

MULHERES E PRÁTICA RELIGIOSA NAS CLASSES POPULARES:

uma comparação entre as igrejas pentecostais, as Comunidades Eclesiais de Base e os grupos carismáticos

Maria das Dores C. Machado
Cecília L. Mariz

A literatura sócio-antropológica tem frequentemente salientado que as camadas populares são no Brasil as mais sensíveis à mensagem pentecostal. Um levantamento estatístico de templos evangélicos realizado na Região Metropolitana do Rio de Janeiro (ISER, 1992) revela uma grande concentração de templos pentecostais nos bairros e nos municípios pobres, fenômeno que certamente se repete em outras regiões do país e que indica serem as áreas de pobreza os terrenos mais férteis para o crescimento das igrejas pentecostais. Outra pesquisa com evangélicos do Rio de Janeiro mostrou que o pentecostalismo de fato atrai as camadas de mais baixa renda e instrução (ISER, 1996) e, entre elas, a mais excluída econômica e socialmente - as mulheres.

Gênero é certamente uma variável-chave no estudo de qualquer religião no Brasil, onde a mulher é sempre maioria em todos os grupos religiosos. No seu trabalho *Cidade de Mulheres*, Landes (1967) já constata isso em cultos afro-brasileiros. O protestantismo pentecostal não foge à regra. Dados de 1994 sobre os protestantes na Região Metropolitana do Rio de Janeiro revelam que 69% deles são mulheres (ISER, 1996, p. 56). Em algumas igrejas pentecostais essas cifras são ainda mais elevadas. (1)

A grande maioria dos praticantes católicos também é constituída por mulheres. Calcula-se que elas correspondam a 61,7% (IBGE, 1990) dos que vão à missa. A presença feminina é majoritária ainda nas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e nos grupos carismáticos católicos. Estimamos por observações em celebrações e reuniões que a proporção da população feminina aí equivale à do mundo pentecostal e, por vezes, a supera. Não se pode entender a dinâmica desses movimentos religiosos - seu significado e suas conseqüências - sem analisar o papel que eles desempenham para essas mulheres.

Essa predominância feminina nos movimentos e nas celebrações é motivo de inquietação dos próprios líderes

religiosos. "Porque os homens não se motivam tanto quanto as mulheres para as CEBs?" era uma pergunta frequente da líder de uma comunidade em Recife quando analisava a trajetória da pastoral popular naquela cidade (Mariz, 1994). Alguns homens alegavam falta de tempo devido ao trabalho, mas essa explicação não a convencia totalmente. Ter tempo é de fato importante para o engajamento nas CEBs, e algumas mulheres, quando assumem um emprego com horários fixos, também se afastam das atividades da comunidade. Mas a pouca disponibilidade de tempo é uma explicação apenas parcial para a reduzida motivação masculina nas atividades comunitárias. Como argumentava aquela líder, os homens que usam o trabalho como justificativa para não participar das comunidades sempre encontram tempo para o futebol e para o bar. "As mulheres têm mais responsabilidade com coisas sérias", concluía. Tal explicação parece se referir a uma pequena afinidade na cultura brasileira entre o papel masculino e a religião, interpretada pela entrevistada como constituída de "coisas sérias":

Essa hipótese é abraçada por alguns pesquisadores, que apontam para uma vinculação entre o tipo de papel atribuído à mulher pelo sistema de gênero hegemônico em nossa sociedade e as atividades religiosas. Ao estudar a predominância de mulheres entre "os camponeses crentes" do Nordeste, Novaes (1985) observa que cabe às mulheres não apenas a administração dos elementos necessários à manutenção da casa, à alimentação e à saúde de seus familiares, como também certas iniciativas na área do religioso. Assim, "é a mãe que se vê na obrigação de buscar soluções" para os problemas que acometem o grupo doméstico. É ela que faz as promessas "mesmo quando é para o marido ou os filhos cumprirem; é ela quem descobre o rezador ou o benzedor para onde encaminhará os seus" e é ela "quem localiza e indica alternativas paralelas, ou seja, os serviços religiosos da 'mãe de santo'(...)" (Novaes, 1985, pp.74-5). Em resumo, há mais mulheres do que homens crentes como também há mais mulheres nas CEBs ou nas missas em geral, porque a religião parece ser vista nessa cultura como parte do mundo feminino.

Argumento semelhante é o de Burdick (1993), que recorre à distribuição dos papéis no interior da família para explicar a correlação positiva entre a adesão ao pentecostalismo e o gênero feminino. Em sua opinião, a natureza do trabalho doméstico é mais compatível com participação religiosa do que as atividades públicas, constituindo, ao mesmo tempo, o domínio religioso, um dos poucos espaços extradomésticos que o marido permitiria a mulher frequentar. Além disso, os padrões de socialização da sociedade brasileira facilitariam a congruência entre a estrutura psicoemocional feminina e a espiritualidade religiosa.

Rocha-Coutinho (1994, p. 49) identifica alguns aspectos da subjetividade feminina que impelem a mulher para a religião. Na sua interpretação a mulher define-se como um "ser para os outros" e tende a desprezar o próprio desejo frente aos desejos do marido e dos filhos. De forma genérica, ela aceita "um lugar secundário na distribuição de recursos e benefícios grupais" como também a "invisibilidade pessoal"; sacralizando as funções de esposa e mãe. Assim é que "fragilidade", "intuição", "abnegação", "docilidade", "sensibilidade", algumas

das qualidades atribuídas às mulheres, passam a integrar um todo mais amplo que define a identidade feminina. Isto é, passam a ser tomadas como parte da natureza feminina e, como tal, adquirem um caráter imutável, à maneira de uma essência, de uma substância filosófica (Rocha-Coutinho, 1994, p. 49).

E mais, todas essas qualidades são muito bem adequadas a um discurso religioso cristão.

Ao falar da identidade feminina e papéis de gênero, não se pode ignorar, contudo, que esses conceitos são construções ideológicas que podem encobrir uma pluralidade de subjetividades e das identidades. (2) A subjetividade feminina não é única, mas varia segundo a classe. A mulher da classe trabalhadora pode vivenciar sua identidade feminina de forma diversa daquela das camadas médias. O processo de socialização não ocorre da mesma forma e nem consegue os mesmos resultados nos diferentes segmentos sociais (Safem, 1981). Desse modo, a inserção das mulheres na estrutura social constitui uma variável importante na explicação das heterogeneidades internas à categoria de gênero? Nos estratos de baixa renda, por exemplo, Safem (1981, pp. 93-4) identifica uma "maximização da intensidade dos processos inerentes à condição feminina", na medida em que a mulher dos grupos populares "percebe o rumo de sua existência como escapando ao seu controle, sendo, nesse sentido, 'exterior' a ela". Assim, pelo menos em princípio, caberia ao homem direcionar e ordenar-lhe a vida. Quando isso não ocorre, a tendência é a "mulher preencher essa lacuna com a indeterminação. Isto é, amplia-se o espaço, já largo em virtude de seus condicionamentos de classe, que o imponderável e a sorte jogam na condução de sua existência". Nessa perspectiva, a mulher é mais atraída pela religião por sua submissão e por sua menor capacidade em controlar a própria vida. As mulheres das classes trabalhadoras seriam, então, duplamente mais próximas do religioso pela dificuldade em assumir

os rumos de sua existência, como pobre e como mulher.

Na sociologia da religião, tal afinidade entre os socialmente desprivilegiados e a religião tem levado alguns autores brasileiros a salientar os efeitos da adesão ao pentecostalismo como um reforço à opressão em geral, tanto feminina (Gouveia, 1986) como a da classe trabalhadora (Rolim, 1985). Em nossos estudos anteriores, temos discordado das interpretações que reduzem toda e qualquer religião a um instrumento de dominação e a uma simples fonte de repressão e alienação do já oprimido (Maríz, 1994; Machado, 1994; Maríz e Machado, 1996). O engajamento religioso pode ter conseqüências não-intencionais, motivando atitudes e comportamentos estratégicos por parte do oprimido, resultando muitas vezes em mudanças nas relações com os familiares e com a sociedade mais ampla. Esse seria o caso tanto do pentecostalismo como das Comunidades Eclesiais de Base no Brasil, que, além de contribuir para uma maior autonomia das classes trabalhadoras, constituem-se em instrumento de luta contra a pobreza (Mariz, 1994). Comparando as igrejas pentecostais com as CEBs, Mariz (1994) chama atenção para o fato de esses grupos, apesar da grande diferença entre sua teologia e seu discurso político ideológico, favorecerem experiências subjetivas similares que levam ao abandono da maneira fatalista dos despossuídos verem o mundo e a si mesmos. Dentro dessa mesma linha de pensamento, perguntamos agora se a participação nessas comunidades religiosas ajudaria as mulheres trabalhadoras também na sua luta específica pelos seus direitos como mulher e de que forma o faz.

Para responder a essa questão, retomamos idéias de nosso trabalho anterior sobre o discurso de mulheres pentecostais (Mariz e Machado, 1996), ampliando a análise com a comparação desse discurso com o daquelas engajadas nas Comunidades Eclesiais de Base e na Renovação Carismática. As CEBs têm se destacado por seu papel na história recente da relação entre Igreja Católica e política no Brasil, e o pentecostalismo por sua popularidade nas camadas mais desfavorecidas. O Movimento de Renovação Carismática Católica (MRCC) é o mais recente dos três movimentos e tem nos últimos anos alcançado também camadas populares. Decidimos incluí-lo nessa comparação, pois, devido a seu rápido poder de expansão, esse movimento católico toma-se uma referência cada vez mais importante no campo religioso brasileiro. Através dessa comparação estamos buscando entender tanto a motivação das mulheres para participar desses grupos religiosos como as conseqüências dessa participação nos seus valores em relação à família e no tipo de relação de gênero que tendem a desenvolver.

Em outras palavras, nossa questão no presente artigo é em que medida as experiências em cada um desses grupos religiosos irão reforçar ou questionar os elementos da subjetividade feminina acima citados, tais como abnegação, submissão e indeterminação (ou fatalismo). Assim, embora a liderança religiosa discorde das formulações feministas,⁴ argumentamos que a participação nesses grupos contribuem para autonomização da mulher. De maneira distinta reforçam sua auto-estima, questionando o fatalismo e relativizando a submissão feminina.

As CEBs: mulher como indivíduo que reivindica e tem direitos

As Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) são, como já discutimos acima, grupos de leigos pobres - em sua grande maioria mulheres - que se encontram para fazer celebrações, rezar, refletir sobre o evangelho e, à luz dessa reflexão, buscar sua realidade e partir para uma ação transformadora. É a forma pela qual a Teologia da Libertação tenta chegar aos trabalhadores e aos setores mais pobres da população.

A camada popular urbana é, em termos relativos, a mais ausente da Igreja Católica no Brasil (Prandi e Pierucci, 1994). Atualmente, isso se revela pela crescente adesão dessa camada ao pentecostalismo; o seu afastamento da igreja de Roma, no entanto, é bem anterior. Alguns autores, como Gomes (1993), chegam a sugerir que esse afastamento possa antes explicar a expansão das igrejas pentecostais do que ser explicado por esta.

Desde o Concílio Vaticano II, a Igreja Católica tem se preocupado bastante com seu distanciamento em relação a essa população. Uma das explicações que alguns setores católicos encontraram para o afastamento dos mais pobres seria a questão política, ou seja, a aliança tradicionalmente estabelecida entre a Igreja e os grupos econômica e politicamente mais poderosos. Para esses católicos, tal aliança afastava o pobre da hierarquia, esvaziando os templos. A única solução possível para reverter essa tendência seria a "conversão" da Igreja Católica à causa dos oprimidos. Nisso consiste a chamada "opção preferencial pelos pobres" da Teologia da Libertação. Buscando defender os interesses econômicos dos socialmente desprivilegiados e materialmente carentes, essa linha teológica inspirou o surgimento das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) e também o desenvolvimento de grupos pastorais diversos,

comprometidos com causas políticas.

As CEBs buscam congregar os mais pobres e conscientizá-los da necessidade de se organizarem para reivindicar os seus interesses. A mensagem cristã do Evangelho seria assim um instrumento de "conscientização" que tenta "unir fé com a vida" atribuindo um sentido religioso ao engajamento em uma luta política.

Data-se o surgimento das CEBs na década de 60, mas será nos anos 70 e início dos 80 que elas vão chamar atenção pelo seu envolvimento político. Nesta época muitos superestimam seu poder de mobilização dos trabalhadores. As CEBs, no entanto, atingiam uma parcela restrita dos católicos brasileiros. Como tem mostrado a literatura, as CEBs não conseguiram ter entre os pobres o mesmo sucesso que tiveram os pentecostais. As igrejas pentecostais multiplicaram-se rapidamente tanto no meio urbano quanto rural. Não apenas os pentecostais, mas também os grupos do Movimento de Renovação Carismática Católica (MRCC), que surgiu no Brasil depois das CEBs, já as ultrapassam bastante em termos numéricos (Prandi e Pierucci, 1994).

O sucesso político das CEBs, contudo, não pode ser negado. Esses grupos foram capazes de formar lideranças para diversos movimentos sociais entre as camadas trabalhadoras. A partir das CEBs surgiram associações de moradores, movimentos contra o custo de vida, de demanda de creches e de atendimento médico. Embora Caldeira (1990) assinala a tendência de alguns pesquisadores em não considerar a variável gênero, referindo-se aos membros desses movimentos como o "povo" ou o "pobre", a literatura especializada sempre chamou atenção para a presença majoritária das mulheres em tais movimentos (Adriance, 1984; Castro, 1984; Macedo, 1986). É inegável, entretanto, que só recentemente começaram a aparecer trabalhos que analisam mais cuidadosamente a situação das mulheres nas CEBs discutindo os limites da sua proposta para dar conta da problemática especificamente feminina, seja na sua relação com a política (Adriance, 1995; Drogus, 1992; Silva, 1994), seja nas questões sexuais, conflitos conjugais, relações de gênero e comportamento reprodutivo (Adriance, 1995; Burdick, 1993; Giacomazzi, 1995; Macedo, 1992; Rosado-Nunes, 1995; Ribeiro, 1995).

Ao contrário do que se observa no discurso das mulheres que ingressam no pentecostalismo e no Movimento Carismático, aquelas que vão para as CEBs não relatam problemas de doenças ou conflitos familiares na época do engajamento. O motivo geralmente alegado para participar das CEBs relaciona-se antes com a necessidade de participar de um grupo, de pertencer a uma unidade ou, também, de refletir sobre a fé ou de se aprofundar nela. Exemplifica esse tipo de motivação o depoimento relatado por Abranches (1993):

foi um colega que me chamou lá e disse que era muito bom para mim, me envolver com algumas pessoas que eu estava me sentindo sozinha. Comecei a participar e comecei a gostar (membro da CEB de Recife, 22 anos, solteira, professora primária).

Como na declaração acima, em geral, as mulheres das CEBs não citam nenhum problema grave, seja de ordem afetiva, seja de saúde. Como já salientamos antes, as pessoas não podem estar enfrentando problemas graves quando se engajam nas CEBs, porque estas não apóiam soluções de problemas individuais (Mariz, 1994). Por outro lado, podemos supor que as questões pessoais são evitadas ou minimizadas ou reinterpretadas como sendo fruto da solidão ou isolamento e falta de engajamento na fé. O próprio discurso das CEBs e os valores que este defende não consideram legítima em termos religiosos a preocupação com questões privadas. Esse discurso pode assim impedir que a entrevistada das CEBs discorra muito longamente sobre problemas pessoais.

De modo geral, as mulheres que freqüentam as CEBs pesquisadas situavam-se entre as mais instruídas de sua comunidade pobre e a sua grande maioria era constituída de católicas praticantes, sem passagem por outros grupos religiosos. Raramente se encontra entre os membros das CEBs alguém que já tenha sido de outra religião e quase todas contam que sempre tiveram o hábito de ir à missa. Embora tenham sempre sido católicas, essas mulheres encontram nas CEBs uma nova forma de serem católicas e por vezes afirmam também que vivenciaram uma conversão.

As CEBs inovaram ao motivar as mulheres para a política. O espaço público visto tradicionalmente como masculino abre-se para as mulheres das CEBs. Algumas não apenas participam nos movimentos sociais como se tornam liderança e até candidatas por partidos políticos (Adriance, 1995; Drogus, 1993). As mulheres, minoritárias em relação à filiação partidária e menos representadas como eleitoras (Prandi e Pierucci, 1994), são as que mais se engajam nesses novos movimentos políticos. A entrada da mulher na política e na liderança das CEBs, no entanto, não se deve a nenhuma proposta de defesa de direitos e igualdade da mulher explícitos nas CEBs, mas é antes fruto da

falta de homens nessas comunidades (Mariz, 1994). Nota-se que apesar de serem as mulheres a maioria nas reuniões semanais das comunidades, muitas vezes é oferecido aos poucos homens presentes algum papel de liderança - tanto que é comum notar que nas reuniões dos líderes há proporcionalmente bem mais homens do que nas reuniões comuns.

Embora as CEBs estimulem seus integrantes, indistintamente do gênero, para a política e para esfera pública, vale salientar que a motivação para o engajamento nas atividades da comunidade, como para a criação da identidade comunitária e para a própria luta política, sempre se encontra no mundo privado. Como observou Macedo (1992), são as dificuldades cotidianas para a sobrevivência e a busca de uma melhor qualidade de vida para suas famílias que levam à participação, tanto de homens quanto de mulheres, nas CEBs. Essa primazia do mundo privado é considerada como uma característica da cultura brasileira em geral e das camadas populares em especial, independente do gênero (Sarti, 1993). Na visão proposta pelas CEBs, no entanto, as questões da vida privada importantes são as questões materiais, cuja solução remeteria à luta política, que ocorre no espaço público. Já as questões privadas não-materiais, mas de cunho emocional e moral, não encontram espaço para debate e solução nas CEBs. Daí a relativa dificuldade desse movimento católico, quando comparado ao pentecostalismo e movimento carismático, de atrair mais participantes.

Evitando questões familiares não materiais, as CEBs evitam discutir os problemas mais ligados à vida e opressão da mulher. Rosado-Nunes afirma:

Certos temas como sexualidade, a violência cotidiana sofrida pelas mulheres, o peso da maternidade não compartilhada, o alto índice de mortalidade provocada pelos abortos clandestinos, entre outros, não fanem parte da "realidade" a ser "refletida" nas comunidades (1995, pp. 13).

De fato, como nos lembra a teóloga feminista Gebara:

Movimentos feministas lutaram muito para os direitos e o bem estar da mulher, mas isso não foi considerado uma importante questão teológica nos últimos 25 anos da Teologia da Libertação. Os teólogos estavam muito mais preocupados com as mudanças macrossociais e políticas no continente inteiro da América Latina do que com as questões culturais de gênero e raça, por exemplo. Os únicos assuntos considerados relevantes para os teólogos são os econômicos, sociais e políticos (1995, p. 137).

Os problemas afetivos, familiares e sexuais, enfim toda a vida privada, são interpretados como apenas um reflexo da situação econômica. O problema do pobre parece ser fruto apenas da opressão material e política. Nossas pesquisas em CEBs mostram que quando o fiel enfrenta conflitos conjugais ou problemas de saúde ou psicológicos tende a se afastar das CEBs, que não oferecem apoio ou resposta para esses tipos de questões (Mariz, 1994).

Embora a Teologia da Libertação não trate da questão feminina, a vivência nas CEBs, no entanto, tem suas conseqüências não-intencionais para homens e mulheres ao favorecer uma postura crítica da autoridade e da tradição em geral e a valorização da autonomia individual (Mariz, 1992). O indivíduo nas CEBs aprende que tem direitos e que pode criticar e reivindicar. Esse aprendizado o conduz a uma crescente autonomia. No caso das mulheres, essa autonomização e a ênfase nos valores do indivíduo favorecem a adoção de uma visão feminista do mundo e uma crítica do machismo em geral e do catolicismo oficial, como mostra bem a pesquisa de Rosado-Nunes (1995) e também a de Ribeiro e Luçan (1995), especialmente no que diz respeito às questões reprodutivas.

Segundo Ribeiro e Luçan (1995, p. 125) as mulheres das CEBs, em sua maioria, preferem, como a maior parte das mulheres no Brasil, utilizar métodos anticoncepcionais desaprovados pelo discurso oficial da Igreja Católica. Isso não é novidade; a novidade é que elas elaboram um discurso religioso alternativo que critica a posição católica oficial. A experiência nas CEBs ajudaram essas mulheres a adotar essa postura crítica mais autônoma. Ao valorizar a igualdade e a possibilidade de todos participarem das decisões, ao enfatizar a idéia de que cada um possui direitos que podem e devem ser reivindicados, as CEBs ajudam as mulheres a desenvolver uma visão mais crítica como pobre e como mulher.

Já Rosado Nunes situa no entrecruzamento dos movimentos feministas com as CEBs o processo de autonomização das líderes comunitárias frente aos homens e à própria instituição, a Igreja Católica. Segundo a autora, é do contato da liderança feminina das Comunidades de Base com os movimentos feministas que surgirá a nova concepção de indivíduo, que conduz a uma redefinição do seu papel como mulher. Assim, uma conseqüência não intencional do discurso das CEBs pode ser a de abrir caminho entre as mulheres pobres para uma visão feminista do

mundo. Apesar de o discurso da Teologia da Libertação não trabalhar com a questão do direito das mulheres nem assumir valores feministas, e, como mostra Adriance (1995), embora agente pastorais ou padres não pareçam ter sido preparados para discutir esse tipo de questão, essa teologia, por assumir uma visão moderna não-hierárquica da sociedade, predispõe os indivíduos a uma visão feminista. De fato, ao despertar as mulheres para a política, ao incutir nelas o desejo de participar e a idéia de que possuem direitos a reivindicar, as CEBs, tal como o movimento feminista, aproximam as mulheres do mundo público e do papel masculino, rompendo com a submissão e a docilidade tradicionalmente femininas. Com seu engajamento no setor público, a mulher das CEBs passa a questionar o confinamento no lar e o seu papel subordinado. Assim, apesar de as CEBs, como foi dito acima, oferecerem posições de liderança para as mulheres mais por falta de homens do que por um discurso feminista de igualdade de gêneros, essas mulheres têm oportunidade de desempenhar essas funções e, ao desempenhá-las, começam a redefinir sua visão de mundo.

As mulheres do Movimento de Renovação Carismática Católica e no pentecostalismo: suporte emocional

O MRCC chega ao Brasil via Estados Unidos na virada da década de 60 para 70. Como um movimento de pentecostalização do catolicismo, vem sofrendo muitas restrições por grande parte da hierarquia - bispos e padres - e também por freiras e líderes leigos, especialmente aqueles de orientação progressista. Acusado de alienador por compartilhar com os pentecostais uma ênfase em experiências místicas e milagrosas, como também na moral individual, esse movimento que vinha se expandindo basicamente nas camadas médias, chegou às camadas trabalhadoras e aos bairros populares, reproduzindo a mesma tendência de crescimento. Muito similar teologicamente aos pentecostais, os católicos carismáticos trocam (6) mais com esses do que com os católicos progressistas, a despeito de compartilhar com os últimos os mesmos rituais, tradição, doutrina e líder.

O MRCC em seu discurso não questiona a doutrina oficial da igreja Católica. Pelo contrário, tende a reforçar valores, como obediência ao Papa - tanto que alguns autores chegam a argumentar que o MRCC reforçaria a Igreja, enquanto os grupos progressistas a questionariam. Na prática, no entanto, têm-se observado conflitos entre líderes carismáticos e a hierarquia. Nesses conflitos algumas lideranças populares chegam a migrar para igrejas pentecostais levando por vezes alguns seguidores. (7)

As mulheres que vão para os grupos carismáticos estão em situação muito semelhante àquelas que se tornam pentecostais. Vivem momentos de dificuldades e buscam na comunidade religiosa solidariedade e motivações subjetivas para enfrentá-las. Isto é verdade tanto nas camadas populares quanto nas médias. Nisso se afastam daquelas que vão para as CEBs. "*O que mais me impressionou*"; diz NB, uma mulher de 30 anos e integrante do movimento carismático há sete anos,

foi a liberdade de oração, de gestos, de alegria e também o amor dos irmãos. *Sabe aquela coisa preocupada contigo, com seu problema... Como você está? qual é a sua dificuldade.? .. Isto tudo me cativou.*

Além de se referir a soluções de seus problemas pessoais, os novos membros do movimento chamam atenção para a participação e animação do grupo que vive uma religião mais emocional do que a tradicionalmente vivida na Igreja Católica. A informante carismática CMP, 38 anos, declara:

Estar na "Renovação" é participar dos grupos, ler a Bíblia, participar dos cantos... uma coisa de coração e cabeça. Hoje descobri que o meu corpo precisa louvar a Deus e faço coisas que não tinha coragem de fazer antes, como andar com a Bíblia na mão, dançar durante os encontros e cantar, cantar, cantar com alegria...

A mudança de postura e o comprometimento com a comunidade religiosa também ficam claros no depoimento de ALS:

Para mim a Igreja Católica estava morta. Me incomodava muito ir aos domingos, entrar e depois da missa rápida ouvir o padre dizer amém, vão em paz, o Senhor os acompanhe... Não tinha a menor vontade de ir. já na primeira vez que fui num grupo de oração senti uma energia enorme, senti que a Igreja estava renascendo. *É a força que a Renovação está passando, é aquela força que as igrejas protestantes têm... faça chuva, faça sol, os fiéis estão sempre lá. Antes tinha festa eu não ia a missa, chovia não ia para não pegar friagem, tinha sol bonito não podia perder a praia. Agora tô sempre lá.*

Muitos entrevistados comentam que quando visitaram um grupo carismático pela primeira vez surpreenderam-

se da semelhança com os pentecostais. A maioria das mulheres sentia-se constrangida com as manifestações espontâneas e a ênfase na expressão corporal durante os cultos, mas também declara que esse é hoje um dos fatores que as mantém no movimento. Além disso, expressam admiração pelo espírito evangelizador dos pentecostais, copiando-lhes algumas estratégias de atuação junto à sociedade mais ampla. Panfletagens nas portas de boates a altas horas da noite, distribuição de mensagens e Bíblias, proselitismo religioso e organização de manifestações com grande apelo popular podem ser percebidos no movimento do Rio de Janeiro.

Essa semelhança com os pentecostais incomoda muito os católicos progressistas que vêm na busca dos dons do Espírito Santo, nos milagres e na efusividade quase orgiástica sinais de alienação religiosa e política, tanto de pentecostais como de carismáticos. TMS (27 anos, professora primária) revelou-nos que participou da Renovação Carismática por uns seis meses e saiu porque

percebeu que a vida não é feita só de oração, que a gente precisa de prática também e na Renovação a gente fica rezando muito e esquece que as coisas estão acontecendo ao nosso redor. Lá não tem aquela idéia de Cristo Libertador, parece que Cristo é aquele que ficava só no canto dele rezando e não ajudava ninguém. Hoje participo da Pastoral Social da Favela.

Leigos progressistas como TMS e alguns cientistas sociais tendem a interpretar a preocupação nesses grupos com os problemas da vida privada - dos conflitos domésticos ao desequilíbrio emocional - também como outro sinal de alienação.

Benedetti (1988) e Oliveira (1978), entre outros autores, relacionaram a busca do sobrenatural e de soluções para a vida privada entre os carismáticos com a origem de classe média de seus integrantes. Essas mesmas características, no entanto, são observadas entre os pentecostais, que sempre foram em sua maioria trabalhadores e os mais pobres. Além do mais, agora que o MRCC alcança as camadas menos favorecidas aumentam suas semelhanças com os pentecostais no sentido de enfatizarem mais o discurso sobre o demônio e o moralismo individual.

As histórias de conversão ao pentecostalismo e de afiliação ao Movimento de Renovação Carismática Católica indicam que as motivações mais frequentes para as mulheres procurarem esses grupos religiosos são: as desavenças conjugais, os problemas financeiros e ou o desemprego do chefe de família, a depressão ou o nervosismo feminino e os problemas de saúde de algum membro do grupo doméstico. Tal ênfase no universo familiar tem levado vários autores a concluir pela importância da "tensão doméstica" na formação da vida religiosa das mulheres casadas. Burdick (1990, p. 246) explica a migração de mulheres pobres do catolicismo para o pentecostalismo e para a Umbanda, em função dos recursos institucionais e teológicos oferecidos por essas religiões às esposas "aflitas".(8) Comparando as CEBs com as denominações pentecostais e os grupos afro-brasileiros, esse autor argumenta que as comunidades católicas, nas quais as questões políticas têm uma relevância inegavelmente maior do que as pessoais e a força dos julgamentos morais intensifica a culpa, favorecem as fofocas e o sentimento de vergonha dos que enfrentam dificuldades familiares. Por isso, várias mulheres casadas em situações de "aflição" procurariam assistência espiritual fora de sua tradição religiosa, freqüentando os cultos afro-brasileiros - atitude que não implica o abandono da identidade católica -, ou num movimento mais radical, migrando para as igrejas pentecostais.

Nossos dados corroboram de certa forma o argumento de que a grande capacidade de atração do pentecostalismo e do MRCC está relacionado com sua forma de abordar os problemas da vida privada. Em nossa pesquisa comparativa com os grupos populares e as camadas médias, bem como com os "católicos progressistas" e carismáticos, poderíamos acrescentar ainda outros dados a essa discussão acerca da migração das mulheres católicas em direção ao universo evangélico. Constatamos entre várias mulheres casadas, de formação católica e com inserção nos setores médios, a passagem pelas igrejas evangélicas renovadas antes da opção pelo MRCC.

Nossas observações nos segmentos populares indicam, entretanto, uma tendência similar entre as mulheres carismáticas de baixa renda e pouca escolaridade. No conjunto de dez mulheres entrevistadas para essa pesquisa, seis passaram por igrejas pentecostais antes de chegarem ao movimento carismático. Todas vinham de lares católicos, mas sem uma prática efetiva das atividades religiosas da Igreja; quando resolveram buscar uma religião foram, em primeiro lugar, aos templos evangélicos. Concluímos, entretanto, que a força de alguns elementos católicos, particularmente o marianismo, influenciava muito nesse processo de migração religiosa, favorecendo o retorno ao universo católico através da Renovação Carismática (Mariz e Machado, 1994).

Tal trajetória sugere que a Renovação Católica, a despeito de sua maior penetração nos segmentos médios, ao fomentar grupos de oração e desenvolver comunidades religiosas com caráter pietista vem criando redes de solidariedade e atenuando o fluxo migratório em direção ao Pentecostalismo (Machado, 1994).

Não fosse o movimento carismático, certamente o esvaziamento da Igreja Católica seria muito maior.

Para atender os fiéis em situação de "aflição", grupos como a Comunidade Bom Pastor de Copacabana já dispõem de um serviço de atendimento e aconselhamento por telefone - SOS - que funciona diariamente com trabalho voluntário de seus integrantes. Contudo, quando o problema é de natureza afetiva ou sexual, o mais comum são as consultas aos dirigentes leigos do movimento. O tempo de adesão ao movimento parece ser uma variável interveniente importante: afinal é a participação em retiros espirituais, no Seminário de Vida no Espírito e nos grupos de oração que possibilita o clima de confiança e solidariedade entre os filiados.

No universo pentecostal, a Igreja Universal do Reino de Deus constitui o exemplo mais claro da ênfase nas questões privadas, dedicando todos os cinco cultos realizados às quintas-feiras à temática da família. Nesse dia, esposas e mães desesperadas com o vício, prostituição, infidelidade, doença e desemprego dos filhos e/ou maridos levam suas fotos, roupas e carteiras de trabalho, na esperança de que a oração na presença dos objetos pessoais daqueles que em dificuldade se negam ir ao culto possa ser mais eficaz, resolvendo-lhes os problemas. Servindo de mediação no processo de libertação de seus familiares - muitas vezes os espíritos malignos responsáveis pelo mal que afligem os homens manifesta-se nessas mães e esposas durante as sessões de exorcismo - a mulher inverte simbolicamente sua posição na hierarquia de gêneros, adquirindo uma superioridade moral frente ao grupo doméstico (Machado, 1994).

Tanto para as mulheres que se engajam nos IVIRCC como para aquelas que vão às igrejas pentecostais, os conflitos conjugais são via de regra traduzidos em termos do comportamento desviante dos parceiros do sexo masculino - infidelidade ou vícios relativos às drogas e às diferentes formas de jogos -, reservando para as mulheres os problemas relativos ao temperamento e às relações interpessoais. Dessa forma, quando a mulher é responsabilizada pelas desavenças, é-o pela sua "*falta de paciência*", "*agressividade*"; "*nervosismo*" e/ou "*egoísmo*" - ou seja, pela ausência daquelas características atribuídas à natureza feminina no sistema de gêneros de inspiração patriarcal: a "abnegação", a "dedicação", a "generosidade", a "docilidade" e a "resignação", entre outras.

MS, uma porteira de edifício de 34 anos e filiada à Igreja Universal do Reino de Deus, declarou-nos que na ocasião de sua primeira visita àquela Igreja, vivia um período de intensos conflitos com o marido que "*se prostituía*", gastando grande parte da renda familiar com as mulheres. Com um filho de dez anos, acabara de realizar um aborto e freqüentemente era acometida pelo sentimento de culpa por essa conduta. Segundo suas palavras, "*estava tão desesperada que já pensava em jogar debaixo de um carro, quando, então uma amiga me convidou para ir na Igreja Universal*". Uma vez na Igreja, a angústia e o desespero foram cedendo lugar à resignação e à abnegação, com a entrevistada mudando sua forma de conduta diante do parceiro adúltero. Agir "*com sabedoria*", evitar discussões e mostrar-se cada vez mais amorosa foram as metas traçadas pela entrevistada na espera do momento em 'que o Espírito Santo libertasse seu marido das influências demoníacas.

Mesmo quando as dificuldades são de ordem material e independem do esforço pessoal dos familiares, a tendência é a mulher traduzi-los em função de sua própria incapacidade de aceitar os problemas. LR, uma faxineira de 35 anos e filiada à Igreja Universal, contou-nos que antes de entrar na Igreja vivia muito "*nervosa*" com as dificuldades financeiras da família e com o marido que não conseguia aumentar sua renda. Segundo sua declaração,

o maior problema é quando ia no mercado e as coisas estavam tão caras que não podia comprar nada. Aí eu ficava muito nervosa, chegava em casa quebrava copos, jogava mesmo no chão e dizia que tinha vontade de sumir. Se minha filha ou ele falava qualquer coisa eu ficava mais agressiva ainda. O problema estava dentro de mim e eu jogava para ele, achava que ele era responsável, ficava enfezada e discutia... Quando conheci Jesus passei a ver as coisas diferente. Hoje vou ao mercado, vejo as coisas subirem e fico calma porque tenho fé em Deus. Sei que os preços sobem, mas nunca vão passar acima do Senhor. Quanto mais as coisas aumentam, mais eu acredito que o Senhor vai me dar condições de trabalhar e comprar.

Como se vê neste depoimento, a entrevistada não consegue associar sua insatisfação com as limitações impostas pela sociedade.(9) Assim, em vez de atribuir às forças sociais, responsabiliza-se pelo "*sentimento de mal*

estar e incômodo" frente às suas dificuldades diárias. A conversão, entretanto, tem consequências não-intencionais, resgatando a auto-estima, criando a possibilidade das mulheres populares de participar de uma rede social, fornecendo-lhes, também, novas estratégias, tanto para lidar com os abusos de autoridade e a violência masculina, quanto para sobreviver numa sociedade marcada pelas disparidades sociais e por constantes surtos inflacionários.(10)

A "endemonização" do mal, aceita tanto pelo MRCC quanto pela doutrina pentecostal, embora retire as dimensões históricas e sociais dos problemas enfrentados pelos indivíduos, por outro lado retira a culpa do mesmo. Facilita uma atitude de tolerância com o desviante e um combate acirrado ao desvio em si, que é o sinal da presença do "adversário". Afinal, "o indivíduo é visto como frágil presa do demônio que o obriga a agir de forma agressiva, egoísta e destruidora" (Mariz e Machado, 1996). A interferência do *status* sócio-econômico e do passado em religiões afro-brasileiras no discurso feminino sobre o mal já foi registrada em trabalho anterior (Machado, 1994), que identificou nas mulheres dos segmentos populares e pentecostais de baixo grau de escolaridade a ênfase maior na ação das "forças malignas" na vida humana. São também as mulheres quem mais apresentam sinais de possessão durante os cultos pentecostais que observamos. (11)

Embora as carismáticas partilhem da crença no demônio, percebe-se uma orientação da liderança do movimento no sentido de não interpretar qualquer manifestação emocional como possessão demoníaca e de restringir bastante as práticas de libertação ou exorcismo. Essa estratégia de evitar ênfase no demônio parece estar associada com uma tentativa da hierarquia de limitar as expressões cios dons do Espírito Santo e deslocar a ênfase do Espírito Santo para a devoção a Maria, com o intuito de demarcar as fronteiras das tradições católica e evangélica e evitar a evasão de fiéis.

O fato é que, ao atribuir ao demônio a origem de todo mal, essa doutrina suspende a possibilidade de censura e julgamento dos aflitos ou do agressor, abrindo um espaço para a exposição pública dos conflitos conjugais que atormentam as mulheres. Convertendo-se ao pentecostalismo, a mulher, portanto, tem acesso a uma construção discursiva que associa o comportamento desviante de seus maridos à ação demoníaca. Dessa forma, os cônjuges que bebem, agrirem, jogam ou traem seus parceiros "passam a ser vistos como oprimidos pelo demônio e vítimas pelas quais se deve orar e pedir a Deus" (Machado, 1994), favorecendo uma atitude de maior tolerância por parte da mulher que vai tentar enfrentar os conflitos matrimoniais de forma mais pacífica. Invertendo simbolicamente a relação de poder e de opressão, as mulheres não consideram que muitas vezes os interesses de seus parceiros são opostos aos seus e, conseqüentemente, não interpretam os conflitos conjugais como conflitos de interesses, mas sim como fruto da possessão demoníaca de uma das partes. Não considera esses parceiros culpados do mal que fazem, mas prisioneiros do espírito do mal. O agressor estaria alienado de sua própria vontade ao ser possuído pelo demônio (Mariz e Machado, 1996).

As constantes alusões aos problemas emocionais antes da filiação religiosa atual, incluindo aí os acessos de raiva, a insônia e a agressividade no trato com os filhos, também podem ser melhor compreendidas com ajuda da literatura psicológica sobre a construção da subjetividade feminina. Na visão de Rocha-Coutinho (1994, p. 93), a crise de nervos pode ser e quase sempre é a válvula de escape e o grande aliado da mulher na sua luta contra a opressão no cotidiano. Nessa perspectiva, faz já algum tempo que a mulher aprendeu "*a usar seu nervosismo para impor seus interesses... defender-se e, ao mesmo tempo, oprimir seus opressores.*"(12) É claro que não se trata de uma estratégia feminina consciente. Desde a constituição das esferas públicas e privadas, o confinamento da mulher ao lar e a sua especialização no trabalho doméstico, desvalorizado socialmente, dificulta todo e qualquer tipo de organização coletiva em defesa da melhoria da condição feminina, tomando-a mais suscetível a problemas psicológicos, como a depressão.

VP, uma auxiliar de enfermagem de 41 anos e filiada à Igreja Universal, declarou-nos que embora vivesse "*muitíssimo bem*" com seu esposo e freqüentasse centros espíritas há muitos anos, sentia-se solitária e constantemente acometida por crises depressivas.

Eu sentia um vazio desesperador, procurava e queria ter um encontro com Deus, mas não conseguia. Aquilo me causava muita angústia, depressões terríveis a ponto de ficar chorando semanas seguidas.

Tendo consultado psicólogos e psiquiatras e se tratado com calmantes durante alguns anos, diz "*que encontrou na Igreja universal do Reino de Deus, aquilo que não conseguia encontrar*" nos profissionais da área médica: a solução par á o seu desequilíbrio emocional e sua vontade de pôr fim à vida.

O "mal estar indefinido" que acomete essa entrevistada também foi registrado por várias mulheres das camadas médias. Nesses segmentos, porém, a insatisfação feminina parece estar mais ligada ao tipo de relacionamento com o parceiro do que à questão econômica propriamente dita. MI, uma carismática de 58 anos, casada com um psiquiatra e formada em odontologia, declarou-nos que viveu grande parte de sua vida conjugal fazendo tratamentos contra uma depressão que lhe abateu logo nos primeiros anos de casada e a levou ao abandono da profissão. Durante o seu depoimento, lembrava constantemente que "tinha filhos saudáveis" e que não passava por nenhuma restrição de ordem material. Extremamente religiosa - era filha de Maria -, sentia-se infeliz e não sabia detectar o motivo de sua infelicidade até entrar na Renovação Carismática e conseguir a conversão do marido que era espírita e "*tinha valores muito diferentes*" dos dela. A posterior entrevista com seu cônjuge nos trataria outros elementos para esclarecer o porquê daquela "tristeza e angústia" parcialmente revelada por MI. Sentindo-se "*numa prisão dentro do casamento*", pois "*não podia viver sem uma paixão*", JS havia mantido várias relações extraconjugais, encaminhando a esposa a constantes crises depressivas para que os seus colegas de profissão a tratassem. Por outro lado, a filha mais velha do casal, depois que se casou, também começou a se mostrar deprimida com as dificuldades conjugais que enfrentava. Morando distante dos pais, sempre que lhes telefonava para falar de sua tristeza ouvia deles o conselho de procurar um grupo de oração carismática em sua própria cidade. Segundo sua mãe, sua entrada no movimento renovador coincide com mudança de atitude frente ao marido e aos problemas diários e que o desenvolvimento do dom de línguas coroa esse processo de libertação.

O pentecostalismo e o MRCC de fato reforçam valores femininos de docilidade nas mulheres, mas isso não significa que tais valores sirvam apenas para maior submissão das mulheres, porque esses são também pregados para os homens. Da mesma forma, a moral sexual mais rígida considerada pela cultura dominante como algo especificamente feminina é entre esses grupos religiosos a mesma para ambos os gêneros. O pentecostalismo e o NIRCC defende as mulheres e critica o machismo tentando atribuir aos homens um papel antes considerado feminino. Os homens devem ser também calmos e ponderados, devem ter uma vida ascética e uma moral sexual rígida e, além disso, devem se preocupar com o bem-estar de sua prole.

No universo feminino, já tivemos oportunidade de apontar (Machado, 1994; Mariz e Machado, 1996) os efeitos do fortalecimento moral e da auto-estima nas adeptas tanto do MRCC como do pentecostalismo, sugerindo o processo de autonomização das mesmas frente aos seus maridos e filhos. Principalmente entre as pentecostais, verificamos mulheres que antes viviam em função dos filhos e maridos e que passaram a se comprometer com outras atividades que lhes dão mais prazer, colocando seus desejos, ainda que imediatamente associados ao religioso, em primeiro plano. Dessa forma, o engajamento nesses grupos possibilita às mulheres também uma maior participação na esfera pública, como é o caso de algumas pentecostais pobres se dedicando não apenas às visitas a presídios e hospitais, mas também à evangelização em praças, favelas e cidades circunvizinhas durante os fins de semana e feriados (Machado, 1994).

A Igreja do Evangelho Quadrangular, fundada por uma mulher, foi a primeira denominação evangélica a estimular o ministério feminino no Brasil, ordenando seis ministras no final dos anos 50 (Duncan, 1984) e inaugurando uma tendência que se desenvolveria muito lentamente nas outras igrejas -pentecostais e mesmo nas denominações históricas. Essa Igreja é a que tem na atualidade o maior número de pastores mulheres no Brasil. Na década de 90, a Igreja Universal do Reino de Deus destaca-se pela grande capacidade de recrutamento das mulheres, que ali atuam na condição de obreiras e, mais recentemente, como pastoras. **(13)** Já no MRCC, as mulheres coordenam quase a totalidade dos grupos de oração, respondem pela maior parte das atividades das comunidades e participam das representações nos encontros nacionais e internacionais do movimento. Nos grandes retiros realizados no Rio de Janeiro, percebe-se, contudo, que a direção e os momentos mais importantes do evento ficam a cargo dos homens - padres, bispos e cardeais - que apóiam o movimento.

Um elemento original do neopentecostalismo **(14)** que explicita outra consequência não-intencional desse movimento religioso é a Teologia da Prosperidade. Ajudando as mulheres a aproximá-las do mundo dos homens, tal teologia, nesse particular, aproxima-se da Teologia da Libertação desenvolvida nas CEBs. Em ambas, homens e mulheres sem distinção são motivados pela certeza de que devem usufruir das riquezas *deste mundo* e devem lutar por elas. A Teologia da Libertação leva as mulheres para a luta política e a da Prosperidade para a luta econômica. Embora em termos políticos essas duas lutas sejam totalmente diversas, assemelham-se em estratégias de motivar as mulheres

a exercer papéis tradicionalmente masculinos no mundo público, atribuindo a esses papéis uma motivação e dimensão religiosas.

A Teologia da Prosperidade pentecostal: a mulher busca sua autonomia econômica

Apontamos várias semelhanças entre o MRCC e os pentecostais, mas um dos elementos que distingue as igrejas pentecostais do MRCC é a Teologia da Prosperidade mencionada acima e difundida por vários grupos pentecostais e em especial pela Igreja Universal do Reino de Deus. Embora apareça com menor força em outras agremiações pentecostais mais tradicionais, como a Assembléia de Deus, a Teologia da Prosperidade parece ter se tornado um pano de fundo em todo discurso pentecostal. É uma promessa do pentecostalismo em geral resolver os problemas materiais mais urgentes.

Observamos que muitas mulheres pentecostais entrevistadas encontram na Teologia da Prosperidade um estímulo para desenvolver atividades extradomésticas que possam aumentar a renda familiar, favorecendo a revisão da tradicional concepção do homem como o provedor da família. A estratégia do "compromisso dos dizimistas", (15) tão denunciada pela mídia como mecanismo de exploração dos dirigentes religiosos junto aos grupos desfavorecidos da população brasileira, parece favorecer não apenas a Igreja, que pode aumentar sua arrecadação junto aos fiéis, mas também uma redefinição da conduta econômica, que pode reverter em melhorias para o grupo familiar, na medida em que esse compromisso com o dízimo implica um cálculo e gerência mais controlada dos recursos familiares e legítima religiosamente a busca do dinheiro. Ganhar mais dinheiro adquire o status de missão divina. Além de alterar a agenda de consumo, que leva ao abandono dos gastos com bebidas e cigarros, essa teologia estimula a transformação das mulheres em agentes economicamente alvos. Tal ideologia está em total consonância com processos sociais e econômicos mais amplos: afinal o aumento da presença feminina no mercado de trabalho brasileiro vem ocorrendo em ritmo bem acelerado, atingindo na última década um índice de 96% (Verucci, 1994, p. 57).

VR, uma faxineira de 30 anos e ligada à Igreja Universal do Reino de Deus, afirmou-nos que vivia infeliz porque não conseguia fazer com que seu marido "*trabalhasse mais para poder comprar as coisas que precisavam*" e que ela própria tinha que completar o orçamento doméstico com seu serviço. Revoltada com a situação de penúria em que vivia, achava que era falta de empenho de seu marido, "*que não deixava defumara beber suas cervejinhas para poder comprar melhores móveis e os aparelhos de televisão e som*". Depois que se converteu ao pentecostalismo, ela passou a ver seu trabalho de outra forma, aumentando sua jornada de trabalho semanal toda vez que tiver de consertar um eletrodoméstico ou que desejar adquirir um novo bem de consumo: "*Hoje tenho uma caderneta de poupança, agora mesmo comprei uma mesa nova e no ano passado comprei um sofá e camas para as minhas duas filhas, tudo com o meu dinheiro*".

Da mesma forma, LS, uma mulher separada de 52 anos e que durante o seu depoimento fez questão de enfatizar seu vínculo com a igreja Católica, mas que há um ano vem freqüentando simultaneamente os cultos da denominação pentecostal "Caminho de Deus", afirmou-nos que "a maior graça" que ela recebeu recentemente foi ter conseguido uma geladeira, associando imediatamente tal conquista com a participação naquele grupo evangélico. Segundo suas palavras, "*era louca para ter uma geladeira e foi depois que comecei a freqüentar a Igreja (Caminho de Deus que consegui realizar este sonho*":

Embora as igrejas pentecostais estejam se engajando na luta política e cada vez mais lancem candidatos evangélicos, observa-se que não há quase nenhuma mulher nessa bancada com a exceção da senadora Benedita da Silva, eleita muito mais pelo seu engajamento no Partido dos Trabalhadores do que por sua identidade evangélica. Pelo menos até agora, o pentecostalismo tem motivado as mulheres para o mundo público na condição de trabalhadoras e não de liderança política, como ocorre com os homens e no caso das CEBs.

Conclusão: dois modelos para redefinição da relação de gênero

Embora em todos os grupos analisados as mulheres sejam a maioria e ocupem cargos de liderança e desempenhem um papel central, nenhum desses grupos abraça um discurso feminista de igualdade entre os gêneros. A permissão para que as mulheres ocupem cargos de chefia em todos esses grupos parece ser antes motivado pela ausência de homens, que possam efetivamente ser líderes, do que por defesa da igualdade entre os gêneros ou pelo o desejo de prestigiar as mulheres. O mesmo observamos em relação a outras igrejas pentecostais e grupos católicos

como CEBs e MRCC.

Apesar de os grupos analisados não adotarem nenhuma idéia ou valores libertários do movimento feminista, o engajamento em qualquer um deles pode apresentar conseqüências não-intencionais que favoreçam as mulheres. A participação nesses três grupos, como observa De Theije (1997, no prelo) em sua análise sobre mulheres das CEBs e carismáticas em Pernambuco, rompe com a rotina do cotidiano feminino e, na medida em que libera as mulheres de uma vida restrita às questões domésticas, torna-se para elas fonte de *empowerment*.

Os pentecostais e o MRCC favorecem as mulheres ao aumentar a auto-estima feminina, ao defender a família e quando limitam a liberdade e o poder masculino sobre as mulheres. As mulheres nesses grupos não usam sua fé para se confrontar com os homens nem tentam forçá-los a redefinir a relação de gêneros, mas buscam, pelo contrário, convertê-los e "salvá-los das garras do demônio". Se os homens de fato têm mais poder na estrutura de gênero hegemônica, e podem se comportar de maneira mais liberal na sociedade mais ampla, as mulheres podem através da religião definir estratégias para lidar com essa assimetria. A evangelização dos cônjuges e filhos pode ser encarada como uma dessas estratégias de criar possibilidades para novos arranjos familiares. As grandes mudanças na comunidade, e principalmente no lar, parecem, contudo, relacionadas com a adesão masculina ao grupo religioso, seja ele pentecostal, seja carismático. Desse modo, para as mulheres adeptas desses movimentos religiosos, *é mais estratégico atrair os companheiros do sexo masculino para a igreja do que tentar mudar a relação de poder machista já estabelecida enquanto esses companheiros não compartilharem os mesmos ideais*.

Nesse sentido, esses grupos distinguem-se da proposta feminista de tentar mudar a relação de poder de gênero sem antes mudar o homem. As mulheres, ao reivindicarem novos direitos, vão ter de se confrontar com mais problemas: conflitos que ameaçam a paz da família e a manutenção da própria família. O divórcio pode ser aceito pelas propostas feministas como solução deste conflito, mas, com já vimos em trabalho anterior, muitas mulheres não podem ou não desejam adotar essa posição radical, pois de fato o divórcio pode ser para muitas dessas mulheres outro problema - afetivo e econômico - e não a solução que buscam.

Ao contrário dos grupos religiosos acima, as CEBs não se referem às questões especificamente femininas, mas dentre os grupos religiosos analisados são os que mais podem se aproximar de um discurso feminista porque as CEBs defendem a luta pelos direitos e uma atitude reivindicatória característica da visão individualista morféma. De fato, a experiência nas CEBs tem levado algumas líderes a adotarem perspectivas similares a do feminismo na luta pelos direitos das mulheres. Isso também se deve ao trabalho de alguns setores feministas junto a essas lideranças, que apesar de enfrentarem algumas dificuldades e confrontos, parecem ter encontrado alguns pontos de contatos.

De fato, as CEBs compartilham com esse movimento o pressuposto da primazia do mundo público. Assim, a igualdade é dada para as mulheres ao tentar atribuir a elas padrões de comportamento antes exclusivos aos homens. Já no MRCC e no pentecostalismo, a primazia é dada ao mundo privado. A igualdade de gênero leva à redefinição do papel masculino aproximando-o do feminino com atribuições de novos deveres no mundo da família e no universo sagrado. Além disso, o pentecostalismo, especialmente o neopentecostalismo, traz também a mulher para o espaço público através da sua Teologia da Prosperidade. O espaço público aí é, ao contrário das CEBs, o mundo econômico e não o político.

Concluimos que esses movimentos religiosos, a despeito de suas diferenças, permitem uma individuação e uma maior autonomização das mulheres em graus diversos. Enquanto as CEBs estimulam as mulheres a participar das lutas sociais e das mobilizações por melhores condições de vida, transmitindo-lhes as noções de direitos e os princípios da filosofia moderna individualista, o MRCC e o pentecostalismo abrem espaços alternativos para a discussão dos problemas familiares e femininos, criando redes sociais e ajudando as mulheres a recuperar a auto-estima, a diferenciarem-se de seus familiares e a entrarem no mercado de trabalho.

NOTAS

1. Na Igreja Universal do Reino de Deus, por exemplo, chega a 81% (ISER, 1990, p. 56).

2. Como lembra o antropólogo Ortiz (1985): "toda identidade, seja ela de raça, cor ou sexo é uma construção de agentes históricos (...) que dissolve as heterogeneidades, as diferenças, na univocidade de um discurso ideológico totalizador".

3. Sobre as conjunções, disjunções e mediações entre as categorias analíticas e empíricas gênero e mulher, ver Kofes (1992).
4. As propostas feministas têm evoluído significativamente no século atual, particularmente nas três últimas décadas. Os grupos religiosos estudados, contudo, parecem não acompanhar esse processo de mudanças não colocando em pauta a discussão da relação de gêneros. Sobre a produção feminista mais recente, ver Machado (1992), Soares (1994) e Sorj (1992).
5. Usamos esse termo no seu sentido mais comum: uma visão que reconhece a existência de desigualdade, seja esta concebida como dominação masculina, patriarcado, desigualdade de gênero ou os efeitos sociais da diferença sexual e que vem acompanhada do compromisso de melhorar a posição das mulheres na sociedade.
6. Observamos que esses grupos compartilham as mesmas canções. Encontramos carismáticos que declaram visitar igrejas pentecostais; outros declaram desenvolver atividades ecumênicas com pentecostais.
7. Na pesquisa *Sincretismo e Trânsito Religioso* (Hiariz e Machado, 1994) identificamos três casos de ruptura com a hierarquia católica e de evasão para o universo pentecostal. LP e AGS saíram do MRCC e foram para a Comunidade Cristo Renovo e a Igreja Pentecostal Cristo Rei, respectivamente. O terceiro caso, VS, entrou para a Igreja Evangélica Cristo Vive, onde atua como pastor. Nesses casos, o conflito era sempre do clero com um líder homem. Boudenwisje (1993), contudo, registrou em Curaçao um conflito similar de uma liderança feminina com o clero.
8. A tese de que o pentecostalismo e a umbanda seriam religiões dos aflitos, mulheres, pobres, negros etc. foi originalmente proposta por Fry e Howe (1975).
9. Na década de 80, a "chefia feminina" tem crescido de forma acelerada nos núcleos domésticos brasileiros. Esse tipo de arranjo familiar, que em 1981 representava 16,9% das famílias, atingiu em 1989 a ordem de 20,1%. E o mais grave, "quando se comparam as famílias monoparentais chefiadas por mulheres com a média das famílias nas áreas metropolitanas do país em 1989, se observa que 33% das famílias com mulheres sem cônjuge e com filhos estavam abaixo da linha de pobreza, comparando com 23% do total das famílias residentes nas áreas que se encontravam nesta condição" (Goldani, 1994, pp. 319-20).
10. As mulheres, que representam a metade da população, a metade do eleitorado brasileiro e perfazem 1/3 da força de trabalho do mercado, concentram-se no setor terciário da economia e recebem uma média salarial marcadamente inferior à dos homens. (Verucci, 1994, pp. SCr7).
11. Em seus trabalhos sobre religiões afro-brasileiras Binnan (1995) lembra a afinidade entre a experiência de possessão e a feminilidade.
12. "A crise de nervos que, no século XIX, assolou grande parte das mulheres burguesas, funcionou, assim, quase sempre, como uma válvula de escape aos abusos do pai-patriarca, do marido opressivo e da sociedade limitadora de seus passos, fazendo com que todos passassem aprestar mais atenção a ela e lhe dispensar maiores cuidados" (RochaCoutinho, 1994, pp. 92-3).
13. Barros (1994) apresenta dados interessantes sobre as mulheres pastoras na Igreja Universal.
14. Neopentecostalismo é um termo comumente usado pelos pesquisadores brasileiros para designar o movimento de constituição de novas denominações a partir dos anos 70 e que se caracterizariam pela ênfase na cura, no exorcismo e na prosperidade e pelo forte apelo emocional.
15. A Igreja Universal do Reino de Deus chama de "desafio" a atitude do fiel que, mesmo sem ter como cumprir, assume diante da comunidade religiosa o compromisso de pagar uma determinada quantia como pagamento do dízimo à Igreja.

BIBLIOGRAFIA

- ARRANCHES, S. P. (1993), *A religiosidade das CEBs e do catolicismo popular no Recife*. Tese de mestrado em Sociologia. Universidade Federal de Pernambuco.
- ADRIANCE, M. C. (1986), *Opting for the poor*. Kansas City, Shed and Ward.
- _____. (1995), *Promised Land*. Albany, Suny Press.
- BARROS, M. (1995), "A Batalha do Armagedon" *Uma análise do repertório mágico-religioso proposto pela Igreja Universal do Reino Deus*. Tese de mestrado em Sociologia. UFMG.
- BENEDETTI, L.R. (1988), *Templo, praça, coração - a articulação do campo religioso católico*. Tese de doutorado. USP.
- BIRMAN, P. (1995), *Fazer estilo, criando gêneros*. Rio de Janeiro, Relume Dumará/Ed. UERJ.

- BOUDENWIJNSE, B.(1993), "A Farewell to Mary? women pentecostal faith and the Roman Catholic Church". Trabalho apresentado na Annual Conference of the SLAS, Manchester, 2 a 4 de abril.
- BRANDÃO, C. (1988), "Ser católico: dimensões brasileiras: um estudo sobre a atribuição de identidade através da religião". in V. Sachs et al., *Religião e Identidade Nacional*, Rio de Janeiro, Graal.
- BURDICK, John (1993), *Looking for God in Brazil*. Berkeley, University of California Press.
- CALDEIRA, Teresa. (1990), "Women, daily life and politics" in E. Jelin (org.), *Women and social change in Latin America*, London, Zed Books.
- CASTRO, G. P. (1983), *As Comunidades do Dom*. Recife, Massangana.
- DE THEIJE, Marjo. (1997 no prelo), "Charismatic Renewal and Base Communities; The religious participation of women in a Brazilian parish" in B. Boudewijnse, et al., *More than opium. An anthropological approach to Latin American and Caribbean pentecostal praxis*. Lanham, Scarecrow Press.
- DUCAN, A.R. (1984), *História documental do protestantismo no Brasil*. São Paulo, Associação de Seminários Teológicos Evangélicos.
- DROGUS, Carol Ann. (1992), "Popular movements and the limits of Political mobilization at the grassroots in Brazil" in E. Cleary & H. StewartGambino, *Conflict and competition: the Latin American church in changing environment*, Boulder&London, Lynne Rienner Publishers.
- FRY, P. e HOWE. G. (1975), "Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo". *Debate e Crítica*, 6.
- GERARA, Ivone. (1995), "Uma luta maior" in R. S. de Oliveira & F. Caneiro (org.), *Corpo: meu bem, meu mal*, III Seminário de Teologia e Direitos Reprodutivos, Ética e Poder, Rio de Janeiro, ISER.
- GIACONIAZZI, NI. C. G. (1995), "Natureza, corpo e saúde" in O. Leal (org.), *Corpo e significado*. Porto Alegre, Editora da Universidade.
- GOLDANI, A. M. (1994), "Retratos de família em tempos de crise". *Estudos Feministas*.
- GOMES, Wilson. (1993), "Cinco teses equivocadas sobre as novas seitas populares". *Caderno do CLAS*, 139.
- GOUVEIA, E.H. (1986), "O silêncio que deve ser ouvido: mulheres pentecostais em São Paulo". Tese de mestrado. PUC.
- IBGE/ CDDI/ DESIS. (1990), *Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio (YNÁ.D). Participação política e social -1988*, vol. 3.
- ISER, Núcleo de Pesquisa. (1992), "Censo Institucional Evangélico", *Série texto de Pesquisa*.
- _____. (1996), "Novo nascimento", *Relatório de Pesquisa*. Rio de Janeiro, ISER.
- KOFE5, S. (1992), "Categorias analíticas e empíricas: gênero e mulher". Trabalho apresentado na XVIII Reunião Anual da ABA, Belo Horizonte 12- 15 abril.
- LANDES, Ruth. (1967), *A Cidade das mulheres*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- MACEDO, Carmem C. (1986), *Tempo de Gênesis*. São Paulo, Brasiliense.
- _____. e Carmem C. (1992), "Catolicismo e sexualidade" in P. Sanchis, *Catolicismo: cotidiano e movimentos*, Rio de Janeiro, Edições Loyola.
- MACHADO, L. Z. (1992), "Feminismo, academia e interdisciplinaridade" in A. O. Costa e C. Bruschini, *Uma questão de gênero*, Rio de Janeiro, Rosa dos Tempos; São Paulo, Fundação Carlos Chagas.
- MACHADO, Maria das Dores C. (1994), *Adesão religiosa e seus efeitos na esfera privada - um estudo comparativo dos carismáticos e pentecostais do Rio de Janeiro*. Tese de doutorado. IUPERJ.
- MARIZ, Cecília L. (1994), *Coping with poverty*. Philadelphia, Temple University Press.
- MARIZ, C. L. & MACHADO, M. D. C. (1994), "Sincretismo e trânsito religioso". *A Dança do Sincretismo - Comunicações do ISER* 45, 13.
- MARIZ, C. L. & MACHADO, M. D. C. (1996), "Pentecostalismo e a redefinição do feminino". *Religião e Sociedade* 17/1: 140-59.
- NOVAES, Regina. (1985), *Os Escolhidos de Deus; pentecostais, trabalhadores e cidadania*. Rio de Janeiro, Marco Zero/ISER.
- PRANDI, Reginaldo & PIERUCCI, Antônio Flávio. (1994), "Religiões e Voto no Brasil; As eleições Presidenciais de 1994". Trabalho apresentado no XVIII Encontro Anual da ANPOCS, mimeo.

- OLIVEIRA, Pedro R. (1978), "Análise sociológica da Renovação Carismática Católica" in P. R. Oliveira, L. Roff, J. B. Libânio e E. Bettencourt, *Renovação Carismática Católica*, Petrópolis, Vozes.
- ORTIZ, Renato. (1985), *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo, Brasiliense.
- RIBEIRO, Lúcia & Solange Luçan. (1995), "Reprodução e comunidades de base:dúvidas e certezas" in R. S. Oliveira & F. Caneiro (org.), *Corpo: meu bem, meu mal*, III Seminário de Teologia e Direitos Reprodutivos: Ética e Poder, Rio de Janeiro, ISER.
- ROCHA-COUTINHO, M. L. (1994), *Tecendo por trás dos panos*. Rio de Janeiro, Editora Rocco.
- ROSADO NUNES, Maria José Fontelas. (1995), "Autonomia das mulheres x controle da igreja: uma questão insolúvel?". Trabalho apresentado na XXIII Conferência da SISR, Quebec.
- SALEM, Tânia. (1981), "Mulheres faveladas: com a venda nos olhos". *Perspectivas antropológicas da mulher*, 1. Rio de Janeiro, Zahar.
- SANCHIS, J. P. (1994), "Para não dizer que não falei de sincretismo". *A Dança do sincretismo - Comunicações do ISER*, 45, 13.
- SARTI, Cynthia A. (1993), "O primado do mundo da casa para os pobres". Trabalho apresentado no XVII Encontro Anual da ANPOCS, mimeo.
- SILVA, J. J.R. (1994), "A imagem de Maria na Cidade de Duque de Caxias: mulheres católicas na Teologia da Libertação". Tese de mestrado. IUPERJ.
- SOARES, V. (1994), "Movimento feminista - paradigmas e desafios". *Estudos Feministas* (especial).
- SORJ, 13. (1992), "O feminismo na encruzilhada da modernidade e pós-modernidade" in A.O. Costa e C. Bruschini, *Uma questão de gênero*, Rio de Janeiro, Rosa dos Tempos; São Paulo, Fundação Carlos Chagas.
- VERUCCI, F. (1994), "Mulher e família na Constituição Brasileira" in Tabak, F. & Verucci, F.(orgs.), *A Difícil Igualdade*, Rio de Janeiro, Relume Delumare.