o domínio do homem na ordem doméstica e pública foram sempre definidas como comportamento para toda humanidade. Nessa visão hierárquica, o varão tem o ‘poder sobre as coisas’ assim como Deus tem poder sobre tudo o que existe (GEBARA, 1997, p. 78-79).

Apesar das atitudes de Jesus em relação às mulheres, no início do cristianismo, venceram, historicamente, as interpretações em que o Paulo nega o exercício de certos papéis às mulheres na igreja e, desse modo, os preceitos masculinos da cultura ocidental foram impostos como norma para toda a humanidade. Por isso, “profetas e sacerdotes falaram em nome de Deus, falaram de Deus no masculino e falaram de Deus quase à sua imagem e semelhança” (GEBARA, 2007, p. 28).

### 2.3. O lugar da mulher nas cartas do apóstolo Paulo

Véu na cabeça. Olhos baixos. Boca fechada. Esta é a primeira imagem que idealizamos quando lemos as instruções do apóstolo Paulo às mulheres de Corinto:

Julgai por vós mesmos: será conveniente que uma mulher ore a Deus sem estar coberta de véu? (1 CORÍNTIOS 11:12 – BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1992).

Como acontece em todas as igrejas dos santos, estejam caladas as mulheres nas assembléias, pois não lhes é permitido tomar a palavra. Devem ficar submissas, como diz também a Lei... (1 CORÍNTIOS 14:34 – BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1992).

E, no livro de 1 Timóteo, Paulo escreve:

Eu não permito que a mulher ensine ou domine o homem. Que ela conserve, pois, o silêncio. Porque primeiro foi formado Adão, depois Eva. E não foi Adão que foi seduzido, mas a mulher, que, seduzida, caiu em transgressão (1 TIMÓTEO 2: 12-14 – BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1992).

Baseados na leitura desses textos do apóstolo Paulo muitos cristãos acreditam que Deus, através do apóstolo, estabelece que mulheres não sirvam em papéis de autoridade e ensino espiritual acima dos homens. A partir de um encadeamento hierárquico que tem início em Deus Pai, descendo pelo Filho, pelo homem e chegando até a mulher, entendem que o apóstolo enfatiza que o homem é o cabeça da mulher. Esta, em geral, é a analogia teológica para estabelecer a liderança masculina.

Essa interpretação impede as mulheres de servir como diaconisas, presbíteras e pastoras, o que definitivamente inclui pregar e ensinar a homens e ter autoridade espiritual sobre eles. Como resultado, entendem que Deus deu apenas aos homens a autoridade primária de ensinar na igreja.

Aos que assim entendem, as mulheres são fundamentais nas igrejas. Todavia, devido aos seus excelentes dons de hospitalidade, misericórdia e ajuda, o que segundo eles, não faz com que as mulheres sejam menos importantes, mas, apenas, desenvolvam seu dom de acordo com o que foi ordenado por Deus, através do apóstolo Paulo.

Todavia, é reconhecido que nos primórdios do cristianismo as mulheres foram muito ativas e líderes de igrejas domésticas – o que foi fundamental para a expansão do cristianismo (FIORENZA, 1992, p. 200). “Cada ‘congregação doméstica’ que podemos identificar no livro de Atos reúne-se na casa de uma mulher” (MICKELSEN, 1996, p. 230-231).

Se atentarmos na leitura das cartas de Paulo veremos que ele aplica títulos e caracterizações de cooperador para Prisca ou Priscila<sup>48</sup>, irmão/irmã Ápia, diákonos para Febe<sup>49</sup> e apóstolo<sup>50</sup> para Júnia<sup>51</sup>. No livro de Romanos 6: 6,12, Paulo recomenda Maria<sup>52</sup>, Trifena, Trifosa e Pérside por terem “labutado muito” no Senhor<sup>53</sup>. Paulo também afirma, em Filipenses 4:2-3<sup>54</sup>, que Evódia e Síntique trabalharam com ele em pé de igualdade. Como assevera Fonseca, “parece que ele [Paulo] tratou as mulheres como ‘cooperadoras’ no ministério” (FONSECA, 2009a, p. 23).

---

<sup>48</sup> Saudação de Paulo: “Saudai a Prisca e Áquila, meus colaboradores em Cristo Jesus, que para salvar minha vida expuseram sua cabeça. Não somente eu lhes devo gratidão, mas também todas as Igrejas da gentilidade. Saudai também a Igreja que se reúne em sua casa” (ROMANOS 16.3-5 – BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1992). Sobre esse casal, Fiorenza nota que sempre que se refere a eles, Paulo dirige-se primeiro a Prisca, frisando assim que ela é a mais importante (no sentido do trabalho missionário nas Igrejas domésticas) dos dois (FIORENZA, 1992, p. 213). Em 2 Timóteo Paulo, também enviando saudações ao casal, escreve: “Saúda a Prisca e Áquila, e a família de Onesíforo” (2 TIMÓTEO 4.19 – BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1992).

<sup>49</sup> Paulo recomenda a Febe: “Recomendo-vos Febe, nossa irmã, diaconisa da Igreja de Cencreia, para que a recebais nos Senhor de modo digno, como convém aos santos, e a assistais em tudo o que ela de vós precisar, porque também ela ajudou muitos, a mim inclusive” (ROMANOS 16.1 – BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1992).

<sup>50</sup> Na carta ao Colossenses, por exemplo, Paulo se apresenta como “apóstolo de Cristo Jesus”. Em análise e interpretação, Shedd (2005, p. 223), nos diz que no sentido técnico da palavra, apóstolo significa “mensageiro, um agente autorizado, com os direitos de um procurador”.

<sup>51</sup> Palavras do apóstolo Paulo: “Saudai Andrônico e Júnia, meus parentes e companheiros de prisão, apóstolos exímios que me precederam na fé em Cristo” (ROMANOS 16.7 – BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1992).

<sup>52</sup> Recomendação de saudação de Paulo: “Saudai Maria, que muito fez por nós” (ROMANOS 16.6 – BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1992).

<sup>53</sup> “Saudai Trifena e Trifosa, que se afadigaram no Senhor. Saudai a querida Pérside, que muito se afadigou no Senhor” (ROMANOS 16.12 – BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1992).

<sup>54</sup> Palavras de Paulo: “Eu exorto a Evódia e a Síntique a serem unânimes no Senhor. Rogo também a ti, Sízigo, fiel ‘companheiro, que lhes prestes auxílio, porque me ajudaram na luta pelo evangelho, em companhia de Clemente e dos demais auxiliares meus, cujos nomes estão no livro da vida” (FILIPENSES 4: 2-3 – BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1992).



Entretanto, teólogos insistem em enfatizar que, apesar de o Novo Testamento enfatizar que homens e mulheres possuem uma perfeita igualdade espiritual, como mostra Gálatas 3:28<sup>55</sup>, no que se refere à família, “por uma questão de ordem e unidade, deve haver liderança, a qual cabe ao marido e pai, e sua autoridade deve ser aceita” (FOULKES, 1983, p. 128). O lugar do homem na família, nessa perspectiva, é de liderança e, conseqüentemente, de autoridade. A mesma interpretação é transferida ao âmbito eclesial. O lugar do homem na igreja é de liderança e autoridade. À mulher cabe a submissão. O auxílio. Deste modo, a hierarquia existente na família patriarcal é transferida para a igreja.

Foi essa interpretação, de severa submissão da mulher ao homem, que se impôs, como força natural e essencializada, e norteou o pensamento das lideranças em todo o mundo cristão ao longo da história.

#### **2.4. A instituição dos ofícios locais e a crescente patriarcalização da igreja: o período patrístico<sup>56</sup>**

Já após o momento vivido pelo apóstolo Paulo, pelos fins do século I, os ofícios de bispo e diácono começaram a ganhar força e influência tendendo a substituir outras funções de liderança.

Ocorre, gradativamente, a partir de então, uma mudança de autoridade carismática e comunitária em que os batizados tinham acesso, para uma autoridade assentada em ofícios locais, os quais passam a se restringir a chefes varões de famílias (FIORENZA, 1992, p. 324).

Essa mudança acarretou uma transferência de autoridade e influência dos membros ricos da comunidade, entre eles as mulheres, para os funcionários

---

<sup>55</sup> Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus (GÁLATAS 3: 28 – BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1992).

<sup>56</sup> Patrístico vem da palavra latina pater, “pai”. O período patrístico frequentemente é considerado como o período a partir do término dos documentos do Novo Testamento (c. 100), até o Concílio de Calcedônia (451).

administrativos locais da igreja (FIORENZA, Op. cit.). De acordo com Fiorenza, esse fato teve amplas consequências para a liderança das mulheres, porque, na sociedade greco-romana em seu conjunto e nas associações privadas em particular, a riqueza dava grande influência e autoridade às mulheres. A preponderância dos oficiais locais gerou, assim, segundo ela, três desdobramentos interligados: (1) a patriarcalização da igreja e a liderança local; (2) a união da liderança profética e apostólica com o ofício, patriarcalmente definido, do bispo; e (3) a relegação da liderança das mulheres a posições marginais e sua restrição à esfera das mulheres (Op. cit., p. 325).

Ainda não encontrada nos escritos do Novo Testamento, essa divisão entre pessoas leigas e clero torna-se visível no século II.

Inácio de Antioquia (35-110 d. C.) é o primeiro a falar de apenas um bispo que se distingue claramente dos diáconos e presbíteros (REYLE, 1997, p. 33). Para ele, “O bispo deve tornar-se o ponto focal primário para a unidade da igreja” (FIORENZA, 1992, p. 333). A autoridade do bispo, em Inácio de Antioquia, não deriva de uma conexão histórico-sociológica com os apóstolos, mas de uma relação arquetípica entre o Deus uno nos céus e o representante ou *typos* de Deus na terra. (FIORENZA, Op. cit.). Segundo esta visão, o bispo é um “tipo de Deus”. O bispo preside na terra no lugar de Deus, os presbíteros no lugar do conselho apostólico e os diáconos no lugar de Cristo (FIORENZA, Op. cit.). Para ele, as pessoas que agem separadas do bispo, presbíteros e diáconos “não têm consciência lúdica”. Assim, Inácio de Antioquia escreve na *Epistle to the Magnesians, Chapter IV*:

**Some wickedly act independently of the bishop.**

It is fitting, then, not only to be called Christians, but to be so in reality: as some indeed give one the title of bishop, but do all things without him. Now such persons seem to me to be not possessed of a good conscience, seeing they are not stedfastly gathered together according to the commandment.

It is fitting, then, not only to be called Christians, but to be so in reality. For it is not the being called so, but the being really so, that renders a man blessed. To those who indeed talk of the bishop, but do all things without him, will He who is the true and first Bishop, and the only High Priest by nature, declare, “Why call ye Me Lord, and do not the things which I say?” For such persons seem to me not

possessed of a good conscience, but to be simply dissemblers and hypocrites<sup>57</sup> (SCHAFF, 2002, p.101).

Nas palavras de Inácio, na *Epistle to the Ephesians, Chapter VI* (Epístola aos Efésios, Capítulo VI):

**Have respect to the bishop as to Christ Himself.**

Now the more any one sees the bishop keeping silence, the more ought he to revere him. For we ought to receive every one whom the Master of the house sends to be over His household, as we would do Him that sent him. It is manifest, therefore, that we should look upon the bishop even as we would upon the Lord Himself<sup>58</sup> (SCHAFF Philip, 2002, p. 85).

Na *Epistle to the Trallians*

**Be subject to the bishop, etc.**

For, since ye are subject to the bishop as to Jesus Christ, ye appear to me to live not after the manner of men, but according to Jesus Christ, who died for us, in order, by believing in His death, ye may escape from death. It is therefore necessary that, as ye indeed do, so without the bishop ye should do nothing, but should also be subject to the presbytery, as to the apostle of Jesus Christ, who is our hope<sup>59</sup>... (SCHAFF, 2002, p. 110-111).

---

<sup>57</sup> **Alguns perversamente agem independentemente do bispo.**

É apropriado, então, não apenas sermos chamados cristãos, mas sermos assim na realidade: como alguns realmente dão a um o título de bispo, mas fazem todas as coisas sem ele. Essas pessoas me parecem não ser possuidores de uma consciência, visto que elas não estão fitas de acordo com o mandamento.

É apropriado, então, não apenas sermos chamados cristão, mas sermos assim na realidade. Pois não é o ser chamado assim, mas o ser realmente assim, que torna um homem abençoado. Para aqueles que falam do bispo, mas fazem todas as coisas sem ele, irá, Aquele que é o verdadeiro e primeiro Bispo, e o único Sumo Sacerdote por natureza, declarar: "Por que me chamais Senhor, e não fazeis o que eu digo?" Essas tais pessoas aparentemente não me possuem boa consciência, mas são simplesmente dissimuladas e hipócritas.

<sup>58</sup> **Tenha respeito ao bispo como ao próprio Cristo.**

Agora, quanto mais o homem vê o bispo manter silêncio (mostrando paciência), mais esse homem deveria respeitá-lo. Porque devemos receber cada um a quem o Senhor da casa envia para ser sobre a Sua casa, como faríamos com Aquele que o enviou. É evidente, portanto, que devemos olhar para o bispo assim como faríamos com para o Senhor.

<sup>59</sup> **Seja sujeito ao bispo, etc.**

Pois, uma vez que vocês estão sujeitos ao bispo como a Jesus Cristo, vocês não vivem à maneira dos homens, mas de acordo com Jesus Cristo, que morreu por nós, para que, crendo na Sua morte, possais escapar da morte. É, portanto, necessário que, assim como vocês estão a fazer, sem o bispo não deveis fazer nada, e também estejam sujeitos ao presbitério, como ao apóstolo de Jesus Cristo, que é a nossa esperança...

Em Inácio de Antioquia, “a subordinação e o respeito para com o bispo, e não o discipulado de co-iguais é desenvolvido teologicamente” (FIORENZA, 1992, p. 334). A partir dele a autoridade passa a ser fixada nos ofícios locais, sobretudo no episcopado monárquico, e este, definido patriarcalmente. A figura do bispo vai tomando o ponto focal para a unidade da igreja.

Por volta de meados do século terceiro, a autoridade doutrinal do bispo estava tão desenvolvida que parecia ter-se tornado a norma. Agora, “a faculdade de transferir ensinamentos cristãos ao papel cabia ou ao bispo ou indicava um varão para a consagração de bispo” (FIORENZA, Op. cit., p. 345).

No quarto século os líderes da Igreja desenvolveram uma forma de visualizar o ministério que se baseava, em grande parte, em uma analogia com o sacerdócio veterotestamentário<sup>60</sup>. Tais escritores “formularam a doutrina de que o pastor não é alguém semelhante a um sacerdote mas um sacerdote de fato” (CLOUSE, 1996, p. 12). Aceitou-se uma teologia da ordenação segundo a qual o ministro ordenado tornava-se membro de uma classe especial, afastada do laicato quanto a funções e valores (CLOUSE, Op. cit.), o que não ocorria no início do movimento cristão (FIORENZA, 1992, p. 323).

Deste modo, visto que não se encontram modelos de mulheres sacerdotisas no Antigo Testamento, elas não eram nomeadas para tais funções dentro da Igreja Cristã.

Na opinião de Clouse (1996), o papel secundário da mulher no ministério baseou-se, principalmente, nesta atitude da igreja católica, a partir do século IV, ao esforçar-se no sentido de prover uma estrutura mais clara à organização eclesial. Além deste, Clouse insere outro argumento para a exclusão das mulheres das funções de liderança na distribuição da comunhão nos autores do quarto século: a impureza da mulher nos períodos menstruais. A comunhão, como ensinado, era a nova encarnação do sacrifício de Cristo. “Exigia-se, pois, pureza cerimonial das pessoas que ofereciam o sacrifício. O fato de as mulheres serem supostamente imundas nos períodos menstruais tornava-as inaptas para a função divina” (CLOUSE, 1996, p. 12-13).

---

<sup>60</sup> Referente ao Velho Testamento.

Mais tarde ainda haveria a exigência de que os clérigos aceitassem o celibato<sup>61</sup>. Assim sendo, os sacerdotes deveriam manter pouco contato com as mulheres para evitar ligações românticas.

Escritores patrísticos passaram a insistir que as mulheres não podiam ensinar, ter liderança intelectual e escrever livros. As *Constituições Apostólicas* do século quarto declaram categoricamente: “Não permitimos às nossas mulheres ensinar na igreja, mas somente orar e ouvir aos que pregam” (FIORENZA 1992, p. 346). Além disso, elas limitam as funções das diaconisas a guardar as portas e assistir “aos presbíteros no batismo de mulheres por razões de decoro” (FIORENZA, Op. cit.).

Portanto, sobretudo nos quatro primeiros séculos do cristianismo, “uma grande onda de misoginia estabeleceu-se entre os homens responsáveis por explicar aos crentes a vontade suprema de seu Deus” (GEBARA, 2007, p. 30):

Passaram a considerar as mulheres frágeis e ao mesmo tempo perigosas e até se perguntavam se de fatos eram possuidoras de alma. Só os homens tinham indiscutivelmente alma e eram indiscutivelmente representantes da divindade, visto que se consideram os mais fortes, os mais dotados de razão, os mais distantes dos fenômenos naturais e das emoções que fragilizam. As mulheres por sua debilidade proclamada e reconhecida eram consideradas tentadoras e presas fáceis do demônio (GEBARA, 2007, p. 30-31).

O que provoca medo precisa ser submetido, controlado. Ao enfatizar que as mulheres eram mais inclinadas ao pecado do que o homem, a moral cristã defendeu

---

<sup>61</sup> O celibato obrigatório foi decretado pelo Concílio de Elvira (295-302), cidade romana na Espanha. Todavia, como era apenas um concílio provincial espanhol suas decisões não foram cumpridas por toda a Igreja. O primeiro Concílio de Nicéia (323) decretou, no Canon III, que “todos os membros do clero estão proibidos de habitar com qualquer mulher, exceto a mãe, irmã ou tia” (CATHOLIC ENCYCLOPEDIA, 1913, The First Council of Nicaea. In: <http://www.newadvent.org/cathen/11044a.htm> - acesso em 23 de novembro de 2011). No final do século IV a Igreja Latina promulgou várias leis a favor do celibato. Estas foram, em geral, bem aceitas, particularmente no pontificado de São Leão Magno (440-461). O Concílio de Calcedônia (451), no cânon XVI, proibiu o casamento de monges e virgens consagradas (CATHOLIC ENCYCLOPEDIA, 1913, Council of Chalcedon. In: <http://www.newadvent.org/cathen/03555a.htm> - acesso em 23 de novembro de 2011). Depois disso houve vários avanços e recuos na aplicação desta prática. No século XI o Papa Leão IX (1049-1054) e o Papa Gregório VII (1073-1085), esforçaram-se novamente para aplicar a lei do celibato. O Primeiro (1123) e o Segundo Concílio de Latrão (1139) condenaram o concubinato e o casamento dos clérigos. No quarto Concílio de Latrão (1215), o celibato volta ser defendido. E, por fim, o Concílio de Trento (1545-1563) impõe, definitivamente, o celibato obrigatório a todo clero da Igreja Latina, incluindo o clero secular.

a superioridade espiritual deste. “A fraqueza das mulheres justificava submetê-las” (GEBARA, 1997, p. 84). Como argumenta a autora, uma das funções da religião patriarcal foi exorcizar os medos através da dominação e da exclusão da mulher (Op. cit.).

## **2.5. Visões sobre a mulher na Igreja da Idade Média: entre Maria e Eva**

Na Idade Média já encontramos a Igreja “estabelecida e de estruturas mais ou menos rígidas e sua teologia oficialmente definida” (REYLE, 1997, p. 95). A Igreja “oficial”, agora episcopal e até papal, apesar de algumas resistências encontradas, havia reservado as ordens sacras apenas para homens (Op. cit., p. 98).

Nos fins do século XI, a Reforma Gregoriana enclausura as mulheres, e dá início na Igreja a uma literatura cada vez mais misógina (MURARO, 1995, p. 106). A Reforma Gregoriana impôs estrito celibato aos padres. A partir daí as mulheres passam a ser vistas, cada vez mais, como as descendentes de Eva, símbolos do pecado e da tentação, consideradas seres próximos da carne e dos desejos, pecadoras em potencial, pois, descendiam da culpada pela “queda” do gênero humano. Ocorre então uma diabolização da mulher, que passa a ser representada, centralmente, como a descendente de Eva, ou seja, símbolo do pecado e da tentação (DELUMEAU, 1990).

Nos séculos X e XI, por exemplo, encontramos essa discriminação em alguns prelados. Godofredo, Bispo de Vandoma (falecido em 1132), dizia que:

Este sexo envenenou o nosso primeiro pai [Adão], que era também o seu marido e pai, estrangulou João Batista, entregou o corajoso Sansão à morte. De certa maneira, também, matou o salvador, por que, se a sua falta o não tivesse exigido, o nosso Salvador não teria tido necessidade de morrer. Desgraçado sexo em que não há nem temor, nem bondade, nem amizade e que é mais de temer quando é amado do que quando é odiado (DALARUM, 1993, p. 34-38).

Por sua vez, Marbode, Bispo de Rennes (falecido em 1123), considerava a mulher como “a pior das armadilhas preparadas pelo inimigo”, ela é a “razão do mal, fruto de todos os vícios” (DALARUM, Op. cit.).

Paralelamente à ênfase em Eva, vai surgindo na Igreja um aumento do culto à Virgem Maria e, a progressiva elevação da figura da Virgem mãe se dá ao mesmo tempo em que cresce o medo da mulher no seio da Igreja. E quanto mais a Virgem era exaltada, mais as mulheres comuns eram consideradas longe do ideal da mulher encarnado por ela (MURARO, 1995, p. 106).

Maria foi vista como a redentora de Eva. O culto a Virgem Maria está associado à defesa da virgindade. Nos escritos dos padres do século XII estudados por Duby, há uma hierarquia das pecadoras elaborada por Adam. Tendo a virgindade como “medidor” da pureza feminina, ele considera que nesta hierarquia as casadas estão em primeiro lugar, ainda que estas copulem apenas por obrigação, já perderam o seu bem mais precioso; em segundo estão as viúvas, que embora não mais copulem, já não possuem sua virgindade e, finalmente, consideradas pecadoras apenas pela sua origem, estão as virgens. Estas são aconselhadas a assim permanecerem, pois são as preferidas de Jesus.

Apenas às virgens as bodas são prometidas. As esposas permanecem no pecado. Jesus as mantém a distância. Mostra-lhes como se conduzirem. Misericordioso, alimenta sua esperança. Mas não as acolhe imediatamente em seu leito (DUBY, 2001, p. 94).

Todavia, Maria era um ideal inatingível para as mulheres comuns. Surge, nesse ínterim, a apresentação da figura de Maria Madalena, a pecadora arrependida. O exemplo dela demonstra que a salvação é possível para todos e, principalmente, para todas, que abandonam a vida de pecados. Baseados nas histórias de Maria Madalena, a pecadora arrependida, homens da Igreja esforçavam-se em ajudar “as virgens a permanecer puras, as viúvas a permanecer castas e as damas a cumprir sua função de esposa” (DUBY, 2001, p. 67-68).

Mas a imagem da mulher que predomina nesse período ainda é a da descendente de Eva: pecadora e sedutora.

## 2.6. A esterilidade da Reforma Protestante em relação aos ministérios femininos

O mundo da Reforma Protestante também não ofereceu muitas oportunidades para as mulheres cristãs praticarem seus ministérios.

A relativa esterilidade da Reforma no que tange aos ministérios da mulher, porém, não se deve à teologia em que o movimento se alicerçava (REYLE, 1997, p. 156) – *sola gratia, sola fide, sola scriptura*, além da doutrina do *sacerdócio universal* de toda pessoa que crê em Cristo, desenvolvida por Lutero. Apesar desse princípio ser uma “base firme para a plenitude do ministério feminino” (REYLE, 1997, p. 157), Lutero não proporcionou à mulher um papel maior no ministério eclesiástico. Embora houvesse ensinado que todos “os cristãos tinham o dever de desempenhar determinadas funções sacerdotais e que, sob circunstâncias incomuns, quando não houvesse um homem em disponibilidade, seria permitido a uma mulher que pregasse” (CLOUSE 1996, p. 14; REYLE 1997, p. 157), às mulheres ainda era vetada as oportunidades para ensinar em público, ou para assumir posições de liderança na *ekklesia*. O próprio Lutero

ensinava a subordinação da mulher ao homem, em face do papel desempenhado por Eva na introdução do pecado no mundo. Acreditava que, antes da queda e da conseqüente punição divina, o homem e a mulher eram iguais aos olhos de Deus; mas a introdução do pecado no mundo conduziu ao estabelecimento da necessidade de liderança masculina (CLOUSE, 1996, p. 14).

Ao longo do desenvolvimento do cristianismo, embora as exceções de resistência de algumas mulheres individualmente ou de grupos de mulheres, fomos poupo a pouco sendo patriarcalmente socializados. Ou seja, fomos educados por concepções que sempre valorizam um referencial histórico masculino mais do que o feminino (GEBARA, 2007, p. 19). “Em outros termos, essa socialização frisa de diferentes maneiras o valor maior do masculino e, em consequência, as atividades sociais realizadas pelos homens” (Op. cit.).



Nossos valores e crenças interiores são expressados por símbolos masculinos. “Eles nos penetram de diferentes modos e nem sempre temos consciência de sua força em nosso psiquismo e em nossos comportamentos” (GEBARA, Op. cit.). Como teoriza Bourdieu, os símbolos masculinos, a divisão entre os sexos, que parece ser algo natural, está presente, em estado incorporado, nos corpos e nos *habitus* dos agentes, funcionando como sistemas de esquemas de percepção, de pensamento e de ação (BOURDIEU, 2003, p. 17). E a concordância entre as estruturas objetivas e as cognitivas torna possível a “experiência dóxica”, isto é, apreender o mundo social e suas arbitrarias divisões, a começar pela divisão socialmente construída entre os sexos, como naturais, evidentes e legítimas (Op. cit.).

Para Bourdieu (2003), o gênero é uma dimensão constitutiva do *habitus* que, enquanto dispositivo incorporado, é responsável pela produção e reprodução das práticas e experiências de homens e mulheres.

Os símbolos masculinos, a divisão entre os sexos, que parece ser algo natural, está presente, em estado incorporado, nos corpos e nos *habitus* dos agentes, funcionando como sistemas de esquemas de percepção, de pensamento e de ação. E a concordância entre as estruturas objetivas e as cognitivas torna possível a “experiência dóxica”, isto é, apreender o mundo social e suas arbitrarias divisões, a começar pela divisão socialmente construída entre os sexos, como naturais, evidentes e legítimas (BOURDIEU, 2003, p. 17).

De fato, durante muito tempo, a ausência das mulheres na esfera pública, inclusive religiosa, não causou grandes problemas, uma vez que eram socializadas “de modo a achar a superioridade masculina natural” (GEBARA, 2007, p. 23).

Nas palavras de Bourdieu, mecanismos profundos fundamentavam a concordância entre as estruturas cognitivas e as estruturas sociais (BOURDIEU, 2003, p. 17).

O debate sobre a validade ou não do ministério feminino não se deu sem resistências. Nos primórdios do cristianismo, Fiorenza nos mostra que baseado nos evangelhos canônicos, os gnósticos reclamam a validade do ministério feminino, enquanto o cristianismo patrístico diminui a atuação das mulheres (FIORENZA, 1992, p. 347).

Na Idade Média, os Valdenses<sup>62</sup> permitiam à cristã maior liberdade para o desempenho do ministério da proclamação fundamentando esse argumento, o que afrontava os ensinamentos da hierarquia da igreja. Destarte, como nos diz Reyle,

Esse movimento popular, essencialmente leigo, logo foi encarado pelo catolicismo medieval como uma séria ameaça, pois estes 'Pobres de Lião', todos leigos, não só pregavam como ministravam os sacramentos [inclusive as mulheres], sem imposição de mão de bispo, assim solapando os fundamentos da autoridade hierárquica da Igreja Católica; esta sua aplicação radical do 'sacerdócio universal' séculos antes de Lutero certamente explica em grande parte porque a Igreja oficial foi tão implacável nas perseguições (REYLE, 1997, p. 144).

Cada vez mais com a centralização da igreja as mulheres foram perdendo espaço. O cultural foi naturalizando-se e deixando "esquecido" o processo histórico que transformou a mulher em um ser "perigoso", pois frágil, susceptível de ser corrompido pelo pecado mais do que o homem.

As igrejas que se originaram da Reforma Protestante, em sua grande maioria, reproduziram a ideia de que apenas o homem deveria assumir papéis de liderança nas igrejas. Não foi diferente no Congregacionalismo histórico europeu e norte-americano, nem no congregacionalismo fundado no Brasil pelo casal Kalley.

---

<sup>62</sup> Seguidores de Pedro Valdo, negociante de Lyon, França, que se converteu à pobreza evangélica e atraiu grande número de mulheres e homens ao mesmo ideal. Valdo criou sua religião por volta de 1174.

### 3. A ORIGEM DO CONGREGACIONALISMO BRASILEIRO E DA AIECB

#### 3.1. Congregacionalismo<sup>63</sup> brasileiro: especificidades

A AIECB, instituição eclesial da qual fazem parte as missionárias alvo de estudo desta pesquisa, é uma denominação evangélica pentecostal ou renovada que se formou às custas da cisão de uma denominação protestante histórica ou tradicional ocorrida a partir de 1960 (MARIANO, 1999, p. 48).

O congregacionalismo no Brasil foi fundado pelo casal de missionários Robert Reid Kalley e sua esposa Sarah Poulton Kalley. Em 1859 fundam a Igreja Evangélica Fluminense, na cidade do Rio de Janeiro, onde, posteriormente, vieram a adotar um modelo congregacional ou independente de igreja, na qual “de forma democrática, discutia-se os diversos assuntos e, através das sessões definia-os” (CARDOSO, 2001, p. 143). O congregacionalismo brasileiro, fundado pelos kalley, de acordo com tese defendida por Cardoso (2001), não é devedor do congregacionalismo britânico<sup>64</sup> e/ou norte-americano uma vez que diferia em muito deles<sup>65</sup>. Destes, apenas adotava o princípio de que

Cada comunidade local, formada de crentes unidos para adoração e obediência a Deus, no testemunho público e privado do evangelho, constitui-se em uma igreja completa e autônoma, não sujeita em termos de igreja a qualquer outra entidade senão à sua própria assembléia e assim tornada representação e sinal visível e localizado

---

<sup>63</sup> O regime de governo eclesiástico conhecido como congregacional é um sistema onde cada congregação local é autônoma e independente.

<sup>64</sup> Devido às diferenças existentes entre os congregacionais europeus e norte-americanos, por um lado, e os congregacionais brasileiros pertencentes às igrejas fundadas pelos Kalley, de outro, denominaremos, para melhor entendimento quando referirmo-nos às suas diferenças, os primeiros de congregacionais e os segundo de kalleyanos.

<sup>65</sup> Nas igrejas congregacionais européias e norte-americanas não havia a ordenação de presbíteros, enquanto que nas igrejas fundadas pelos Kalley existia. Os congregacionais praticavam o pedobatismo (batismo de crianças); os kalleyanos só batizavam adultos. Os congregacionais tinham em Westminster e Savóia suas confissões de fé; os kalleyanos não as subscreviam, tendo elaborado 28 artigos conhecido como “Breve Exposição das Doutrinas Fundamentais do Cristianismo”, os quais estariam no centro da identidade desta organização religiosa.

da realidade espiritual da Igreja de Cristo em toda a terra (PORTO FILHO, 1982, p. 9).

Após a morte de Robert Kalley, em 1913, na tentativa de encontrar um nome identificador do grupo de igrejas reunidas e associadas, as igrejas kalleyanas se agruparam na União de Igrejas Evangélicas Indenominacionais do Brasil. Primeiro nome denominacional oficialmente aprovado.

Ao buscar informações sobre o fato, encontramos relatos de que o nome “Congregacional” foi objeto de discussões nas igrejas originadas por Kalley, tornando-se, conforme César, “até motivo de reações impróprias no relacionamento fraternal entre obreiros e igrejas” (CÉSAR, 1983, p. 19).

O motivo respalda a tese de Cardoso (2001). Havia, naquele momento, a preocupação de que as igrejas Congregacionais no Brasil não fossem consideradas procedentes das Igrejas Congregacionais Britânicas ou da América do Norte<sup>66</sup>. Não se queria essa comparação<sup>67</sup>. Isso “gerou nos líderes do início da primeira fase institucional do Congregacionalismo em nossa Pátria, atitudes restritivas ao uso do termo Congregacional” (CÉSAR, Op. cit., p. 20). Esse uso restritivo dizia respeito aos usos e costumes do Congregacionais da América do Norte, que não correspondiam aos padrões doutrinários bíblicos defendidos nas igrejas brasileiras fundadas por Kalley: praticavam o pedobatismo, não possuíam presbíteros, subscreviam a Declaração de Fé de Savóia<sup>68</sup>.

As resistências ao termo “Congregacional” se expressam nas sucessivas mudanças de nome da instituição entre 1913 até 1942, que em certos momentos buscava mostrar que se tratavam apenas de Igrejas Evangélicas (como em 1913, 1919 e 1941), ou até Congregacionais Independentes (1923), ou seja, sem vínculos com o Congregacionalismo europeu ou norte-americano. Vejamos:

---

<sup>66</sup> O que justifica a nossa consonância com a tese de Cardoso (2001) de que o Congregacionalismo implantado por Kalley e sua esposa é genuinamente brasileiro.

<sup>67</sup> A Igreja Evangélica Fluminense, a primeira que se formou sob a forma Congregacional no Brasil, manifestou-se várias vezes contra a adoção da palavra Congregacional como parte do nome formal intitutivo das nossas igrejas (CÉSAR, 1983, p. 19).

<sup>68</sup> É uma declaração de fé redigida pelos independentes (congregacionais) ingleses no ano de 1658. Recebe esse nome porque foi redigida em uma conferência que reuniu cerca de 200 delegados de 120 congregações no Palácio de Savoy, Londres. É uma ligeira modificação da Confissão de fé de Westminster (que é uma confissão de fé reformada, de orientação calvinista).

1913- União das Igrejas Evangélicas Indenominacionais<sup>69</sup>

1916- Aliança das Igrejas Evangélicas Congregacionais Brasileiras e Portuguesas<sup>70</sup>

1919- União das Igrejas Evangélicas Que Aceitam a “Breve Exposição das Doutrinas Fundamentais do Cristianismo”<sup>71</sup>

1921- União das Igrejas Evangélicas Congregacionais do Brasil e Portugal<sup>72</sup>

1923- União das Igrejas Evangélicas Congregacionais Independentes<sup>73</sup>

1924- União Evangélica Congregacional Brasileira<sup>74</sup>

A partir de então, parece adotar-se o termo “Congregacional”, mas, especificando que trata-se de um Congregacionalismo brasileiro, independente. Tal denominação ensina as doutrinas reformistas, portanto, é denominado de protestantismo histórico ou tradicional.

Deste modo, subscrevemos a tese de Cardoso (2001) de que o Congregacionalismo brasileiro não tem suas origens históricas no Congregacionalismo Britânico ou norte-americano, mas sim no trabalho indenominacional realizado por Robert Reid Kalley e sua esposa Sarah Poulton Kalley.

---

<sup>69</sup> Esse título vigorou de 1913 até 1916.

<sup>70</sup> Em 1916, na 2ª Convenção, foi aprovada a proposta para a modificação do nome INDENOMINACIONAIS para CONGREGACIONAIS. A denominação também passaria a ser uma ALIANÇA em vez de UNIÃO. Todavia, essa decisão foi adiada até a convenção seguinte, no ano de 1919 (CÉSAR, 1983, p. 20).

<sup>71</sup> Em 1919 foram atendidas as opiniões quanto ao nome CONGREGACIONAL, tendo sido aprovada a nova forma designativa da denominação que passou a se chamar UNIÃO DAS IGREJAS EVANGÉLICAS QUE ACEITAM A “BREVE EXPOSIÇÃO DAS DOCTRINAS FUNDAMENTAIS DO CRISTIANISMO” (Id. Ibid.).

<sup>72</sup> Na 4ª Convenção aprovou-se o nome supracitado à denominação. Contudo, sob ainda fortes protestos, principalmente de membros da Igreja Evangélica Fluminense.

<sup>73</sup> A Igreja Evangélica Fluminense pretendeu a aprovação do acréscimo da palavra INDEPENDENTE no nome denominacional vigente, mas não houve apoio. Todavia, “O Cristão” – o órgão oficial da denominação – se apresentasse, de junho de 1923 a janeiro de 1924, como porta-voz da UNIÃO DAS IGREJAS EVANGÉLICAS CONGREGACIONAIS INDEPENDENTES (Id. Ibid. p. 21).

<sup>74</sup> Esse nome, de acordo com César (Id. Ibid.) foi adotado em maio de 1923, mas somente foi publicado, no órgão oficial, somente em novembro de 1924.

### 3.2. Avivamento espiritual e a origem da AIECB

Na década de 1960, aconteceu, no Brasil, o que historiadores denominaram de um avivamento espiritual. Várias igrejas batistas, metodistas, presbiterianas e congregacionais, igrejas históricas, experimentaram essa experiência. Esse avivamento caracterizou-se por um intenso desejo de conhecer mais a Palavra de Deus, por uma ênfase no estudo da doutrina do Espírito Santo, e por uma vontade de consagrar-se mais a Deus através da prática da oração, da pregação ardorosa do Evangelho e da separação dos costumes mundanos.

De acordo com Ricardo Mariano,

a “*grosso modo*, o pentecostalismo distingui-se do protestantismo histórico, do qual é herdeiro, por pregar a crença na contemporaneidade dos dons do Espírito Santo, entre os quais se destacam os dons de línguas (glossolalia), cura e discernimento de espíritos, e por defender a retomada de crenças e práticas do cristianismo primitivo, como a cura de enfermos, a expulsão de demônios, a concessão divina de bênçãos e a realização de milagres” (MARIANO, 2004, p. 134).

Como consequência desse movimento, do protestantismo histórico ou tradicional, surgiram novas denominações sob a bandeira da “renovação” espiritual. Esses protestantes históricos se pentecostalizam. No caso do Congregacionalismo brasileiro surgiu a AIECB (Aliança das Igrejas Evangélicas Congregacionais do Brasil).

De acordo com o histórico da denominação (AIECB)<sup>75</sup>, em 1959, em festa em comemoração das senhoras, na Igreja Congregacional em João Pessoa, com preleção do Pr. Dorival Rodrigues Bewke, acontece um grande despertar espiritual com muitas conversões e o batismo com o Espírito Santo – um evento, que de acordo com a interpretação da AIECB é vivenciada após a conversão. “A partir daí, uma nova atmosfera espiritual toma conta da igreja”<sup>76</sup>.

<sup>75</sup> In: <http://www.aliancacongregacional.org.br/> Acesso em 15 de agosto de 2011.

<sup>76</sup> Id. Ibid.

Conta-se que com a realização do Primeiro Encontro Nacional de Renovação Espiritual, em Belo Horizonte/MG, o pastor da igreja supracitada, Jônatas Ferreira Catão, é destaque no cenário de avivamento espiritual. Pouco depois, se juntam a esta visão a Igreja Congregacional em Campina Grande/PB, presidida pelo Pr. Raul de Souza Costa, a 2ª Igreja Congregacional, também em Campina Grande/PB, presidida pelo Pr. João Barbosa de Lucena, a Igreja Congregacional de Patos/PB, com a presidência do Pr. José Quaresma de Mendonça, a Igreja Congregacional em Alagoa Grande/PB, dirigida à época pelo presbítero Dr. Guimarin Toledo Sales, a Igreja Congregacional em Totó, Recife/PE presidida pelo Pr. Isaías Correia dos Santos, a Igreja Congregacional em Casa Amarela, Recife/PE, dirigida pelo Pr. Roberto Augusto de Souza, a igreja Congregacional no Pina, Recife/PE, dirigida pelo Pr. Moisés Francisco de Melo, e uma congregação em Caruaru/PE, dirigida à época pelo Pr. Jônatas Catão.

No ano de 1967, no mês de junho, na cidade de Patos/PB, acontecem congressos femininos e de mocidades congregacionais. Nesses congressos, de acordo com relatos, muitas pessoas foram batizadas com o Espírito Santo. “Estes eventos foram de muito impacto e tiveram muita repercussão”<sup>77</sup>. A liderança da denominação dos congregacionais no país (na época o órgão se chamava Igreja Evangélica Congregacional do Brasil), não concordou com os rumos que aquelas igrejas (agora renovadas) estavam tomando, então, convocou um Concílio Geral Extraordinário para os dias 20 e 21 de julho do mesmo ano, na Igreja Congregacional em Feira de Santana/BA. Nesse Concílio, participariam as igrejas congregacionais que não concordavam com a renovação, porém, outro foi realizado entre os dias 21 e 22 do mesmo mês, com a participação das igrejas renovadas.

No concílio, por não haver concordância, a decisão final foi a exclusão da Denominação das igrejas de João Pessoa, as duas de Campina Grande, Patos, Natal, Totó, Pina, e também a exclusão dos pastores: Jônatas Catão, José Quaresma, Isaías Correia, Moisés Francisco, Raul de Souza, João Barbosa e Roberto Augusto, sendo negada qualquer palavra a eles nos trâmites da assembleia para sua defesa.

---

<sup>77</sup> Id. Ibid.

Ainda no caminho de volta, o Pr. Jônatas Catão sugeriu a possibilidade de reunir os excluídos em um grupo com características denominacionais, e foi marcada uma reunião para 13 de agosto de 1967, em Campina Grande/PB<sup>78</sup>.

No dia **10 de agosto de 1967**, um domingo, as delegações das igrejas foram recebidas na Igreja Congregacional em Campina Grande<sup>79</sup>. No dia 14 foi aberta a primeira reunião administrativa onde foi fundada a ALIANÇA DAS IGREJAS EVANGÉLICAS CONGREGACIONAIS DO BRASIL e eleita por aclamação a sua primeira diretoria:

Pres. Raul de Souza Costa

1º Vice-Pres. Jônatas Ferreira Catão

2º Vice-Pres. Geraldo Batista dos Santos

1º Sec. Presb. Euclides Cavalcanti Ribeiro

2º Sec. Presb. Euclides Gomes da Costa

1º Tes. Osmar de Lima Carneiro

2º Tes. Presb. Caitano Antônio da Silva.

Osmar Carneiro, hoje presbítero da Igreja Congregacional no Bessa, João Pessoa (PB), na época da expulsão dos pastores da UIECB e conseqüente fundação da AIECB era o presidente da Mocidade da Igreja supracitada e também presidente da Federação da Mocidade Congregacional do Nordeste Setentrional (Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará). Ele nos narra o acontecimento da seguinte forma:

A minha igreja vivia momentos lindos, experimentando um poderoso Avivamento Espiritual. O povo orava, contribuía, cantava e testemunhava de Jesus com altivez, alegria, poder e desprendimento. O Pastor Jônatas Ferreira Catão era o grande timoneiro deste momento histórico. Mas esse comportamento da igreja desagradava às lideranças da denominação (A União estava sob a presidência de um paraibano, o Reverendo Inácio Cavalcanti Ribeiro – da 3ª Igreja Evangélica Congregacional de Campina Grande). Em junho de 1967, as Federações de Mocidade e do Departamento Feminino realizaram um Congresso em Patos, com

---

<sup>78</sup> Id. Ibid.

<sup>79</sup> Situada à Rua Treze de Maio, 250, Centro da cidade.



muitas bênçãos: mais de uma centena de congressistas, conversão de almas, dezenas de irmãos sendo batizados com o Espírito Santo e muitos outros sendo renovados. O Congresso, com a sua repercussão, tatuou a cidade de Patos, com as marcas da atuação do Espírito Santo de Deus. Foi uma apoteose. Esse marco precipitou a iminente realização de um Concílio Geral Extraordinário da denominação na cidade de Feira de Santana/Ba, nos dias 20 e 21 de julho de 1967. A nossa igreja e mais seis outras igrejas da região foram eliminadas do rol associativo da União (Igreja Evangélica Congregacional de João Pessoa, Igreja Evangélica Congregacional de Campina Grande, Igreja Evangélica Congregacional de Patos, Igreja Evangélica Congregacional de Tejió, Igreja Evangélica Congregacional de Casa Amarela, Igreja Evangélica Congregacional do Pina e II Igreja Evangélica Congregacional de Campina Grande) e o grupo expulso, logo após a reunião **anética e impiedosa** de Feira de Santana, planejou a organização da ALIANÇA, sonho que se tornou realidade no dia 14 de agosto do mesmo ano, numa segunda-feira, em Campina Grande, tendo já a sua primeira diretoria:

Presidente: Raul de Souza Costa (Campina Grande)

1º Vice-presidente: Jônatas Ferreira Catão (João Pessoa)

2º Vice-Presidente: Geraldo Batista dos Santos (Pirauá)

1º Secretário: Euclides Cavalcanti Ribeiro (Campina Grande)

2º Secretário: Euclides Gomes da Costa (Campina Grande)

1º Tesoureiro: Osmar de Lima Carneiro (João Pessoa)

2º Tesoureiro: Caetano Antônio da Silva (Caruaru)

Nesta mesma Assembléia memorável decidiu-se pela criação do Departamento de Mocidade (eleito e empossado Presidente: Osmar de Lima Carneiro) e Departamento Feminino (eleita e empossada Presidente: Missionária Augusta Lins) e pela instalação na mesma semana (sábado, 19 de agosto) da Igreja Evangélica Congregacional Vale da Bênção em Caruaru<sup>80</sup>.

Um dos hinos, “Obra Santa”<sup>81</sup>, marco na época, reflete a atmosfera de “renovação espiritual” vivida:

Obra Santa do Espírito  
Esta causa é do Senhor  
Como um vento impetuoso  
Como um fogo abrasador

---

<sup>80</sup> In: <http://www.aliancacongregacional.org.br/?p=entrevistas/ver&id=5> - Acesso em 07 de outubro de 2010).

<sup>81</sup> A música “Obra Santa” dá nome ao LP de Luiz de Carvalho, gravado em meados da década de 1960. In: <http://notanapauta.blogspot.com.br/> - Acesso em 04 de setembro de 2012.

Estamos sobre terra santa  
Revente e muito amor  
Esta hora é decisiva  
Vigilante e de temor  
Ninguém detém! É Obra santa<sup>82</sup>

O desdobramento dessa situação favoreceu a orientação pentecostalista (MAIA, 2005, p. 72)<sup>83</sup>. Poderíamos dizer, de acordo com Mariano (1999, p. 48), que a AIECB é uma denominação “histórica renovada”, uma vez que veio da cisão de uma denominação protestante histórica ou tradicional ocorrida a partir dos anos de 1960 e que adota uma teologia pentecostal. É, nas palavras de Mariano, “uma corrente pentecostal (...) formada a partir e à custa do protestantismo histórico” (Op. cit.).

A Aliança das Igrejas Evangélicas Congregacionais do Brasil (AIECB) denomina-se como:

uma associação religiosa, social, educacional e filantrópica, sem fins lucrativos, constituída de Igrejas de Governo Congregacional, que adotam as Sagradas Escrituras como única regra de fé e prática e, como síntese Doutrinárias, os VINTE E OITO ARTIGOS DA BREVE EXPOSIÇÃO DAS DOCTRINAS FUNDAMENTAIS DO CRISTIANISMO, tendo como objetivos principais:

I. Promover o amor fraternal entre as igrejas na base da cooperação mútua, visando o progresso do Reino de Deus, das Igrejas e da Denominação;

II. Incentivar os interesses espirituais e temporais das Igrejas a ela filiadas, colaborando na coordenação dos mesmos;

---

<sup>82</sup> In: <http://www.aliancacongregacional.org.br/index.php/2011-06-08-22-30-46> - Acesso em 04 de setembro de 2012.

<sup>83</sup> O pentecostalismo é um movimento que surgiu dentro do protestantismo, nos Estados Unidos, no início do século XX. De acordo com Romeiro (2005, p. 21-23), os adeptos do pentecostalismo passaram a enfatizar o batismo com (ou no) Espírito Santo como revestimento de poder subsequente à conversão e ao falar em línguas estranhas. “Outros dons e manifestações sobrenaturais também passaram a fazer parte das reuniões pentecostais, como a cura física, as profecias e os dons de milagres e de discernimento” (Id. Ibid.). Essas crenças baseiam-se em Atos 2, onde é relatado o episódio do Pentecostes: descido do céu de línguas, como de fogo, em que todos passaram a falar em línguas estranhas. Deste modo, ao longo da história, “o pentecostalismo justifica as manifestações de glossolalia (falar em línguas) e outras relacionadas com fenômenos sobrenaturais...” (Id. Ibid. p. 23).

III. Fundar e administrar instituições de ensino; fazer parcerias com orfanatos, creches, asilos e estabelecimentos congêneres (CONSTITUIÇÃO, 2012, p. 11-12).

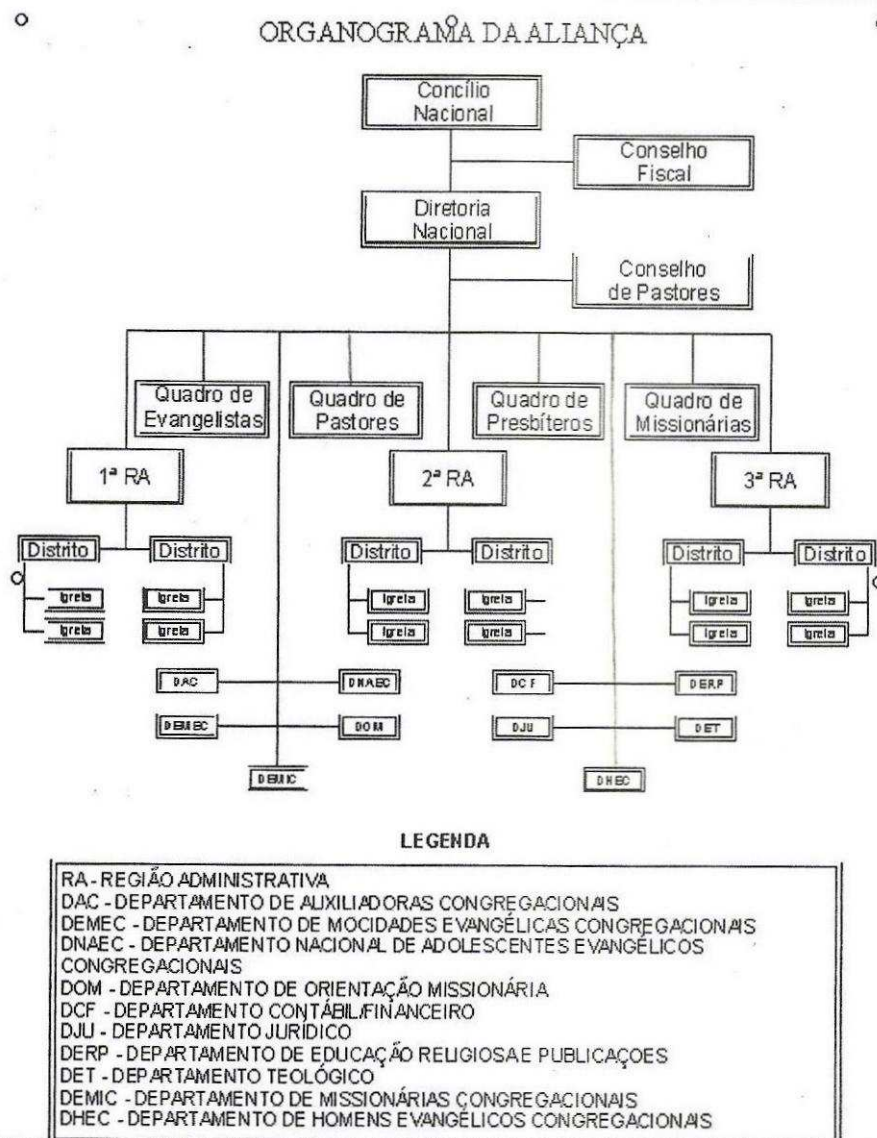
Seus negócios são geridos pelos Concílios Regional e Nacional bem como pelas diretorias eleitas de dois em dois anos. A estrutura administrativa é constituída por uma Diretoria Nacional composta de Presidente, Vice-Presidente, Secretário Executivo, Tesoureiro, 1º e 2º Secretário, Presidente do Conselho de Pastores e dos Presidentes das Regionais; e de Diretorias Regionais (1ª, 2ª e 3ª) compostas de Presidente, Vice-Presidente, Tesoureiro, 1º e 2º Secretários. A execução do trabalho (atividades específicas) é feita pelos Departamentos da ALIANÇA, dez ao todo: Departamento de Auxiliadora Congregacional, Departamento Nacional de Mocidades Evangélicas Congregacionais, Departamento Nacional de Adolescentes Evangélicos Congregacionais, Departamento de Orientação Missionária, Departamento Contábil/Financeiro, Departamento Jurídico, Departamento de Educação Religiosa, Departamento Teológico, Departamento de Missionárias e Departamento de Homens<sup>84</sup>.

Abaixo apresentamos o organograma da instituição:

---

<sup>84</sup> In: [http://www.aliancacongregacional.org.br/?p=conteudo/canal&id\\_canal=3](http://www.aliancacongregacional.org.br/?p=conteudo/canal&id_canal=3) – acesso em 15 de outubro de 2010.

# Organograma da ALIANÇA



38

In: 54º Concílio Nacional da Aliança (22 a 26 de março de 2010), p. 38.

Nossa pesquisa, ancorada pelo viés das relações sociais de gênero, se propõe a lançar um olhar sobre as missionárias da AIECB, atualmente organizadas em departamento próprio – Departamento de Missionárias Congregacionais

(DEMIC) – a partir do qual tem reivindicado à hierarquia da instituição, formada por pastores, mais atenção aos seus trabalhos.

De início, no entanto, nos deteremos na vida e obra da missionária Sarah Kalley, missionária (congregacional) pioneira na evangelização do Brasil, e exemplo seguido, ainda no presente, por muitas missionárias congregacionais. Procuraremos identificar seu posicionamento sobre o(s) papel(eis) da mulher nos ofícios da igreja e da sociedade em geral.

## **4. MINISTÉRIOS FEMININOS NO CONGREGACIONALISMO BRASILEIRO: ENTRE O PASSADO E O PRESENTE**

### **4.1. Sarah Kalley: missionária pioneira na evangelização do Brasil**

O congregacionalismo brasileiro é devedor à missionária Sarah Poulton Kalley. Ela, juntamente com seu marido, iniciou o congregacionalismo no Brasil que, como vimos, detém especificidades em relação ao congregacionalismo europeu e norte-americano.

Como no protestantismo mulheres solteiras raramente serviram como missionárias antes de 1860 (REYLE, 1997, p. 182), as primeiras “missionárias” eram muito mais corretamente vistas como esposas de missionários ou pastores. Reyle nos diz que “a carreira da esposa do missionário (...) foi uma atraente opção para muitas protestantes na primeira metade do século XIX e também depois” (REYLE, Op. cit.). O autor cita o nome de missionárias, esposas de missionários, que poderiam ser citadas como modelo da obra missionária e de ministras de Deus, entre elas está a sra. Sarah Poulton Kalley.

Num geral, pouco se sabe sobre as mulheres que acompanhavam seus maridos ministros a lugares distantes para divulgar a doutrina de sua fé religiosa, uma vez que, comumente, destacam-se as realizações masculinas (ALMEIDA, 2007, p. 27). Sarah Kalley, no entanto, parece ser uma exceção.

O ministério da missionária Sarah começou a se desenvolver antes do seu casamento com o pastor Robert Reid Kalley, e depois dele, continuou profícuo, embora, em geral, nas igrejas congregacionais brasileiras (como comprovado por pesquisa na realidade da 1ª Igreja Evangélica Congregacional Central de Campina Grande, PB), Sarah seja primeiramente lembrada como “a esposa do pastor”.

O trabalho missionário feminino congregacional foi fortemente influenciado pela figura de Sarah. Tendo nesta não apenas sua pioneira, mas um parâmetro de conduta feminina.

Sarah Poulton Wilson era filha de Willian Wilson (1801-1866) e Sarah Morley (1802-1825) – irmã de Samuel Morley, membro do Parlamento na Inglaterra. Nasceu em Nottingham, Inglaterra, em 25 de maio de 1825. Sua mãe morreu quatro dias após o seu nascimento, tendo ficado órfã (O CRISTÃO, 19 de agosto de 2005; CARDOSO, 2005b, p. 80). Sarah ficou sob os cuidados de seus tios e avós do lado materno, a família Morley.

Aos dez anos de idade Sarah foi enviada a um internato que ficava localizado próximo à cidade de Fairfield, onde morava sua avó paterna. A instituição chamava-se “Boarding School of Girls in Camberwell”, com rígidos princípios puritanos, na cidade de Clapham, uma região ao sul de Londres (CARDOSO, 2005b, p. 84). Sarah passou seis anos nesta instituição preparando-se para o exercício de seus futuros ministérios: pianista, musicista, pintora, poetisa e poliglota, e tinha muita habilidade para ensinar (CARDOSO, 2001, p. 100; O CRISTÃO, 2005, p. 14).

Seu primeiro ministério foi na Igreja Congregacional de Torquay, Inglaterra, onde seu pai era um dos principais líderes leigos não-conformistas. Em Torquay Sarah era professora dos adolescentes na escola dominical. Mas, como nos diz Cardoso, “ela não se limitava a ministrar aulas aos domingos. Ao assumir a classe propôs envolver-se com seus alunos de tal forma a modelá-los segundo os princípios cristãos” (CARDOSO, 2005b, p. 91). Deste modo, sensível às limitações de alguns de seus alunos que trabalhavam durante o dia e não possuíam condições de receberem um ensino formal, Sarah criou, com a autorização de seu pai, uma escola noturna. Como assevera Cardoso (2005b), esse projeto não era comum pra sua época vitoriana.

Na Inglaterra do século XIX, mais precisamente no período vitoriano, o progresso das ciências e a sofisticação da técnica, com reflexos em todas as camadas sociais, criaram um ambiente propício para o surgimento de um tipo feminino cujo perfil se pode nitidamente traçar. Pura, delicada, passiva, submissa e bela, assim deveriam ser as mulheres vitorianas. Almas tão puras não podem ser corrompidas com negócios ou ciência, e corpos tão frágeis não têm condições de

trabalhar para o próprio sustento. O papel da mulher na sociedade vitoriana limitava-se à vida doméstica, compromissos sociais como organização e participação em bailes, visitas à igreja ou à paróquia da cidade ou um chá durante a tarde com outra respeitável dama. Essas atividades resumem a vida das mulheres nessa época (MONTEIRO, 1996, p. 61).

A ideia de mulheres transitando num espaço público e no mundo do trabalho sempre foi combatida pela sociedade extremamente conservadora quanto ao sexo feminino. Almeida (2007, p. 30) nos diz que a imagem que se veiculava das professoras na Inglaterra, e isso já nos anos 20 e 30 do século XX, era de solteironas amarguradas, frustradas, assexuadas e/ou até homossexuais. Em Portugal, a moral vigente considerava pecaminoso ter as mulheres lecionando para meninos. Em classes frequentadas por rapazes, as professoras, segundo essa moral, representariam um atentado aos bons costumes (ALMEIDA, Op. cit., p. 31). Deste modo, Sarah “desafiava princípios da rígida sociedade vitoriana ao dirigir e lecionar à noite para rapazes de outro segmento social” (CARDOSO, 2005b, p. 91).

Sarah também trabalhava com missões: “criou em Torquay uma oficina de costura para senhoras, que, além de servir para ensinar a costura às mulheres, com a produção obtida supria necessidades dos campos de missões” (CARDOSO, 2005b, p. 92).

Dirigia uma classe de música.

Depois de casar com o missionário Robert Reid Kalley vieram para o novo campo missionário, o Brasil. Aqui, logo ao se alojarem em Petrópolis, Sarah, que fora entusiástica e líder do movimento de Escola Dominical<sup>85</sup> em Torquay, Inglaterra, e como musicista, “deu início a aulas de Escola Dominical e de canto. Sua primeira

---

<sup>85</sup> A Escola Dominical teve origem na Inglaterra, na cidade de Gloucester, em 1780, através do jornalista Robert Raikes. A escola criada por Raikes buscava resgatar crianças da marginalidade, dando-lhes melhores condições de vida através do estudo bíblico, noções de higiene e aulas de moral e civismo. Cardoso (2001) nos diz que o impacto foi tanto que ultrapassou as barreiras eclesiásticas, sendo utilizados inclusive nos dias de semana, tornando-se a base das futuras escolas públicas. Os ingleses viam na escola bíblica dominical uma oportunidade de investir no homem como um todo, preparando-o para a sociedade e para o reino de Deus (In: CARDOSO, 2001, p. 113).



aula de Escola Dominical em 'Gerheim', (...) foi na tarde do domingo de 19 de agosto de 1855<sup>86</sup>" (HAHN, 1989, p.141).

De acordo com Reyle (1997), dada a importância da Escola Dominical na evangelização do Brasil, esse fato já seria suficiente para realçar a obra missionária de Sarah (REYLE, 1997, p. 189). Nas palavras de Cardoso,

O ministério de Sarah na Escola Dominical, desde o início em Gerheim (1855) [Petrópolis] até a reestruturação em modelos modernos (1871)<sup>87</sup> foi altamente criativo e totalmente independente de seu marido (CARDOSO, 2005b, p. 193-194).

Mas se engana quem vê em Sarah Kalley apenas a iniciadora da Escola Dominical no Brasil. Seu ministério foi muito mais abrangente. Na igreja que fora aberta no Rio de Janeiro, ela assumiu a direção do ministério de colportagem. Preparava sermões para serem lidos no púlpito pelos presbíteros da Igreja como Bernardino Guilherme da Silva, Francisco de Souza Jardim e até mesmo para o Sr. Kalley (CARDOSO, 2005b, p. 205-208). Preparava textos que eram utilizados como folhetos evangelísticos, fosse escrevendo-os, fosse traduzindo-os. Escreveu o livro "A Alegria da Casa"<sup>88</sup> no esforço de facilitar o trabalho de colportagem (CARDOSO, 2005a, p.14).

Também fez do seu saber musical um importante ministério, "sendo o *Salmos e Hinos* a sua principal obra, o mais antigo hinário evangélico na língua portuguesa" (REYLE, 1997, p. 189). Esse hinário tem um total de 608 hinos, 169 desses sendo traduções e composições de Sarah, e 13 de Robert Kalley (REYLE Op. cit., p. 190). O "Salmos e Hinos" permaneceu o mais popular e largamente hinário usado por

---

<sup>86</sup> A Escola Dominical foi realizada com cinco crianças de uma família inglesa. Sarah leu a história do profeta Jonas, ensinou-lhes alguns hinos e orou com as crianças, tudo em inglês (HANH, 1989, p. 141; O CRISTÃO 2005, p. 16; CARDOSO, 2001, p. 112).

<sup>87</sup> O casal Kalley se ausentou do Brasil de dezembro de 1868 até junho de 1871. Quando voltou, em 16 de julho de 1871, promoveu um projeto ousado em que o casal apresentou uma estrutura organizacional de Escola Dominical que atendia a todas as faixas etárias. O projeto contava com 26 professores efetivos e 5 suplentes (CARDOSO, 2005, p. 192-193).

<sup>88</sup> "A Alegria da casa" foi escrito por Sarah Kalley em 1866 como uma opção de leitura ao público feminino. Cardoso defende a tese de que esse livro expressa uma "estratégia de dominação progressiva do espaço privado por parte da mulher, capacitando-a com a utilização da inteligência (lógica e razão) a ocupar espaços públicos na sociedade" (CARDOSO, 2005a, p. 15).

todas as várias denominações no Brasil até a metade do século XX (HAHN, 1989, p. 150), e ainda hoje presente em muitas igrejas evangélicas.

Além disso, desafiando os costumes da sociedade brasileira da época, que não permitia à mulher associar-se ou participar de reuniões sem um de seus responsáveis (pai, marido ou irmãos), Sarah formou a primeira “sociedade de mulheres (ou senhoras)”. A formação da primeira “Sociedade de Senhoras” ganha relevância visto que foi iniciada num período em que o preconceito cultural alijava as mulheres de sua cidadania. Para Cardoso, a simples existência da “Sociedade de Senhoras” caracterizava uma transgressão das normas aceitas e consagradas no consciente coletivo da sociedade luso-brasileira, matriz da Igreja Evangélica Fluminense (CARDOSO, 2005b, p. 218). Em sua opinião, Sarah agia como agente do processo civilizador anglo-saxão.

Por outro lado, no livro “A Alegria da Casa”, escrito por Sarah, em 1866, ela procura produzir nas mulheres uma educação feminina com imagens idealizadas de quais deveriam ser os gestos, os comportamentos, os pensamentos e a organização do cotidiano das mesmas (FREITAS JÚNIOR, 2010, p. 29).

Neste livro, formado por 10 capítulos, Sarah Kalley buscou mostrar às mulheres brasileiras a construção do cotidiano nos seus detalhes, com o fim de adquirirem uma casa asseada. Deste modo, a missionária inglesa põe em evidência, sob a forma de aptidões e de inclinações duradouramente inscritas no seu *habitus*, uma repartição sexual de tarefas procurando imprimir, por meio de um livro que serviria como manual prático das mulheres brasileiras, inclusive, sendo este posteriormente adotado pelas escolas do Rio de Janeiro, um modelo de “ser mulher”, dona de casa, no qual fora educada.

O livro, por um lado, busca quebrar os paradigmas quanto ao papel da mulher existente na sociedade brasileira (CARDOSO, 2005a, p. 16), uma vez que era costume na sociedade escravocrata brasileira a não execução de tarefas físicas. O trabalho era considerado vergonhoso. Algo próprio para os escravos. A tradição puritana de Sarah, no entanto, ensinava que os frutos de qualquer trabalho eram obtidos somente com bastante esforço. Como nos lembra Freitas Júnior (2010, p. 18), a tradição de Sarah está em consonância com a ética protestante indicada por Weber, segundo a qual, o protestantismo não eliminou o controle sobre a vida

cotidiana dos fiéis, mas o substituiu por uma nova forma de controle: “em favor de uma regulamentação da conduta como um todo que, penetrando em todos os setores da vida pública e privada, era infinitamente mais opressiva e severamente imposta” (WEBER, 2005, p. 38). Com o conceito de vocação, segundo o qual o único modo de vida aceitável por Deus não estava na superação da moralidade humana pelo ascetismo monástico, mas unicamente no cumprimento das obrigações impostas ao indivíduo pela sua posição no mundo, a valorização do cumprimento do dever nos afazeres seculares como a mais elevada forma que a atividade ética do indivíduo pudesse assumir trouxe um significado religioso às atividades do dia-a-dia (WEBER, 2005, p. 68).

Mas, o que significava, em questões de gênero, para uma mulher ser protestante influenciada pelo puritanismo?

De acordo com Campos (2006, p. 163), nascer protestante ou se converter ao protestantismo e fazer parte de uma igreja influenciada pelo puritanismo significava para uma mulher aceitar todos os característicos comuns aos dois gêneros, e mais o que é próprio às mulheres. “Salvar-se do inferno para uma mulher puritana no seio do puritanismo inglês (...) significava aceitar a cosmovisão e o *modus vivendi et operandi* da comunidade puritana, com tudo definido por homens e para eles mesmos” (CAMPOS, Op. cit. – grifos do autor). Desta forma, nos diz Campos, se o pertencimento à igreja passa a ser uma das instâncias reguladoras da vocação e salvação interiores, é coerente que homens e mulheres deem os frutos relacionados à sua condição de gênero. O papel da mulher, neste caso, é o de “aceitar as decisões historicamente tomadas por homens”. “Reconhecer o papel destinado ao gênero feminino é trafegar pelos caminhos permitidos dentro dos espaços destinados à mulher” (CAMPOS, Op. cit.).

Sarah, em muitos momentos assume uma atitude de transgressão e resistência às regras de uso comum na sociedade: assume a liderança da colportagem, aconselha presbíteros, funda uma associação de senhoras – quando estas eram proibidas de sair e se reunir sozinhas... –; todavia, “na maior parte do tempo seguia o costume em que fora formada” (CARDOSO, 2005b, p. 205). Na opinião de Cardoso, ela apresenta uma posição ambígua em relação à sua movimentação na sociedade (Op. cit., p. 121), e em relação às questões de gênero em seu ministério (Op. cit., p. 103).

Quanto a esta última questão, qual seja, ministério e liderança religiosa, por exemplo, a ambiguidade fica patente uma vez que para Sarah, na arte de fazer missão, era prioridade a vocação da pessoa, independente do sexo. No entanto, de forma alguma ela insistia na participação da mulher em funções de liderança da igreja. Sarah não se permitia assumir o púlpito, embora desempenhasse bem as funções pastorais, inclusive a de pregação, onde preparava sermões e estudos bíblicos para serem lidos no púlpito por dirigentes da Igreja, presbíteros e até mesmo pelo próprio marido/pastor.

Essa atitude de Sarah não é de espantar, visto ter assimilado, ao longo de sua vida, as prerrogativas do protestantismo que não deu espaço à mulher no púlpito.

Destarte, apesar de toda uma vida dedicada à obra missionária, seja antes ou depois do seu casamento com Robert Kalley, a missionária Sarah Kalley é lembrada quase sempre pelo designativo de “esposa de pastor”. Seu trabalho missionário foi ofuscado à sombra do trabalho do seu marido, pastor (ARAÚJO, 2012).

Campos nos diz que na tradição puritana, teologia e pregação é coisa de e para homens (varões), assim como também o é ocupar o púlpito, a cátedra e os conselhos, além de participar dos processos decisórios. “Às mulheres resta a casa, o espaço próprio do lar, ouvir os homens na igreja, as reuniões próprias as mulheres, desde que nelas sejam conversadas coisas próprias de mulheres” (CAMPOS, 2006, p. 164), como bem apresenta o livro “A Alegria da Casa” escrito por Sarah. Neste, ela escreve: “a casa é sem dúvida o império da mulher, e a ela compete convertê-la e conservá-la como região de paz e alegria” (KALLEY, 2005, p. 100).

Sem dúvida, como assevera Freitas Júnior (2010, p. 18), as imagens femininas tecidas por Sarah Kalley, na particularidade da Igreja Evangélica Fluminense, no século XIX, formaram tradições protestantes que foram repetidas e ressignificadas em outras igrejas congregacionais, como nas igrejas de Pernambuco e da Paraíba (recorte geográfico da nossa pesquisa). As mulheres congregacionais repetiram os gestos, conselhos e práticas de ordenação do cotidiano através dessa ética protestante ensinada por Sarah.

Não é de hoje que as teologias propostas pelos cristãos (sejam católicos, sejam protestantes) expõem e garantem o projeto de dominação do homem sobre a

mulher. De acordo com Campos (2006, p. 167), a centralização cada vez maior do poder nas mãos dos homens é um processo concomitante com a docilidade cada vez maior das mulheres. Nas palavras de Bourdieu isso é caracterizado como “violência simbólica”, a qual se institui por intermédio da adesão que o dominado não pode deixar de conceder ao dominante e, portanto, à dominação (BOURDIEU, 2003, p. 47). Isso não quer dizer que o homem a imponha violentamente (pode haver casos, mas nem sempre), ou que a mulher se submeta conscientemente e prontamente a essa dominação/violência. Isso se dá, segundo Bourdieu, quando o dominado, neste caso a mulher, não dispõe, para pensar a dominação e, para se pensar, ou melhor, para pensar sua relação com o dominante, o homem (que muitas vezes é seu marido e está a ele ligada por sentimentos), mais que de instrumentos de conhecimento que ambos têm em comum e que, não sendo mais que a forma incorporada da relação de dominação, fazem esta relação ser vista como natural.

Tal entendimento, no entanto, parte da ideia de que os grupos subordinados são convencidos e creem ativamente nos valores que explicam e justificam sua própria subordinação. Poderíamos pensar que isto ainda é mais forte no caso das Igrejas (embora atualmente já haja questionamentos), onde através da simbólica dos textos “sagrados” se institui os papéis esperados aos dois sexos e, quando não cumpridos, os “desviantes” são tratados como pecadores, desobedientes, rebeldes ante a “Palavra de Deus”. Todavia, o fato da aceitação de determinados pressupostos, mesmo daqueles que procuram usar a Bíblia, entendida como “Palavra de Deus”, para ordenar os papéis sexuais na igreja, não quer dizer que não haverá discordância ou que evite, sempre, conflitos – como mostra o contexto atual em que as mulheres em geral têm reivindicado maior espaço nas igrejas.

Contudo, o modelo em que púlpito, pregação e participação em conselhos ou na hierarquia das igrejas são coisas para homens, restando à mulher principalmente o espaço do lar e ouvir os homens nas igrejas ou, trabalhar nas igrejas sob as suas supervisões, através da doutrinação das pessoas que se convertiam e/ou que se preparavam para o ministério (como missionárias nos caso feminino, como pastores no caso masculino) foi continuado ao longo do desenvolvimento do Congregacionalismo brasileiro, e não foi diferente com a implantação da AIECB.

Sarah Kalley não é um caso excepcional entre as missionárias esposas de pastor cujo trabalho é visto apenas como um desdobramento da função do seu

marido. Na AIECB, as missionárias que são também esposas de pastor, em sua quase totalidade, são lembradas apenas por esse designativo e não como missionária, qual seja, mulher teologicamente preparada para desenvolver um trabalho específico em sua comunidade eclesial (ARAÚJO, Op cit.).

As missionárias solteiras, apesar de não assumirem as obrigações que os papéis de esposa e mãe exigem, ainda assim têm sob sua liderança homens, mesmo quando são menos experientes e maduros do que elas. Nas palavras de Meer, “parece que a mulher solteira é sempre vista como uma pessoa útil, mas incapaz de liderar” (MEER, 2009, p. 53).

Na AIECB, solteira ou casada, a missionária deve estar sob a liderança de um homem e, embora assumindo a liderança de muitos trabalhos, são vistas e assumem função de auxiliaadoras.

#### **4.2. Retratos possíveis: biografias das missionárias pioneiras da AIECB**

Na AIECB, a partir de um livro de biografias confeccionado pelo Departamento Nacional Feminino, encontramos o nome de sete missionárias que, a partir de suas natalidades (entre 1925 a 1942) e ingresso em seminários (entre 1943 a 1965), denominamos de as pioneiras.

A partir das biografias, o(a) escritor(a) não escapou da presunção de dotar as personagens de um sentido revelável. Essas mulheres são vistas como entidades fechadas e com destinos marcados; enquadradas em destinos sociais homogêneos a cujas categorias, definidas *a priori*, parecem não poder escapar. O(a) autor(a) não nos deixa ver as personagens como produtoras de diversas identidades e subjetividades. Elas são enquadradas em uma identidade que, pela condição de seu sexo, feminino, não mudaria.

Neste pequeno livro de biografias, percebemos (embora, o livro não esteja assim dividido) que dentre as missionárias escolhidas para serem biografadas se

destacam duas categorias, as quais se dão a partir das relações conjugais: missionárias solteiras e missionárias casadas. Este último grupo, no entanto, é de missionárias casadas com pastores (ou, na época, candidatos ao pastorado).

Todas as missionárias biografadas (solteiras ou casadas) foram, em algum momento da sua vida, de acordo com testemunhos próprios, “chamadas”, “vocacionadas” por Deus para desenvolver um trabalho específico no seu Reino. Mas, dependendo da situação conjugal da missionária há diferenças em como são vistas e representadas. Há especificidades a cada categoria.

Na opinião de Meer (2009), se o tema da mulher no ministério é um assunto que ainda desperta preconceitos, a mulher solteira no ministério é tema ainda mais delicado (MEER, 2009, p. 52). De acordo com a referida autora, uma dificuldade para a mulher solteira no ministério é, que, geralmente, a liderança é masculina, mesmo quando se trata de homens menos experientes e menos maduros. “Parece que a mulher solteira é sempre vista como uma pessoa útil, mas incapaz de liderar” (Op. cit., p. 53).

O que vemos, no entanto, é que as mulheres, em especial as missionárias solteiras, são bem ativas no contexto da igreja local. Como nos lembra Meer, há muitas delas plantando igrejas nos sertões do Brasil, fazendo o trabalho mais duro de colocar os fundamentos. Todavia, e isto é uma realidade, quando surgem condições mínimas de organizar a igreja, um pastor assume. Então, elas começam de novo um ministério pioneiro em outro local difícil e carente. (MEER, 2009).

Por outro lado, apesar de sempre estar sob uma liderança masculina, o que de certa forma e em alguns aspectos cerceia sua liberdade de ação (muitas vezes por puro preconceito machista), há especificidades e mais liberdade por parte das missionárias solteiras, visto não terem laços familiares que as prendam<sup>89</sup> – o que é diferente no caso das missionárias casadas.

---

<sup>89</sup>De acordo com a pesquisa, para algumas missionárias solteiras uma luta enfrentada é justamente o desejo de construir família, de ter filhos. Como colocam seu ministério missionário à frente das demais coisas, o casamento com uma pessoa que não a compreenda e não a siga no seu ministério é, geralmente, descartado. Deste modo, para grande parte das missionárias solteiras entrevistadas, não é que o estado de *single* seja escolhido a priori, mas, é escolhido se não se encontra um companheiro com chamado semelhante, pois, caso contrário, seria o fim do seu ministério. Sobre esse ponto já comentara Meer (2009, p. 55).

No caso da AIECB, percebemos que nas biografias das missionárias solteiras são enumerados os lugares e/ou os departamentos dentro das igrejas nas quais trabalharam – uma lista grande. Sem a sombra de um homem (e neste caso, um pastor como esposo) que, de certa forma, termina por “secundarizar” ou ofuscar a visibilidade do trabalho missionário desenvolvido pelas mulheres para além da esfera doméstica, estas missionárias não estiveram presas a nada, apenas ao “ide<sup>90</sup>”. Duas delas não se prenderam aos limites denominacionais da AIECB ou mesmo do Congregacionalismo, e galgaram outros campos, ainda por construir. Qual não é o espanto do(a) redator(a) da biografia da missionária que atuou nacional e até internacionalmente à frente do Instituto Betel Brasileiro<sup>91</sup>: “Deus usando uma mulher”! Como assevera Meer (2009, p. 57), “em nenhum lugar o Novo Testamento sugere que Deus dá dons com base no sexo da pessoa ou em seu estado civil”. Mas, ainda há espanto quando uma mulher realiza um grandioso trabalho!

Pelo que apreendemos na pesquisa, este espanto quanto à grandiosidade do trabalho liderado por uma mulher se dá, em primeiro lugar, porque no imaginário corrente dos adeptos da AIECB, as mulheres são vistas como auxiliadoras; ajudadoras dos homens, no caso das missionárias, auxiliares dos pastores. Observe que, de acordo com a Constituição da AIECB, um dos deveres da missionária é exatamente “auxiliar o Pastor no governo espiritual da Igreja local” (CONSTITUIÇÃO DA AIECB, 2012, Art. 86, p. 39). Não que o trabalho de auxiliar os pastores não seja um trabalho honroso. Todavia, parece que dentro desta instituição evangélica as mulheres e, em particular, as missionárias, não são vistas como capazes de desenvolver seus ministérios sem a sombra de um homem. Aliás, a missionária Luana certa feita me relatou que ouviu de um dos pastores da instituição estudada que “missionária é o capacho do pastor”<sup>92</sup>. Já a missionária Silmara nos relatou que ouvira de um pastor que “missionária serve para auxiliar pastor trabalhando no Departamento Infantil, cortando papel”<sup>93</sup>.

---

<sup>90</sup> Faz referência à ordenança de Jesus: “Ide por todo o mundo e pregai o Evangelho a toda a criatura...” (MARCOS, 16:15 – BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1992).

<sup>91</sup>Entidade civil, religiosa, educacional e interdenominacional. É reconhecido como entidade educacional de Utilidade Pública Federal. Conta atualmente com vinte seminários e extensões, estabelecidos em vários estados do Brasil e no Japão.

<sup>92</sup>Entrevista em 22 de setembro de 2011.

<sup>93</sup>Entrevista em 24 de novembro de 2011.



Mas com essas mulheres foi diferente. Suas biografias mostram que não são representadas apenas a partir da visão de “rainhas do lar”, uma vez que não eram casadas – embora, tenho certeza que tinham seus afazeres domésticos. Mas, apresentam uma visão ativa, de desbravamento, de liderança. Muito provavelmente isso tem eco na interpretação da visão do apóstolo Paulo quanto às mulheres e seu envolvimento nos trabalhos da Igreja.

Paulo, em 1 Coríntios 7, deixa clara sua preferência ascética pelo estado de não casado(a). Paulo atribui nessa passagem, especial santidade à mulher não casada e à virgem, porque ela não é tocada por homem<sup>94</sup>. Assim sendo, consoante Fiorenza (1992, p. 270), podemos conjecturar que Paulo pode aceitar a participação pneumática<sup>95</sup> das mulheres “santas”, “virgens” no culto litúrgico da comunidade, mas argumenta, em 1 Coríntios 14: 34, contra essa participação ativa no culto por parte das esposas.

Na realidade das missionárias casadas e, no caso das biografadas, casadas com pastores, não dizemos que elas não têm uma participação ativa no culto e em todos os âmbitos da igreja na qual seu marido é o pastor – ou no trabalho que já desenvolviam antes do casamento. Através de pesquisa, percebemos como é árduo e ativo nas igrejas o trabalho das esposas de pastores, sejam elas missionárias ou não. Todavia, essa participação é “ofuscada” em detrimento de suas funções de esposa e mãe. Deste modo, o relato sobre uma das missionárias/esposa de pastor é de que

(...) era boa mãe fiel e dedicada. Era uma esposa exemplar, nunca deu um desgosto ao seu esposo em área nenhuma de sua vida. Era muito econômica, hospitaleira, modesta, tratável, cheia de bons frutos, desprovida de vaidade, e acima de tudo, amorosa (Departamento Nacional Feminino da A.I.E.C.B., 1997).

No relato sobre o desempenho do ministério dessa missionária/esposa de pastor ainda é dito que a mesma “nunca criou uma dificuldade qualquer para o seu esposo como pastor, intervindo direta ou indiretamente no desempenho do seu

---

<sup>94</sup> “Passemos aos pontos sobre os quais me escrevestes. É bom ao homem não tocar em mulher” (1 CORÍNTIOS 7:1 – BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1992).

<sup>95</sup> Participação espiritual.

árido ministério pastoral. O que fez como Missionária e esposa foi tão somente para ajudá-lo” (Departamento Nacional Feminino da A.I.E.C.B., Op. cit.).

Estes relatos bibliográficos nos levam a concordar com Beauvoir: “quando a mulher passa pelo ritual do casamento, inquestionavelmente, ela passa a viver a vida do seu marido”... (BEAUVOIR, 1980, p. 169).

O casamento, embora seja vivido e reinterpretado de várias formas na sociedade atual, devido, sobretudo, à evolução econômica, ainda é uma questão paradigmática. “O destino que a sociedade propõe tradicionalmente à mulher é o casamento”. “Em sua maioria, ainda hoje, as mulheres são casadas, ou foram, ou se preparam para sê-lo, ou sofrem por não o ser” (BEAUVOIR, 1980, p. 165). As mulheres são vistas e classificadas pelas categorias das relações conjugais: solteiras, casadas, viúvas, divorciadas, etc., isto é, são classificadas de acordo com a situação que se encontram em relação ao casamento. Para Rocha (2008, p. 41) “é sempre o paradigma do casamento que orienta não só as definições morais sobre a mulher na sociedade mas também os papéis tradicionalmente atribuídos a elas”.

A questão ainda é mais forte entre os protestantes. Segundo Pinezi, este valor está relacionado à “importância do casamento [que] é frisada também por meio de uma visão espiritualizada extremamente presente no grupo religioso. A relação homem/mulher, no casamento, é comparada à relação Cristo/igreja” (PINEZI, 2004, p. 192).

Esta representação se dá a partir da interpretação do texto bíblico de Efésios, o qual aplica as normas tradicionais da família às relações entre os casais cristãos<sup>96</sup>.

Foulkes, comentarista do livro de Efésios, a partir do entendimento supracitado, ensina que “marido e mulher devem entender que seu relacionamento deve seguir o modelo do relacionamento entre Cristo e Sua Igreja” (FOULKES,

---

<sup>96</sup>As mulheres estejam sujeitas aos seus maridos, como ao Senhor, porque o homem é cabeça da mulher, como Cristo é cabeça da Igreja e o salvador do Corpo. Como a igreja está sujeita a Cristo, estejam as mulheres em tudo sujeitas aos seus maridos. E vós, maridos, amai as vossas mulheres, como Cristo amou a Igreja e se entregou por ela, a fim de purificá-la com o banho da água e santificá-la pela Palavra, para apresentar a si mesmo a igreja, gloriosa, sem mancha nem ruga, ou coisa semelhante, mas santa e irrepreensível. Assim também os maridos devem amar as suas mulheres, como a seus próprios corpos. Quem ama a sua mulher ama-se a si mesmo, pois ninguém jamais quis mal à sua própria carne, antes alimenta-a e dela cuida, como também faz Cristo com a Igreja, porque somos membros do seu Corpo. *Por isso deixará o homem o seu pai e a sua mãe e se ligará à sua mulher, e serão ambos uma só carne.* É grande este mistério: refiro-me à relação entre Cristo e a sua Igreja. Em resumo, cada um de vós ame a sua mulher como a si mesmo e a mulher respeite o seu marido (EFÉSIOS 5: 22-33 – grifos do texto – BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1992).

1983, p. 128). Para ele, o Novo Testamento enfatiza que homens e mulheres possuem uma perfeita igualdade espiritual, como mostra Gálatas 3:28<sup>97</sup>. Todavia, no que se refere à família, “por uma questão de ordem e unidade, deve haver liderança, a qual cabe ao marido e pai, e sua autoridade deve ser aceita” (FOULKES, 1983, p. 128). Consoante Foulkes, o lugar do homem na família é de liderança e, conseqüentemente, de autoridade. Essa interpretação – não é de hoje – há muito foi aprendida, introjetada e é, ainda atualmente, transmitida pela maioria das igrejas protestantes, não sendo diferente na AIECB.

No estudo do texto e de seu contexto de elaboração e endereçamento, a historiadora e teóloga feminista Fiorenza nos diz que esse texto de Efésios reelabora a relação da esposa e do marido no casamento patriarcal. Ao fazê-lo, o autor combina a forma do código doméstico tradicional com a teologia da igreja-corpo-de-Cristo. A relação entre Cristo e a Igreja, expressa nas metáforas de cabeça e corpo, torna-se o paradigma do casamento cristão. Para Fiorenza, entretanto,

esse paradigma teológico reforça o padrão cultural-patriarcal de subordinação, na medida em que a relação entre Cristo e a igreja claramente não é uma relação entre iguais, uma vez que a igreja-noiva é totalmente dependente e submetida à sua cabeça ou noivo [Cristo]” (FIORENZA, 1992, p. 308).

O entendimento é que “assim como a igreja está subordinada a Cristo, assim também a esposa tem que se sujeitar ao marido em tudo” – justifica-se, pois, teologicamente, a posição de subordinação da esposa ao esposo (FIORENZA, Op. cit., p. 309).

Embora, de acordo com Fiorenza, o texto de Efésios mande, três vezes, os maridos amarem suas esposas e, observarem o mandamento de Jesus de “amar o próximo como a si mesmo” e, se preciso, se auto-sacrificar pelos outros, nesse caso, sua esposa, procurando com isso questionar radicalmente a dominação patriarcal com referência à relação paradigmática de amor de Cristo para com a Igreja, essa modificação cristológica da posição e deveres patriarcais do marido não tem, teologicamente, o poder de transformar o padrão patriarcal do código doméstico,

---

<sup>97</sup> “Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus” (GÁLATAS 3: 28 – BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1992).

ainda que tenha sido essa a intenção do autor. Ao contrário, “Efésios consolida cristologicamente a posição inferior da esposa no relacionamento matrimonial”. Segundo Fiorenza, pode-se dizer que “as exortações aos maridos definem o que significa viver a relação de casamento como cristão, ao passo que as dirigidas às esposas insistem no comportamento social conveniente às mulheres”, de acordo com a tradição patriarcal (FIORENZA, Op. cit.).

Sua conclusão, portanto, é a de que o texto de Efésios

(...) reafirma a submissão da esposa ao marido como um dever religioso. Ao mesmo tempo, modifica o código patriarcal substituindo a supra-ordenação e dominação patriarcal pelo mandamento do amor a ser vivido segundo o exemplo de Cristo. No todo, porém, o autor [de Efésios] não foi capaz de ‘cristanizar’ e (sic) código. O ‘evangelho da paz’ transformou o relacionamento de gentios e judeus, mas não os papéis sociais de esposas e escravos dentro da família de Deus. Ao invés, as estruturas sociopatriarcais de dominação vêm a ser teologizadas e, com isso, reforçadas (FIORENZA, 1992, p. 310).

Esses arquétipos religiosos sempre ditaram as normas de pureza e obediência que regem o comportamento social, com maior ênfase, sem dúvida, no sexo feminino.

Estruturas duradouras de pensamento. Repetidas como “verdades” cristológicas tais estruturas eternizam-se por serem transmitidas de geração a geração como dogmas inquestionáveis, advindos da criação divina. Esta estrutura duradoura ainda é encontrada e ensinada hoje na AIECB.

No caso das mulheres que se especializaram para desenvolver um ministério na “obra de Deus” como missionárias, na AIECB, quando casadas, e mais especificamente na realidade apreendida aqui, casadas com pastores, seus ministérios parecem se voltar à família e à igreja, mas na igreja não mais sendo vistas, primeiramente como missionárias, mas como esposas de pastor ou, nas palavras de Fonseca, “esposas da igreja”, em que a mulher missionária “perde sua identidade como pessoa, para cumprir um papel em que todos [os crentes da sua comunidade] têm uma opinião acerca do que deve ser ou fazer” (FONSECA, 2009b,

p. 109). Esses dois ministérios, quais sejam, esposa de pastor e missionária, de acordo com a missionária Isaura<sup>98</sup>, não são reconhecidos na AIECB.

Como esposa do pastor, como salienta Rocha (2008, p. 44), a mulher é muitas vezes conhecida apenas por essa nomeação. É a “mulher sem nome”<sup>99</sup> (DUSILEK, 2003). A ela, em geral, não é permitido ser apenas esposa, ou somente mulher, ou missionária, mas sua identidade está intimamente condicionada ao seu papel como esposa do pastor.

Como esposa de pastor, a comunidade espera dela:

disposição para ouvir as pessoas, sorrir para elas, orar por elas, vestir-se conforme a comunidade religiosa elege como ideal, acompanhar o marido em todas as visitas pastorais, estudos bíblicos e cultos, se portar ‘submissamente’ diante de todos/as, ter filhos, ser sempre amável, ser a primeira a chegar na igreja e a última a sair (...) (ROCHA, 2008, p. 45).

Além de tudo isso espera-se que ela seja atuante na igreja e trabalhe arduamente ao lado do seu marido. Assim, constatamos em pesquisa que na maioria das igrejas da AIECB há a cobrança para que a esposa do pastor seja a presidente do Departamento de Mulheres e/ou do Departamento Infantil<sup>100</sup>.

A missionária e esposa de pastor Isaura, em uma de suas ministrações dirigidas às missionárias da AIECB, também constatou esse fato. Segundo ela, a primeira coisa que a mulher do pastor deve ser, para os membros da Igreja, é presidente da Auxiliadora Feminina ou do Departamento de Mulheres: “Nós temos que fazer porque somos esposa do pastor, mas não há uma valorização dela [mulher] enquanto missionária”<sup>101</sup>. “Isso não existe de forma alguma”, desabafou.

---

<sup>98</sup>Isaura é missionária e esposa de pastor da AIECB.

<sup>99</sup>Consoante Bandini, “a noção de *mulher sem nome* corresponde à marca que recai sobre as esposas de pastores que não conquistaram determinados espaços na igreja que as possibilitem adquirirem reconhecimento pelo trabalho desenvolvido publicamente” (BANDINI, 2008, p. 41 – grifos da autora). Conquistar o próprio nome é uma conquista difícil. Essa conquista é, consoante a autora, um bem simbólico muito prezado pelas mulheres que já o conquistaram: “funciona como uma marca produtora de prestígios e status sociais, mas também de produção de conflitos, rivalidade e disputa de poder entre mulheres e mulheres” (Id. Ibid. p. 202-203).

<sup>100</sup>De acordo com o imaginário da AIECB esses são cargos femininos uma vez que trabalha com mulheres ou crianças.

<sup>101</sup>Ministração realizada no dia 26 de setembro de 2009.

As missionárias e esposas de pastores Amanda e Carmem também deixaram claro as pressões que as igrejas exercem para que sejam esse “tudo para todos” nas suas igrejas, o que muitas vezes as levam a uma espécie de cansaço, pois, como nos disse Amanda, “as pessoas se sentem no direito de comentar a roupa que eu visto, se o sapato é novo, se minha aparência está boa ou não, o que falo ou deixo de falar, mas, como missionária, nunca me valorizaram como deveriam”<sup>102</sup>.

Como esposa de pastor, Fonseca (2009) já nos dizia que entre os ossos do ofício estão ouvir os comentários e a opinião de muitas pessoas da igreja sobre sua própria vida. E o pior, segundo ela, é não ter o direito de revidar, porque é “a esposa do anjo da igreja” (FONSECA, 2009b, p. 111).

Na AIECB sendo a mulher uma missionária e, também, esposa de pastor, ao que parece – através do livro de biografias das sete missionárias pioneiras e, a partir das entrevistas coletadas, inclusive sobre a memória de Sarah Kalley – é que a identidade que se destaca para os crentes da sua comunidade é a identidade da “esposa do pastor”, que é também vista como mãe e dona de casa – também deve ser como uma mãe para todas as “ovelhas” –, e não a identidade de missionária, ou seja, mulher apta, teologicamente preparada e “chamada” por Deus para realizar funções teológicas. Como encontrado na biografia de uma das missionárias: “O que fez como *Missionária* e esposa foi tão somente para ajudá-lo” [o marido] (Departamento Nacional Feminino da A.I.E.C.B., 1997 – grifos meus). Assim sendo, apesar das recompensas que muitas missionárias esposas de pastores sentem por serem casadas com pastores e poderem ministrar ao coração deles<sup>103</sup>, também existe o difícil dilema de viver seu ministério à sombra do marido. Como um apêndice do esposo/pastor. Ou, como nos dá a entender o livro de biografias das missionárias, tendo seu ministério missionário direcionado quase que exclusivamente para o âmbito familiar.

Por outro lado, se as missionárias solteiras têm mais liberdade, escapando, às vezes, às estritas normas do cotidiano de “A alegria da casa” (embora não casadas, em geral as mulheres ainda assim assumem as responsabilidades de cuidar de todos os âmbitos do lar), nas igrejas pertencentes à AIECB, no desenvolvimento de seus ministérios, continuam sob a supervisão de homens –

---

<sup>102</sup>Conversa com a missionária Amanda no dia 18 de setembro de 2011.

<sup>103</sup>Fala da missionária Amanda.

pastores, presbíteros, diáconos – os quais legitimam, ainda no presente, por interpretações bíblicas, a hierarquização dos lugares sociais e religiosos ocupados por homens e mulheres.

### **4.3. Missionárias na atualidade da AIECB**

Visto que na atualidade muitas missionárias da AIECB são casadas com pastor, por ocasião do XV Congresso do DEMIC<sup>104</sup> (2010), houve uma plenária específica para estas. O tema proposto foi: “Cuidando de quem cuida”. O objetivo era trazer uma palavra de ânimo às mulheres de pastores (cuidadoras daqueles que cuidam das Igrejas), uma vez que, como citado acima, as esposas de pastores são muito cobradas – em todas as áreas – seja no vestir, falar, se trabalha ou não dentro e/ou fora da igreja, se são exímias donas de casa, se os filhos são bons exemplos, ou não, de cristão, etc.

A palavra foi ministrada por uma “esposa de pastor”. Durante toda a ministração ela destacou que a mulher, esposa do pastor, deve auxiliar o marido no seu trabalho e, não ser mais uma pessoa, como tantas na igreja, que o cobra. Deste modo, a mulher do pastor deve estar sempre pronta a ter uma palavra de consolo e ânimo para o marido/pastor e, nunca cobrá-lo por sua ausência em casa, ou sua ausência na educação dos filhos. A esposa do pastor, nas palavras da ministrante, na maioria das vezes, é ela própria

mais um motivo de preocupação para seu marido/pastor, pois ao invés de estar sempre pronta a ajudar o marido (seja dando uma palavra quando ele precisa; seja não cobrando sua presença tanto em casa; seja não exigindo coisas materiais que ele não pode dar – embora quisesse fazer isso –, seja não o incomodando ou deixando os filhos o interromper nos momentos de estudos) ela o preocupa ainda mais e não cumpre o objetivo de fazer para ele um lar tranquilo<sup>105</sup>.

---

<sup>104</sup>Departamento de Missionárias Congregacionais.

<sup>105</sup>In: XV Congresso do DEMIC. Realizado em Aldeia, PE, de 24-26 de setembro de 2010.

Talvez a ministração supracitada se dê pelo reconhecimento das queixas da maioria das esposas de pastores quanto aos “ossos do ofício do marido/pastor”. Analisando a realidade da Assembleia de Deus - Madureira, Bandini nos diz que “a subjetividade religiosa construída para as mulheres *esposas de pastores* resulta na identificação de ‘*mulheres revoltadas*’” (BANDINI, 2008, p. 199 – grifos da autora). No caso da AIECB constatamos também as queixas, as reclamações das esposas de pastores, as quais, na grande maioria, coincidem com as apresentadas no trabalho de Bandini (Op. cit.).

- ✓ o marido não tem um dia de folga por semana
- ✓ o marido não tem tempo para os filhos e netos
- ✓ o pastorado impede o marido de [se] reunir com a família
- ✓ o marido não tem hora fixa para chegar em casa à noite
- ✓ não querem que os pastores viajem em hipótese alguma sem elas. (BANDINI, 2008, p. 200).

Depois da ministração supracitada algumas esposas de pastor e missionárias se sentiram por demais ofendidas e expuseram que não se reconheciam nessa posição. Ao contrário, lembraram tudo o que têm que passar cotidianamente “por amor ao esposo/pastor”, simplesmente pelo fato de serem “esposas de pastor”, pois, “na grande maioria das vezes não somos valorizadas nas igrejas, que exigem que sejamos modelos em tudo, jogando um fardo muito pesado em nossas costas”<sup>106</sup>.

Outro ponto polêmico na plenária supracitada, o qual dividiu as participantes presentes foi a afirmação da ministrante de que “o ministério do marido/pastor deve ser o ministério da sua esposa”. Algumas concordaram que o ministério do esposo é também o seu ministério. Muitas, no entanto, foram além. Exemplificaremos com a posição da missionária Rafaela. Segundo ela, “se Deus me vocacionou para ser missionária é porque Ele tem um ministério próprio para mim, e isso não quer dizer que eu não vá ajudar ou participar do ministério do meu marido”<sup>107</sup>. Até porque, como lembrara, seu ministério já se dava antes do casamento, como acontece com muitas.

---

<sup>106</sup> Depoimento da missionária Rafaela. In: XV Congresso do DEMIC, 2010.

<sup>107</sup> Id. Ibid.



Interessante observar nesse ponto, que muitas missionárias se reconhecem como agentes da história. Reivindicam um ministério que é seu. Pessoal. Dado exclusivamente a ela, embora o seu marido desenvolva um ministério paralelo e do qual, elas não se eximem, também, de realizar. Todavia, não se limitam a apenas participar do ministério dele. Assim sendo, seguindo a orientação de Linda Woodhead (2002), tratamos as mulheres/missionárias da AIECB como agentes racionais e não como “marionetes do patriarcado”.

Na AIECB ainda existe o agravante de que, seja por qual função for, como esposa de pastor ou como missionária, ou ambas, a mulher possui uma valoração menor em relação ao homem, como já dissera a missionária Isaura. Fato a ser destacado, como nos diz Rocha (2008, p. 45), é que a mão-de-obra gratuita das esposas dos pastores e, aqui acrescentamos, também das missionárias, está presente na maioria das igrejas - em nosso caso particular, nas igrejas da AIECB.

Fonseca cita uma piada, em forma de um classificado, feita sobre “esposa do pastor” e, poderíamos dizer, no caso da AIECB, que ela serve também para as missionárias, principalmente quando esta é, também, esposa de pastor. Vejamos:

VAGA: Esposa de pastor. Procura-se uma mulher que seja solista e corista, toque piano, saiba ensinar na EBD [Escola Bíblica Dominical], seja capaz de dirigir o trabalho com adolescentes, aceite ser a líder das mulheres na igreja, esteja preparada para dirigir os programas especiais da igreja (Natal, Páscoa e outros), conheça a Bíblia de cor e salteado, seja uma dona de casa impecável, hospede outros pastores e missionários em casa, prepare chá, jantar, almoço para vários grupos e organizações da igreja, seja uma mãe exemplar com filhos angelicais, atue como motorista para passeios e eventos externos da igreja, seja apta para pregar em cultos ao ar livre, cuide bem da vida espiritual, emocional, material e física do marido. É necessário que ela seja uma pessoa sorridente, extrovertida, pacificadora e pronta para trabalhar 24 horas por dia, às vezes com pessoas problemáticas, confusas e exigentes. Salário: R\$0. (FONSECA, 2009b, p. 109).

Como nos diz Fonseca (Op. cit.), “como piada, dá pra rir! Como realidade, dá pra chorar”. Essa mulher perfeita não existe (DUSILEK, 2003, p. 23).

O fato é que a realidade de muitas missionárias e esposas de pastor – apesar das recompensas que elas dizem existir – é difícil.

A missionária e esposa de pastor Amanda nos relatou que para aumentar o orçamento familiar resolveu se inscrever para uma das vagas disponibilizadas em concurso público na cidade em que estava morando. Qual não foi sua surpresa: quando os membros da sua comunidade religiosa souberam do fato a inquiriram sobre ele, pois, na visão deles, missionária e esposa de pastor não deve trabalhar secularmente, afinal, “como ficará o trabalho na igreja”? – foi o principal dos questionamentos. “E os departamentos que você coordena”?<sup>108</sup>

A missionária Joana também comentara que, em entrevista ao pastorado da igreja a que seu marido concorria à vaga, perguntaram sobre a situação da esposa. Esta expusera que trabalhava de segunda a sexta em outra cidade e, que, portanto, estaria ausente da igreja nestes dias. Conforme a missionária, esse foi um ponto negativo para eles. Todavia, ela nos disse que justificou observando que a igreja sustenta o pastor e não sua esposa, mesmo sendo ela missionária, como é o caso de Joana.

A missionária e esposa de pastor Amanda já me relatara que determinada feita fora convidada para ministrar a “Palavra de Deus” em uma igreja da instituição (AIECB), em outra cidade que não a sua. A fez como ministrante oficial durante dois dias. No final, à frente de toda a igreja, o pastor responsável pela mesma a agradeceu por ter aceito o convite e pediu que ela recebesse uma simples “lembrancinha” da igreja pelo serviço prestado. Qual não foi a sua surpresa quando abriu a lembrancinha: “uma caixa de chocolate”. Indignada, a missionária Amanda relata o fato lembrando que nem sequer custearam suas passagens. De acordo com ela, “a sorte foi que eu estava com o cartão de crédito na bolsa e pedi pra um amigo me levar em casa [em outra cidade]. Botei gasolina no carro dele e saímos”<sup>109</sup>. Na opinião das missionárias, isso acontece porque elas são mulheres. Aos pastores é pago seus custos e ainda é dada uma boa oferta.

Relatos como esses são frequentes quando as missionárias se reúnem para conversar sobre seus ministérios. Resistências explícitas ainda são evitadas pelas mulheres/missionárias, porque estas se consideram pertencentes ao grupo mais fraco da instituição, em relação ao poder legitimado dos homens/pastores. Mas, às costas da hierarquia masculina podem desabafar entre suas iguais. Consoante Scott

---

<sup>108</sup> Conversa com a missionária e esposa de pastor Amanda em 18 de setembro de 2011.

<sup>109</sup> Conversa durante o XIV Congresso do DEMIC em Campina Grande, 24 de setembro de 2009.

(1990, p. 38), uma das características do “discurso oculto” é que ele é específico de um espaço social determinado e de um conjunto particular de atores. “No espaço seguro do discurso oculto, os subordinados podem dizer tudo o que pensam...” (SCOTT, Op. cit., p. 43).

Outro relato foi o da missionária Luana. Ela nos disse que trabalhou cerca de oito anos em uma das congregações da Igreja a qual pertence. A congregação<sup>110</sup>, no entanto, não era na cidade, mas em um de seus distritos. Durante esse tempo, ela nos disse que

nenhuma vez sequer me perguntaram se eu estava precisando de alguma coisa – nem para mim, nem para a congregação. Nem mesmo o dinheiro da passagem, que no domingo, por exemplo, eu ia pela manhã e à noite. Eram quatro passagens, mas nunca me deram um centavo<sup>111</sup>.

A missionária Luana ainda nos disse que hoje, depois que saiu da congregação que “pastoreou” por oito anos, se vê sentada nos bancos da igreja apenas sendo solicitada quando é para substituir – nas suas palavras “tapar buraco” – [de] algum pastor que não possa estar presente no culto.

A missionária Silmara, em entrevista, também nos lembrou o fato de a missionária Bella já trabalhar há mais de 15 anos em um departamento da igreja desenvolvendo um excelente trabalho e nunca ter tido seu ministério reconhecido em termos salariais. A mesma nos relatara que ouvira de um determinado pastor da instituição, há muitos anos atrás, quando em Assembleia de membros<sup>112</sup> foi posto o assunto de remuneração de uma determinada missionária, o seguinte comentário: “eu, como pastor demoro anos pra gastar um sapato e vêm me dizer que missionária precisa de dinheiro até pra comprar sapato”. Segundo o relato da missionária Silmara, a própria filha do pastor levantou-se na assembleia e rebateu a palavra do pai. Segundo o depoimento, a filha disse: “Meu pai o Sr. demora a gastar sapato porque pastor anda de carro. Missionária não. Missionária anda a pé”.

---

<sup>110</sup>“Designa-se ‘congregação’ a comunidade de crentes professos, com o mínimo de dez membros, que se reúne regularmente fora da sede da igreja para cultuar a Deus e evangelizar, com autonomia relativa, a critério da Igreja mãe” (REGIMENTO INTERNO DA AIECB, 2012, Art. 3º § 2º, p. 46).

<sup>111</sup>Conversa durante o XIV Congresso do DEMIC em Campina Grande, 24 de setembro de 2009.

<sup>112</sup>Como já visto em capítulo anterior, o governo Congregacional estabelece que cada igreja esta sujeita, em termos de igreja, apenas a sua assembleia de membros.

Seja como for, os depoimentos acima proferidos, em geral no espaço seguro do discurso oculto, do anonimato (SCOTT, 1990) evidenciam a desigualdade entre o lugar do(s) pastor(es) e da(s) missionária(s) na realidade da AIECB. Analisando esta realidade com base em Certeau (2002), diríamos que não se pode pensar em alienação ou falsa consciência por parte dessas mulheres. Elas usam o sistema transformando-o em resistência, embora essa não necessariamente se dê abertamente, mas na constatação de sua permanente repressão (CERTEAU, 2002, p. 78).

## **5. A LEGITIMIDADE DO DISCURSO: COM A PALAVRA PASTORES DA AIECB**

De acordo com Carmo (2004), “a figura masculina, herdada da cultura judaico-cristã (...) ocupa um status e lugar superior, sendo reforçado por uma estrutura patriarcal ainda presente na AIECB”.

Na AIECB, por parte dos pastores, a representação dominante é que a mulher deve desempenhar seu ministério, mas sob a supervisão de um pastor ou presbítero, em suma, sob a supervisão de alguém do sexo masculino (CARMO, Op. cit.). No interior das igrejas, a mulher também não pode ocupar cargo no diaconato, presbiterato ou pastorado<sup>113</sup>. E, nos cargos da Instituição maior (AIECB), não pode ser Presidente ou Vice-presidente.

### **5.1. Visão dos pastores sobre ministério(s) feminino(s)**

Para Foh (1996, p. 83) as perguntas relativas ao que as mulheres fazem na Igreja, quais cargos ocupam e como participam do culto têm sido respondidas de diferentes maneiras. Essas diferentes maneiras resultam, segundo ela, de pontos diferentes da Bíblia, ou de diferentes métodos de interpretação da mesma. Deste modo, os julgamentos sobre os ofícios permitidos ou não à mulher no interior das instituições eclesiais partem, exclusivamente, das formas de interpretação dos textos bíblicos, uma vez que os cristãos têm a bíblia como sua fonte de regra e prática.

A Bíblia, segundo Foh, pode ser interpretada de duas maneiras: a) como sendo a Palavra de Deus sem nenhum erro ou opinião humana; b) como Palavra de Deus misturada com opiniões humanas. No primeiro caso, todas as palavras contidas na Bíblia são encaradas como válidas, são fontes de autoridade para todas as épocas e em todas as culturas. No segundo, há um entendimento de que na

---

<sup>113</sup> Regimento Interno, 2012, Art. 25, p. 53 e Constituição, 2012, Art. 85, p. 38.

Bíblia há elementos humanos e culturais, deste modo, certas determinações, como as concernentes ao silêncio das mulheres nas igrejas e sua total submissão ao homem, não teriam razão de ser na atualidade ocidental, visto os espaços conquistados pelas mulheres atualmente. Essa seria uma questão cultural.

Todavia, a implicação de tratar os pontos de vista a respeito da mulher a partir da ideia de pontos de interpretações diferentes a respeito da Bíblia é que “todos que concordem com ela estão na primeira categoria, e os que discordam dela estão na segunda. A outra pressuposição é que a questão, que se resume em quais são os princípios em vigor hoje, resolve-se mediante um apelo à primeira suposição” (LIEFELD, 1996, p. 136).

Um ponto que os defensores da primeira posição defendem é de que se levarmos em consideração o contexto sociocultural relacionado à questão das mulheres estamos tendendo à relativização. Assim, os fatores culturais constituem uma ameaça à ortodoxia. Esse parece ser o entendimento de boa parte dos pastores da AIECB.

As justificativas dos pastores da AIECB para a não aceitação de mulheres em cargos hierárquicos estão, de uma forma ou de outra, baseadas na ideia de que a Bíblia é a palavra de Deus sem nenhum erro ou opinião humana, portanto, devendo ser seguida tal qual os exemplos ali deixados, independente da temporalidade e do contexto. São princípios bíblicos eternos.

Seguem as justificativas mais usadas<sup>114</sup>:

1. Há uma hierarquia na criação: a mulher foi criada como ajudadora/auxiliadora do homem e não como líder.
2. Não há sacerdócio feminino no livro de Levítico<sup>115</sup> nem em outro livro da Bíblia.
3. As doze tribos de Israel tiveram como cabeças patriarcas e não matriarcas.
4. Jesus escolheu apenas homens como apóstolos.

---

<sup>114</sup> Essas justificativas foram retiradas das entrevistas realizadas com pastores pela autora e, enumeradas para um melhor entendimento dos leitores.

<sup>115</sup> Contém a Lei dos sacerdotes da Tribo de Levi, a tribo de Israel que foi escolhida, de acordo com os relatos bíblicos, para exercer a função sacerdotal no meio do seu povo.

5. A Bíblia foi inteiramente escrita por homens e não há nenhuma mulher entre os escritores da Palavra.

Diante dessas justificativas, parece consenso, na AIECB, que apenas homens podem ser usados em papel de autoridade<sup>116</sup>, como no exercício do pastorado.

Muitos pastores reconhecem que há mulheres, em suas igrejas, que desempenham funções de diaconisa, presbíteras e, até, de pastoras. Neste último caso, muitos pastores relataram que sua própria esposa é, de fato, uma exímia pastora: visitam, aconselham, lideram grupos, pregam e dão estudos bíblicos, só não fazem realizar sacramentos como realização de casamento, batismo, eucaristia, etc. Todavia, a grande maioria deixou claro que, apesar de serem conscientes dos papéis que as mulheres realizam nas igrejas, elas não devem exercer autoridade sobre o homem. De acordo com o pastor Jafé:

eu reconheço que as mulheres atuam, e bem, na igreja. Muitas vezes podemos contar mais com elas do que com os homens. Elas são mais dedicadas. Mas, não vejo na bíblia sequer um versículo que embase que devemos dar título de pastora a elas. Se houvesse apenas um versículo para embasar, eu já aceitaria, mas não há<sup>117</sup>.

Nas palavras do pastor Tiago:

Eu reconheço o trabalho das mulheres. Elas são muito ativas e podemos sempre contar com elas. Mas não concordo que elas podem ser pastoras, não. Eu tive uma experiência, na minha igreja, com uma moça que está no seminário. Muito ativa. Quando uma de nossas congregações estava sem dirigente ela assumiu lá. Tinha muitas ideias. Boas ideias. Mas não prosseguia nas ideias. Começava, aí colocava outras pessoas à frente e já tinha outra ideia, e assim, gostou de ser como pastor. Mas eu deixava claro que o ministério era meu, porque eu não posso esquecer que foi Deus quem me deu.

A partir das palavras desse pastor, ao que parece, consoante nossa interpretação, um dos fatos, além do seu sexo, que desabilita a seminarista a ser

---

<sup>116</sup> Na AIECB, o número de pastores favoráveis ao ministério ordenado feminino ainda é mínimo.

<sup>117</sup> Entrevista realizada durante a Reunião de Pastores da região de Campina Grande (PB), em 17 de outubro de 2011.

pastora é o fato de que ela não seria capaz de dar continuidade às ideias e projetos que se propõe a realizar. Ao que parece, tal pastor entende que esse é um aspecto que está na essência do sexo feminino. Esse entendimento é reforçado por interpretações de alguns textos paulinos:

Eu não permito que a mulher ensine ou domine o homem. Que ela conserve, pois, o silêncio. Por que primeiro foi formado Adão, depois Eva. E não foi Adão que foi seduzido, mas a mulher que, seduzida, caiu em transgressão (1 TIMÓTEO 2: 12-14 – BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1992).

Como acontece em todas as Igrejas dos santos, estejam caladas as mulheres nas assembléias, pois não lhes é permitido tomar a palavra. Devem ficar submissas, como diz também a Lei. Se desejam instruir-se sobre algum ponto, interroguem os maridos em casa; não é conveniente que uma mulher fale nas assembléias (1 CORÍNTIOS 14: 33-35 – BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1992).

Dentre as diversas conversas que presenciamos em meio a pastores da AIECB<sup>118</sup> apenas três, em conversa conosco, se posicionaram a favor da presença de mulheres nos mais diversificados ofícios eclesiais.

Dentre estes, o pastor Paulo. cursou Teologia em seminário organizado pela AIECB. Segundo ele, no entanto, sua visão mais aberta em relação aos lugares em que as mulheres podem ocupar no interior da igreja não se dá a partir de influência do seminário, mas devido a leituras bíblicas e históricas orientadas através do viés da discussão de gênero das ciências sociais. Este possui título superior em um dos cursos desta área acadêmica.

O pastor Jacó também possui curso superior na área das ciências humanas e sociais. Além disso, estudou Teologia em um seminário na região Sudeste do Brasil. De acordo com ele, sua formação neste seminário foi decisiva para ter essa visão mais aberta sobre o lugar da mulher nas igrejas. Segundo ele, “neste seminário tivemos uma formação aberta, com discussões sobre todos os assuntos e sem nos

---

<sup>118</sup> Essas conversas em geral se davam nas reuniões que os pastores (de Campina Grande e região) realizam, juntamente com suas esposas, uma vez por mês. Mas não exclusivamente aí. Quando percebemos o posicionamento mais aberto de dois pastores da instituição em relação aos ministérios femininos conversamos com estes separadamente.



restringirmos a estudar apenas autores ortodoxos ou uma teologia tradicional”. “Lá podíamos discutir e muitos professores nos instigavam a pensar por vários vieses”<sup>119</sup>.

O pastor Alan não possui curso superior. Estudou Teologia em um seminário na região Sudeste e, especializou-se no Sul do Brasil. Assim como o pastor Jacó nos relatou que teve uma formação Teológica “muita aberta, principalmente se comparada com a formação Teológica que vejo aqui no Nordeste”<sup>120</sup>. De acordo com ele, “lá pudemos estudar, inclusive, autores liberais e, também os contemporâneos”.

Rocha (2008), analisando a realidade dos seminários batistas, nos mostra que estas instituições são instrumentos eficazes, capazes tanto de (re) construir quanto de dar a manutenção necessária à identidade denominacional (ROCHA, 2008, p. 57). Os seminários moldam segundo o entendimento religioso e institucional da denominação. No caso dos pastores da AIECB, em geral, são formados em seminários organizados pela própria denominação. Assim sendo, temos como resultado um eficaz fortalecimento de manutenção de uma identidade na qual, em relação ao papel das mulheres na igreja, continua prevalecendo uma interpretação de que esta não pode assumir papel de autoridade sobre homens, portanto, não pode assumir posições de destaque na hierarquia da denominação e de suas igrejas. Tais seminários, embora não barrem o ingresso de mulheres em sua estrutura, no entanto, as formam para continuarem mantidas em posições secundárias no contexto denominacional devido às barreiras ainda tradicionalmente solidificadas em relação à ordenação feminina.

Na AIECB, os pastores que demonstraram uma visão mais “aberta” em relação ao ministério feminino ou tiveram contato com as discussões de gênero, via universidade, ou cursaram Teologia em seminários sulistas em que, segundo afirmaram, não restringem as discussões aos modelos e autores tradicionais da Teologia.

Por outro lado, não quero dizer, definitivamente, que isso constitua uma regra. Conhecemos pastores na AIECB, formados, inclusive na área das ciências humanas

---

<sup>119</sup> Conversa com o pastor Jacó no dia 25 de março de 2012.

<sup>120</sup> Conversa com o pastor Alan no dia 05 de fevereiro de 2012.

e sociais que, nem por isso, são abertos à ideia de que a mulher ocupe cargos hierárquicos no interior das igrejas.

## **5.2. Ser esposa, mãe, hospitaleira e auxiliar de pastores: ministérios femininos na perspectiva do Presidente da AIECB**

Em pregação às missionárias em razão do XV Congresso das mesmas<sup>121</sup>, o presidente da AIECB, a partir do texto de Hebreus capítulo 11, versículos 11, 31 e 35<sup>122</sup>, expôs sua visão sobre os ministérios femininos.

O capítulo de Hebreus 11 fala, de acordo com o título dado pela Bíblia de Jerusalém (1992), sobre “a fé exemplar dos antigos”. O capítulo é formado por 40 versículos e cita 14 nomes de homens<sup>123</sup>, os profetas (em geral, sem especificar nomes), 2 mulheres (Sara e Raab) e, genericamente, no versículo 35 cita o termo “algumas mulheres”. Neste texto, o pastor presidente da AIECB isola os versículos que citam os nomes de mulheres (11, 31 e 35) e procura trazer, de acordo com suas palavras, “três verdades para o ministério da mulher”, em particular, da mulher Congregacional da AIECB.

Sua pergunta inicial é: “Porque o escritor de Hebreus só cita o nome de duas mulheres?” Ele responde a essa questão esboçando a vida e o ministério das mulheres citadas e tirando lições que sirvam de exemplo para as mulheres da AIECB hoje.

Primeiramente Sara (versículo 11). Sara, de acordo com os relatos bíblicos, era a esposa do patriarca Abraão. Estéril, não conseguia dar um filho ao seu marido.

---

<sup>121</sup> Pregação realizada no dia 24 de setembro de 2010 no 15º Congresso de Missionárias da AIECB realizado em Aldeia (PE).

<sup>122</sup> O capítulo 11 de Hebreus é intitulado: “A fé exemplar dos antigos”. Versículo 11: “Foi pela fé que também Sara, apesar da idade avançada, se tornou capaz de ter uma descendência, porque considerou fiel o autor da promessa”. Versículo 31: “Foi pela fé que Raab, a prostituta, não pereceu com os indóceis, porque recebera pacificamente os espiões”. Versículo 35a: “Algumas mulheres reencontraram os seus mortos pela ressurreição...” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1992).

<sup>123</sup> Abel, Henoc, Noé, Abraão, Isaac, Jacó, José, Moisés, Gedeão, Barac, Sansão, Jefté, Davi, Samuel.

Já na velhice, de acordo com o relato bíblico, Abraão recebeu a promessa de ter um filho e dele ter uma descendência “mais numerosa que os astros no céu”: os hebreus. Apesar da incredulidade de Sara – que em determinado momento tomou sua empregada (Agar) para coabitar com seu marido, a qual, desse relacionamento concebeu Ismael – na velhice, concebeu Isaac (o filho da promessa).

Apresenta-se o primeiro ministério da mulher. Para o presidente da AIECB, Sara recebeu o ministério de ser mãe, uma vez que ela era, de acordo com os relatos bíblicos, estéril e velha. Deste modo, na sua reflexão a partir do exemplo de Sara, “o ministério da mulher começa, principalmente, no âmbito familiar, antes do âmbito clerical, eclesial”<sup>124</sup>. Segundo ele, “quando se pensa em ministério feminino, a família não pode ficar em segundo lugar”<sup>125</sup>. Deste modo, sua conclusão é a de que “Sara cumpriu seu referencial como mãe e, também, como esposa”.

Assim como Sara, ele cita também Ana (mulher de Elcana que também sendo estéril recebe a “graça” de conceber um menino que se tornaria um profeta: Samuel) como exemplo de mãe e esposa.

Deste modo, para o presidente da AIECB, a primeira coisa que a mulher deve fazer é “redescobrir o impacto do seu ministério a partir do contexto familiar”<sup>126</sup>.

São esses, pois, os modelos referenciais (mãe e esposa) primeiramente ensinados pela denominação da AIECB às mulheres, e em particular aqui, às missionárias que a compõe.

A segunda mulher citada no livro de Hebreus e que o presidente da AIECB procura, a partir de seu exemplo, abstrair uma verdade para as missionárias da instituição é Raab (ou Raabe).

Raab era uma prostituta. Mas não é esse o exemplo dado por essa mulher e abordado pelo pastor. Na verdade, o seu exemplo advém das escolhas que ela fez e que agradaram a Deus. Mesmo não sendo judia, no cerco dos israelitas a Jericó, ela os ajudou a espiar a cidade, dando-lhes guarita em sua casa e, por isso, juntamente com sua família sendo poupada da morte na invasão dos israelitas. Assim, ela é colocada no rol dos “heróis da fé” de Hebreus 11. Nas palavras do pastor, Raab é

---

<sup>124</sup> Palestra proferida no dia 26/09/2010 por ocasião do 15º Congresso das missionárias da AIECB em Aldeia (PE).

<sup>125</sup> Id. Ibid.

<sup>126</sup> Id. Ibid.

um exemplo porque “foi uma pessoa que teve fé e cuja fé não é morta”. Deste modo, “ela foi justificada”.

Na interpretação do pastor, Raab foi hospitaleira. Logo, para ele, o seu ministério acontece a partir de coisas simples: dar água, café, acolhimento aos servos de Deus que necessitam. Assim sendo, a partir do exemplo de Raab ele propõe que as mulheres da AIECB redescubram o impacto do seu ministério a partir dessas pequenas coisas que foram construídas como sendo “ações e atos femininos”. É papel da mulher ter cuidado com a casa, os filhos, o marido, e o serviço aos outros. Ser acolhedora. Abrir sua casa para acolher os “filhos de Deus” que “necessitem”.

Essas responsabilidades atribuídas como sendo “de mulher”, segundo Souza (2003, p. 22) “é resultado de uma ‘ideologia de gênero [que] insiste em afirmar o homem como aquele a ser servido e a mulher como um ser a serviço dos outros”.

Por fim, o pastor ministrante propôs que as mulheres, e em particular as missionárias da AIECB, redescubram o impacto do seu ministério como uma missão dada por Deus: “o ministério se torna realidade quando se tem convicção de que você o recebeu por Deus”. Deste modo, para ele, a mulher pode também servir a Deus na igreja, a partir de seu ministério específico. Mas, quais os ministérios que ela pode exercer na igreja? Ele cita alguns: “ensinar crianças, ensinar adolescentes, jovens, auxiliar os pastores”<sup>127</sup>. Ou seja, o ministério missionário feminino, na AIECB, é prescrito em funções de auxílio às igrejas. Como já percebera Carmo (2004), na AIECB, “os papéis sociais ainda são bem definidos e isto se expressa nas intervenções e limitações feitas à mulher”.

Deste modo, para o presidente da AIECB, o ministério feminino deve estar confinado ao berçário, a ensinar criancinhas, adolescentes ou jovens, ou a ensinar em classes de mulheres ou ainda, a auxiliar nos ministérios dos pastores – em muitos casos, seus maridos.

Para Bonnidell

---

<sup>127</sup> Um dos deveres da missionária na AIECB é exatamente “auxiliar o Pastor no governo espiritual da Igreja local” (CONSTITUIÇÃO DA AIECB, 2012, Art. 86, p.39). Nesta Constituição não há outras especificações sobre as áreas que as missionárias devem atuar.

No passado, se uma mulher se revelasse capaz, como líder ou oradora, poderia ensinar criancinhas, ou uma classe de mulheres, podia tornar-se missionária e ensinar a povos indígenas (...). Todavia ela não podia pregar no púlpito, em sua igreja em seu país, especialmente se homens estivessem presentes. De vez em quando, desde que lhe fosse concedida permissão especial, usualmente da parte de uma junta formada só de homens, a mulher podia pregar; mas sua fala, ou apresentação, receberia o título de 'palestra', ou 'história', 'testemunho', qualquer coisa, menos 'sermão' nem 'mensagem da Palavra de Deus (BONNIDELL, 1996, p.285-286).

Na AIECB, essa realidade não parece ter ficado no passado. É certo que algumas missionárias podem pregar nos púlpitos das igrejas desta instituição eclesial (embora a vejamos ministrar em cultos que são menos frequentados)<sup>128</sup>, mas, de fato, seus ministérios ainda devem estar à sombra de um homem, pastor, e isso lhes é inculcado também através de palestras.

A instituição, na pessoa de seu presidente, mediante o sacerdócio qualificado e reconhecido pelos pertencentes à instituição, entre eles as mulheres/missionárias, procura criar um *habitus* religioso que possibilite a assimilação da produção oficial. Usando as palavras de Bourdieu, é preciso inculcar “uma disposição duradora, generalizada e transferível de agir e de pensar conforme os princípios de uma visão sistemática do mundo e da existência” (BOURDIEU, 1999, p. 88).

Ao final da programação do XV Congresso de Missionárias<sup>129</sup> da AIECB foi possível notar que a função ritual prescrita por Berger (1985) foi cumprida. Após a palestra seria pouco provável que muitas mulheres não soubessem, categoricamente, suas funções e seus papéis perante sua família, comunidade religiosa e, no fim de tudo, perante elas mesmas. Dali muitas saíam mais dispostas a servir em suas atribuições “femininas”; a ir em busca de sua feminilidade e força: as casadas aprimorando seus papéis de esposa e mãe; as solteiras sendo mais

---

<sup>128</sup> Na realidade da Igreja Evangélica Congregacional de Campina Grande, situada à rua 13 de maio, vemos que, em geral, as missionárias da igreja são comissionadas a pregar no culto do domingo a tarde. Esse culto, em geral, é pouco frequentado, não ultrapassando o número de dez ou quinze pessoas numa igreja cujo culto noturno é frequentado por quase mil pessoas. Embora seja frequentadora assídua da igreja supracitada há quase doze anos, me recordo poucos cultos noturnos em que uma determinada missionária tenha pregado. Salve não me engane, tais ocasiões diziam respeito ao culto de encerramento letivo do seminário teológico cuja missionária é a diretora.

<sup>129</sup> O XV Congresso de Missionárias Congregacionais da AIECB (DEMIC) foi realizado entre 24 e 26 de setembro de 2010, em Aldeia (PE). O tema foi: “Ministério: um desígnio divino”. “Meu ministério tem impactado vidas?” Ver banner nos anexos, documento n. 6, p. 190.

acolhedoras, receptivas, hospitaleiras; às duas categorias auxiliando nos trabalhos masculinos em suas igrejas.

Houve, nessa palestra, um uso institucional: rememoração dos papéis e funções que, segundo a tradição, cabem às mulheres e, em particular, às missionárias. Através de espaços como estes o processo de construção e de manutenção das representações sociais das missionárias é melhorado e reforçado.

Mas engana-se quem toma tal texto a partir de uma única leitura. É certo que muitas missionárias se reconheceram nos arquétipos ensinados pelo pastor presidente da ALIANÇA. Outras, no entanto, comentaram ser essa uma visão muito tradicional. Pelo que podemos apreender da conversa, não é que essas mulheres/missionárias/esposas de pastor não reconheçam a importância que tem o casamento e a maternidade em suas vidas. Pelo contrário. Por elas é dada uma grande ênfase e peso a essas categorias. O que se questionou é o fato de que casamento e maternidade, embora as roubem bastante tempo de suas vidas, ainda assim, não é empecilho para que desenvolvam seus ministérios, mesmo que seja em tempo integral. Como comentou a esposa de pastor que chamaremos de Rochênia:

(...) há aquelas mulheres que mesmo tendo casa e menino pra cuidar têm que trabalhar fora, e têm que se virar. (...) o problema nessa pregação [do pastor], que eu vejo, não é o fato de a gente ter que dar prioridade a família [casamento e filhos], mas porque o ministério da mulher pra ele é só ensinar a crianças, adolescentes e a mulher não poder nunca assumir liderança.

A leitura da pregação, embora aparente passividade e aceitação sem contestação das palavras do pastor presidente da instituição, é uma forma silenciosa de produção. Produção de significados outros para além do que o autor propõe. Assim sendo, aparentemente passiva e submissa, a leitura é, na verdade, inventiva (CERTEAU, 2002; CHARTIER, 1990; 1995).

Obrigadas a sujeitar-se a não aceitação de mulheres em cargos hierárquicos na AIECB, as convicções das missionárias da AIECB opõem-se ao estatuto da ordem que se impõe como natural. Não se pode, pois pensar em alienação por parte dessas mulheres. Como nos mostra Certeau (2002, p. 78), “uma maneira de falar a

linguagem recebida a transforma em canto de resistência”; não necessariamente relativo a sublevações, revoltas abertas, revoluções, mas à constatação de sua permanente repressão. A abordagem cerтеаuniana das “artes de fazer” nos permite trabalhar com as resistências sutis à lei histórica de um estado de fato e suas legitimações dogmáticas. Resta-nos, portanto, identificar no contexto das missionárias congregacionais essas resistências “sutis” que recria sem cessar a ambiguidade do espaço institucionalizado. Como nos propõe Certeau resta-nos perceber as mil maneiras [da(s) missionária(s)] jogar/desfazer o espaço instituído por outros. Práticas que caracterizam a “atividade sutil, tenaz, resistente de grupos que, por não ter um próprio, devem desembaraçar-se em uma rede de forças e de representações estabelecidas” (CERTEAU, 2002, p. 79).

### **5.3. Discurso religioso e poder: a legitimidade da autoridade institucional-religiosa da AIECB**

A religião, consoante Bourdieu, pode ser interpretada como uma linguagem, instrumento de comunicação e conhecimento, que é um veículo simbólico-estruturante a possibilitar um consenso acerca de certos signos e seus respectivos sentidos (BOURDIEU, 1999). Numa comunidade religiosa específica como a AIECB, se pressupõe um acordo linguístico básico acerca de significados religiosos norteadores para a comunidade. Assim a doutrina e o discurso religioso se difundiriam pela partilha de tais significados. Esta partilha, entretanto, de acordo com Portella (2006, p. 568), numa leitura de Bourdieu (1999) e Foucault (2004b), é condicionada pela exigência de que se reconheçam as mesmas verdades e se aceitem as regras de conformidade com os discursos oficiais. Assim, a doutrina liga as pessoas a certos enunciados, lhes proibindo outros (FOUCAULT, 2004b).

A instituição religiosa, no nosso caso de estudo a AIECB, tem em seu corpo de especialistas (pastores) o monopólio da produção do discurso religioso e doutrinário, que se quer verdadeiro e normativo. A doutrina é sempre regulamentada

pelo discurso autorizado e dito legítimo da instituição (PORTELLA, 2006, p. 567). Há, nesta questão, uma acumulação de saber (capital de bens simbólicos) nas mãos de algumas pessoas, especialistas, que se constituem como aquelas autorizadas, por meio de sua racionalidade tornada oficial, a dizer o que legitimamente significa a verdade religiosa (Op. cit.). Este corpo de especialistas é aquele que tem autoridade para ensinar e dirimir dúvidas quanto a validade das questões religiosas (BOURDIEU, 1999).

Boa parte do esforço de Bourdieu se concentra em vincular o aparato religioso com a formação social demonstrando que a estrutura dos sistemas de representações e práticas religiosas tende a assumir a função de instrumento de imposição e legitimação da dominação, contribuindo para assegurar a dominação de uma classe sobre outra (ou de um sexo sobre outro), para a “domesticação dos dominados”.

Uma das formas de se controlar a produção e circulação do discurso é limitar o número daqueles que têm acesso oficial a ele. Nas palavras de Foucault, “trata-se de determinar as condições de seu funcionamento, de impor aos indivíduos que os pronunciam algumas regras e assim não permitir que todo mundo tenha acesso a eles” (FOUCAULT, 2004b, p. 36). Deste modo, “ninguém entrará na ordem do discurso se não satisfizer certas exigências ou se não for, de início, qualificado para fazê-lo” (FOUCAULT, Op. cit., p. 37).

Vimos que a partir dos primeiros séculos, no cristianismo, foi se formando uma classe separada dos leigos. A partir de então, os leigos, ou seja, as pessoas que não pertencem ao corpo de especialistas religiosos, devem se harmonizar com o que diz a doutrina de sua instituição (PORTELLA, 2006.). Consoante Foucault, eles não estão inseridos na ordem do discurso, pois não satisfazem certas exigências, inclusive de qualificação.

As missionárias da AIECB, no entanto, estão qualificadas teologicamente para tal, uma vez que passam pelos mesmos processos de formação teológica que os pastores. Qual, portanto, a exigência que elas não satisfazem a fim de entrar na ordem do discurso institucional hierárquico? Podemos dizer que elas não satisfazem o requisito biológico: ser homem. Para os pastores da AIECB, por serem mulheres não podem entrar na ordem do discurso, ou seja, não podem, também, exercer o



monopólio da produção do discurso religioso e doutrinário. A elas é instituída a função de auxiliares, ajudadoras. Como argumenta Azerêdo (2007), a diferenciação de gênero converte-se em desigualdade. Consoante Bourdieu,

A diferença *biológica* entre os *sexos*, isto é, entre o corpo masculino e o corpo feminino, e, especificamente, a diferença *anatômica* entre os órgãos sexuais, pode assim ser vista como justificativa natural da diferença socialmente construída entre os *gêneros* e, principalmente, da divisão social do trabalho (BOURDIEU, 2003, p. 20 – grifos do autor).

É a instituição que tem o direito de ditar a ortodoxia, a crença correta. Para nos encontrarmos no verdadeiro, já dizia Foucault, devemos obedecer às regras de uma “política” discursiva (FOUCAULT, 2004b, p. 35).

A produção do discurso é sempre controlada com o intuito de que se domine, no discurso, seu acontecimento aleatório, para que ninguém (nesse caso as mulheres) se aproprie dele de forma não controlada pela instituição. Na AIECB, no que concerne às mulheres, e em particular às missionárias, é a posição de auxiliadora, mesmo que como reconhecem alguns pastores, as mulheres, na prática, desempenham funções de diaconisas, presbíteras e, até, de pastoras.

Mas se há, de alguma forma, contestação do lugar da mulher no interior da instituição, o princípio de autoridade é evocado. E não apenas autoridade devido ao pertencimento ao corpo eclesiástico hierárquico, mas, também autoridade devido ao fato de ser homem e, portanto, o único, segundo entendem, dotado por Deus da capacidade de exercer autoridade e ensinar nas igrejas. Os contestadores são vistos como desviantes.

Assim, a instituição, através de seu corpo de pastores procura criar, nas mulheres, um *habitus* religioso que possibilite a assimilação da produção oficial da instituição. É necessário inculcar “uma disposição duradora, generalizada e transferível de agir e de pensar conforme os princípios de uma visão sistemática do mundo e da existência” (BOURDIEU, 1999, p. 88).

Consoante Portella (2006, p. 570), “para ver sua autoridade normativa respeitada, a instituição tende a separar ortodoxia de heresia”. Esta última é tudo aquilo que não está concorde o pensamento da instituição. “Busca-se, assim,

desqualificar e condenar todo ato que não se coadune com o pensamento oficial, visando, assim, sua dissolução” (PORTELLA, Op. cit.). Este exemplo pode ser visto quando do congresso das missionárias, em 2011, foram convidadas pastoras para ser preletoras. Como a instituição não aprova o pastorado feminino tal prática foi censurada e muitos pastores “protestaram” ameaçando não enviar as missionárias das suas igrejas ao evento<sup>130</sup>. A diretora do Departamento de Missionárias, por outro lado, teve sua direção ameaçada sendo, de certo modo, “obrigada” a retratar-se em público.

Tal como afirma Foucault: “Em toda a sociedade a produção do discurso é selecionada, organizada, controlada e redistribuída tendo por função evitar seus poderes e perigos” (FOUCAULT, 2004b, p. 9).

De acordo com Gerbara, a análise de gênero nos revela que:

(...) o poder sobre a sabedoria reconhecida é um privilégio masculino. As mulheres são intrusas, usurpadoras de alguma coisa que não lhes pertence. Elas fazem mal desejando o saber e, como resposta a este mal, tenta-se restaurar a harmonia social em forma de castigo, de silêncio (...). Mantêm-se assim a hierarquia do mundo e da humanidade. Mantêm-se os papéis sociais reconhecidos por um tipo de organização social (GEBARA, 2000, p. 81).

---

<sup>130</sup> Veremos essa discussão no capítulo 6 no tópico sobre o XVI Congresso do DEMIC e a questão do ministério ordenado feminino.

## 6. A INSERÇÃO DA MISSIONÁRIA NA AIECB E SUA VINCULAÇÃO AO DEPARTAMENTO DE MISSIONÁRIAS (DEMIC)

### 6.1. O processo de admissão de missionárias na AIECB

A AIECB não ordena mulheres ao ministério pastoral, isto é, não tem pastoras<sup>131</sup>. Sua Constituição estabelece e normaliza a ordenação pastoral apenas e exclusivamente para candidatos do sexo masculino. As mulheres que terminam o curso teológico e se sentem vocacionadas ao trabalho na obra de Deus podem ser credenciadas como missionárias.

Só serão ordenados ao Ministério Pastoral, candidatos do sexo masculino. As pessoas do sexo feminino, que tiverem formação em Teologia concluída em Seminário reconhecido pela ALIANÇA, poderão ser credenciadas com Missionárias... (CONSTITUIÇÃO DA AIECB, 2012, Art. 85, § 1º, p. 38).

Como assevera Gebara, “numa sociedade patriarcal, a divisão social do trabalho e das tarefas humanas é fixada por limites bem rígidos. Não se pode transgredir o que foi estabelecido por Deus ‘desde as origens’” (GEBARA, 2000, p. 64).

Atualmente<sup>132</sup>, consoante Carmo (2004), para se tornar missionária na AIECB a mulher protestante passa por um processo de qualificação teológica, ministerial e missiológica para servir nos mais diversos ministérios na igreja e no mundo, numa perspectiva integral e contemporânea. De acordo com a Constituição da AIECB, “Para o ofício de missionária ou missionário será exigida comprovação de formação

---

<sup>131</sup>Também para o oficialato das igrejas, ou seja, para os cargos de presbíteros e diáconos, o Regimento estabelece que “só poderão ser votados homens civilmente capazes e vocacionados” (REGIMENTO INTERNO DA AIECB, 2012, Art. 25, p. 53).

<sup>132</sup> Como nos relatara a missionária Silmara, no passado, entre as pioneiras, quando uma mulher terminava o curso Teológico e começava a trabalhar, aceitando o convite de algum pastor ou igreja, no contexto da AIECB, já recebia, automaticamente a titulação de missionária.

teológica emitida por Seminário ou Congênera” (CONSTITUIÇÃO DA AIECB, 2012, Art. 5, § 3º, a,b, p.13-14).

Após concluída a formação em Teologia, em seminário reconhecido pela AIECB, as mulheres, desde que enviadas por uma igreja, poderão aspirar o credenciamento como missionárias<sup>133</sup>.

A Constituição da AIECB nos diz que caso a missionária não possua a titularidade adquirida em Seminário Teológico deverá apresentar documento da Igreja informando o exercício da atividade há mais de cinco anos e a data da Ata da Assembleia da Igreja ou do Concílio que homologou a função (CONSTITUIÇÃO DA AIECB, 2012, Art. 5, b, p.14).

Mais à frente, na mesma Constituição, encontramos a seguinte observação:

Excepcionalmente, a candidata que não possua curso teológico poderá ser credenciada missionária, desde que preencha os seguintes requisitos: I. Ter, no mínimo, cinco anos como membro ativa de uma das Igrejas da ALIANÇA e comprovado chamado divino; II. Não puder concluir um curso teológico por motivos de saúde, idade, localização geográfica e outros que impossibilitem a participação de aulas presenciais em um seminário ou instituto bíblico (CONSTITUIÇÃO DA ALIANÇA, 2012, Art. 85, § 2º, I e II, p. 38).

Para as missionárias que não possuem titulação em Teologia, a proposta é que o Departamento de Educação Teológica (DET) da AIECB promova, por correspondência, um curso básico de Teologia e de História do Congregacionalismo (CONSTITUIÇÃO DA ALIANÇA, 2012, Art. 85, § 3º, p. 39).

Como aspirante ao credenciamento como missionária, na AIECB, além da Titulação em Teologia (ou a exceção supracitada) e da apresentação de documentos exigida, a candidata será submetida a exame teológico, psicotécnico, moral e pessoal realizados pelo Departamento de Educação Teológica e pelo

---

<sup>133</sup>A proposta do Regimento Interno do DEMIC (ainda a ser aprovado pela Diretoria Nacional da ALIANÇA, em concílio) é que a mulher que termina seu curso teológico e não é recomendada por nenhuma igreja aos trâmites do credenciamento, é considerada como missionária não credenciada. Esta, de acordo com o documento supracitado, desenvolve seu ministério apenas na Igreja local (Anteprojeto do Regimento Interno do DEMIC, Cap. IV, Art. 15º, VII, parágrafo segundo).

Conselho de Pastores<sup>134</sup> (REGIMENTO INTERNO DA ALIANÇA, 2012, Art. 40, §1º, p. 58).

A avaliação escrita consta de questões versando sobre conhecimentos bíblicos, teológicos, doutrinários, históricos e eclesiástico-denominacionais (REGIMENTO INTERNO DA ALIANÇA, 2012, Art. 40, §1º, I, p. 58).

Sendo aprovada nessa primeira etapa, a candidata será avaliada nas questões de ordem moral e pessoal.

Na próxima etapa a candidata deverá elaborar e defender uma monografia abordando um tema teológico (REGIMENTO INTERNO DA ALIANÇA, 2012, Art. 40, §1º, II, p. 58).

A candidata será aprovada se alcançar a pontuação mínima de sete pontos na prova escrita e na elaboração e apresentação da monografia. Alcançada a média proposta<sup>135</sup>, a Diretoria Nacional da AIECB homologará os pareceres do Departamento de Educação Teológica (encarregado da avaliação da prova escrita e da monografia) e do Conselho de Pastores (encarregado da entrevista referente a questões morais e pessoais) (REGIMENTO INTERNO DA ALIANÇA, 2012, Art. 40, §2º e §3º, p. 58).

Após a aprovação em todas as etapas supracitadas, a candidata pode ser credenciada como missionária.

Com base na Constituição da ALIANÇA, a cerimônia de credenciamento de missionárias será realizada em culto solene, com imposição de mãos, sob a representação de pastores membros da Diretoria Nacional, Regional e/ou Distrital, ou ainda, nos cultos de encerramento dos seus respectivos Congressos” (CONSTITUIÇÃO DA AIECB, 2012, Art. 85, § 4º, p. 39).

Após o credenciamento, a missionária está apta a trabalhar no campo institucional.

---

<sup>134</sup> O Conselho de Pastores é um órgão da ALIANÇA que tem como finalidade tratar de questões éticas e morais dos Ministros e Igrejas da ALIANÇA (CONSTITUIÇÃO DA ALIANÇA, 2012, Art. 60, p. 31).

<sup>135</sup> A proposta do Departamento de Missionárias (DEMIC) é que “não sendo aprovada a candidata poderá retornar para um novo exame após um período mínimo de cento e oitenta dias” (ANTEPROJETO DO REGIMENTO INTERNO DO DEMIC, Art. 15, V, j).

Não há na Constituição ou no Regimento Interno da AIECB a especificação das áreas e dos ofícios nos quais as missionárias podem atuar, como há em relação aos pastores<sup>136</sup>. O Departamento de Missionárias Congregacionais (DEMIC), através de uma de suas missionárias na direção, no 55º Concílio Nacional Extraordinário de pastores, realizado em São José de Mipibu, RN, de 21 a 25 de março de 2011, requereu a inserção de um novo artigo no Regimento Interno das Igrejas da instituição, especificando os deveres ministeriais das missionárias. O objetivo era “esclarecer até onde a missionária pode atuar, assim como acontece com os pastores”<sup>137</sup>. A proposta, no entanto, foi discutida, votada e recusada, obtendo 34 votos favoráveis e 54 contrários<sup>138</sup>.

Contudo, observando a realidade, de acordo com a missionária Luana, há missionárias da AIECB atuando em “orfanatos cristãos, trabalhando com crianças de risco, drogados, como intérpretes de línguas, atuando em edição de materiais para jornais e revistas e, até em outras áreas seculares”<sup>139</sup>.

Segundo Carmo (2004) observa, a missionária pode atuar em diversas áreas: ensino, educação infantil, obra social, obras evangelísticas e outras, mas, sempre orientadas por uma hierarquia masculina, prestando contas de suas ações, trabalho e desempenho.

Encontramos, na Consituição da AIECB, os direitos e deveres das missionárias<sup>140</sup>.

#### **I. Direitos:**

- a) Ser designados automaticamente como delegados da Igreja local a que pertencem, quando da realização de concílios da Denominação;
- b) Ser votados para cargo eletivo de Tesoureiro e de Secretário da ALIANÇA, desde que disponham de comprovada capacidade para os referidos cargos;

---

<sup>136</sup>A Seção III, Artigos 30 e 31, do Regimento Interno, rege sobre as atribuições e prerrogativas do Ministro (pastor) (REGIMENTO INTERNO DA AIECB, 2012, p. 54-55).

<sup>137</sup>Conversa com a missionária Luana em 22 de setembro de 2011.

<sup>138</sup>Súmula das Resoluções do 55º Concílio Nacional Extraordinário, março de 2011.

<sup>139</sup>Conversa com a missionária Luana no dia 22 de setembro de 2011.

<sup>140</sup>Estes direitos e deveres não são exclusivos às missionárias, mas também aos Presbíteros, Missionários e Evangelistas. Juntamente com as Missionárias, eles formam, de acordo com a Constituição, “um quadro especial de oficiais” sob a jurisdição da igreja a que pertencem (CONSTITUIÇÃO DA AIECB, 2012, p. 39).

- c) Ser nomeado para outros cargos da ALIANÇA, desde que disponham de comprovada capacidade para os referidos cargos;

## II. Deveres:

- a) Cumprir fielmente as suas obrigações dentro da Igreja local a que pertencem;
- b) Viver conforme o Evangelho;
- c) Auxiliar o Pastor no governo espiritual da Igreja local;
- d) Comparecer à reunião de Diretoria Nacional ou do Conselho de Pastores, quando convocados;
- e) Submeter-se à orientação e à disciplina da ALIANÇA. (CONSTITUIÇÃO DA AIECB, 2012, Art. 86, p. 39).

Ainda de acordo com a Constituição da AIECB, os cargos de Presidente e Vice-presidente da ALIANÇA, assim como os cargos de presidente das Regiões Administrativas e dos Distritos, além do cargo de diretor do Conselho de Pastores, “somente poderão ser ocupados por pastores, devidamente ordenados e pertencentes ao Quadro de Ministros da Aliança” (CONSTITUIÇÃO DA AIECB, 2012, Art. 38, Parágrafo Único, p. 23). Portanto, de acordo com a Constituição vigente, uma missionária jamais poderia ocupar o cargo de Presidente ou vice-presidente da instituição.

Com base em Certeau (2002) diríamos que a Constituição e o Regimento Interno da AIECB, elaborados por agentes de um “lugar próprio”, ou seja, de um lugar institucionalizado, se esforçam por colocar o corpo<sup>141</sup> das missionárias sob a lei de uma escritura – prática mítica moderna, (Certeau, 2002, p. 221-246). Tal corpo é ele mesmo “definido, circunscrito, articulado pelo que o escreve”. Deste modo, tais documentos procuram transformar os corpos das missionárias em “quadros vivos das regras”. Do mesmo modo que Certeau nos diz que “a pele do empregado é o pergaminho onde a mão do patrão escreve” (Op. cit., p. 231), podemos dizer que a hierarquia masculina da AIECB *faz a pele* das suas missionárias através da relação de saber e poder que a economia escriturística a reservou. Como nos ensinou Foucault (2004a), não existe saber que não seja a expressão de uma vontade poder. Ao mesmo tempo, não existe poder que não se utilize do saber, sobretudo de um

---

<sup>141</sup> Corpo aqui é tomado na concepção de autores como Certeau, Bourdieu, Foucault: corpo não tomado numa acepção biológica, mas como um produto cultural de práticas que configuram não só o corpo físico, mas *as experiências de vida das mulheres*. Nesses autores, o corpo é visto como fenômeno concreto, lugar de inscrição da história. Ver: FISCHER, 2002, p.39-60.

saber que se expressa como conhecimento dos indivíduos submetidos ao poder. Este se inscreve nos corpos, defini-lhes conformações.

E não só pelo Estatuto. Constatamos a institucionalização de um rito que visa demarcar o lugar do homem e o da mulher. Na AIECB, por meio de um rito institucional, pessoas que passam pelo mesmo processo de qualificação são publicamente diferenciadas. Às mulheres cabe o *credenciamento* como missionárias. Aos homens a *ordenação* pastoral.

Consoante Bourdieu, os ritos de instituição têm um imenso poder de diferenciação e são simbolicamente muito eficazes. Eles instauram “em nome e em presença de toda a coletividade para tal mobilizada, uma separação sacralizante (...) entre os que são socialmente dignos de recebê-la e as que estão definitivamente excluídas, isto é, as mulheres” (BOURDIEU, 2003, p. 34-35). Tais ritos

se inscrevem na série de operações de *diferenciação* visando destacar em cada agente, homem ou mulher, os signos exteriores mais imediatamente conformes à definição social de sua *distinção* sexual, ou a estimular as práticas que convêm a seu sexo, proibindo ou desencorajando as condutas impróprias, sobretudo na relação com o outro sexo (BOURDIEU, 2003, p. 35 – grifos do autor).

Como assevera James Scott, os ritos podem servir para demonstrar que, queira ou não, um sistema de dominação é estável, eficaz e duradouro (SCOTT, 1990, p. 93).

No imaginário da AIECB, o credenciamento é reconhecido por muitas missionárias<sup>142</sup> (não por todas) como discriminatório, visto que lhe é atribuído um peso inferior em relação ao vocábulo ordenação, usado para o ministério masculino. Para a missionária Olga “o cargo e o termo pastor sempre foi mais valorizado. O pastor sempre foi mais valorizado em tudo pelo fato de ser homem”. Para a missionária Luana “em relação ao pastor, o termo missionária é inferiorizado”.

Essa maneira de classificar homens e mulheres a partir de esquemas de oposições binárias (ordenação X credenciamento) é, de acordo com Bourdieu (2003), o princípio de um trabalho de “construção social dos corpos” que visa tornar

---

<sup>142</sup> Para uma missionária que chamaremos de Keliane, o termo missionária, em relação ao de pastor, é inferiorizado (entrevista concedida dia 26 de junho de 2008).



verdadeira uma divisão arbitrária que o próprio esquema de pensamento dominante formula. Nestes dualismos, um dos termos é sempre mais valorizado do que o outro. Ou seja, o termo pastor é mais valorizado que o de missionária, assim como a ordenação e tudo que essa titulação atribui ao homem/pastor é superior ao credenciamento.

Na AIECB, por meio de documentos, como a Constituição e o Regimento Interno das Igrejas, pessoas que passam pelo mesmo processo de qualificação são diferenciadas com base em seu sexo. Como vimos, às mulheres é concedido o *credenciamento* como missionárias. Aos homens a *ordenação* pastoral. Como ordenados, em geral os pastores são prontamente designados à concorrência do pastorado de alguma igreja da denominação onde desenvolvem seus ministérios com usufruto de direitos trabalhistas<sup>143</sup>. Já para as mulheres credenciadas como missionárias, o trabalho é incerto, podem se inserir em departamentos nas suas igrejas - em geral é o que acontece - mas não podem sonhar em desenvolver integralmente seus ministérios e nem deles depender financeiramente.

É essa realidade que as missionárias, a partir de seu departamento oficialmente regimento, tentam alterar.

No caso dos homens, na realidade da AIECB, para se tornar pastor de uma determinada igreja, o candidato, por indicação da igreja interessada<sup>144</sup> ou de alguém da Diretoria Nacional ou Regional da AIECB, se submete a uma eleição, com concorrentes ou não<sup>145</sup>. Se vencida, ele será pastor daquela igreja por um determinado período, em geral quatro anos, quando se submeterá a nova eleição.

---

<sup>143</sup>Citaremos o exemplo do pastor Irlan. Quando terminou o curso de Bacharel em Teologia e, se submeteu à apresentação de monografia e entrevista ante ao Departamento Teológico da AIECB, em questões de poucos dias ou meses, se submeteu à concorrência do pastorado de uma igreja. Como pastor dessa igreja recebe uma remuneração de cinco salários mínimos (mas há pastores com remuneração de 10 ou mais salários), apesar de ser Contribuinte Individual do INSS, esse valor lhe é repassado pela igreja na qual trabalha. Além disso, mensalmente é depositado, em conta específica para este fim, um valor referente ao FGTS, no caso específico FGTM (Fundo de Garantia por Tempo de Ministério); é pago plano de saúde (Unimed) para o pastor e sua esposa; aluguel, ajuda de custo para combustível e telefone.

<sup>144</sup>A igreja interessada pode, através de uma comissão composta por seus presbíteros e diáconos, indicar o nome de pastores para concorrer às eleições.

<sup>145</sup>Em geral, nas igrejas da AIECB, de quatro em quatro anos há eleições para pastores, mesmo no caso das igrejas que dispõem de um pastor em exercício. Nesse caso, o pastor titular se submete a uma reeleição para aprovação e consequente continuação do seu pastorado naquela igreja ou, no caso de não aceitação da maioria, término do seu pastorado naquela comunidade eclesial. Em geral, quando o pastor que já pastoreia aquela igreja se submete novamente a eleição, não há concorrentes para ele. Não há nada na Constituição, Regimento ou Código de Ética da Denominação que impeça

Com as missionárias é diferente. Quando terminam o curso teológico e se submetem a todos os pré-requisitos determinados pela AIECB a fim de serem credenciadas (aprovação em prova oral e escrita que verse sobre conhecimentos teológicos e sobre a história do Congregacionalismo, entrevista sobre sua vocação e vida pessoal, defesa de uma monografia) ficam à espera de um convite de trabalho por parte de algum pastor. Em quase 100% dos casos, mesmo quando convidada a exercer seu ministério, não têm o reconhecimento formal e, portanto, financeiro.

O privilégio do homem, já nos dizia Beauvoir, é que “sua vocação como ser humano nunca está em conflito com seu destino de macho da espécie” (BEAUVOIR, 1974, p. 758 apud BANDINI, 2008, p. 194). A diferença entre o sucesso social e ministerial dos pastores na AIECB está diretamente associada ao gênero masculino. Na estrutura da AIECB, os homens são considerados com direitos plenos de assumirem qualquer tipo de posição e cargo na instituição.

O fato de serem homens, já lhes garante a oportunidade de exercerem sua autonomia no espaço religioso enquanto as mulheres necessitam criar brechas, construir estratégias e mecanismos para a conquista de sua autonomia econômica e individual (BANDINI, 2008, p. 194).

A falta de reconhecimento ou, de maior cobertura por parte da AIECB às suas missionárias não é um problema apenas dos tempos atuais. De acordo com Carmo (Op. cit), até 2001, as missionárias recém formadas se dirigiam às igrejas através de um convite de trabalho, onde poderiam permanecer a vida toda ou um pequeno período. O trabalho delas era reconhecido apenas no campo de atuação, pois não havia um reconhecimento formal da AIECB.

A missionária Silmara que terminou seu curso teológico ainda na década de 1960, em entrevista a nós conceidida, assegurou que antigamente as missionárias não tinham vínculo com a ALIANÇA<sup>146</sup>. Na época, disse ela, as mulheres que terminavam seus cursos teológicos, oravam pedindo a Deus orientação e esperavam que algum pastor as convidassem para algum trabalho. Neste aspecto,

---

que outros pastores concorram também, mas, há, entre os pastores, a interpretação de que incorreriam em falta de ética.

<sup>146</sup>Entrevista realizada no dia 24 de novembro de 2011.

de lá pra cá não parece ter havido muita mudança. Não há, como no caso dos homens, um processo de seleção onde a própria igreja, em assembleia, decide ou não pela admissão do trabalho daquela missionária na igreja local ou no âmbito mais geral da instituição.

No aspecto financeiro, no passado, suas remunerações ficavam a cargo da igreja que as convidava, porém não havia nada, em termos de Regimento ou Constituição, que regulasse o assunto, seja nas igrejas, seja na instituição como um todo. Desse modo, na maioria dos casos, na área financeira, as missionárias ficavam a mercê de ofertas, ou a igreja estipulava uma determinada quantia para sua remuneração que, de acordo com a missionária Silmara, quando a situação financeira da igreja apertava, a gratificação da missionária era a primeira a ser afetada<sup>147</sup>. O fato é que, de acordo com diversos relatos, estas ofertas ou remuneração, em geral, era/é um valor insuficiente para cobrir os gastos pessoais das mesmas. Como nos disse a missionária cognominada Poliana, “ser missionária e viver desse ministério é depender exclusivamente de Deus. É depender da misericórdia d’Ele pra vestir uma roupa, comprar nossos artigos de higiene pessoal e, até, muitas vezes, pra comer”. A missionária Luana, como supracitado, já nos dissera que durante oito anos de trabalho em uma das congregações da sua igreja nunca recebera um centavo de remuneração.

Mais numerosas são as queixas<sup>148</sup> daquelas missionárias que trabalham em departamentos dentro das suas próprias igrejas. Em geral, de acordo com observação de campo, essas missionárias terminam seus cursos teológicos, se credenciam à instituição e, se inserem em algum(ns) departamento(s) dentro de suas igrejas. Nestes, em geral, assumem a liderança, muitas vezes doando seu tempo, se não diariamente, mas, vários turnos por semana, inclusive, e principalmente, nos finais de semana, e em nada sendo reconhecidas, inclusive, no aspecto financeiro.

A missionária Bella inteiradas vezes externou seu desgosto por esse desconhecimento, pois, sempre que há programações especiais na sua igreja, se

---

<sup>147</sup> Id. Ibid.

<sup>148</sup> Aqui, devemos ressaltar que mesmo demonstrando grande satisfação por trabalharem na “obra de Deus”, ao mesmo tempo, as missionárias sempre deixaram claro que não têm seu ministério devidamente reconhecido pelas igrejas da denominação (AIECB), mas, a grande maioria diz se sentir feliz por saber que apesar de não terem o reconhecimento dos homens são reconhecidas por Deus.

faz orações especiais. Em geral, segundo ela, ora-se por todos os departamentos da igreja, seus pastores, presbíteros, diáconos e suas famílias, pelas autoridades da cidade, etc., mas, “dificilmente, ou quase nunca, se lembram das missionárias da igreja que por ela trabalham arduamente”.

Esse relato evidencia que os temas da dignidade e da autonomia<sup>149</sup>, são tão importantes quanto o da exploração material por elas sofrida.

A missionária cognominada Isadora, por indicação do pastor, há cerca de quinze anos desenvolve liderança em um dos departamentos da sua igreja. Nesta igreja é reconhecida como missionária, pois possui o curso teológico, mas, na realidade, a igreja não possui nenhum vínculo formal com ela. Assim, ela nos diz que trabalha na igreja por “amor” e porque foi chamada por Deus e não quer desobedecer, mas, não pode desenvolver seu ministério em tempo integral na igreja, pois, precisa comer e vestir e, não recebe nenhuma remuneração por ser missionária.

Essa é a realidade de quase 100% das missionárias da AIECB. Realidade que perdura até hoje.

Durante o XIV Congresso do Departamento de Missionárias (DEMIC)<sup>150</sup>, em 2009, a missionária Liliam pediu a oportunidade e, em plenária, chamou a atenção de suas colegas ministeriais sobre a importância de lutarem para que no futuro garantam uma aposentadoria. Ela citou o caso, atual, de uma missionária da AIECB que trabalhou toda a vida na obra de Deus e, agora, na velhice, sem nenhum amparo institucional, visto que nenhum benefício trabalhista lhe foi concedido durante os anos de atividade, se vê doente e morando de favor na casa de terceiros; dependendo da boa-vontade de ofertas de cristãos para poder comprar seus remédios.

Consoante Liliam, o reconhecimento do ministério missionário feminino na AIECB deve ser levado mais a sério. E isso, de acordo com ela, deve começar pelas próprias missionárias.

---

<sup>149</sup>Dignidade e autonomia são os temas privilegiados no estudo de James Scott (1990, p. 47).

<sup>150</sup>O XIV Congresso do DEMIC foi realizado em Campina Grande (PB), entre 25 e 27 de setembro de 2009. Teve como tema II Coríntios 4:7: “Temos, porém, esse tesouro em vasos de barro, para que a excelência do poder seja de Deus e não de nós”. In: Anexo, documento n. 5, p. 189.

## 6.2. A instituição do DEMIC

Constatamos que nos últimos anos, as missionárias da AIECB, através de departamento próprio (DEMIC), têm-se organizado e reivindicado mais atenção aos seus ministérios, inclusive, reivindicando direitos trabalhistas.

Após anos de trabalho por parte das missionárias na AIECB, somente em 2002, no 47º Concílio Nacional da AIECB, foi organizado formalmente o Departamento das Missionárias Congregacionais: DEMIC (Carmo, 2004). De acordo com relatos, o início dos trabalhos foi difícil. Segundo a missionária Isaura, no primeiro Congresso das missionárias o presidente da AIECB chegou às onze horas da manhã e saiu às onze e meia. Não havia o reconhecimento necessário da instituição.

Atualmente é a partir do DEMIC que as missionárias têm promovido encontros anuais e proposto algumas reivindicações para a categoria. A missionária Silmara relata entusiasmada, que atualmente, a partir da instituição do DEMIC, as missionárias têm reivindicado mais espaço na ALIANÇA, coisa que não acontecia há tempos atrás. Ela se sente esperançosa e nos diz que espera ver que “as novas missionárias consigam muitos direitos na denominação. Coisa que não tivemos antes”<sup>151</sup>.

De acordo com o Regimento Interno das Igrejas da AIECB, os departamentos são “órgãos auxiliares da ALIANÇA, que exercem tarefas específicas em cada área, de forma planejada e são diretamente subordinados à Diretoria Nacional [da AIECB]” (REGIMENTO INTERNO, 2012, Art. 101, p. 77).

O DEMIC (Departamento de Missionárias Congregacionais) é um dos departamentos da AIECB<sup>152</sup>. Tem por finalidade, “contribuir para a motivação, edificação, conscientização da vocação missionária e valorização do ministério feminino”<sup>153</sup>. Ele é composto de uma diretoria nacional composta pelos seguintes

---

<sup>151</sup>Entrevista no dia 24 de novembro de 2011.

<sup>152</sup>Regimento Interno das Igrejas da AIECB, 2012, Art. 102, X, p. 78.

<sup>153</sup>In: Anteprojeto do Regimento Interno do DEMIC, 25 de setembro de 2009. Este Regimento ainda necessita ser aprovado pela Diretoria Nacional da AIECB, conforme o Regimento Interno da Aliança das Igrejas, 2012, Art. 103, p. 78.

cargos: Diretora, Vice-diretora, Secretária e Tesoureira. Essa diretoria, com um mandato de 2 anos, podendo ser reeleita por um ou mais períodos de igual tempo<sup>154</sup>, é eleita em seus Congressos e homologada pela Diretoria Nacional da ALIANÇA, em acordo com o Regimento Interno da Aliança das Igrejas(2012, Art. 94, p. 75-76), e com a Constituição da AIECB (2012, Art. 37, § 2º, p. 23).

À Diretoria do DEMIC, em relação à AIECB, cabe às seguintes atribuições:

- a) Planejar, coordenar e executar as atividades inerentes ao seu Departamento, submetendo tais atividades e programações à Diretoria Nacional;
- b) Prestar relatórios de suas atividades à Diretoria Nacional;
- c) Prestar assessoria à diretoria da ALIANÇA nas suas reuniões (CONSTITUIÇÃO DA AIECB, 2012, Art. 41, VII, p. 26).

Ainda compete ao DEMIC, em relação às igrejas locais:

- I – Coordenar nacionalmente as atividades dos departamentos das Igrejas locais;
- II – Promover eventos que possibilitem uma integração maior dos segmentos correspondentes dentro das igrejas locais;
- III – Assessorar os departamentos locais das Igrejas no exercício de suas atividades.
- IV – Convergir todas as suas atividades para auxílio da Diretoria Nacional na execução do plano diretor (REGIMENTO INTERNO DA ALIANÇA, 2012, Art. 113, I-IV, p. 80-81).

Em relação às suas sócias, compete a ele:

- 1 - Convocar e presidir as reuniões da Diretoria.
- 2 - Apresentar um plano de trabalho que alcance as sócias anualmente.
- 3 - Assinar atas, relatórios e documentos que serão arquivados e autorizar pagamentos.
- 4 - Preparar com os demais membros da Diretoria, a programação do Congresso de Missionárias, promovendo-o e dirigindo-o.

---

<sup>154</sup> In: Anteprojeto do Regimento Interno do DEMIC, 25 de setembro de 2009, Art. 4º, 1.

5 - Divulgar a data e o local do Congresso, com o mínimo de três meses de antecedência.

6 - Apresentar relatórios nos Congressos do DEMIC e nas reuniões da Diretoria da ALIANÇA.

7 - Cumprir e fazer cumprir o presente Regimento Interno e as resoluções do Congresso bem como documentos normativos da Denominação e decisões conciliares.

8 - Promover o desenvolvimento espiritual, das missionárias através de estudos bíblicos e palestras.

9 - Receber os relatórios das missionárias.

10 - Realizar visitas as missionárias dando prioridade a necessidades mais urgentes como doença, perda de um parente, problemas no campo, necessidades financeiras. Visitar os seminários da Aliança para conhecer e fazer contatos com as novas missionárias. Com o objetivo de tornar conhecido o Regimento Interno e os projetos do DEMIC. (ANTEPROJETO DO REGIMENTO INTERNO DO DEMIC, 25 de setembro de 2009, Art. 6º).

O DEMIC, consoante Carmo (Op. cit.) foi organizado pelas próprias missionárias. É, portanto, nas palavras da missionária Liliam, “uma conquista das mulheres, das missionárias; um espaço de discussão de suas necessidades ministeriais e de mútuo apoio”<sup>155</sup>.

No XIV Congresso do DEMIC, um dos pastores da instituição sugeriu a ampliação desse departamento para que os missionários (homens) também participassem. Segundo ele “hoje também temos missionários na denominação, sugiro ampliar [o DEMIC] para não ficar só na questão das mulheres”<sup>156</sup>. De imediato a proposta foi recusada pelas missionárias, uma vez que reconhecem sua conquista por um espaço “para discussão sobre as questões das mulheres na AIECB”<sup>157</sup>. Elas estão cientes das lutas que têm que enfrentar para que seus ministérios obtenham reconhecimento formal da ALIANÇA.

Como argumentou a missionária Liliam:

A questão do ministério masculino já está bem posta pela denominação. A questão dos missionários já está contemplada em outros departamentos. Os missionários são capazes, se quiserem,

---

<sup>155</sup> In: XIV Congresso do DEMIC, Campina Grande, 25 de setembro de 2009.

<sup>156</sup> Id. Ibid.

<sup>157</sup> In: XIV Congresso do DEMIC, Campina Grande, 25 de setembro de 2009. Depoimento da missionária Liliam.

de criar um novo departamento. Também há aqueles pastores e missionários que não são simpáticos ao trabalho feminino e podem tirar nossa privacidade<sup>158</sup>.

Presente na ocasião do debate, o Presidente da AIECB, em exercício naquele biênio, concordou com a posição das missionárias. Segundo ele, a questão dos missionários (homens) “não deve ser discutida a partir desse departamento [DEMIC]”, pois, na sua concepção, “o trabalho do DEMIC é um trabalho mais para autoestima, [portanto], “deve ser um Departamento só de missionárias mulheres”<sup>159</sup>.

Contudo, podemos argumentar que mais do que um trabalho de recuperação da autoestima, como definiu o Presidente da AIECB, o DEMIC é um espaço de discussões da realidade ministerial das missionárias, onde juntas, podem se apoiar mutuamente, desabafar e, também, propor e reivindicar mais visibilidade ao trabalho que arduamente desempenham nas suas igrejas locais, nos campos missionários e/ou nos mais variados ofícios que exercem como missionárias.

Apesar de todas as dificuldades, as missionárias desempenham seus ministérios na certeza de que “são aprovadas por Deus”<sup>160</sup>.

Com efeito, a partir das entrevistas constatamos que apesar de todas as dificuldades enfrentadas no desenvolvimento de seus ministérios, as missionárias têm convicção dos seus “chamados” ministeriais e não desanimam. De acordo com a missionária Rafaela, “Deus capacita mulheres para a sua obra. Eu mesma, se não fosse a convicção que a minha vocação é dada por Deus, eu já tinha desistido, mas, como foi dito no tema desse Congresso, ‘Ministério é pra toda a vida’”<sup>161</sup>.

Para a missionária Isadora,

apesar dos desafios que encontro pela frente pra desempenhar meu ministério, como por exemplo, muitas vezes deixo de fazer certas coisas na obra de Deus porque não tenho apoio financeiro pra realizá-lo, tenho que trabalhar secularmente e cumprir horário rígido, outras vezes, porque alguns oficiais da Igreja e até, os próprios crentes acham que não é trabalho de mulher, tem que esperar um

---

<sup>158</sup>Id. Ibid.

<sup>159</sup>In: XIV Congresso do DEMIC, Campina Grande, 25 de setembro de 2009. Depoimento do Presidente da AIECB em exercício.

<sup>160</sup>Missionária Nalda. In: 25 de setembro de 2010.

<sup>161</sup>Em ocasião do XVI Congresso do DEMIC, Campina Grande, 17 de setembro de 2011.



pastor fazer... mas, mesmo assim, tenho certeza do ministério que Deus me deu<sup>162</sup>.

Para a missionária Berna,

Eu estou certa do ministério que Deus me deu. Mas há quatro anos que terminei o seminário e luto pra ser credenciada como missionária da AIECB, mas, meu pastor não me recomenda<sup>163</sup>, não sei o porquê, já que tenho uma vida íntegra. Já recebi proposta de outras Denominações Evangélicas para trabalhar, mas eu amo a minha Denominação [AIECB] e vou lutar nela. Deus nos ajuda! Ele me deu dons especiais que uso para sustentar meu ministério. Com o meu trabalho eu pago minhas passagens para os projetos de evangelização... Dependo única e exclusivamente de Deus!

Por entender que foi Deus quem as escolheu e as capacitou para a sua obra, apesar das limitações que dizem ter; por reconhecerem que é Ele quem chama, capacita e as envia ao ministério e, que é Ele mesmo a razão dos seus ministérios, o lema adotado pelo DEMIC é o texto de I Timóteo 1:12<sup>164</sup>: “Sou agradecido para com aquele que me deu força, Cristo Jesus, nosso Senhor, que me julgou fiel, tomando-me para o seu serviço” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 1992).

No XVI Congresso do DEMIC<sup>165</sup> a missionária Juracy Quirino, recitou um poema que, segundo ela, retrata bem o lema da missionária. Falava de ser o discípulo escolhido por Deus. Trabalha às ocultas, sem reconhecimento, mas certo da sua vocação e de ser aprovado por Deus.

“Escolhido”

Senhor! Se não posso ser um caminho brilhante, faze-me um atalho na serra distante, por onde o mundo veja o teu amor passar. Usa-me durante toda a minha vida, para que, quando for para o céu, possa dizer com um sorriso doce, nada fiz, nada juntei, nada trouxe, na terra fui apenas caminho teu!

<sup>162</sup>Em ocasião do XV Congresso do DEMIC, Aldeia, PE, 25 de setembro de 2010.

<sup>163</sup>De acordo com o §1º, do Art. 85 da Constituição da AIECB, “as pessoas do sexo feminino, que tiverem formação Teológica concluída em Seminário reconhecido pela ALIANÇA, poderão ser credenciadas como Missionárias, desde que haja solicitação por uma igreja local” (grifo nosso).

<sup>164</sup>In: Anteprojeto do Regimento Interno do DEMIC, 25 de setembro de 2009, Art. 2º.

<sup>165</sup>O XVI Congresso do DEMIC foi realizado em Campina Grande (PB) entre os dias 16 e 18 de setembro de 2011. Teve como tema: “Ministério pra toda vida”. “Porque os dons e a vocação de Deus são irrevogáveis” (Romanos 11:29). Ver banner em anexos, documento n. 7, p.191.

Ao ouvir o poema grande parte das missionárias que participavam da plenária mostraram-se identificadas com o mesmo. Em muitas delas as lágrimas rolavam sobre os rostos.

Durante o XIV Congresso do DEMIC, em Campina Grande (PB), 2009, foi citado o caso da missionária cognominada Adalta. De acordo com o relato, essa missionária estaria desenvolvendo trabalho em campo missionário em um dos Estados nordestino, todavia, não dispunha de amparo financeiro para satisfazer necessidades básicas como alimentação, transporte, etc., precisaria, para tanto, trabalhar secularmente, o que desviaria seu propósito naquele lugar, ficando na dependência das ofertas dos “irmãos” das comunidades eclesiais. A missionária que relatara publicamente o caso reivindicou da Diretoria da AIECB mais atenção ao trabalho das missionárias. Ao final da fala da missionária, o presidente da instituição no período, tivera oportunidade de expressão. Este dissera que a instituição pode muito bem ajudar as missionárias, “mas elas quem devem vir ao encontro da diretoria, pois, não podemos sair catando as missionárias que precisam de ajuda”...

Muitas missionárias, no espaço oculto e seguro dos bastidores, comentaram o caso e, segundo elas, é quase certo que a missionária Adalta já tivesse, de alguma forma, solicitado ajuda de custo para o desenvolvimento deste trabalho, afinal, como disseram, ela não foi até lá por conta própria e sem o aval de seus líderes, uma vez que há todo um processo até que isso aconteça. O que comprova que a instituição estudada não tem vínculos fortes com as missionárias que a ela pertence.

A missionária Luana, comentando o fato, dissera que certa feita, pediu à diretoria da AIECB, na pessoa de seu presidente, uma ajuda de custo para que algumas missionárias participassem do Concílio Nacional da instituição, a realizar-se em Belo Horizonte, MG. Neste Concílio seria apresentada a proposta do Regimento para o departamento das missionárias (DEMIC), e elas queriam enviar representantes para acompanhar o processo e, se necessário, votarem a favor do mesmo<sup>166</sup>. Como as missionárias, em geral, não recebem remuneração por seus trabalhos nas igrejas e, não tendo como custear as despesas de passagens e

---

<sup>166</sup>As missionárias devidamente credenciadas pela AIECB têm direito de voto nos seus Concílios.

estadias recorreram a essa estratégia de solicitar uma ajuda de custo diretamente à diretoria da instituição. De acordo com o relato da missionária Luana a resposta do presidente na ocasião foi a de que estaria custeando as despesas de alguns pastores e missionários da denominação e, caso “sobrasse” estaria repassando para as missionárias. A indignação da missionária Luana foi total, pois, nas suas palavras, “a nós, missionárias, são reservadas as sobras”. Em conversa com Luana sobre o assunto, ela nos disse estar entristecida, e nos disse que sempre orienta as seminaristas e missionárias que têm uma profissão secular que “não dependam do ministério”. De acordo com ela “é uma incoerência da fé<sup>167</sup>, mas é a nossa realidade”.

### **6.3. Reivindicações e conquistas das missionárias**

A partir do DEMIC, as missionárias da AIECB têm procurado reivindicar mais visibilidade aos seus ministérios. Uma das primeiras reivindicações se deu em relação ao reconhecimento, por parte da própria AIECB, em relação à validade do ministério missionário feminino no interior da instituição. De acordo com as missionárias, no ato de suas consagrações ao ministério, não havia a imposição de mãos sobre as mesmas, como uma forma de reconhecimento apropriado do trabalho para o qual a candidata era credenciada.

A imposição de mãos é uma das bênçãos mais antigas na tradição bíblica. O ato, dentre outros objetivos, é usado na consagração e comissionamento de um líder. Moisés, por exemplo, de acordo com relatos bíblicos, impôs as mãos sobre seu auxiliar Josué, para transmitir-lhe autoridade e sabedoria para ser o novo líder do povo de Deus. Na história da Igreja, vemos, na consagração de bispos e pastores, por exemplo, a imposição de mãos e a oração, como os sinais visíveis da

---

<sup>167</sup> Para ela é uma incoerência visto que a Bíblia diz que o obreiro é digno do seu salário (Lucas, 10:7).

consagração. Desde cedo, a Igreja, seguindo o exemplo do Antigo Testamento, incluía a imposição de mãos como parte de suas cerimônias de ordenação<sup>168</sup>.

A não imposição de mãos sobre as missionárias no ato de consagração das mesmas ao ministério, portanto, foi por elas interpretada como um não reconhecimento de seus ministérios.

O presidente da AIECB, no entanto, em discurso em Congresso Nacional do DEMIC se manifestou dizendo que “o relevante não é a imposição ou não de mãos no credenciamento, mas a prática [das missionárias]”<sup>169</sup>. Se este não é um ato importante e de significado dentro da ALIANÇA perguntamos por que na ordenação pastoral tal ato é realizado e nunca foi esquecido. Vale lembrar ainda, que quando do Concílio de Nicéia, em 325, os Pais da Igreja procuraram restringir o ofício de diaconisas usaram como justificativa a não imposição de mãos sobre as mesmas, portanto, o não reconhecimento de tal ministério. No seu Cânon XIX “decretou que ‘diaconisas, uma vez que não recebem a imposição de mãos, devem ser contadas apenas entre o laicato’” (REYLE, 1997:, p. 73.).

Dissertando sobre as cerimônias formais, como os rituais de posse em cargos, James Scott alerta para o fato de que esses ritos não são vazios (SCOTT, 1990, p. 86), mas, um quadro vivo da disciplina e do controle centralizados (Op. cit., p. 87).

A imposição de mãos no ato de seus credenciamentos foi uma reivindicação posta pelas missionárias no seu Congresso de 2009. No Concílio Nacional da AIECB, em 2010, essa reivindicação foi contemplada. A Constituição da AIECB, datada de março de 2012, rege que

A cerimônia de credenciamento de missionárias será realizada em culto solene, *com imposição de mãos*, sob a representação de pastores membros da Diretoria Nacional, Regional e/ou Distrital, ou ainda, nos cultos de encerramento dos seus respectivos Congressos (CONSTITUIÇÃO DA AIECB, 2012 Art. 85 §4º, p. 39 – grifo nosso).

---

<sup>168</sup>Atos 6: 5-6; 13: 2-3; 1 Timóteo 4:14; 5:21-22; 2 Timóteo 1:6.

<sup>169</sup>In: XIV Congresso do DEMIC, 26 de setembro de 2009.

Além da reivindicação da imposição de mãos no ato do credenciamento, as missionárias têm lutado pelo estabelecimento de um piso salarial para a categoria e alguns direitos trabalhistas. Essas garantias há muito já são concedidas aos pastores da instituição, no entanto, não é realidade para as missionárias.

A missionária Alba trabalhou cerca de dezesseis anos nas congregações<sup>170</sup> da Igreja de um determinado pastor. Durante esse tempo recebeu ofertas e uma remuneração simbólica. Após os dezesseis anos de trabalho, assumiu outra congregação, filiada a outra igreja da instituição. Nesta última, na qual trabalhou por cerca de dez anos e posteriormente, assumiu a liderança em tempo integral, passaram a lhe pagar dois salários mínimos. Ela própria também requereu que a Igreja arcasse com as parcelas do INSS. Todavia, de acordo com a missionária Poliana,

antigamente as missionárias não reivindicavam nada não. Agora é que começaram. Esse piso salarial que as missionárias estão reivindicando já era pra existir há muito tempo. O problema, é que a maioria dos pastores faz vista grossa pra o trabalho missionário feminino. Algumas missionárias trabalham a vida toda na igreja e eles não estão nem aí<sup>171</sup>.

No intuito de adquirir as garantias trabalhistas, as missionárias propuseram um Regimento para o DEMIC<sup>172</sup>. Neste especificam as necessidades de sustento das missionárias, de acordo com a seguinte proposta,

O sustento das missionárias cabe às Igrejas, Aliança ou parceiros missionários que fixarão seus vencimentos de acordo com as necessidades impostas pelo padrão de vida local, tendo em vista, também, as condições de família, dentro de uma remuneração condigna de dois salários mínimos para tempo integral e um salário mínimo para tempo parcial, devendo ser assegurado as suas necessidades de seguridade social (INSS), férias, décimo terceiro salário e plano de saúde (Anteprojeto do Regimento Interno do DEMIC, Capítulo V, Art. 16º, 1).

---

<sup>170</sup> Congregação é a “comunidade de crentes professos, com o mínimo de dez membros, que se reúne regularmente fora da sede da Igreja para cultuar a Deus e evangelizar, com autonomia relativa, a critério da Igreja mãe” (Regimento das Igrejas da AIECB, 2012, Art. 3º, §2º, p. 46).

<sup>171</sup> Entrevista em 12 de novembro de 2011.

<sup>172</sup> Esse Regimento ainda precisa ser aprovado pelo Concílio de Pastores da AIECB.

Antes mesmo da aprovação do Regimento interno do DEMIC, em Concílio de Pastores da instituição, o novo Regimento Interno da ALIANÇA, datado de março de 2012, estabelece que:

As igrejas devem sustentar as missionárias que lhe dedicam tempo integral, fixando seus vencimentos de acordo com as necessidades impostas pelo padrão de vida local, dentro de uma remuneração condigna, devendo ser asseguradas suas necessidades de seguridade social, férias, décimo terceiro salário, FGTM<sup>173</sup> e plano de saúde. A remuneração mensal de uma missionária não será inferior a dois salários mínimos nacional (Regimento Interno da AIECB, 2012, Art. 33, § 1º, p. 56).

De acordo com a missionária Luana há muito a se comemorar pelas conquistas salariais e assistenciais às missionárias credenciadas. Para ela,

Este é um reconhecimento da nossa Denominação a atuação missionária feminina frente a ela, que têm se doado em prol da expansão do Reino e que muitas vezes não eram nem reconhecidas e muito menos remuneradas condignamente. (...) as mudanças já chegaram, novos dias virão...<sup>174</sup>.

De fato, nestes últimos anos, parece estar havendo maior diálogo por parte da Diretoria Nacional da AIECB e as missionárias desta instituição eclesial. Muitas delas nos relataram que “de uns três anos pra cá, nessa nova gestão da Diretoria da ALIANÇA as missionárias têm sido mais ouvidas”<sup>175</sup>. Diante das conquistas obtidas e garantidas em documento oficial da instituição, as missionárias têm procurado requerer o que a Constituição lhes garante.

A respeito dos direitos salariais das missionárias, o pastor Irlan me confidenciou que o pastor Pedro e sua esposa missionária, que se dedica integralmente aos trabalhos da igreja, enviou proposta, à igreja que pastoreia, de reconhecimento do trabalho de sua esposa/missionária. O assunto causou comentários por parte de outros pastores da ALIANÇA. De acordo com o pastor

---

<sup>173</sup>Fundo de Garantia por Tempo de Ministério. Equivalente ao FGTS.

<sup>174</sup>Em 20 de agosto de 2011.

<sup>175</sup>Missionária Silmara. Em 24 de novembro de 2011.

Irlan, um deles teria acusado o colega requerente de mercenário, insinuando aos demais que ele e sua esposa só trabalham por dinheiro.

Como se pode ver, a mudança de mentalidade não se dá num curto espaço de tempo, mas, tal como a compreendia Braudel (1992), no tempo longo. Constitui um padrão de pensamento ou de sensibilidade que muda muito lentamente, vindo a formar uma estrutura de longa duração.

Em 2011 acompanhamos na Igreja Evangélica Congregacional de Campina Grande, centro, o processo de credenciamento da candidata à missionária, Júlia.

Nesse primeiro caso de credenciamento de missionária, após a aprovação da Constituição e Regimento da AIECB<sup>176</sup>, parece ainda não ter havido muita diferença em relação ao passado. A missionária foi enviada por sua igreja ao credenciamento, foi aprovada em todas as etapas solicitadas para adquirir o título. Contudo, no âmbito de seu ministério na igreja, nada mudou. Não foi delegada a nenhuma função e lugar social para além da que já exercia na igreja anteriormente. Também não foi assumida nenhuma posição em relação às conquistas salariais, conteúdo de reivindicação por parte de DEMIC.

Porém, de acordo com a missionária Rafaela, só o fato de estar credenciada é algo positivo para a missionária. Pois, segundo ela, agora, como credenciada e legalmente pertencente à instituição, a missionária poderá lutar mais por seus direitos.

#### **6.4. XVI Congresso do DEMIC e a questão do ministério ordenado feminino**

A ordenação de mulheres tem sido tema de debate nas diversas igrejas e em diferentes denominações evangélicas na atualidade (CLOUSE, 1996, p. 11).

---

<sup>176</sup> A Constituição e Regimento da AIECB foram aprovados em março de 2011. Após a aprovação foram distribuídas cópias dos mesmos aos pastores da instituição. Um ano após a aprovação, em março de 2012, tais documentos, juntamente com o Código de Ética da instituição e os 28 Artigos do Congregacionalismo brasileiro, foram reunidos num livreto com o título de “Documentos Oficiais”. É a partir dele que apresento as referências. Todavia, não se pode esquecer que entrou em vigor um ano antes.

Segundo Matt Costella (2001), nos últimos 25 anos, este problema tem chegado ao clímax<sup>177</sup>. O problema do papel das mulheres na igreja serviu como assunto de contenção na Oitava Assembléia do [ecumênico] Concílio Mundial de Igrejas [WCC - *World Council of Churches*] em Harare, Zimbabwe, em dezembro de 1998. Costella nos dá uma lista de várias denominações evangélicas nos EUA que ordenam mulheres ao pastorado. Ele nos mostra que em um estudo recente de denominações que ordenam mulheres, pesquisadores encontraram que o número de mulheres ministras ordenadas em 15 grandes denominações protestantes cresceu exponencialmente entre 1977 e 1994. Um estudo do Seminário Hartford descobriu que, neste período de tempo, o número do clero feminino aumentou de 157 para 712 na Igreja Batista Americana dos USA, de 94 para 1394 na Igreja Episcopal dos USA, de 388 para 988 na Igreja Cristã (Discípulos de Cristo), de 73 para 1519 na Igreja Evangélica Luterana na América, de 350 para 2705 na Igreja Presbiteriana (dos USA), e de 319 para 3003 na Igreja Metodista Unida (...). O levantamento estatístico conclui o seguinte:

Mulheres do clero estão reinventando ministérios para o futuro, recusando as antigas definições e expectativas. Mulheres ministras estão expandindo a própria essência do ministério cristão e guiando toda a igreja para repensar e renovar sua liderança e membresia (COSTELLA, 2001).

A realidade não é diferente no interior das igrejas evangélicas brasileiras. Batistas, metodistas, luteranos, anglicanos, quadrangulares e instituições mais jovens não têm problemas de confiar as “ovelhas” ao pastorado feminino. Mas ainda não é uma realidade em todas elas. A Aliança das Igrejas Evangélicas Congregacionais do Brasil (AIECB), dentre outras, não ordena mulheres. Na AIECB, como visto acima, as mulheres que se sentem vocacionadas para o ministério na obra de Deus podem ser credenciadas como missionárias. Apenas candidatos do sexo masculino podem ser ordenados ao ministério pastoral (CONSTITUIÇÃO DA AIECB, 2012, Art. 85, p. 38).

Do ponto de vista de muitos teólogos, os homens devem assumir a liderança e as mulheres exercer atividades auxiliares à liderança masculina. Portanto, não há

---

<sup>177</sup> Vale destacar que no âmbito da Igreja Católica o debate também é muito forte.



para eles a possibilidade de a mulher assumir a liderança de uma igreja. Os ministros ordenados exercem funções que, segundo entendem, são apenas para os homens. Nas instituições eclesiais que assim agem, existe uma estrutura hierárquica que se justifica segundo argumentos teológicos.

Por ocasião do XVI Congresso do DEMIC, em 2011, Campina Grande-PB, foram convidadas três mulheres (duas missionárias<sup>178</sup> e uma pastora<sup>179</sup>) e um pastor, como preletores oficiais do evento. Porém, alguns dias antes do início do Congresso, a missionária Lia nos relatou que o Presidente da AIECB contactou a diretora do DEMIC e a questionou sobre a presença de uma pastora como preleitora oficial do encontro das missionárias. O relato é de que o Presidente da AIECB estaria sendo pressionado por outros pastores da instituição, os quais reivindicaram que ele acionasse o Regimento da mesma, segundo o qual, relatara Lia, “não é permitido pastoras pregarem em eventos da ALIANÇA”. Tais pastores ameaçaram não enviar as missionárias das suas igrejas para o Congresso do DEMIC caso a pastora fosse preleitora.

Interessante observar que as mulheres/missionárias, na ótica da maioria dos pastores da AIECB, não são apenas cidadãs de segunda classe no interior da instituição. Elas são vistas, também, como pessoas imaturas, uma vez que para eles, tal como uma criança, as missionárias não teriam maturidade para ouvir, refletir e elaborar suas próprias conclusões sobre este assunto aceitando-o ou não.

Para Linda Woodhead (2002), a religião ainda não trata as mulheres como agentes racionais, mas como “marionetes do patriarcado”. Em geral, segundo esta visão, as mulheres são concebidas como seres que necessitam de orientação, daí porque cabe ao homem liderar.

Contudo, observando a história da humanidade, verifica-se que os mais fracos são capazes de produzir e não apenas reproduzir o sistema, como bem observa Certeau (2002), “sempre é bom recordar que não se devem tomar os outros por idiotas” (CERTEAU, 2002, p. 273).

---

<sup>178</sup> Uma das missionárias também é tratada como pastora por denominações evangélicas que aprovam o ministério ordenado feminino. Quanto a esse fato, não parece haver objeção por parte dessa mulher.

<sup>179</sup> A pastora convidada é ordenada na Igreja Missão Evangélica Pentecostal do Brasil, a qual reconhece e aprova o pastorado feminino, mas foi tratada entre as missionárias da AIECB com o título de missionária.

Certeau ressalta a importância do que ele denomina as *artes de fazer* dos usuários que, aparentemente entregues à passividade e à disciplina não se deixam dominar pelas representações impostas, mas, ubiquamente, silenciosamente e quase invisivelmente se insinuam marcando e reinterpretando o sistema a eles imposto (CERTEAU, 2004, p. 39). É assim que Certeau nos dá o exemplo das etnias indígenas quando submetidas ao jugo dos colonizadores espanhóis.

Aparentemente submetidos e mesmo consentindo na dominação, muitas vezes esses indígenas *faziam* das ações rituais, representações ou leis que lhes eram impostas outra coisa que não aquela que o conquistador julgava obter por elas. Os indígenas as subvertiam, não rejeitando-as diretamente ou modificando-as, mas pela sua maneira de usá-las para fins e em função de referências estranhas ao sistema do qual não podiam fugir” (CERTEAU, 2004, p. 39 – grifo do autor).

Uma vez que não podiam fugir da ordem dominante que lhes era imposta, os indígenas a usavam de um modo diferente da que lhes era atribuído pelos dominadores. Ao poder da ordem dominante os indígenas “escapavam sem deixá-lo” (CERTEAU, Op. cit., p. 40).

De acordo com o Regimento das Igrejas da AIECB cabe aos conselheiros dos departamentos<sup>180</sup>,

diligenciar para que os eventos do respectivo departamento tenham objetivos *que não contrariem* os princípios e doutrina congregacional, cuidando para que *os preletores convidados e práticas adotadas não se choquem com referidos princípios e doutrina* (Regimento Interno da AIECB, 2012, Art. 108, II, p. 79 – grifos nosso).

O pastorado feminino é um princípio que, como vimos, não é aprovado pela AIECB. Conforme o relato da entrevistada Lia, o Presidente da AIECB teria perguntado à diretora do DEMIC se ela não conhecia o Regimento da instituição a esse respeito. A referida diretora teria observado que uma das preletoras sempre é convidada para participar de outros eventos da denominação e isso nunca tinha sido questionado antes. Em conversa, ela também nos informou que a Diretoria da

---

<sup>180</sup>No caso do DEMIC seus conselheiros é um casal: um pastor e uma missionária.

AIECB não envia o Regimento e a Constituição da ALIANÇA para as missionárias, apenas para os pastores. Ela nos dissera que iria solicitar autorização para disponibilizar tais documentos no blog das missionárias para que as mesmas conhecessem as normas que regem a instituição a que pertencem e, conseqüentemente, seus ministérios. Todavia, a diretora do DEMIC, firme na sua posição, afirmou que não voltaria atrás quanto ao convite às preletoras.

A atitude desta missionária Diretora do DEMIC é surpreendente, pois, em geral, os descontentamentos destas, são externados apenas no lugar seguro onde opera o que James Scott (1990) denomina de “discurso oculto”: um discurso ou conduta “fora da cena”, para além dos detentores de poder (SCOTT, 1990, p. 28). Lugar privilegiado para a manifestação de uma linguagem não hegemônica, subversiva, de oposição (Op. cit., p. 50). Raras vezes se diz a verdade ao poder, mas, há uma dissimulação, por parte dos mais fracos, ante ao poder dominante (Op. cit., p. 24) e isso não é falsidade, mas uma estratégia de “sobrevivência” daqueles que não detém o poder institucional nesse caso específico. Portella, numa leitura de Agnes Heller, sustenta que o público ou o privado da esfera de ação e do pensamento pode influir naquilo que o indivíduo vai externar. De acordo com o referido autor, quando em público, a tendência é reproduzir aquilo que o ambiente pressupõe e espera. Cumpre-se, assim, a postura de um papel e ritual social público. Na privacidade, entretanto, acontece o contrário. O indivíduo, não tendo a coação do *ethos* social em que está inserido, tende a ter um tipo de atitude e pensamento que não necessariamente tenha que se adequar ou responder ao grupo. Assim, a manifestação de uma pessoa na sua exterioridade e interioridade depende dos papéis que a pessoa exerce nos contatos e nos lugares em que se encontre (PORTELLA, 2006, p. 575).

A declaração aberta do posicionamento da diretora do DEMIC, de certa forma, rompe as regras convencionais das relações de poder, perturbando a superfície de silêncio e aparente aceitação do *status quo* do lugar da missionária na AIECB.

Consoante a referida informante, diante da ponderação da missionária Diretora do DEMIC, o Presidente da instituição resolveu conversar com os pastores que o pressionavam e, “apaziguar” a situação. Desse modo, o Congresso transcorreu sem alteração da programação proposta. Porém, a missionária

pertencente à AIECB que fora convidada à preleção de abertura não pode comparecer, seu esposo pastor a substituiu ministrando.

As outras duas convidadas, ao direcionar suas reflexões às missionárias que ali se encontravam, animou-as com palavras de aprovação ao ministério feminino. Independentemente de falar em aprovação ou não do ministério ordenado feminino - embora, pelas falas, ambas o aprovem – relataram a realidade da maioria das mulheres que se dedicam ao trabalho nas igrejas.

A primeira a falar, a missionária que é por vezes tratada por pastora por muitas denominações evangélicas, ressaltou que em nossa sociedade a mulher é “escanteada”. Contudo, enfatizou várias vezes que “Deus criou a mulher para ser vencedora e não para ser capacho de homem” e que a mulher “pode ser o que ela quiser”<sup>181</sup>. No contexto das igrejas, salientou: “a mulher é um tudo: trabalha no coral, com crianças, jovens, dirige classes, visita, cuida do marido, mas os homens dizem que ela não pode ter um ministério específico”<sup>182</sup> (referindo-se ao ministério pastoral). Resgatando o exemplo de Jesus com as mulheres, disse: “a mulher é espetacular e Jesus deu um show de reconhecimento da mulher”.

A segunda preleitora, a pastora da Missão Evangélica Pentecostal do Brasil, foi tratada durante todo o Congresso sob a designação de missionária. Abriu sua preleção afirmando: “a causa da mulher é a minha causa!”<sup>183</sup>. Voltando-se às missionárias presentes esclareceu que não haveria nenhum constrangimento em chamá-la de pastora, pois sua instituição a reconhece como tal. Em breve histórico, relatou que tem lutado muito no interior da sua instituição eclesial pelo reconhecimento do ministério feminino. Fez um apanhado de documentos da instituição a fim de resgatar o nome e o trabalho das pioneiras. Lutou e fez um abaixo-assinado para que as ministras tivessem os mesmos direitos dos pastores, o qual obteve êxito e esta promovendo o Primeiro Encontro de Ministras da sua instituição. Relatou que depois de anos de experiência nessa área vê que “todas as denominações usam as mulheres para abrir igrejas, trabalhar arduamente e depois as jogam fora”<sup>184</sup>. No entanto, salientou que a realidade tem mudado para muitas.

---

<sup>181</sup>In: XVI Congresso do DEMIC, em 17 de setembro de 2011.

<sup>182</sup>Id. Ibid.

<sup>183</sup>In: XVI Congresso do DEMIC, em 17 de setembro de 2011.

<sup>184</sup>In: XVI Congresso do DEMIC, em 17 de setembro de 2011.

Após a preleção desta pastora, muitas missionárias comentaram o assunto. Algumas se indignaram afirmando que ela estaria incitando o ministério ordenado feminino entre as missionárias da AIECB. Outras, porém, após a preleção, conversaram com a pastora e trocaram experiências e informações sobre seus ministérios.

Após esse Congresso do DEMIC, o assunto continuou a render comentários. A diretora nos relatou que várias missionárias e pastores estariam comentando e que ouvira que muitos pastores não mais enviariam as missionárias da sua igreja a Congressos enquanto ela estivesse à frente do departamento. Diante de tais desdobramentos acerca da preleção da pastora que pregara no último congresso, justificou-se por meio de carta às missionárias do departamento nas seguintes palavras:

Nosso último Congresso em Campina Grande foi uma bênção. Mas surgiram alguns comentários acerca da preleção da Miss.<sup>185</sup> Sérgila que nos fez tomar uma posição como Diretora em concordância aos nossos princípios congregacionais acerca da fala da Miss. Sérgila por entendermos que se trata de questões referente a sua posição doutrinária e ministerial que não nos dizem respeito e que não no afetaram quanto as nossas convicções ministeriais junto as nossas Igrejas e ministérios<sup>186</sup>.

Além deste comunicado interno, ela, juntamente com os conselheiros do departamento, estariam “elaborando uma carta de esclarecimento dirigida à liderança das missionárias na ALIANÇA e Distritais, seguida do depoimento do Pr. Aldir<sup>187</sup>, Vice-Presidente da 2ª Distrital, que esteve presente ao Congresso”<sup>188</sup>.

Todos estes desdobramentos nos levam a supor que a Diretora do DEMIC teve que retratar-se ante a hierarquia da instituição. Esta retratação seria uma forma de restaurar o *status quo* simbólico.

---

<sup>185</sup>Mesmo após o Congresso e o esclarecimento por parte da pastora de que sua instituição a reconhece por esse título, as missionárias da AIECB continuaram tratando-a como missionária.

<sup>186</sup>Carta da Diretora do DEMIC às missionárias. Datada de 17 de novembro de 2011.

<sup>187</sup>Segundo me relatara a Diretora do DEMIC o depoimento do pastor Aldir seria para confirmar que a pastora não disse nada que ferisse os princípios da AEICB. Apenas falou da realidade de sua denominação.

<sup>188</sup>Carta da Diretora do DEMIC às missionárias. Datada de 17 de novembro de 2011.

Consoante James Scott a restauração simbólica das relações de poder pode ser vista na importância concedida às desculpas públicas. Numa leitura de Ervin Goffman, Scott esclarece que:

El subordinado que ha quebrantado las reglas del poder declara que repudia la ofensa y reafirma el poder en cuestión. En otras palabras acepta públicamente que el juicio de sus superiores ha cometido una ofensa y, por lo tanto, acepta también implícitamente la censura o el castigo consiguientes. Lo importante aquí no es la sinceridad de la retractación y del desmentido, ya que en realidad lo que las disculpas restauran es ese discurso público de la sumisión aparente (SCOTT, 1990, p. 83).

De acordo com o referido autor, da perspectiva do subordinado, muitas vezes, pedir perdão é um método relativamente mais econômico de escapar às mais severas consequências de haver atentado contra a ordem dominante. Para Scott, o que importa é que esse espetáculo de “reconhecimento” dá a impressão de que a ordem simbólica é entusiasticamente aceita pelos membros menos privilegiados (SCOTT, Op. cit., p. 84). Em todo caso, as falas e os gestos de ambas as partes no caso aqui relatado evidenciam que a pretensa e aparente homogeneidade do discurso acerca do lugar da mulher/missionária na AIECB foi abalada.

## **6.5. Resistências das missionárias ainda que diante da deferência à hierarquia**

Em entrevista, a missionária Silmara<sup>189</sup> frisou diversas vezes que, no passado, não havia essa postura de reivindicar direitos por parte das missionárias da AIECB. Também a missionária Poliana nos falara que “antigamente as missionárias não reivindicavam nada não. Agora é que começaram”<sup>190</sup>. A

---

<sup>189</sup> Entrevista em 24 de novembro de 2011.

<sup>190</sup> Entrevista em 12 de novembro de 2011.

missionária diretora do DEMIC<sup>191</sup>, na ocasião da entrevista, também reconhece que “as mudanças já chegaram, novos dias virão”.

Apesar de haver ainda uma forte resistência por parte dos líderes da instituição, os fatos aqui evidenciados mostram que a AIECB encontra-se em transformação. Sua direção sempre esteve em mãos de homens – e ainda é algo previsto em Regimento; o poder de decisão sempre lhes pertenceu – embora já seja concedido às missionárias credenciadas o direito de voto em Concílios Nacionais e/ou Regionais<sup>192</sup> da instituição<sup>193</sup>. Apesar da sobrevivência de valores patriarcais e androcêntricos, uma nova geração de mulheres/missionárias luta para que os direitos de cidadania e subjetividade lhes sejam concedidos no interior da AIECB.

James Scott ficou intrigado quando verificou que por mais de três décadas, grande parte do debate sobre poder e ideologia enfoca, sobretudo, a conduta conformista dos menos poderosos. Então se questionou: “Por que as pessoas dão a impressão de submeterem-se quando parecem ter outras opções?” (SCOTT, 1990, p. 98). Na opinião deste autor, os argumentos para as razões desse conformismo, sejam nas teorias exportadas dos EUA ou da Europa, supõem, de uma forma ou de outra, que o grupo subordinado é, na verdade, relativamente conformista, o que para ele é refutável (op. cit.). Segundo Scott, quase todas as teorias explicam essa submissão pela existência de uma ideologia dominante ou hegemônica.

No obstante, en la mayoría de ellas existe un punto común: aunque no excluye totalmente los intereses de los grupos subordinados, la ideología dominante si excluye o de forma aspectos de las relaciones sociales que, representadas de manera explícita, resultarían en

---

<sup>191</sup>Biêno 2011/2012.

<sup>192</sup>Concílios da ALIANÇA são Assembleias Gerais com o intuito de tratarem de assuntos de interesse da Instituição (CONSTITUIÇÃO DA AIECB, 2012, Art. 27, p. 20).

<sup>193</sup>Embora as missionárias já tenham adquirido o direito de voto nos Concílios ainda há, segundo elas, impedimentos de ordem prática e, principalmente financeira para que possam estar nos Concílios. Estes são sempre realizados em grandes Hotéis de diferentes cidades do Brasil. Em geral no Nordeste, mas já houve casos de ser em Belo Horizonte, MG, por exemplo. Como as missionárias não são financiadas a esses Concílios pelas igrejas a que pertencem, como é feito com os pastores, em geral elas não têm a disponibilidade financeira para estas arcarem com os custos de estadia, viagem, etc. A missionária Diretora do DEMIC no biêno 2011-2012, quando dessa polêmica sobre seu convite a “pastoras” para pregar no Congresso de 2011, nos falou que estava pensando em “requerer seu direito de ir ao próximo Concílio para poder defender-se do que os pastores iriam falar do seu ‘congresso de pastoras’” (citou este último termo rindo, sugerindo que essa seria a interpretação que os pastores fariam do caso). De acordo com o relato desta missionária, por ser presidente de um departamento da AIECB, ela teria direito de requerer sua ida ao Concílio com as despesas custeadas pela instituição.

detrimento de los intereses de las clases dominantes (SCOTT, 1990, p. 98).

Na visão de Scott, há uma versão forte e uma fraca da ideia de falsa consciência. A forte, afirma que a ideologia dominante obtém seus fins convencendo os grupos subordinados de que devem crer ativamente nos valores que explicam e justificam sua própria subordinação. A versão fraca limita-se, no entanto, a sustentar que a ideologia dominante, para obter a apresentação, convence aos grupos subordinados de que a ordem social na qual vivem é natural e inevitável. Assim, para ele, a teoria forte supõe o consentimento; a fraca se contenta com a resignação (SCOTT, 1990, p. 99).

Um olhar irrefletido poderia considerar que tanto a versão forte como a fraca seria adequada para explicar a conduta aparentemente acomodada das mulheres/missionárias em relação ao modelo patriarcalista da AIECB. A versão forte dá ideia de falsa consciência. Interpreta o funcionamento da igreja, pelo viés ideológico que assegura o consentimento ativo das mulheres/missionárias à ordem social que reproduz sua subordinação. A versão fraca procura produzir uma atitude de conformismo nas mulheres simplesmente persuadindo-as e convencendo-as de que sua posição é natural. Qualquer tentativa de mudança de realidade por parte das missionárias insatisfeitas seria inútil (SCOTT, 1990, p. 100-101).

Contudo, analisando o fenômeno mais detidamente e recorrendo aos críticos destas interpretações ortodoxas, como fizeram, Foucault, Scott, Certeau, dentre outros, obteremos uma explicação bem mais próxima da realidade.

Ao contestar estas interpretações Scott apresenta dois argumentos irrefutáveis à versão forte:

La primera: existen pruebas bastante convincentes de que las clases subordinadas (...) no fueron incorporadas a nada tan abarcador como lo pretende esta teoría. La segunda, más demoladora aún: no hay razones para suponer que la aceptación de una versión amplia e idealizada de la ideología dominante evite los conflictos – incluyendo los violentos – y si existen pruebas de que dicha aceptación de hecho puede provocar enfrentamientos (SCOTT, 1990, p. 101).



Objetando os conceitos de hegemonia e de falsa consciência, ele sustenta que os subordinados são bastante capazes de empreender ações revolucionárias, reivindicações, etc. (SCOTT, 1990, p. 104). É a partir desse entendimento que concebemos as ações das mulheres/missionárias contestadoras da ordem dominante da AIECB.

O problema com as teses hegemônicas, diz ele, é que elas não deixam nenhum espaço para os conflitos sociais e para o protesto (Op. cit., p. 105). Se, por um lado, o discurso público controlado pela elite tende a naturalizar a dominação, muitas vezes, uma tendência equilibradora se encarrega, muitas vezes, de desnaturalizá-la. Com essa perspectiva histórica em mente, segundo ele, “podemos empezar a cuestionarla lógica de la hegemonia y de la naturalización” (SCOTT, Op. cit., p. 106). O que se poderia supor como inevitável é colocado no âmbito da potencialidade humana (op. cit., p. 106).

Para ele, nem uma teoria forte, nem uma teoria fraca da hegemonia se firmam. Não se pode atribuir aos numerosos obstáculos que se lhes apresentam a resistência à incapacidade dos grupos subordinados para imaginar uma ordem social contrafáctica (SCOTT, 1990, p. 108). Esses grupos concebem, sim, tanto a inversão como a negação da dominação que sofrem.

Em circunstâncias normais, os subordinados têm interesse em evitar qualquer manifestação explícita de insubordinação. Eles também têm sempre um interesse prático na resistência: em minimizar os encargos, o trabalho e as humilhações que sofreram. A reconciliação destes dois objetivos, de acordo com o autor, se logra em geral insistindo justamente naquelas formas de resistência que evitam uma confrontação aberta com as estruturas de autoridade (SCOTT, 1990, p. 113). Deste modo, só quando fracassam as medidas menos drásticas ou quando há sinais de que se pode atacar com relativa segurança, se recorre ao confronto aberto e coletivo. É por isso que os subordinados são vistos como cúmplices na representação e na unanimidade de sua dominação, daí o sucesso de conceitos como o de incorporação ideológica. O poder parece naturalizado porque os dominantes exercem sua influência para conseguir isso e porque normalmente é útil aos interesses imediatos dos subordinados evitar o desmascaramento das aparências (Op. cit.). Desse modo, para Scott, “se podría hacer una investigación

paralela sobre lãs imulaci3n desplegada por los grupos subordinados para ocultar sus pr3cticas de resistencia” (SCOTT, 1990, p. 115).

Para aqueles que procuram uma mudançã no estilo de uma revoluçã ou de uma luta aberta, n3o ver3 tais mudançã no interior da AIECB. Todavia, este trabalho assume o vi3s das micro-resist3ncias. Melhor dizendo, uma “investigaçã paralela” das pr3cticas de resist3ncias sutis dessas mission3rias. Ou seja, uma maneira inteligente de resistir, utilizando as regras do pr3prio sistema dominante.

James Scott explora “algo de la capacidad imaginativa con que los grupos subordinados invierten o niegan las ideolog3as dominantes” (SCOTT, 1990, p. 117). Nessa linha de racioc3nio, podemos dizer que as reinterpretat3es e reivindicaç3es das mulheres/mission3rias, de certa forma, curto-circuitam as pretenç3es da instituiçã. Seus modos de proceder, muitas vezes min3sculos, um por vez (operaç3es quase microbianas, como denomina Certeau, 2002: p. 41), ainda que vistos por alguns como incapazes de revolucionar, produzem mudançã na estrutura da instituiçã, como ressaltado pela mission3ria Silmara. Alteram o funcionamento da instituiçã e promovem uma mudançã de direçã em relaçã às mission3rias.

Para Scott, 3 t3o recorrente este mecanismo de invers3o ou negaçã das ideologias dominantes que se pode considerar uma parte essencial do instrumento religioso-pol3tico dos grupos historicamente desvalidos (SCOTT, 1990, p. 117). Por esta razã, 3 bom n3o conceber as classes subordinadas como menos limitadas no n3vel do pensamento e da ideologia, visto que, podem, em espaços recludos, falar com relativa segurançã (SCOTT, 1990, p. 117-118). E, conclui, considerar os grupos subordinados como eticamente submissos s3 porque seus protestos e seus argumentos respeitam as formas de decoro (respeito) da classe dominante a que est3o desafiando, seria um erro anal3tico muito s3rio (SCOTT, op. cit., p. 119).

Na opini3o do autor, a realidade 3 que as representaç3es p3blicas das exig3ncias dos grupos subordinados t3m quase sempre, inclusive em situaç3es de conflito, uma dimens3o estrat3gica ou dial3gica que influi na forma que tomam. Sem chegar à declaraçã expl3cita de guerra, ou de revolta aberta, que às vezes encontramos durante uma crise revolucion3ria. A maioria dos protestos e desafios se apresentam com a expectativa realista de que os elementos centrais das formas de dominaçã ficaram intactos. Apesar de dura essa expectativa, para Scott, 3

impossível saber só pelo discurso público o quanto o recurso a valores hegemônicos é prudência e formalismo, e quanto é submissão ética (op. cit.).

A conclusão de Scott é que a maioria dos atos dos subordinados, mesmo quando são protestos, respeitam em boa medida – implícita ou explicitamente – as ‘regras’, inclusive se seu objetivo é miná-las. Tais atos, com frequência, são vistos como parte do costume e como meras formulações, contudo, sem nenhuma repercussão na interioridade do indivíduo (SCOTT, 1990, p. 120).

No caso em pauta, as missionárias respeitam as regras, contudo, isso não opõe o desejo de mudança pelo qual lutam usando suas armas (fracas pensam alguns, mas são as de que dispõem). Ainda estão longe de alcançar a desejada igualdade com os homens/pastores no interior do campo religioso (e no social), mas também não estão mais acomodadas ante a dominação masculina. Pode parecer pouco, mas é muito, se considerarmos as inúmeras conquistas advindas do movimento feminista, reflexo de todo um trabalho crítico, especificamente em determinadas áreas do espaço social e religioso, como a Teologia Feminista, que já consegue romper alguns elos do círculo do reforço generalizado da dominação masculina.

## 7.A RELAÇÃO ENTRE AIECB, SEMINÁRIO E UNIVERSIDADE

### 7.1. AIECB e seminário: prática sexista e excludente

Na realidade da AIECB, para se tornar missionária ou pastor, os aspirantes devem se formar em seminário reconhecido pela instituição (CONSTITUIÇÃO DA AIECB, 2012, Art. 85, § 1º, p. 38). Assim, não é em qualquer seminário que os pastores e missionárias podem ser formados<sup>194</sup>. Suas referências devem estar de acordo com o que a AIECB defende, em termos de doutrinas. E isso não é isento. Os seminários moldam, ou procuram formar seus estudantes segundo o entendimento religioso e institucional da denominação. Rocha (2008) nos alerta: quando elementos religiosos são imbricados aos educacionais, “temos como resultado uma mistura altamente eficaz para a unificação e para o fortalecimento de pensamento, sentimento de pertença, criação e manutenção de uma identidade” (ROCHA, 2008, p. 57). Desse modo, a autora sustenta a tese de que faculdades e seminários protestantes “são instrumentos eficazes, capazes tanto de (re)construir quanto de dar a manutenção necessária à identidade denominacional”, pois neles, os pastores que são os agentes religiosos institucionais, teólogos, adquirem a formação teológica.

Consoante Souza (2006), nos espaços dos seminários protestantes, as mulheres parecem adquirir características mais duradouras do que na sociedade de um modo geral, e isso, devido ao fato de que se trata de instituições religiosas que firmam sua identidade na tradição e num livro considerado sagrado. Os seminários protestantes são lugares onde os discursos são gestados e onde estes discursos são definidos como verdade ou não. Assim, nesses espaços, a autora fala da construção de um *habitus* religioso que atribui a negatividade à mulher (SOUZA,

---

<sup>194</sup>Consoante Souza, no Brasil os curso de teologia nasceram estreitamente ligados às confissões religiosas que os criaram. Por esta razão, segundo a autora, ainda hoje a grande maioria das Faculdade de Teologia e dos Seminários Teológicos tem um caráter confessional, formando uma espécie de gueto de conhecimento (SOUZA, 2006, p. 56).

2006, p. 10). Estes espaços, desde sua criação, nunca foram favoráveis à mulher (op. cit., p. 38).

Os seminários organizados pela AIECB não possuem restrições quanto ao ingresso de mulheres em seus cursos de Teologia, porém, há inúmeras restrições e entraves por parte da própria instituição quanto ao exercício do ministério feminino ordenado e reconhecido. As mulheres que se formam nesses seminários são vistas apenas como grandes auxiliaadoras nos trabalhos dos pastores das comunidades em que congregam e, quem sabe, se casadas com pastores<sup>195</sup>, sendo seu braço direito e esquerdo etc.... As mulheres que conquistam algum espaço de maior destaque na estrutura eclesiástica ou nos seminários em geral, são aquelas que comungam com os pressupostos dos líderes/homens/pastores. Um exemplo do que acabamos de afirmar é o da missionária Isaura, que dentre as missionárias da AIECB foi a que mais conquistou espaço na estrutura da instituição, acumulando diferentes cargos. Em sua preleção no XIV Congresso do DEMIC (2009), advertiu suas companheiras de que não colocassem a culpa de não terem seus ministérios reconhecidos nos pastores. Em sua fala ela atribui a culpa da discriminação à própria vítima. Segundo a ministrante: “você [a missionária] é quem faz seu ministério”. “Seu espaço quem vai buscar é você”<sup>196</sup>. Aconselhou as missionárias a fazer da “impossibilidade uma possibilidade”. A missionária Isaura citou como exemplo o chamado apostólico de Paulo. De acordo com a referida missionária, “se Paulo fosse olhar para trás ele não faria nada”.

O caso do apóstolo Paulo por ela citado, em nosso entender, não é um exemplo apropriado para representar a realidade do ministério missionário feminino na AIECB, porque ela não pondera e reflete a partir de um questionamento sobre as relações de gênero. Paulo, apesar de ter perseguido os cristãos antes de sua conversão ao Cristianismo e, pelo menos num primeiro momento, tenha despertado desconfiança em muitos, era homem. Na atual realidade da AIECB, homens e mulheres não ocupam os mesmos espaços e nem desfrutam das mesmas

---

<sup>195</sup>Sobre isso, Rocha, em pesquisa na instituição batista, observou que o próprio seminário promove ocasiões para que os alunos dos seminários se encontrem com as alunas. Como assevera, “se aquelas mulheres estão se especializando, logo não podem ser ‘desperdiçadas’; as chances da denominação em se beneficiar com a mão de obra especializada dessas mulheres são maiores se elas se casarem com os futuros pastores” (ROCHA, 2008, p. 71).

<sup>196</sup>Preleção da missionária Isaura durante o XIV Congresso do DEMIC, Campina Grande, PB, 26 de setembro de 2009.

possibilidades de ascensão ao ministério ordenado. Portanto, dentro do espaço institucional, as mulheres não têm a mesma mobilidade e, nem a mesma autoridade para fazer ouvir sua voz e suas reivindicações quanto os homens/pastores.

Os seminários organizados e/ou aprovados pela AIECB foram criados para a formação de pastores. Consoante Bourdieu (1989), todas as estratégias simbólicas por meio das quais os agentes procuram impor a sua visão das divisões do mundo social e da sua posição nesse mundo podem situar-se em dois extremos: o insulto, *ideos logos* pelo qual uma simples partícula tenta impor o seu ponto de vista correndo o risco da reciprocidade; a *nomeação oficial*, ato de imposição simbólica que tem a seu favor toda a força do coletivo, do consenso, do Estado, detentor do *monopólio da violência simbólica legítima* (BOURDIEU, 1989, p. 146).

Nas relações de poder dos micros sistemas o fenômeno ocorre da mesma maneira. Nos seminários da AIECB, a tônica é um currículo voltado para o ministério pastoral masculino. Como são os únicos existentes para este tipo de formação, as mulheres ingressam nos mesmos cursos e disciplinas que os homens, no entanto, apesar de adquirirem formação teológica semelhante, a elas é negado o direito de atuar na mesmas funções que estes. Apesar de possuir a mesma capacitação, as mulheres são mantidas em posições secundárias no contexto institucional. Uma prova cabal do que acabamos de afirmar é a que se refere à atuação de mulheres como professoras em seminários. Souza (Op. cit.) nos mostra que as disciplinas lecionadas por mulheres são, em geral, aquelas consideradas secundárias no currículo. A hipótese sustentada pela autora é a de que “a ausência de mulheres docentes nas disciplinas essenciais à formação teológica<sup>197</sup> é um importante meio de perpetuar o androcentrismo na denominação” (SOUZA, 2006, p. 12).

Como sublinha Bourdieu, a realidade social que estabelece de maneira clara os papéis sexuais e os domínios do masculino e do feminino é uma construção social naturalizada (BOURDIEU, 2003). Com ela nos familiarizamos de tal modo que

---

<sup>197</sup>Souza, por exemplo, questiona: “porque não há na história dos seminários casos de mulher ensinando Teologia Sistemática?” (SOUZA, 2006, p. 77). Teologia Sistemática “é o ramo da teologia cristã que reúne as informações extraídas da pesquisa teológica, organiza-as em áreas afins, explica as aparentes contradições e, com isso, fornece um grande sistema explicativo (...). A teologia sistemática está também associada por vezes à apologética cristã, que serve para, no confronto teológico entre diferentes religiões (...), defender a doutrina da confissão cristã em causa”. In: Wikipédia: [http://pt.wikipedia.org/wiki/Teologia\\_sistem%C3%A1tica](http://pt.wikipedia.org/wiki/Teologia_sistem%C3%A1tica) Acesso em 24 de janeiro de 2012.

parece ser algo anterior ao tempo e à cultura; mas é aqui que precisamos revelar seu caráter de construção histórico-social. Para Bourdieu (1989)<sup>198</sup>,

As categorias de percepção do mundo social são, no essencial, produto da incorporação das estruturas objetivas do espaço social. Fato que leva os agentes a tomarem o mundo social tal como ele é, a aceitarem-no com natural, mais do que a rebelar-se contra ele, “a oporem-lhe possíveis diferentes, e até mesmo antagonistas: o sentido da posição como sentido daquilo que se pode ou não se pode “permitir-se a si mesmo”, implica uma aceitação tácita da posição, um sentido dos limites (“isso não é para nós”) ou, o que é a mesma coisa, um sentido das distâncias, a marcar e a sustentar, a respeitar e a fazer respeitar “ (...) (daí o profundo realismo que caracteriza frequentemente a visão do mundo dos dominados e que, funcionando como espécie de instinto de conservação socialmente construído, só pode parecer conservador em referência a uma representação exterior, portanto normativa, do “interesse objetivo” daqueles que ele ajuda a viver, ou a sobreviver” (BOURDIEU, 1989, p. 140).

Concordamos com Rocha quando diz que a liberdade que as mulheres possuem em ingressarem nas instituições de ensino teológico e ministerial não significa igualdade de oportunidades se compararmos às oportunidades que os homens terão ao se formarem (ROCHA, 2008, p. 70). Assim, os seminários evangélicos, em geral, procuram transmitir à mulher um papel e um lugar específico que segundo a visão tradicional lhes corresponderia por “natureza”.

Os seminários organizados e/ou aprovados pela AIECB ainda são instrumentos eficazes para a manutenção de uma realidade condizente com esta visão. Como cultura acadêmica, lócus da produção de um tipo específico de sujeito – mulher/missionária e/ou homem/pastor – estes seminários procuram cumprir aquilo que Bourdieu afirma ser a intenção dos aparelhos de educação: criar indivíduos dotados de um programa homogêneo de percepção e ação. Contudo, a escola não é apenas reprodução, como veremos a seguir.

---

<sup>198</sup> BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico* (Capítulos: “A Gênese dos Conceitos de Habitus e de Campo” e “Espaço Social e Gênese das Classes”). Rio de Janeiro: Difel, 1989.

## 7.2. O acesso de missionárias a instituições de ensino superior: uma mudança de olhar

Relacionando conflitos de gênero e educação, Bourdieu nos mostra que a escola é, ao mesmo tempo, “um dos princípios mais decisivos da mudança nas relações entre os sexos, devido às contradições que nela ocorrem e às que ela própria introduz” (BOURDIEU, 2003, p. 105).

Segundo ele,

De todos os fatores de mudança, os mais importantes são os que estão relacionados com a transformação decisiva da função da instituição escolar na reprodução da diferença entre os gêneros... (BOURDIEU, 2003, p. 107).

Mas uma das mudanças mais importantes na condição das mulheres e um dos fatores mais decisivos da transformação dessa condição é, sem sombra de dúvida, o aumento do acesso das jovens ao ensino secundário e superior que, estando relacionado com as transformações das estruturas produtivas (...), levou a uma modificação realmente importante da posição das mulheres na divisão do trabalho (BOURDIEU, 2003, p. 108).

Na atualidade, embora os seminários continuem formando de acordo com seus rígidos princípios<sup>199</sup>, as mulheres têm tido acesso a outras instituições de ensino superior<sup>200</sup>. Muitas têm ingressado em universidades e tido contato com outros pressupostos. É certo que, num primeiro momento, há uma parcela de medo, por parte de mulheres religiosas, de questionar princípios que foram ensinados e aprendidos como bíblicos, vistos como imutáveis.

---

<sup>199</sup> A maioria absoluta dos seminários frequentados pelas missionárias da AIECB ainda são tradicionais, principalmente no que se refere à aprovação do ministério feminino.

<sup>200</sup> No caso da realidade da Assembleia de Deus, Madureira, o próprio ingresso de mulheres no seminário já é um avanço, pois até mesmo isso era vedado a elas. Com esse ingresso muitas já são, na atualidade, consagradas diaconisas e missionárias e, mais do que isso, têm lutado para que “homens e mulheres usufruam dos mesmos direitos e estejam numa relação mais simétrica em torno do poder religioso” (BANDINI, 2008, p. 213).



A missionária esposa de pastor Clara relatou seu dilema quando começou a ter acesso a outras leituras sobre a condição das mulheres. Em suas próprias palavras, teria experimentado um “mix” de “medo, rebeldia e liberdade”:

eu tinha medo de estar questionando princípios da Palavra de Deus e ficava muito confusa... Com o tempo, fui percebendo o que era Palavra de Deus e o que era apenas palavra dos homens, que não querem que as mulheres saiam do papel tradicional que assumiam. Mas, confesso, que muitas vezes, ainda fico com medo de estar questionando o que não é pra ser questionado, porque a gente entende que o que é princípio de Deus não deve ser mudado<sup>201</sup>.

O contato direto ou indireto com os pressupostos feministas e, em particular com o conceito de gênero, e a abertura em todos os âmbitos sociais reivindicados à mulher, quer se reconheça sua validade ou não, por parte das missionárias – muitas ainda associam pejorativamente o termo feminismo a rebeldia, arruaça, etc. –, direta ou indiretamente influenciam as mobilizações em favor das mulheres nas Igrejas evangélicas e protestantes. Enfim, têm possibilitado o surgimento de novas leituras da realidade nesse sentido.

No caso das missionárias da AIECB, o aumento do nível de escolaridade está na dianteira do processo de reivindicação de um outro olhar para com o ministério das mesmas. Das vinte (20) missionárias por nós entrevistadas, quinze (15) possuem curso superior<sup>202</sup>. Destas, sete (7) são a favor do ministério ordenado feminino em todas as funções especificadas: diaconato, presbiterato e pastorado. Oito, no entanto, se mostraram contrárias.

Uma das missionárias da AIECB, Carmo, através do ingresso no curso de Antropologia (UFRN) e, posteriormente em especialização, e através do contato com os estudos de gênero, representação e poder fez seu estudo sobre “gênero e hierarquia na AIECB” (CARMO, 2004, p. 9).

Em seu trabalho de conclusão da graduação, Carmo procurou “analisar a proibição à ascensão feminina a cargos hierárquicos dentro das igrejas evangélicas

---

<sup>201</sup>Entrevista com a missionária Clara em 24 de novembro de 2011.

<sup>202</sup>Num geral pudemos contar com vinte e oito posicionamentos de missionárias da AIECB (entre entrevistas e biografias). Alguns questionários não foram assinalados nem em sim nem em não no que se referiu a esse quesito da formação superior.

congregacionais do Brasil<sup>203</sup>” (CARMO, 2004, p. 7), uma vez que esta instituição eclesial não ordena mulheres ao diaconato, presbiterato e pastorado. Concluiu que “a cultura patriarcal reforça o posicionamento atual da Aliança das Igrejas Evangélicas Congregacionais do Brasil em relação à ordenação de mulheres ao pastorado” (op. cit.).

Na Em sua monografia de conclusão do curso de especialização, Carmo procurou aprofundar as questões colocadas em sua monografia de graduação (CARMO, op. cit., p. 7).

Neste segundo trabalho, ela estuda as missionárias dentro do processo de hierarquização da AIECB tendo como objetivo principal analisar a forma como as mulheres se veem no processo de hierarquização desta instituição. Procura verificar ainda a maneira como as relações sociais entre masculino e feminino se manifestam dentro da referida instituição e como se dá à conformação ou subordinação das missionárias congregacionais a esse sistema hierárquico religioso (CARMO, 2004, p. 3).

Para alcançar o objetivo proposto, Carmo escolheu sete missionárias da AIECB<sup>204</sup>. Utilizou o questionário como técnica de pesquisa e foi norteadada pelos estudos de gênero realizados por teóricos da antropologia social (Op. cit., p. 9).

A partir das respostas obtidas, ela chega à conclusão de que:

A concepção do “ser” e do “papel da mulher” e a visão de si mesmo, das missionárias permaneceu constante dentro de uma estrutura hierárquica religiosa, não evoluiu junto com os avanços obtidos na área econômica e social. Elas se vêem como num espelho, “inferiores”, “submissas” e apenas “ajudadoras”. Na AIECB, as relações entre masculino e feminino se estabelecem priorizando a diferença pelo biológico. As regras estabelecidas nas relações sociais são bem definidas e cada um sabe qual é o seu lugar, caracterizando a sujeição e submissão (CARMO, 2004, p. 29).

---

<sup>203</sup>Não tive contato com esse primeiro trabalho. O que relatamos sobre ele se dá, através do trabalho de conclusão da especialização.

<sup>204</sup>As informações que Carmo nos apresenta são as seguintes: as sete missionárias residem em João Pessoa. A idade das mesmas variou entre 35 e 70 anos. Cinco delas são casadas e duas solteiras. Todas possuem curso teológico e atuam como missionárias num tempo que varia entre 2 e 36 anos. Três delas possuem curso superior. Os sete questionários foram respondidos no dia 12 de março de 2004 (CARMO, 2004, p. 9, 21).

Um dado interessante citado por Carmo, é que, na igreja na qual desenvolveu sua pesquisa – Igreja Congregacional em Natal<sup>205</sup> (op. cit., p. 8) – os fiéis são a favor da ordenação de mulheres ao pastorado, o que segundo ela a “surpreendeu, já que no geral, os fiéis seguem a orientação dos seus pastores<sup>206</sup>” (Op. cit., p. 8).

Este fato reforça o nosso posicionamento de que os consumidores, mesmo os religiosos, não são passivos ou dóceis. Como nos ensina Certeau, “o cotidiano se inventa com mil maneiras de *caça não autorizada*” (CERTEAU, 2002, p. 38 – grifos do autor). Para ele, a análise sobre as representações e os comportamentos dos indivíduos deve ser completada pelo estudo daquilo que o consumidor cultural ‘*fabrica*’ durante as horas, por exemplo, em que os fiéis assistem a um culto (Op. cit., p. 39). Boa parte dos fiéis não seguiu o posicionamento do seu pastor e/ou da instituição (AIECB) a que estão filiados, embora, até o momento da pesquisa, tal dado não tivesse sido revelado.

A fabricação que se quer detectar é uma produção, uma poética<sup>207</sup> - mas escondida, porque ela se dissemina nas regiões definidas e ocupadas pelos sistemas de ‘produção’... [ela] é astuciosa, é dispersa, mas ao mesmo tempo ela se insinua ubiquamente, silenciosa e quase invisível, pois (...) se faz notar (...) nas *maneiras de empregar* os produtos impostos... (CERTEAU, 2002, p. 39 – grifos do autor).

Assim, de acordo com Certeau, “a presença e a circulação de uma representação (...) não indicam de modo algum o que ela é para seus usuários. É ainda necessário analisar a sua manipulação pelos praticantes que não fabricam” (Op. cit., p. 40).

Na mesma linha de raciocínio, Chartier nos ensina que mais do que descrever ou identificar os elementos e/ou as representações do povo, o que interessa é perceber o modo que as pessoas utilizam as normas que circulam na sociedade. O que importa é a *apropriação* das normas pelas pessoas, uma vez que ler, olhar, escutar, não submete e/ou enquadra<sup>208</sup> o consumidor religioso a um significado pré-

---

<sup>205</sup>Vale destacar que Carmo é membro, missionária e esposa do pastor desta igreja.

<sup>206</sup>O que dá a entender que o pastor da igreja pesquisada não é a favor da ordenação feminina ao pastorado.

<sup>207</sup>Poética: “Do grego *poiein*: ‘criar, inventar, gerar’” (CERTEAU, 2002, p. 318).

<sup>208</sup>Em termos mais certeauianos, não capitalizam. Não prendem. Não encerram.

fixado por um *lugar próprio* (CHARTIER, 1995, p. 184). Ou seja, um lugar de autoridade e poder (aquilo, por exemplo, que é institucionalmente legitimado<sup>209</sup> CERTEAU, 2002). Os modos como as pessoas utilizam as normas “permitem na verdade a reapropriação, o desvio, a desconfiança ou resistência” (CHARTIER, 1995, p. 59-60).

Os mais variados textos culturais e religiosos não estão imunes às insinuações mil que os consumidores lhes instauram. Estes abrem brechas e fendas inusitadas, e não deixam nunca de se insinuar no lugar do outro.

É aqui que se insere a discussão sobre a *leitura*<sup>210</sup>. Esta, que para muitos parece consistir no ponto máximo da passividade, é tratada por Certeau (2002) e Roger Chartier (1990; 1995) de forma magnífica. A leitura é tratada por esses autores como uma forma silenciosa de *produção*. Em Certeau (2002), é *prática-criadora, caça-fortuita*. Para Chartier: “uma improvisação e uma espera de significações induzidas a partir de algumas palavras, um prolongamento de espaços escritos, uma dança efêmera [...]” (CHARTIER, 1995, p.8). Assim, nos dizeres de Chartier há “sempre um espaço entre o que o texto propõe e o que o leitor faz dele”(Op. cit., p.9).

Em nosso universo de pesquisa, a captação, a leitura das mensagens proferidas por pastores parece ser o ápice da passividade que caracterizaria o/a fiel. Todavia, parafraseando Certeau, diríamos que a atividade de leitura apresenta todos os traços de uma *produção* silenciosa: flutuação através da página e/ou do dito, metamorfose do texto pelo pensamento que viaja a recordações do vivido, improvisação e expectativa de significados induzidos de certas palavras, intersecções de espaços escritos, dança efêmera (CERTEAU, 2002, p. 49). Consoante Certeau, o leitor insinua as astúcias do prazer e de uma reapropriação no texto do outro: “aí vai caçar, ali é transportado, ali se faz plural como os ruídos do corpo. Astúcia, metáfora, combinatória, esta produção é igualmente uma ‘invenção’ da memória” (CERTEAU, Op. cit.). O fiel espectador insinua os seus sentidos e significados a partir dos textos dos pregadores. Quem não já se impressionou com alguém que produziu, a partir de um mesmo texto, uma interpretação bem diferente

---

<sup>209</sup> Ver Certeau, 2002, p. 186.

<sup>210</sup> Leitura entendida não num sentido restrito de um texto escrito, mas num sentido amplo: ler um gesto, um olhar, uma situação, também um texto escrito ou proferido em forma de sermão, etc.

da sua? Nesse momento, “um mundo diferente (o do leitor) se introduz no lugar do autor” (Op. cit., p. 49).

Esta mutação torna o texto habitável, à maneira de um apartamento alugado. Ela transforma a propriedade do outro em lugar tomado de empréstimo, por alguns instantes, por um passante. Os locatários efetuam uma mudança semelhante no apartamento que mobiliam com seus gestos e recordações; os locutores, na língua em que fazem deslizar as mensagens de sua língua materna e, pelo sotaque, por ‘rodeios’ (ou giros) próprios, etc. a sua própria história (...). Da mesma forma, os usuários dos códigos sociais os transformam em metáforas e elipses de suas caçadas. A ordem reinante serve de suporte para produções inúmeras, ao passo que torna os seus proprietários cegos para essa criatividade (...). No limite, esta ordem seria o equivalente daquilo que as regras de metro e rima eram antigamente para os poetas: um conjunto de imposições estimuladoras da invenção, uma regulamentação para facilitar as improvisações (CERTEAU, 2002, p. 49-50).

Portanto, a leitura introduz uma ‘arte’ que não é passividade. Os leitores/fiéis são produtores, não se reduzem às expectativas de seus líderes. Como observa Certeau:

a estatística só se contenta em classificar. Ela consegue captar o material dessas práticas, e não a sua *forma*; (...) a enquete estatística só ‘encontra’ o homogêneo. Ela reproduz o sistema ao qual pertence e deixa fora do seu campo a proliferação das histórias e operações heterogêneas que compõem os *patchworks* do cotidiano (CERTEAU, 2002, p. 46 – grifos do autor).

A estatística é fria. Não nos permite ver, mesmo nos espaços ocultos, os ricos discursos das missionárias: seus gestos, seus risos (dissimulados, as vezes), suas indignações, seus choros. É a proliferação dessas histórias que trazemos a cena. A cultura, ao contrário, articula conflitos que volta e meia legitima, mas também pode deslocar, rasurar o sistema.

Das vinte missionárias que responderam aos nossos questionários e entrevistas, quinze possuem curso superior<sup>211</sup>. Destas, sete se mostraram a favor do ministério ordenado feminino em todas as funções especificadas: diaconato, presbiterato e pastorado. Oito, no entanto, se mostraram contrárias. Entre as que não possuem curso superior, muitas se mostraram favoráveis<sup>212</sup>, mas, a visão tradicional ainda predomina. As que são contrárias apresentam principalmente duas justificativas: 1ª) “a mulher é auxiliadora”; 2ª) “não vejo base bíblica para tais atos”.

Em geral, na AIECB, apesar do número de missionárias que não aprovam o ministério ordenado feminino ser superior ao das que o aprovam acreditamos já haver uma grande mudança de mentalidade por parte das missionárias. Se pensarmos que mais de quarenta por cento das entrevistadas aprovam o ministério ordenado feminino veremos que não é um percentual insignificante. Além do mais, pelo que percebemos durante a pesquisa, a grande maioria das que não aprova tal ministério afirma que “não ver base bíblica”. Tal interpretação, no entanto, é dada pelos teólogos, guardiões da tradição, ou seja, pelos pastores. Estes, particularmente na AIECB, não estão interessados em pensar a Teologia a partir de uma perspectiva feminina, ou porque não, Feminista.

A nosso ver o percentual de mulheres/missionárias da AIECB que aprova o ministério ordenado feminino não é insignificante, principalmente porque a maioria quase absoluta das entrevistadas demonstrou estar ciente de que tal ministério não é reconhecido como deveria, e também por serem cotidianamente doutrinadas a não o reconhecerem como legítimo.

Tal conclusão é reforçada com base na atitude de alguns pastores em relação à mulher. Dos onze pastores entrevistados<sup>213</sup> apenas dois tiveram uma postura mais aberta e, em entrevista, declararam aprovar o ministério ordenado feminino – embora a instituição a que pertencem não o aprove. Um deles, inclusive, em duas oportunidades observadas pela pesquisadora, convidou mulheres para servir os

---

<sup>211</sup>Num geral pudemos contar com vinte e oito posicionamentos de missionárias da AIECB (entre entrevistas e biografias). Alguns questionários não foram assinalados nem em sim nem em não no que se referiu a esse quesito da formação superior.

<sup>212</sup>De dezesseis posicionamentos seis foram favoráveis e dez contrários.

<sup>213</sup>Esses posicionamentos foram coletados através de entrevistas, mas também, em reuniões de pastores e esposas e outras situações em que estes se encontravam. Nessas conversas, vez por outra comentava-se alguma coisa sobre o tema abordado e, a pesquisadora, com sua caderneta de anotações sempre em mãos, à espreita de oportunidades, anotava-os. Esses encontros, aliás, nos forneceram bastante material tanto relativo ao posicionamento de missionárias como de pastores.

elementos simbólicos do corpo e do sangue de Cristo: o pão e o cálice<sup>214</sup>. Tal ato, apesar de inusitado, num primeiro momento me pareceu que iria despertar muita discussão e posicionamentos contrários, mas simplesmente foi aceito pelos membros e oficiais (presbíteros e diáconos) daquela comunidade religiosa.

É inegável que um maior nível de escolaridade e abertura ao mercado de trabalho na atualidade, tem contribuído para modificar a concepção das mulheres sobre seu lugar e seu papel na sociedade em geral. O mesmo fenômeno acontece hoje também no interior dos templos religiosos, particularmente nos evangélicos.

Sustentamos que os dados frios da estatística a este respeito são insuficientes para explicar as mudanças nas relações de gênero nas igrejas – uma vez que estas ainda evidenciam que as mulheres ainda não têm igual acesso a certos cargos, como de ministras, por exemplo. Mas isso não significa que não haja mudança no papel da mulher na sociedade em geral e, principalmente, que essa mudança tem sido provocada pela própria ação das mulheres no interior das estruturas a que pertencem. No nosso caso específico, no interior de uma estrutura eclesial: AIECB.

---

<sup>214</sup>O pastor Juliano certa feita também nos relatara que convida mulheres para a distribuição dos elementos da “Santa Ceia” na sua igreja. Sua justificativa foi a de que não há homens suficientes na igreja para tal trabalho. Todavia, em visita à igreja por ele liderada presenciamos muitos homens ali. Talvez não existissem homens que, na opinião do pastor, estivessem aptos para tal ato – uma vez que há esse entendimento entre os pastores. Embora valorizando mulheres com esse ato, o pastor Juliano oscilou várias vezes quanto ao seu posicionamento sobre a questão do ministério ordenado feminino. Às vezes se mostrou a favor, outras se mostrou contrário. Não afirmando sua posição de fato.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao escolher o tema “Religião, poder e conflitos de gênero” e estudá-lo a partir da realidade das missionárias da AIECB, num primeiro momento, o que se pretendia, era tentar entender como as relações de gênero definiam lugares diferentes, apreço e reconhecimento diferente, para homens e mulheres nos espaços religiosos.

Através da pesquisa vimos que as religiões de tradição judaico-cristã sempre procuraram exercer uma moral rígida sobre as mulheres, principalmente no aspecto sexual. Tais religiões, embora este não tenha sido o exemplo de Cristo, sustentam-se num patriarcado clássico, o qual se caracteriza por uma estrutura de poder hierárquica, onde os pais possuíam o poder de posse sobre as mulheres, os filhos, os servos e os escravos, incluídos aí o poder de vida e de morte (TOMITA, 2006, p. 150-151).

Fiorenza (1994) chama esta estrutura de *kyriarcal*, a qual é sustentada por estruturas multiplicadoras de controle, exploração e desumanização. Uma religião patriarcal, portanto, segue o modelo do patriarcado *kyriarcal*, onde os homens, considerados “pais”, são os detentores de todo o poder (TOMITA, op. cit.). As mulheres, neste tipo de estrutura religiosa, são alijadas de todo poder de decisão, não podendo receber nenhum tipo de ministério ordenado.

Desse modo, vimos que no judaísmo do tempo de Jesus as mulheres eram, em todos os aspectos de sua vida, mediadas pelo homem (pai ou marido). Quanto a sua condição religiosa devia sujeitar-se às proibições da Torá, não podendo, inclusive, estudá-la, dado que o estudo era privilégio masculino. Seus direitos religiosos também eram limitados: não tinham direito de entrar na parte central do templo (JEREMIAS, 1983, p. 109). No serviço litúrgico, a mulher comparecia somente para escutar (op. cit., p. 492).

No movimento de Jesus, embora este tenha dado mais espaço às mulheres e as tenha valorizado, a simbologia que (mesmo sendo anterior às elaborações teológicas) resulta do filho de Deus, homem, como o salvador da humanidade, guia



nossa existência segundo valores que se apresentam como emanados do masculino, embora saibamos que esses valores não são necessariamente masculinos (GEBARA, 2006, p. 139). Assim, ainda que se tente buscar interpretações mais femininas destes valores, as referências masculinas continuam fundadoras e fundantes no contexto patriarcal. E foi neste contexto se desenvolveram as religiões de tradição cristã.

O alicerce da teologia desta tradição, como vimos, foi forjado nos primeiros séculos do Cristianismo, tendo como referência os padres (pais) da Patrística. As concepções dualistas de suas teologias foram muito influenciadas pela associação entre pureza e verdade na filosofia de Platão e nos cultos órficos gregos de sua época. Neste tipo de filosofia, a imagem das mulheres estava associada ao corpo e à sexualidade, devido à função de gerar a vida. Além disso, eram desprezadas por serem portadoras dos perigos eróticos, que desestabilizavam a razão (TOMITA, 2006, p. 151). As ideias de culpa das mulheres pela desgraça humana, ainda no ato da criação, são claramente enunciadas na teologia dos padres da Igreja (SCHOTT, 1996, p. 17-34). A partir daí as mulheres passam a ser vistas, cada vez mais, como as descendentes de Eva, símbolos do pecado e da tentação, pecadoras em potencial. Ocorre então uma diabolização da mulher (DELUMEAU, 1990).

Na Idade Média, o surgimento da veneração a Maria, vista como a redentora de Eva, não foi capaz de “purificar” a mulher. Ao invés de promover a igualdade entre as mulheres e os homens, o mito de Maria, tem servido para impedir as mulheres de se tornarem plenamente independentes, como seres humanos integrais (TOMITA, 2006, p. 153). O mito da “Mãe de Deus” teve a função de definir a mulher por sua capacidade de ser mãe e, assim, reduzir as mulheres à capacidade biológica de gerar filhos (FIORENZA, 1995, p. 86). A maternidade se tornou a vocação de todas as mulheres. E, devido à natureza, à biologia, a mulher foi submetida ao homem. Essa submissão foi naturalizada, essencializada, ensinada como algo próprio do sexo feminino, e, portanto, eternizada, *des-historicizada* (BOURDIEU, 2003).

Na escrita de Sarah Kalley, (missionária pioneira na evangelização do Brasil), no livro “A alegria da casa” (KALLEY, 2005), vemos introjectado tais valores. Sarah Kalley embora que em muitos momentos assumisse uma atitude de resistência às

regras de uso comum na sociedade de então, na maior parte do tempo seguia o costume puritano em que fora formada (CARDOSO, 2005b). Entendia que a arte de fazer missão independia do sexo, por outro lado, não aprovava a participação da mulher em funções de liderança na igreja. Para ela, “a casa é sem dúvida o império da mulher, e a ela compete convertê-la e conservá-la como região de paz e alegria” (KALLEY, Op. cit., p. 100). A tradição puritana em que Sarah fora formada ensinava que às mulheres resta o lar e as demais coisas que foram construídas como sendo “coisas de mulher”.

Ao longo da expansão do Congregacionalismo no Brasil essas imagens femininas, em grande medida tecidas pela escritura de Sarah Kalley formaram as tradições protestante. Constantemente reafirmadas e reproduzidas, continuam a ordenar o cotidiano de muitas mulheres (FREITAS JÚNIOR, 2010, p. 18), e em particular, missionárias congregacionais.

Durante muito tempo, no Congregacionalismo brasileiro, as missionárias trabalharam em pé de igualdade com os homens/pastores, muitos deles, seus esposos. Quando casadas com pastores, seus ministérios, em geral, foram vistos, pelos crentes de suas comunidades eclesiais, apenas em seu aspecto doméstico: vistas primeiramente como esposa e mãe (ARAÚJO, 2012). Nas palavras de Fonseca (2009) “esposas da igreja”. Como esposa do pastor, espera-se sempre que ela seja atuante na igreja e trabalhe arduamente ao lado do seu marido. Essa atuação, na maioria das igrejas da AIECB, como mostrou a pesquisa, inclui a cobrança para que ela seja a presidente do Departamento de Mulheres e/ou do Departamento Infantil. Ou seja, ela não é primeiramente reconhecida como missionária (ARAÚJO, Op. cit.).

Quando solteira, mesmo se tratando de mulheres mais experientes e maduras do que muitos homens, a liderança continua a ser, prioritariamente, masculina. A mulher solteira é vista como incapaz de liderar (MEER, 2009, p. 52-53). No imaginário dos crentes e líderes da AIECB a mulher, casada ou solteira, é vista, primeiramente, como auxiliadora; ajudadora do homem. No caso das missionárias, auxiliares dos pastores (ARAÚJO, Op. cit., p. 91). No interior desta denominação parece que as mulheres, em particular as missionárias, não são capazes de desenvolver seus ministérios sem o auxílio do homem (Op. cit.). A figura masculina,

herdada da cultura judaico-cristã, ainda ocupa um lugar superior na estrutura patriarcal da AIECB (CARMO, 2004).

Vimos que esse posicionamento patriarcal ficou explícito quando da pregação do presidente da instituição na ocasião do 15º Congresso do Departamento de Missionárias (DEMIC). Seu posicionamento foi de que os ministérios femininos devem dar prioridade aos papéis femininos de esposa, mãe e auxiliar. Papéis tradicionalmente concebidos como “ações femininas”, tais como: cuidar da casa, dos filhos, do marido, e do serviço aos outros (ARAÚJO, 2012, p. 95). Esta ideologia patriarcal explicitamente insiste em afirmar o homem como aquele a ser servido e a mulher a serviço dos outros. Em último lugar é que a missionária pode assumir algum trabalho na igreja, a partir de seu ministério específico. Ainda assim, neste caso, esse ministério específico deve estar restrito às funções de auxílio na igreja. Portanto, na AIECB, os papéis sociais ainda são bem definidos conforme os sexos.

Tais papéis vinham sendo “respeitados” há séculos, praticamente sem contestação, a não ser em casos esporádicos. O Movimento Feminista desempenhou um papel decisivo neste processo. Mas, infelizmente, esse movimento que se originou no ocidente, mesmo nas sociedades ocidentais e/ou ocidentalizadas, ainda hoje, só atinge uma minoria.

A Teologia Feminista é um dos inúmeros desdobramentos deste movimento. Uma teologia que não se orienta por uma matriz europeia ou pelas ideias da ciência geral, do raciocínio, da neutralidade. Mas, uma teologia comprometida com uma real mudança das condições opressoras de vida em geral. Pois, além de criticar a sociedade machista, reconstruiu a tradição bíblica, enfatizando as características não patriarcais e não dominadoras da mesma. Por fim, procurou atuar comprometidamente contra um mundo machista e injusto em relação às mulheres, também no interior das igrejas cristãs.

Hoje, o respeito, a aceitação e as conquistas das mulheres consagradas ao serviço religioso cristão é uma realidade digna de nota, como nos mostram os estudos recentes sobre o protestantismo nos EUA de denominações que ordenam mulheres. Neste país pesquisadores contabilizaram números surpreendentes. O número de mulheres ministras ordenadas em 15 grandes denominações cresceu

exponencialmente entre 1977 e 1994. Neste período de tempo, o número do clero feminino aumentou de 157 para 712 na Igreja Batista Americana dos USA, de 94 para 1394 na Igreja Episcopal dos USA, de 388 para 988 na Igreja Cristã (Discípulos de Cristo), de 73 para 1519 na Igreja Evangélica Luterana na Igreja Presbiteriana cresceu de 350 para 2705 na e Igreja Metodista Unida de 319 para 3003.

Mulheres do clero estão reinventando ministérios para o futuro, recusando as antigas definições e expectativas. Mulheres ministras estão expandindo a própria essência do ministério cristão e guiando toda a igreja para repensar e renovar sua liderança e membresia.

Não há termos de comparação entre estes dados referentes ao protestantismo nos Estados Unidos e o congregacionalismo brasileiro, principalmente em sua vertente aliancista, que é recente e praticamente se restringe ao nordeste. Infelizmente, não encontramos estudos semelhantes nem em relação ao Brasil e nem ao nordeste.

Em relação às missionárias da AIECB, particularmente, constatamos que a maioria recusa a palavra “feminismo”. Essa expressão parece um palavrão que ninguém quer usar. Para elas, este movimento passa uma ideia de separação; dominação das mulheres sobre os homens; inversão dos papéis. Entretanto, as missionárias congregacionais aliancistas da atualidade têm reivindicado direitos iguais para homens e mulheres. Têm se comprometido, em maior ou menor grau, com a luta pela “igualdade” dos sexos. Têm lutado pelo direito da mulher missionária ao trabalho reconhecido, ao salário justo.

De início, nos perguntamos se este processo reivindicatório das missionárias não se limitaria apenas ao reconhecimento de que estas deveriam ter acesso aos direitos consagrados ao trabalhador que presta serviço fora de sua casa e de quem se cobra horário marcado e responsabilidade. Mas, logo vimos que estávamos enganadas. As missionárias da AIECB, organizaram-se num departamento, forma legítima de reivindicar. É a partir dele que estão propondo uma forma mais condizente com a verdade a caridade cristã. Elas têm perfeita consciência de seus limites imediatos, e por esta razão, muitas vezes, recorrem à armas dos “falsos submissos”: a ignorância fingida, etc. Nem sempre em confronto aberto, pois este é

muito perigoso. Aproveitando as brechas; as oportunidades do momento, tais quais os consumidores das histórias descritas por Certeau (2002), avançam aos poucos, cuidadosamente, mas por vias mais seguras. Suas táticas sutis, surpreendem a dominação. As reivindicações das missionárias por maior visibilidade dos seus ministérios e por reconhecimento financeiro, algo raro no passado, podem ser lidas como estratégias para irromper a dominação, questionando a hegemonia masculina. Essa tomada de consciência se dá também devido ao fato de que muitas missionárias estão galgando outros espaços acadêmicos, o que as instiga a pensar mais detidamente sobre as temáticas da atualidade, entre as quais se destaca o debate sobre o(s) lugar(es) da mulher na sociedade atual e, em particular, na igreja.

O aumento do nível de escolaridade aparece como variável determinante no surgimento do processo de reivindicação das missionárias da AIECB. Das vinte missionárias por nós entrevistadas, quinze possuem curso superior. Destas, sete são a favor do ministério ordenado feminino em todas as funções especificadas, como, diaconato, presbiterato e pastorado. Oito, no entanto, se mostraram contrárias. Mas, apesar de contrárias ao ministério ordenado feminino, foram unânimes em afirmar que a comunicação entre os pastores dirigentes da AIECB e elas não é satisfatória e concordam que precisa haver mudanças.

Em nosso entender, estes fatos confirmam nosso pressuposto de que a interpretação que sustenta a acomodação/submissão generalizada de mulheres/missionárias congregacionais é uma meia verdade. Pois embora os seminários continuem formando de acordo com princípios arcaicos, o acesso a outras instituições de ensino superior e outras fontes de conhecimento aliadas à superabundância de informações, oferecem um amplo leque de saber e reflexão. Isso amplia as possibilidades das candidatas à missionária formarem suas próprias ideias e opiniões. Além da experiência pessoal de cada uma, é claro. Isso não significa que é um processo fácil nem simples para elas, nem para ninguém assumir a via do protesto. O caminho mais fácil e recompensador social e financeiramente é o da aprovação incondicional da situação, como mostramos ao falar das desigualdades entre as missionárias na AIECB. O fato, é que de início, há uma parcela de medo. Enfrentar a comunidade, o pai, o marido, sobretudo para aquelas que foram educadas sob princípios religiosos rígidos, como as mulheres

evangélicas. O maior medo no caso das mulheres religiosas é o de questionar princípios aprendidos como bíblicos, tidos imutáveis.

Diríamos que estas ainda estão na primeira etapa do nível da escalada em direção à libertação da visão arcaica, cujos efeitos perniciosos são gritantes no interior das igrejas e no mundo. Como ser exemplo de amor e caridade, sustentando essa contradição no interior de sua própria instituição? O Cristo não pregou que todos são filhos de Deus? Para romper definitivamente o sistema hegemônico machista da tradição cristã na América Latina, talvez, quem sabe, fosse necessário assumir a posição das parteiras bíblicas citadas em Êxodo 1: 15, que se recusaram cumprir as ordens de faraó de matar os recém-nascidos hebreus, cuja história culminou com a libertação do povo de Israel?

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Jane Soares de. **Ler as letras:** por que educar meninas e mulheres? São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo: Campinas: Autores Associados, 2007. REVER

ARAÚJO, Lidiane Cordeiro Rafael de; SILVA, Magnólia Gibson Cabral da. Missionárias esposas de pastores: a invisibilidade do ministério feminino na Aliança das Igrejas Evangélicas Congregacionais do Brasil. **Revista Ártemis**, João Pessoa, v. 14, p. 87-97, Ago/Dez, 2012.

ALVES, Branca Moreira; PITANGUY, Jaqueline. **O que é Feminismo**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

AZERÊDO, Sandra. **Preconceito contra a “mulher”:** diferenças, poemas e corpos. São Paulo: Cortez, 2007. - (Preconceitos, v. 1).

BANDINI, Claudirene Aparecida de Paula. **Costurando certo por linhas tortas:** um estudo e práticas femininas no interior de igrejas pentecostais. 2008. 315p. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade Federal de São Carlos, São Paulo, 2008.

BANDINI, Claudirene. Ministério feminino na igreja do evangelho quadrangular: Autonomia além do espaço religioso. Notas de uma pesquisa. In: Actas dos ateliers do Vº Congresso Português de Sociologia. Sociedades Contemporâneas: Reflexividade e Acção. Atelier: Género. 12-15 maio, 2004. Disponível em: [http://www.aps.pt/index\\_uk.php?area=001&marea=003&id\\_pub=PUB460d42061fd7a&id\\_tema=TEM43a0493f0b516](http://www.aps.pt/index_uk.php?area=001&marea=003&id_pub=PUB460d42061fd7a&id_tema=TEM43a0493f0b516) Acesso em: 24 de agosto de 2009.

BARRETO, Maria do Perpétuo Socorro Leite. Patriarcalismo e o Feminismo: uma retrospectiva histórica. **Revista Ártemis**, Vol. 1, p. 64-73, Dez 2004.

BARROS, José D’Assunção. Abordagens. **O campo da História: Especialidades e Abordagens**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

BEAUVOIR, Simone. **O segundo sexo**. Vol.2. Trad. Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

BERGER, Peter. **O dossel sagrado**. Elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Edições Paulinas, 1992.

BICALHO, Elizabete. Correntes feministas e abordagens de gênero. In: SOTER (org.). **Gênero e teologia: interpelações e perspectivas**. São Paulo: Edições Loyola, 2003, p. 37-50.

BIDEGAIN, Ana Maria. Gênero como categoria de análise na história das religiões. In: \_\_\_\_\_ (org.). **Mulheres:** autonomia e controle religioso na América Latina. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996, p. 13-28.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. **A emergência da mulher**: um fenômeno que renova a face da terra. Disponível em: <[http://amaivos.uol.com.br/amaivos09/noticia/noticia.asp?cod\\_noticia=5466&cod\\_canal=44](http://amaivos.uol.com.br/amaivos09/noticia/noticia.asp?cod_noticia=5466&cod_canal=44)> Acesso em: 17 dez. 2009.

BONNIDELL, Clouse. Posfácio. In: CLOUSE, Robert; CLOUSE, Bonnidell. **Mulheres no Ministério**: quatro opiniões sobre o papel da mulher na igreja. São Paulo: Mundo Cristão, 1996. p. 273-292.

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade**: lembranças de velhos. São Paulo: T. A. Queiroz, USP, 1987.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1999.

\_\_\_\_\_. **A dominação masculina**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

\_\_\_\_\_. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Difel, 1989.

BRAUDEL, Fernand. **Escritos sobre a História**. 2ª edição. São Paulo: Editora Perspectiva, 1992.

BRUNELLI, Delir. Teologia e Gênero. In: SUZIN, Luiz Carlos (org). **Sarça Ardente** - Teologia na América Latina: Prospectivas. São Paulo: Paulinas, 2000, pp.209-221.

CAMPOS, Breno Martins. **Mulheres em revista**: uma sociologia da compreensão do feminino no Brasil presbiteriano (1994-2002). 2006. 320p. Tese (Doutorado em Sociologia) – PUC, São Paulo, 2006.

CARDOSO, Douglas Nassif. **Robert Reid Kalley**: Médico, Missionário e Profeta. São Bernardo do Campo, SP: Ed. do Autor, 2001.

\_\_\_\_\_. **Cotidiano feminino no segundo império**. São Bernardo do Campo, SP: Ed. do Autor, 2005a.

\_\_\_\_\_. **Sarah Kalley** – missionária pioneira na evangelização do Brasil. São Bernardo do Campo, SP: Ed. do Autor, 2005b.

CARMO, Jeane Noronha do. **Gênero e Hierarquia na AIECB – Aliança de Igrejas Evangélicas Congregacionais do Brasil**. 2004. 42 f. Monografia (Graduação em Antropologia) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2004.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. 8ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. RJ: Forense Universitária, 2000.

CHARTIER, Roger. **A história cultural**: entre práticas e representações. São Paulo: Difel, 1990.



\_\_\_\_\_. Cultura Popular: Revisitando um conceito historiográfico. In: **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 8, n. 16, 1995, p.179-192.

CÉSAR. S. P. **O congregacionalismo no Brasil**: fatos e feitos históricos. 1ª edição, Rio de Janeiro: OMEB, 1983.

CLOUSE, Robert G. Introdução. In: CLOUSE, Robert; CLOUSE, Bonnidell. **Mulheres no Ministério**: quatro opiniões sobre o papel da mulher na igreja. São Paulo: Mundo Cristão, 1996. p. 11-26.

CORAZZA, Sandra Mara. “Labirintos da pesquisa, diante dos ferrolhos”. In: **Caminhos investigativos**: novos olhares na pesquisa em educação. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

COSTELLA, Matt. **O papel das Mulheres na Igreja Local**. Foundation Magazine, jul. – ago. 2001. Disponível em: <http://solascriptura-tt.org/EcleiologiaEBatistas/PapelMulherNalgrejaLocal-MCostella.htm>>. Acesso em: 12 de junho de 2010.

DALARUM, Jacques. Olhares de clérigos. In: KLAPISCH - LUBER, Christiane. **História das mulheres no ocidente**: a média. Porto: Afrontamento, 1993, 2v.

DELEUZE, Gilles. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 2005.

DELUMEAU, Jean, Os agentes de Satã III: a mulher In: DELUMEAU, **História do Medo no Ocidente: 1300-1800**. São Paulo: Cia. das Letras, 1990, p. 310-349.

Departamento Nacional Feminino da A.I.E.C.B. (1997) – **Biografias das servas de Deus que com suas vidas e ministérios foram bênçãos para nossa Denominação**. Campina Grande, PB: Direção geral do Departamento Nacional da A.I.E.C.B.

DUBY. Georges. **Eva e os padres**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

DUSILEK, Nancy Gonçalves. **Mulher sem nome** – dilemas e alternativas da esposa de pastor. São Paulo: Vida, 2003.

EVERY-CLAYTON, Joyce. Brasileiras no Ministério Cristão – 100 anos atrás! In: **Fragilidade e força**: mulheres no ministério cristão. Barbara Lamp (Org.). João Pessoa: Betel Publicações, 2009, p. 30-35.

FIORENZA, Elisabeth Schüssler. **As origens cristãs a partir da mulher**: uma nova hermenêutica. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

\_\_\_\_\_. **Discipulado de iguais**: uma ekklesia-logia feminista crítica da libertação. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

\_\_\_\_\_. Violência contra a mulher. In: **Concilium** 252, 1994:2. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 5-25.

FISCHER, Rosa Maria Bueno. A paixão de trabalhar com Foucault. In: COSTA, Marisa V. (org.). **Caminhos investigativos: novos olhares na pesquisa em educação**. 2ª ed. RJ: DP&A editora, 2002, p.39-60.

FOH, Susan T. Um ponto de vista da liderança masculina: o cabeça da mulher é o homem. In: CLOUSE, Robert; CLOOUSE, Bonnidell. **Mulheres no Ministério: quatro opiniões sobre o papel da mulher na igreja**. São Paulo: Mundo Cristão, 1996. p. 81-126.

FONSECA, Peggy. O ministério da mulher no Novo Testamento. In: **Fragilidade e força: mulheres no ministério cristão**. Barbara Lamp (Org.). João Pessoa: Betel Publicações, 2009a, p. 21-29.

\_\_\_\_\_. Casada com meu próprio pastor. In: **Fragilidade e força: mulheres no ministério cristão**. Barbara Lamp (Org.). João Pessoa: Betel Publicações, 2009b, p. 107-115.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: RABINOW, P. DREYFUSS, H. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

\_\_\_\_\_. **Microfísica do poder**. 19ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2004a.

\_\_\_\_\_. **A Ordem do Discurso**. 10ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004b.

FOULKES, Francis. **Efébios: introdução e comentário**. 2ª edição. São Paulo: Vida Nova, 1983 – Série Cultura Bíblica.

FREITAS JÚNIOR, Cleófas Lima Alves de. **As práticas e representações femininas no protestantismo de Campina Grande: a igreja evangélica congregacional (1927-1960)**. 2010. 161p. Dissertação (Mestrado em História) – UFPB – CCHLA, João Pessoa, 2010.

FURLIN, Neiva. Teologia Feminista: uma voz que emerge nas margens do discurso teológico hegemônico. **REVER**. Ano 11, nº 01, Jan-Jun 2011, p. 1439-164.

GARNICA, Antonio Vicente Marafioti. O Escrito e o Oral: uma discussão inicial sobre os métodos da História. **Revista Ciência & Educação**, Bauru - SP, v. 5, n. 1, p. 27-35, 1998.

GEBARA, Ivone. **Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal**. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

\_\_\_\_\_. **O que é Teologia Feminista**. São Paulo: Brasiliense, 2007.

\_\_\_\_\_. **Teologia ecofeminista: ensaio para repensar o conhecimento e a religião**. São Paulo: Olho d'Água, 1997.

\_\_\_\_\_. Pensar a rebeldia cristã a partir das relações de gênero. In: **Gênero e religião no Brasil: ensaios feministas**. SOUZA, Sandra Duarte de (Org.). São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2006, p. 135-146.

GETÃO, Eduardo. **Ordenação ao Ministério Feminino**: estudo de caso na Convenção Batista Paranaense na perspectiva da Teologia Prática. 2003. 172p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2003.

GOMÁRIZ, Enrique. **Los Estudios de Género y sus Fuentes Epistemológicas**: periodización y perspectivas. Isis Internacional. Santiago – Chile: Ediciones de las mujeres. n. 17, 1992.

HAHN, Carl Joseph. **História do culto protestante no Brasil**. São Paulo: ASTE, 1989.

HALL, Michel M. “História Oral: os riscos da inocência”. In: **O direito à memória: patrimônio histórico e cidadania**. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura. Departamento do patrimônio Histórico, 1992.

JEREMIAS, Joachim. **Jerusalém no Tempo de Jesus**: pesquisa de história econômico-social no período neotestamentário. São Paulo: Edições Paulinas, 1983.

JESUS, Fátima Weiss de. **“As mulheres sem tranças”**: uma etnografia do ministério pastoral feminino na AICLB. 2003. 124p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2003.

KALLEY, Sarah Pouth. A Alegria da Casa. In: CARDOSO, Douglas Nassif. **Cotidiano feminino no segundo império**. São Bernardo do Campo (SP): Ed. do Autor, 2005.

LARROSA, Jorge. **Linguagem e educação depois de Babel**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

LIEFELD, Walter L. Um ponto de vista do ministério diversificado: vossos filhos e vossas filhas profetizarão. In: CLOUSE, Robert; CLOUSE, Bonnidell. **Mulheres no Ministério**: quatro opiniões sobre o papel da mulher na igreja. São Paulo: Mundo Cristão, 1996. p. 151-186.

MACHADO, Roberto. Por uma genealogia do poder. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1981.

MAIA, Kaliane de Freitas. **Transformações recentes nas identidades religiosas no campo do catolicismo e no campo dos evangélicos**. 2005. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Campina Grande, 2005.

MARIANO, Ricardo. Expansão Pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal. **Estudos Avançados**. V. 18, n. 52, p. 121-138, Set/Dez 2004.

\_\_\_\_\_. **Neopentecostais**: Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Edição Loyola, 1999.

MATOS, Maria Izilda S. de. Da invisibilidade ao gênero: Odisséias do pensamento – percursos e possibilidades nas ciências sociais contemporâneas. In: SOTER (org.).

**Gênero e Teologia:** interpelações e perspectivas. São Paulo: Edições Loyola, 2003, p. 67-86.

MEER, Antonia van der. A mulher solteira no ministério. In: **Fragilidade e força:** mulheres no ministério cristão. Barbara Lamp (Org.). João Pessoa: Betel Publicações, 2009, p.52-57.

MELANDER, Verônica. Gênero e ministério na Igreja luterana sueca. In: **Gênero e Teologia. Interpelações e Perspectivas.** São Paulo: SOTER/Paulinas/Loyola, 2003, p. 245-254.

MICKELSEN, Alvera. Um Ponto de Vista Igualitário: Não há Homem nem Mulher em Cristo. In: CLOUSE, Robert; CLOUSE, Bonnidell. **Mulheres no Ministério:** quatro opiniões sobre o papel da mulher na igreja. São Paulo: Mundo Cristão, 1996. p. 211-252.

MILLS, C. Wright. **A imaginação sociológica.** Rio de Janeiro: Azhar, 1982.

MONTEIRO, Maria Conceição. Figuras Errantes na Época Vitoriana: A Preceptora, a Prostituta e a Louca. Revista Fragmentos, V. 8, No I, Jul.-Dez., 1998, UFSC e In Revista Brasil de Literatura, Internet, 1998.

MURARO, Rose Marie. **A mulher no terceiro milênio:** uma história da mulher através dos tempos e sua perspectiva para o futuro. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1995.

NUNES, Maria José Fontelas Rosado. De mulheres e de deuses. In: **Estudos Feministas.** v. 0, n. 0, p. 5-30, 1992.

PINEZI, Ana Keila. Gênero e Hierarquia entre protestantes históricos. In: **Estudos de Religião.** n. 26, ano XVIII. São Bernardo do Campo: UEMESP, 2004.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento e silêncio. In: **Revista de Estudos Históricos (Memória).** Rio de Janeiro, V. 2, n.3, p. 3-15, 1989.

\_\_\_\_\_. Memória e identidade social. In: **Revista de Estudos Históricos.** Rio de Janeiro, n.10 CPDOC, FGV, 1992.

PORTELLA, Rodrigo. Discurso religioso, legitimidade e poder: algumas considerações a partir de Bourdieu, Foucault e Heller. **Fragmentos de Cultura,** Goiânia, v. 16, n. 7/8, p. 567-576, jul.-ago, 2006.

PORTO FILHO, Manoel da Silveira. **Congregacionalismo Brasileiro.** UIECB: Rio de Janeiro, 1983.

REYLE, Duncan Alexander. **Ministérios femininos em perspectiva histórica.** 2ª edição. Campinas, CEBBEP; São Bernardo do Campo, Editeo, 1997.

RIZZANTE, Ana Maria. “A mulher, tremendo e temendo, caiu aos pés dele”- a questão da mulher na época do segundo templo. In: **O que esta mulher está fazendo aqui?** São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1992, p.73-83.

ROCHA, Fernanda. **Mulheres ideais**: uma análise do processo de construção e de manutenção das representações sociais das esposas de pastores batistas de Curitiba, PR. 2008. 159p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2008.

ROHDEN, Fabíola. Feminismo do Sagrado: uma reencenação amorosa da diferença. **Estudos Feministas**, Florianópolis, Vol.4, n.1, p. 96-117, 1996. Disponível em: <<http://www.ieg.ufsc.br/admin/downloads/artigos//REF/v4n1/Rohden.pdf>>. Acesso em: 07 de dezembro de 2011.

ROHDEN, Fabíola. Catolicismo e Protestantismo: O feminismo como uma questão emergente. **Cadernos Pagu** (UNICAMP), Campinas, SP, Vol. 8/9, p. 51-97, 1997. Disponível em: <<http://www.pagu.unicamp.br/sites/www.pagu.unicamp.br/files/pagu08.03.pdf>> Acesso: 09 de dezembro de 2011.

ROMEIRO, Paulo. **Decepcionados com a graça**: esperanças e frustrações no Brasil neopentecostal. São Paulo: Mundo Cristão, 2005.

ROSADO, Maria José. O impacto do feminismo sobre o estudo das religiões. **Cadernos Pagu**. Vol. 16, p. 79-96, 2001. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/cpa/n16/n16a05.pdf>> - Acesso em: 07 jan. 2010.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. & ALMEIDA, Suely Souza de. **Violência de gênero**: poder e impotência. Ed. Revinter. Rio de Janeiro, 1995, p. 57-76.

SCAVONE, Lucila. Estudos de gênero: uma sociologia feminista? **Estudos Feministas**, Florianópolis, 16(1): 288, janeiro-abril/2008a, p. 173-186.

SCAVONE, Lucila. Religiões, Gênero e Feminismo. **Rever**, São Paulo, v.8, p.1-8, 2008b.

SCHAFF, Philip. ANF01. The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus. Christian Classics Ethereal Library, v. 1, 2002. Disponível em: <<http://www.holybooks.com/wp-content/uploads/Ante-Nicene-Fathers-Vol-1.pdf>> Acesso em: 27 de agosto de 2012.

SCHOTT, Robin. **Eros e os processos cognitivos**. Uma crítica da objetividade em filosofia. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1996.

SCOTT, James C. **Los dominados y el arte de la resistencia: discursos ocultos**. México: Ediciones Era, 1990 – Colección Problemas de México.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria Útil de Análise Histórica. **Educação e Realidade**. 20 (2), p. 71-99, 1995.

SILVA, Roberta Alexandrina. **Algumas considerações sobre The Women Bible e as origens da Teologia Feminista**. História e-história, 2010. Disponível em: <<http://www.historiaehistoria.com.br/materia.cfm?tb=professores&id=111>>. Acesso em: 27 de agosto de 2012.

SIQUEIRA, Tatiana Lima. Joan Scott e o papel da história na construção das relações de gênero. **Revista Ártemis**. Vol. 8, p. 110-117, jun. 2008. Disponível em: <<https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/2857/1/2310-3525-1-PB.pdf>>. Acesso em: 23 de março de 2012.

SOUZA, Adriana de. **Gênero e poder: mulheres docentes em instituições teológicas protestantes da grande São Paulo**. 2006. 168p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Paulo, 2006.

SUAIDEN, Silvana. Questões contemporâneas para a teologia – Provoações sob a ótica de gênero. In: **Gênero e Teologia**. Interpelações e Perspectivas. São Paulo: SOTER/Paulinas/Loyola, 2003, p. 143-152.

TAMEZ, Elsa. **As mulheres no movimento de Jesus, o Cristo**. São Leopoldo: Clai/Sinodal, 2004.

TELES, Maria Amélia de Almeida. “Feminismo no Brasil: trajetória e perspectivas”. In: SOTER (Org.). **Gênero e Teologia: interpelações e perspectivas**. São Paulo: Edições Loyola, 2003, p. 51-66.

TEPEDINO, Ana Maria. **Las discípulas de Jesús**. Madrid: Narcea, 1994.

TOMITA, Luiza E. O desejo sequestrado das mulheres: desafio para a Teologia Feminista no século 21. In: **Gênero e religião no Brasil: ensaios feministas**. SOUZA, Sandra Duarte de (Org.). São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2006, p. 147-166.

WEBER, Max. A ética protestante e o espírito do capitalismo. Trad. Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2005.

WOODHEAD, Linda. Mulheres e gênero: uma estrutura teórica. **Revista Estudos de Religião**. São Paulo, n.1, p. 1-11, 2002. Disponível em: <[http://www.pucsp.br/rever/rv1\\_2002/p\\_woodhe.pdf](http://www.pucsp.br/rever/rv1_2002/p_woodhe.pdf)>. Acesso em: 25 de fevereiro de 2012.

Sites pesquisados:

<<http://www.winningthevote.org/abblackwell.html>> Acesso em: 09 de dezembro de 2011.

<<http://pastorazenilda.blogspot.com/2009/01/insero-de-pastoras-no-contexto.html>> Acesso em: 10 de dezembro de 2011.

“Le donne erano considerate Ritualmente impure”. Disponível em: <http://www.womenpriests.org/it/traditio/unclean.asp> Acesso em 30 de março de 2010.

<<http://www.aliancacongregacional.org.br/>> Acesso em: 15 de agosto de 2011.

<<http://www.aliancacongregacional.org.br/?p=entrevistas/ver&id=5>> Acesso em: 07 de outubro de 2010.

<<http://notanapauta.blogspot.com.br/>> Acesso em: 04 de setembro de 2012.

<<http://www.aliancacongregacional.org.br/index.php/2011-06-08-22-30-46>> Acesso em: 04 de setembro de 2012.

<[http://www.aliancacongregacional.org.br/?p=conteudo/canal&id\\_canal=3](http://www.aliancacongregacional.org.br/?p=conteudo/canal&id_canal=3)> Acesso em: 15 de outubro de 2010.

# ANEXOS

---



## ANEXO 1

### Perfil das missionárias e pastores entrevistados

**Alba** – 75 anos; solteira; há cerca de 50 anos no ministério missionário. Não é credenciada<sup>215</sup>. Desenvolveu trabalhos nos departamentos de mulheres, infantil, juniores, de missionárias etc. Abriu congregações construindo-as fisicamente e espiritualmente na direção das mesmas. Durante 16 anos, mesmo com dirigente responsável de congregação recebeu apenas ofertas simbólicas do pastor presidente da igreja a que sua congregação pertencia. Após esses anos, durante 10 anos há frente de outra congregação, passou a receber 2 salários mínimos fixos e solicitou que a igreja pagasse seu INSS.

**Amanda** - 36 anos; missionária há cerca de 10 anos. Credenciada. Casada com pastor. Desenvolve trabalhos na igreja que seu esposo pastoreia no Departamento de Mulheres e Infantil e, na área de ensino. Antes de ser casada com pastor trabalhava na igreja na área de ensino. Nunca recebeu remuneração por trabalho missionário desenvolvido.

**Berna** – 40 anos; 4 anos como missionária. Não é credenciada. Casada com não evangélico. Desenvolve trabalho com missões. Não recebe remuneração como missionária.

**Leila** – 34 anos; 15 anos de ministério missionário. Não é credenciada. Possui curso superior e trabalha secularmente. Já trabalhou na igreja nas áreas de ensino, na tesouraria, na secretaria, no louvor e com missões. Por alguns poucos

---

<sup>215</sup> No passado não era exigido das missionárias da AIECB que se credenciassem à denominação. Ou seja, passassem por um processo em que eram avaliadas teologicamente por meio de uma prova escrita e uma defesa de dissertação. Num determinado momento (não consegui identificar a data) se sentiu essa necessidade. Contudo, de acordo com o pastor Juliano, há cerca de 12 anos atrás “as missionárias pediram para acabar com a prova para missionária”. Segundo o pastor Juliano, “isso foi um tiro no pé [pois] o credenciamento é o que vai diferenciar quem é missionária ou não” (In: 27/09/2009). Na atualidade este é um requisito para se tornar missionária da instituição. Portanto, muitas missionárias, embora já cumulem muitos anos de ministério, ainda não são credenciadas. O DEMIC (Departamento de Missionárias Congregacionais) tem procurado difundir a ideia e estimular as missionárias que ainda não são credenciadas para que o faça. Uma das propostas ultimamente discutidas e colocadas para votação em Regimento do Departamento é que a diretoria do DEMIC só poderá ser composta por missionárias devidamente credenciadas.

meses (não especificou quantos) recebeu gratificação, mas não recebe nenhuma remuneração no presente.

**Rafaela** – 32 anos; 10 anos como missionária. É credenciada. Já trabalhou como superintendente da Escola Bíblica Dominical, na área de música e pregação. Nunca recebeu gratificação ou salário em relação ao desenvolvimento de trabalho missionário.

**Joana** – 41 anos. Casada com pastor. Há 15 anos como missionária (não credenciada) da AIECB. Trabalhou no departamento infantil; na auxiliadora feminina. Já prestou serviço na diretoria do Departamento de Missionárias Congregacionais.

**Olga** – 35 anos. Casada com pastor. Há 8 anos como missionária credenciada da AIECB mas, já cumula 17 anos de serviço prestado às igrejas. Já serviu na superintendência da Escola Bíblica Dominical, na secretaria da igreja, já foi presidente de jovens, professora de crianças e juniores, trabalhou com coreografia, discipulado. Auxiliou em uma das congregações da igreja que congrega, entre outros. Durante 7 anos recebeu oferta por trabalho missionário realizado. Não recebe remuneração ou oferta no momento.

**Hozana** – 51 anos. 13 anos como missionária. Não é credenciada. Casada com evangélico. Trabalha na área de ensino e visita a enfermos em hospital de oncologia. Não recebe oferta ou remuneração por serviço ministerial realizado.

**Adalta** – 35 anos; 15 como missionária. Credenciada. Solteira. Possui curso superior. Trabalha com evangelismo e missões. Já abriu campo missionário em cidades do nordeste do Brasil. Não recebe remuneração pelo serviço ministerial, apenas ofertas de irmãos que se comprometeram em sustentá-la no campo missionário.

**Silmara** – 70 anos de idade; solteira; mais de 40 anos de ministério missionário. Não é credenciada. Trabalhou como líder do departamento de mulheres, infantil, de missionárias. Já liderou congregações. Durante este período recebeu ofertas.

**Liliam** – 56 anos; mais de 25 anos como missionária. É credenciada. Casada com pastor. Auxilia o marido na igreja que ele pastorea. Já trabalhou em todos os departamentos da igreja, visita, missões e organiza todas as programações existentes na comunidade eclesial. Não recebe remuneração pelo trabalho missionário. Paga, por iniciativa própria, INSS como autônoma.

**Luana** – 47 anos; mais de 20 anos como missionária. Credenciada. Solteira. Já trabalhou no departamento infantil, de missionárias, de bereanos, de adolescentes. Foi dirigente de uma das congregações da igreja que é membro. Nunca recebeu salário ou auxílio financeiro pelas atividades missionárias que realizou.

**Carmem** – 33 anos. Esposa de pastor. Recém-formada no curso teológico. Não é ainda credenciada.

**Júlia** – 47 anos. Apenas 2 anos como missionária. Casada com evangélico. Trabalha com novos convertidos. Não recebe auxílio financeiro por serviço ministerial.

**Bella** – 45 anos. Mais de 10 anos como missionária. Credenciada. Solteira. Desenvolve serviço na área de ensino, aconselhamento de jovens e no departamento de adolescentes. Não recebe auxílio financeiro.

**Isadora** – 46 anos. 13 anos como missionária. Credenciada. Solteira. Desenvolve serviço na área de ensino e com adolescentes. Não recebe auxílio financeiro.

**Isaura** – 62 anos. Mais de 30 anos como missionária. Credenciada. Casada com pastor. Desenvolve serviço no departamento de mulheres, de missionárias, na ministração da Bíblia, com missões no nordeste. Nunca recebeu remuneração por serviço prestado. Algumas vezes recebe ofertas destinadas a ajudar na realização de algum projeto que esteja desenvolvendo.

**Poliana** – 59 anos. Missionária há mais de 30 anos. Solteira. Não é credenciada. Desenvolveu serviço em departamentos de mulheres, de missões, de

adolescentes, de crianças, em visitas, dentre outros. Por alguns meses recebeu ofertas da igreja, mas nunca recebeu remuneração por serviço ministerial.

**Clara** – 30 anos. Pouco mais de 3 anos como missionária. Esposa de pastor. Trabalha no departamento infantil e de mulheres. Não recebe auxílio financeiro como missionária.

**Nalda** – 36 anos. Missionária há 6 anos. Trabalha no departamento infantil e no departamento de mulheres. Não recebe auxílio financeiro como missionária.

Total de missionárias entrevistadas: **20**

Idade e tempo de ministério (anos): 01- 75l (50); 02- 70 l (10) 03- 62l (30); 04- 59l (30); 05- 56l (25); 06- 51l (13); 07, 08- 47 l (20) l (2); 09- 46 l (13); 10- 45 l (10); 11- 41l (15); 12- 40l (4); 13,14- 36l (10) l (6); 15,16- 35 l (15) l (8); 17- 34 - (-); 18- 33 l (RF); 19 - 32 l (10); 20- 30l (3).

Estado civil:

Solteira: 7

ND: 3

Casada: 10

### **Áreas de atuação:**

Departamento infantil l

Departamento infantil e de mulheres l

Departamento de mulheres, de missionárias, na ministração da Bíblia: l

Departamento de mulheres de missões, de adolescentes, de crianças em visitas:  
II Trabalha com novos convertidos: l

Departamento de mulheres de missões: l

Evangelismo e missões. Já abriu campo missionário em cidades do nordeste do Brasil: i Trabalha na área de ensino e visita a enfermos em hospital de oncologia. I

Já trabalhou em todos os departamentos: I

Já trabalhou em todos os departamentos e abriu congregações construindo-as fisicamente e espiritualmente na direção das mesmas: I

Evangelismo e missões: I

Escola Bíblica Dominical, na área de música e pregação: I

Missionária credenciada: 8 Não Credenciada 9 ND 4

Recebe auxílio financeiro: sim: 1 APÓS 40 ANOS DE SERVIÇOS PRESTADOS

Nunca recebeu: 16

Recebeu ofertas da igreja: 3

Missionárias biografadas pelo Departamento Nacional Feminino da AIECB<sup>216</sup>.

**Smirna** – nasceu em maio de 1925. Terminou o curso Bíblico Missionário, no Instituto Bíblico Betel<sup>217</sup> (João Pessoa, PB) em 1948. Em 1949 casou-se com um pastor. À companhia do esposo serviu nas igrejas por onde ele pastoreou por mais de 46 anos. Morreu em 1996.

**Santana** – Nasceu em 1928. Em 1946 concluiu seus estudos bíblicos no Instituto Bíblico Betel. De 1947 a 1951 trabalhou em cidades de Pernambuco como

---

<sup>216</sup> A partir da análise do livro de biografias produzimos o subcapítulo 4.2: “Retratos possíveis: biografias de missionárias pioneiras da AIECB”.

<sup>217</sup> O Instituto Bíblico Betel foi fundado em João Pessoa (PB), 22 de dezembro de 1935, pela missão UESA, sob a direção da missionária canadense Ernestine Home. Tinha como propósito treinar moças para a obra de evangelização mundial.

missionária, professora de alfabetização e evangelista. Em 1950 casou-se com um pastor.

**Márcia** – Nasceu em 1942. Concluiu o curso bíblico no Instituto Bíblico Betel em 1968. Solteira. Foi dirigente de congregações: nove anos na cidade de Lucena (PB); nove anos na cidade de Itabaiana (PB); um ano na igreja em João Pessoa (PB); três anos na igreja de Patos (PB); quase dez anos em Santa Terezinha (distrito de Campina Grande, PB); por dez anos foi presidente do Departamento Feminino da AIECB.

**Luciana** – Nasceu em 1927. Por volta de 1946 concluiu o curso bíblico missionário no Instituto Bíblico Betel. Solteira. Em 1946 trabalhou como missionária na sociedade de homens “Exército da Redenção” atualmente “Missão Evangelizadora do Nordeste” (Campina Grande, PB). Em 1947 trabalhou como professora de missionárias em povoado perto de Itabaiana (PB); em 1950, juntamente com missionários americanos, trabalhou em Juazeiro do Norte (CE); em 1951 trabalhou no “Exército da Salvação” onde concluiu novamente o seminário. Trabalhou como missionária na cidade do Rio de Janeiro (RJ), Jacutinga (MG), São Paulo (SP), Joinville (SC), Patos (PB), Campina Grande (PB). Trabalhou como obreira da Missão Evangelizadora do Nordeste nas cidades de Areia (PB), Alagoa Nova (PB), Esperança (PB), Sossego (PB), Maliça (PB) e Serra Branca (PB). Em 1974 ingressou na faculdade. Concluiu o curso de Estudos Sociais e pós-graduação em História e Geografia.

**Leiliane** – Nasceu em 1930. Em 1948 formou-se em Teologia pelo Instituto Bíblico Betel. Solteira. De 1950 a 1957 atuou como presidente da Federação de jovens do Nordeste e como obreira itinerante da União das Igrejas Cristãs e Congregacionais do Brasil. Lecionou durante três anos no Instituto Bíblico Goiano em Anápolis (GO). Em 1960 ingressou como professora no antigo Betel em João Pessoa (PB). Em 1960 foi nomeada como professora de Geografia do Estado da Paraíba. Em 1963 assumiu a direção do programa estadual de Educação de adultos. Em 1968 fundou o Betel Brasileiro<sup>218</sup>. Fundou várias pré-escolas visando auxiliar

---

<sup>218</sup> Em 1968 a missionária assume a direção do antigo Instituto Bíblico Betel o qual passa a ser denominado Instituto Bíblico Betel Brasileiro, tornando-se uma entidade civil, religiosa, educacional e

crianças carentes. Expandiu o Instituto Bíblico Betel Brasileiro por várias partes do mundo: Portugal, Alemanha, Itália, Inglaterra...

**Doriana** – Nasceu em 1927. Em 1960 ingressou para estudar Teologia no Instituto Bíblico Betel. Permaneceu ali trabalhando até 1967. Entre 1964 e 1965 assumiu a presidência do Departamento Regional da União de Auxiliadora Feminina do Nordeste Setentrional da UIECB (União das Igrejas Evangélicas Congregacionais do Brasil). Entre 1968 e 1969 trabalhou pelo Nordeste do Brasil pela AIECB. De 1969 até 1997 (data da publicação da biografia), trabalhou como obreira itinerante interdenominacional.

**Iranilda** – Nasceu em março de 1926. Aos 15 anos fez sua profissão de fé ao protestantismo. Ainda adolescente dirigiu uma classe de crianças. Casou-se aos 19 anos de idade, em 1945, com um diácono da igreja a qual frequentava. Este, anos após foi empossado presbítero e, após o curso teológico, pastor. Foi dirigente da classe de senhoras, presidente do departamento feminino e dirigente de cultos matutinos. Participou do coral da igreja. Foi secretária eclesiástica.

Perfil dos pastores entrevistados:

**Pr. Jafé** – 50 anos. Casado. Pastor há mais de vinte anos. Já pastoreou diversas igrejas da AIECB.

**Pr. Pedro** – 37 anos. Casado com missionária. Pastor da AIECB há aproximadamente dez anos.

**Pr. Tiago** – 53 anos. Casado. Pastor há mais de vinte anos.

**Pr. Aldir** – 40 anos. Casado com missionária. Pastor há aproximadamente dez anos.

**Pr. Paulo** – 29 anos. Casado com missionária. Pastor há aproximadamente cinco anos.

**Pr. Alan** – 44 anos. Casado. Pastor há aproximadamente quinze anos.

---

interdenominacional. Passa, a partir de então, a preparar, não só moças, mas também homens para o ministério pastoral, missionário, evangelístico e social no Brasil e exterior.

**Pr. Juliano** – 45 anos. Casado com missionária. Pastor há aproximadamente 18 anos.

**Pr. Jacó** – 39 anos. Casado. Pastor há aproximadamente 15 anos.

**Pr. Irlan** – 40 anos. Casado. Pastor há aproximadamente 14 anos.

**Pr. Joaquim** – 45 anos. Casado com missionária. Pastor há aproximadamente vinte anos.

**Pr. Eliaquim** – 41 anos. Casado. Pastor há aproximadamente doze anos.



## Anexo 2

### QUESTIONÁRIO PARA AS MISSIONÁRIAS

1)Dados de Identificação:

Nome: \_\_\_\_\_ Idade: \_\_\_\_\_

Estado Civil: \_\_\_\_\_

Profissão: \_\_\_\_\_

Grau de instrução: \_\_\_\_\_ Curso: \_\_\_\_\_

Ano de ingresso no curso: \_\_\_\_\_

2)Há quantos anos é missionária da AIECB?

\_\_\_\_\_

3)É missionária credenciada? Sim ( ) Não ( )

4) Já foi convidada para trabalhar, como missionária, em alguma igreja da AIECB?

Sim( ) Não( )

5) Em quais áreas ou departamentos você já trabalhou?

\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_

8) Há quantos anos trabalha na(s) igreja(s)? \_\_\_\_\_

9) Encontrou dificuldade para exercer alguma tarefa na(s) igreja(s) pelo fato de ser mulher? Sim ( ) Não ( ). Justifique sua resposta.

\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_

10) Como se deu a questão salarial durante esse tempo de ministério? Possuía salário fixo? Recebeu gratificações? Comente.

---

---

11) Qual sua opinião sobre o atual credenciamento de missionárias?

---

---

---

12) O que você acha da diferenciação entre ordenação para pastores e credenciamento para missionárias?

---

---

---

13) Como se dá a comunicação entre os dirigentes da AIECB e as missionárias?

---

---

---

14) É sabido que está sendo proposto um regimento para o DEMIC. O que você espera com o estabelecimento deste regimento?

---

---

---

15) Atualmente muitas denominações evangélicas têm discutido sobre o ministério feminino ordenado, seja no âmbito do diaconato, presbiterado e/ou pastorado. Qual seu posicionamento sobre a questão?

---

---

---

Grata por sua contribuição.

Lidiane Cordeiro.

### Anexo 3

#### ROTEIRO DE ENTREVISTAS COM AS MISSIONÁRIAS

1)Dados de Identificação:

Nome: \_\_\_\_\_ Idade: \_\_\_\_\_

Estado Civil: \_\_\_\_\_

Profissão: \_\_\_\_\_

Grau de instrução: \_\_\_\_\_ Curso: \_\_\_\_\_

Ano de ingresso no curso: \_\_\_\_\_

2)Antes de ser missionária você trabalhou em algum(ns) departamento na igreja na qual era membro? Qual(ais)?

3)Quais as razões que a levou a escolher ser missionária?

4)Quando da sua decisão, você consultou seu pastor ou líder? Qual seu posicionamento sobre o fato?

4)Em que instituição você cursou teologia? Em que período?

5)Por que razão cursou teologia nessa instituição?

6)A instituição é aberta ao ministério ordenado feminino?

7)Você é credenciada na AIECB?

8)Qual sua opinião sobre a atual obrigatoriedade do credenciamento de missionárias na AIECB?

9)Em quais áreas você trabalhou após ser consagrada missionária?

10)O que mudou no seu trabalho na igreja após a consagração como missionária?

11)Há algum vínculo formal de trabalho entre você, enquanto missionária, e a AIECB?

12)Em algum momento você recebeu remuneração ou gratificação da igreja por desenvolver seu trabalho missionário? Comente.

13)É sabido que o DEMIC tem proposto que as igrejas reconheçam o trabalho das missionárias e as remunerem. Qual sua opinião sobre o assunto?

14)No que se refere à ordenação feminina aos cargos de diaconia, presbiterado e pastorado, qual o seu posicionamento? É a favor de que a mulher ocupe algum(ns) deles?

15)Na sua opinião há, na AIECB, relação assimétrica no tratamento entre pastores e missionárias? Comente.

## Anexo 4

### ROTEIRO DE ENTREVISTAS COM OS PASTORES

1)Dados de Identificação:

Nome: \_\_\_\_\_ Idade: \_\_\_\_\_

Estado Civil: \_\_\_\_\_

Profissão: \_\_\_\_\_

Grau de instrução: \_\_\_\_\_ Curso: \_\_\_\_\_

Ano de ingresso no curso: \_\_\_\_\_

2)Qual(ais) requisitos para que você, enquanto pastor, aprove o ingresso de uma mulher no curso de teologia e, posteriormente, no ministério missionário?

3)Quais atividades as missionárias realizam na igreja em que você pastoreia? Qual a importância desse trabalho?

4)Você é a favor ou contra o ministério ordenado feminino? Justifique sua resposta.

5)Na igreja que você pastoreia há alguma missionária que seja remunerada pelo trabalho que desempenha?

6)Qual sua opinião sobre a proposta do DEMIC de que as missionárias que trabalham nas igrejas sejam por elas sustentadas financeiramente?

7)Você acredita que há uma relação assimétrica ao se tratar com pastores e missionárias no interior da AEICB?

8)Qual sua opinião sobre as emergentes mudanças do papel e do lugar da mulher no período atual, tanto secularmente quanto na igreja?

Anexo 5



XIV Congresso do DEMIC.

Anexo 6



XV Congresso do DEMIC.





XVI Congresso do DEMIC.