

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

**AS PRÁTICAS E REPRESENTAÇÕES FEMININAS NO PROTESTANTISMO DE
CAMPINA GRANDE: A Igreja Evangélica Congregacional (1927-1960)**

CLEÓFAS LIMA ALVES DE FREITAS JÚNIOR

Área de Concentração: História e Cultura Histórica
Linha de Pesquisa: Ensino de História e Saberes Históricos

JOÃO PESSOA

Maio de 2010

AS PRÁTICAS E REPRESENTAÇÕES FEMININAS NO PROTESTANTISMO DE
CAMPINA GRANDE: A Igreja Evangélica Congregacional (1927-1960)

CLEÓFAS LIMA ALVES DE FREITAS JÚNIOR

ORIENTADOR: PROF. DR. ANTONIO CARLOS FERREIRA PINHEIRO

Dissertação de Mestrado
apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em História, do Centro
de Ciências Humanas, Letras e
Artes da Universidade Federal da
Paraíba – UFPB, em cumprimento
às exigências para obtenção do
título de Mestre em História, na
Área de Concentração em História
e Cultura Histórica.

JOÃO PESSOA – PB

Maio de 2010

F866p Freitas Júnior, Cleófas Lima Alves de.

As práticas e representações femininas no protestantismo de
Campina Grande: a igreja evangélica congregacional (1927-1960)/

Cleófas Lima Alves de Freitas Júnior. – João Pessoa, 2010.

161f. :il.

Orientador: Antonio Carlos Ferreira Pinheiro.

Dissertação (Mestrado) – UFPB - CCHLA

1.História Social . 2. Protestantismo Congregacional. 3.
Representações Femininas – Práticas Morais.

UFPB/BC

CDU: 93:316(043)

AS PRÁTICAS E REPRESENTAÇÕES FEMININAS NO PROTESTANTISMO DE
CAMPINA GRANDE: A Igreja Evangélica Congregacional (1927-1960)

CLEÓFAS LIMA ALVES DE FREITAS JÚNIOR

Avaliado em ____/____/____ com conceito _____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Antonio Carlos Ferreira Pinheiro

Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Federal da Paraíba
Orientador

Profa. Dra. Ester Fraga Vilas-Boas Carvalho do Nascimento

Programa de Pós-Graduação em Educação – Universidade Tiradentes
Examinadora Externa

Prof. Dr. Iranilson Buriti de Oliveira

Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Federal de Campina Grande
Examinador Externo

Prof. Dr. Elio Chaves Flores

Programa de Pós-Graduação em História – Universidade Federal da Paraíba
Suplente Interno

AGRADECIMENTOS

- Primeiramente à minha esposa, Kátia Suênia, pelo companheirismo, amor e paciência no cotidiano do viver.
- Aos meus pais, Cleófas e Rejane, porque não permitiram que as condicionantes sociais se tornassem fins absolutos de viver, reconhecendo-as como meios de construção da vida.
- À minha irmã, Jackelinne, que me recebeu em sua casa durante o primeiro ano do mestrado de muitas aulas.
- Ao professor Antonio Carlos, por ser um orientador especial e amigo que em suas leituras atenciosas, comentários preciosos, principalmente a experiência vasta em pesquisa e pelo acolhimento.
- Aos colegas de caminhada nas aulas e discussões do PPGH, especialmente a amizade de Jucieldo, Aryana, Paloma, George, Priscila, Shirley e Eliana.
- Aos professores do PPGH, que conheci durante as disciplinas e que muito contribuíram para a produção dessa pesquisa, com suas observações, críticas, leitura e debates. Foram: Elio Flores, Regina Célia, Regina Behar, Cláudia Cury, Carla Mary, Raimundo Barroso e Uyguaciara Velôso.
- À secretária do PPGH, Virginia, por todo carinho e atenção.
- Ao pastor Samuel Dioniso de Veras, da Igreja Evangélica Congregacional de Campina Grande, que prontamente permitiu acesso aos documentos do Acervo da Igreja.
- À senhora Hilda Ximenes, que gentilmente cedeu o uso das cartas escritas por sua mãe, Dona Morena, e que constituem seu Acervo Particular.
- A todas as mulheres que aceitaram narrar suas vidas através de lembranças com marcas de sensibilidades, singularidades e diversidades.

- Ao Prof. Dr. Iranilson Buriti por suas leituras e observações preciosas no exame de qualificação e na defesa da dissertação.
- A Profa. Dra. Ester Fraga por ter aceitado o convite de participar da banca examinadora e por suas considerações significativas sobre a história da educação protestante no Brasil.
- A CAPES, pela bolsa que trouxe mais tranquilidade na realização da pesquisa.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	i
SUMÁRIO	iii
RESUMO	iv
ABSTRACT	v
LISTA DE ABREVIATURAS	vi
LISTA DE FOTOS	vii
LISTA DE TABELAS	viii
1. INTRODUÇÃO	1
2. ESCRITAS E IMAGENS DO FEMININO NO PROTESTANTISMO DE CAMPINA GRANDE	14
2.1. A Escrita de Sarah Pouth Kalley	16
2.2. A Escrita de Iraci Silva de Mendonça	30
2.3. A Escrita de Salustiano Pereira César	39
2.4. As Cartas de Luiza Barbosa Monteiro e as Relações Amorosas Protestantes	43
2.4.1. Muito alegre em saber que nossa liberdade de culto continua	44
2.4.2. Horrível as senhoritas cortarem os cabelos	48
2.4.3. A mulher não deve achar melhor companhia do que a do marido	51
3. AS NORMAS DO PROTESTANTISMO CONGREGACIONAL E AS MULHERES “TRANSGRESSORAS”	61
3.1. As Normas Congregacionais, Estatuto e Doutrinas	63
3.2. As Normas Congregacionais, Pregações e Hinos	72
3.3. As Mulheres e a “Fé Sagrada”	82
3.4. As Mulheres e as Relações Amorosas	94
3.5. As Mulheres, a Estética “Pura” e as Diversões “Mundanas”	102
4. MEMÓRIAS DE MULHERES IDOSAS CONGREGACIONAIS: obediências e transgressões	110
4.1. O Filme Familiar dos 90 anos de Dona Morena: A Mulher Ideal de Fidelidade	111
4.2. Ser uma mulher evangélica é servir por amor	119
4.3. As moças andavam bem vestidas e tudo decentemente	126
4.4. Era o amor, a abnegação e a separação do mundo	135
4.5. Filho de mulher da vida não tem pai	142
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	149
6. REFERÊNCIAS	151
7. ANEXOS	158

RESUMO

Este trabalho tem o objetivo analisar a construção histórica das práticas e representações femininas congregacionais em Campina Grande nos anos de 1927 a 1960. Também considerando as resistências de variadas mulheres que exerceram práticas subversivas das tradições idealizadas em suas relações amorosas, na fé, na estética, no cuidado com o corpo e divertimentos. Os referenciais teóricos da história social inglesa nos ajudaram a pensar as representações femininas congregacionais em Thompson (1981), a partir de sua noção de “consciência afetiva e moral”, como as ideias relativas às “tradições inventadas”. Aproximamo-nos principalmente da história cultural nos trabalhos de história das mulheres e relações de gênero. Ao analisarmos as práticas transgressivas das mulheres em Chartier (1990), com a noção de “representação” e “apropriação”, de Certeau (2008), como um movimento de “super-ações”, “trapaçaria, astúcia e esperteza”, “desfazer o jogo do outro” e “inventividades próprias” no aparelho disciplinar da igreja.

Palavras-Chave: Representações Femininas, Protestantismo Congregacional, Práticas Subversivas.

ABSTRACT

The objective of this work is to analyze the historic construction of female congregational practices and representations from 1927 to 1960. Considering the resistance of certain women that subvert ideal traditions in love relationships, in faith, in esthetic, body care and fun. The theoretical references of English social history help us to think about those representations in Thompson (1981) his concept of “affective and moral conscience”. We got closer to culture history in female culture works and gender relations. Analyzing wrong practices of women in Chartier (1990) with the notions of “representation” and “appropriation” of Certeau (2008) like a movement of “overruns, cheat, trickery and cunning”. “undo the others’ game”, “own inventions” in the church’s discipline.

Key words: Female Representations, Congregational Protestantism, Subversive Practices.

LISTA DE ABREVIATURAS

APHX – Arquivo Particular de Hilda Ximenes

SOIECCG – Sessão Ordinária da Igreja Evangélica Congregacional de Campina Grande

SEIECCG – Sessão Especial da Igreja Evangélica Congregacional de Campina Grande

SOOFIECCG – Sessão Ordinária dos Oficiais da Igreja Evangélica Congregacional de Campina Grande

SEOFIECCG – Sessão Especial dos Oficiais da Igreja Evangélica Congregacional de Campina Grande

LISTA DE FOTOS

Foto I – Igreja Congregacional em 1920 e depois da chegada do pastor João Clímaco Ximenes.....	41
Foto II – Casa construída para os pastores da Igreja em 1920 e o Asilo Congregacional.....	42
Foto III – Dona Luiza e João Clímaco Ximenes.....	48
Foto IV – Coração feito por Luiza Monteiro em carta de 1927.....	51
Foto V – Carta de Luiza Monteiro, parte I.....	57
Foto VI – Carta de Luiza Monteiro, parte II.....	58
Foto VII – Poema Transcrito por Luiza Monteiro.....	59
Foto VIII – O Conjunto de Louvor Vozes do Senhor e a Idealização das Normas.....	65
Foto IX – Campanha Evangelística da Igreja e a Fé “Sagrada” em 1961.....	70
Foto X – Coral da Igreja no ano de 1925.....	76
Foto XI – Reuniões da Igreja, Oficiais e Exaltação da Fé “Sagrada”	90
Foto XII - Dona Morena em Família e a Dessacralização do “Corpo Santo” Congregacional.....	113
Foto XIII – Dona Morena em Família e a Desconstrução do “Patrimônio Congregacional”	118
Foto XIV – Culto de Celebração da Ceia como Festa da Fé.....	121
Foto XV – O Coral da Igreja na década de 1958 e a Estética “Pura”	130

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Tipos de Transgressões na “Fé Sagrada” das Mulheres e Homens Congregacionais entre 1927-1960.....93

Tabela 2 – Tipos de Transgressões nas Relações Amorosas das Mulheres e Homens Congregacionais entre 1927-1960.....101

Tabela 3 – Tipos de Transgressões na Estética e Diversões das Mulheres e Homens Congregacionais entre 1927-1960.....109

1. INTRODUÇÃO

Atualmente, as pesquisas sobre o protestantismo vêm aumentando, com o intuito de estudar os novos movimentos e identidades no contexto da globalização. Sobre tal empreendimento, podemos destacar os estudos de Alves (2005), quando analisa o “pentecostalismo independente” ou “neopentecostalismo”. A leitura deste último se verifica como um movimento de transformação da tradição legitimada pelas igrejas protestantes tradicionais, em que os fiéis viviam uma “religião da cruz”, em sua busca por purificação e o desprendimento do mundo, na produção de uma tradição nova denominada “religião do trono”. Esta se fundamenta na busca do bem-estar e no desejo de consumo inesgotável dos fiéis em conformação aos bens oferecidos pelo mundo. No entanto, nesta pesquisa, pensamos uma particularidade do protestantismo denominado tradicional para compreendermos as suas tradições pautadas e caracterizadas como “religião da cruz”.

Pensar em história do protestantismo na particularidade da igreja evangélica congregacional no Brasil nos remete às tipologias sobre o protestantismo construídas pelos pesquisadores ao longo dos tempos. Por exemplo, os apresentados por Cunha (2004, p.17-19): o primeiro tipo foi o *protestantismo histórico de imigração*, com raízes na Reforma do século XVI, estabelecido no Brasil com o fluxo imigratório a partir da primeira metade do século XIX, sem preocupações missionárias conversicionistas, que são as igrejas luterana, anglicana e reformada; o segundo tipo refere-se ao *protestantismo histórico de missão*, com origens na Reforma do século XVI, mas que veio para o Brasil a partir da segunda metade do século XIX por meio de missionários norte-americanos em sua maioria, os quais constituíram as igrejas batista, presbiteriana, metodista e episcopal, com exceção da igreja congregacional, estabelecida por missionários europeus.

Nessa perspectiva, há uma historiografia sobre o protestantismo da igreja evangélica congregacional, que ressalta a sua falta de poder institucional e numérico. Nela, encontramos com frequência a afirmação de que se trata de uma denominação protestante pequena. Todavia, a sua importância se deu por ser a pioneira para a formação das igrejas protestantes no Brasil. Com sua inserção no Brasil em 1855, na cidade do Rio de Janeiro, a igreja evangélica congregacional foi considerada a primeira igreja protestante no país em língua portuguesa, intitulada Igreja Evangélica Fluminense. A atuação dessa Igreja pode ser caracterizada pelas práticas de

evangelização realizadas pelos missionários Robert Reid Kalley e Sarah Pouth Kalley (o primeiro, escocês, e a segunda, inglesa). Em 1873, esses missionários estabeleceram a Igreja Evangélica Pernambucana, considerada a primeira igreja protestante do referido estado com fins conversionistas. A partir desta igreja, a fé protestante congregacional espalhou-se pelas mais variadas partes da região Nordeste do Brasil. Com a Igreja Evangélica Pernambucana, os seus pastores e missionários instituíram um projeto evangelizador que, no início do século XX, atingiu a cidade de Campina Grande (Paraíba), resultando, em 1920, no estabelecimento da primeira igreja protestante da cidade.¹

O memorialista Epaminondas Câmara (1988, p. 84, 97, 98, 100, 104 e 109) discursou sobre a inserção do protestantismo na cidade de Campina Grande com a apresentação de datas e personagens singulares: assim, em seu discurso, elucidou que: a) foi fundada em 1912 a primeira igreja protestante com o nome de “Evangélica”, localizada na Rua do Açude Novo, sendo o pastor fundador Sinfrônio Costa; b) descreveu que em 15 de novembro de 1920 houve a inauguração do seu templo evangélico, na Rua do Açude Novo, que já contava com trinta membros e com dois oficiais eclesiásticos: o presbítero João Canuto e o diácono Eulálio Eliazar; c) em 05 de março de 1922, foi fundada a 1ª Igreja Batista na rua do Silvestre, tendo como pastor-professor Augusto Santiago; d) em 08 de janeiro de 1924, houve a fundação da primeira igreja protestante pentecostal (Assembléia de Deus), na rua das Areias; e) apenas em 30 de junho de 1927 destacou que a primeira igreja protestante da cidade se chamava Igreja Evangélica Congregacional, com a chegada do pastor João Clímaco Ximenes em sua direção. A Igreja já contava com noventa membros e a Escola Bíblica Dominical com cento e cinquenta alunos.

Partindo dessas primeiras informações, elaboramos a problematização desta pesquisa, que foi iniciada desde o ano de 2004, durante a graduação em história, e aprimorada nestes dois anos de mestrado. Nesse sentido, percebemos que os estudos sobre a igreja congregacional no Brasil, particularmente em Campina Grande,

¹ É importante destacar que os missionários Robert Reid Kalley e Sarah Kalley, quando estabeleceram essas igrejas, não as representaram como congregacionais, ligadas ao “congregacionalismo denominalista” do tipo inglês e norte-americano. Eles se consideravam igreja congregacional tão somente pela gestão democrática da administração, podendo ser chamada de “congregacionalismo kalleyano”. Esse processo se iniciou a partir de 1914, através do pastor Francisco de Sousa, da Igreja Evangélica Fluminense e presidente da nova denominação, que publicou 44 artigos no jornal **O Cristão** (o jornal oficial da denominação). O referido pastor procurou unir as representações do “congregacionalismo kalleyano” às desses outros congregacionalismos. Mas isso nem sempre foi bem aceito pelos mais antigos, e, no caso da igreja de Campina Grande, vimos certa confusão quanto a representar a igreja como congregacional ou somente evangélica (cf. CARDOSO, 2001: p.14).

foram produzidos sob o predomínio de uma “historiografia triunfalista”, conforme a “tradição eusebiana”. Nessa tradição, as memórias e histórias do protestantismo congregacional resultaram em narrativas de exaltação e preservação dos “grandes” feitos. Exaltam suas autoridades e as instituições em suas práticas normativas, seus privilégios político, econômico, social e cultural, na construção dos ícones congregacionais, ao mesmo tempo em que produziram um silêncio sobre os fiéis comuns nos seus gestos cotidianos e desviantes (WIRTH, 1994, p.54-55).²

Encontramos vários trabalhos conforme a “tradição eusebiana”, como Porto Filho (1982), que faz uma narrativa em ordem cronológica sobre a igreja congregacional no Brasil, na exaltação das autoridades em seus feitos, acompanhado por César (1983), Rocha (1941, 1944, 1946, 1957) e Forsyth (2006). Em relação a Campina Grande, conforme essa mesma tradição historiográfica, temos ainda o trabalho de Souza (1982), em estudo biográfico sobre João Clímaco Ximenes, que foi pastor da igreja congregacional em Campina Grande durante trinta e três anos e meio, como já foi dito. Também Santana Filho (1996, p.5-8), em artigo sobre o pastor João Clímaco Ximenes, construiu uma narrativa com característica de epopeia, tratando-o como “o grande apóstolo do Nordeste”. E, finalmente, Mendonça (2007), que produziu uma obra de caráter memorialista sobre o pastor congregacional José Quaresma, que trabalhou aproximadamente cinquenta anos, pregando e difundindo os ideais congregacionais nas comunidades em que viveu.³

Dessa forma, esta pesquisa tem como um dos seus propósitos empreender um rompimento com esta tradição de descrição e exaltação das autoridades da igreja congregacional, preocupada tão somente com os problemas eclesiásticos e desvinculada das questões sociais, políticas, econômicas e culturais. Acompanhamos os trabalhos de Cardoso (2001, 2002, 2005a, 2005b, 2005c), que pensou o protestantismo em outra perspectiva e elaborou uma discussão reinterpretando a formação da igreja congregacional no Brasil, tomando como referência o trabalho realizado pelos missionários Robert e Sarah Kalley. Assim sendo, partindo das reflexões realizadas pelo referido autor, propomos então discutir a igreja congregacional, buscando enxergar e compreender as contradições que expressam a historicidade da igreja como construção humana e não divina. Nosso ponto de partida,

² Essa tradição corresponde à proposta do pensador cristão primitivo Eusébio de Cesárea, que buscava construir a história do cristianismo primitivo como superior ao paganismo, fazendo uma apologia da religião cristã. Cf. WIRTH (1994).

³ O pastor José Quaresma trabalhou em igrejas congregacionais nas cidades de Campina Grande, Patos e Guarabira no estado da Paraíba; em Caruaru e Santa Cruz do Capibaribe, no estado de Pernambuco. Cf. MENDONÇA (2007).

portanto, consiste na dessacralização dos seus líderes religiosos e instituições, pensando nos caminhos e descaminhos desse protestantismo em Campina Grande.

Nessa perspectiva diferenciada, buscamos contribuir para a produção de uma “historiografia inclusiva”, que não se limita a um número seletivo de pessoas representadas como “heróis da fé”, em geral homens, enquanto grupos considerados menos importantes são relegados ao esquecimento e desconhecimento, como as mulheres em seus variados modos de ser. Uma história inclusiva, que reconhece o quanto as mulheres são relegadas na “historiografia triunfalista” a lugares periféricos, como uma grande massa silenciosa e silenciada, ausentes da história. Uma história que pensa as mulheres como parte integrante da história, da cultura e da sociedade, não se restringindo a uma descrição das mulheres na representação de vítimas da história, mas, sim, concebê-las como construtoras também dos variados cristianismos. Uma história inclusiva, que articula o pressuposto de que as mulheres fazem história, com uma produção histórica que não se restringe somente ao mundo acadêmico, mas representa uma interpretação também da realidade concreta das pessoas no presente, ou seja, construir uma consciência de que também as mulheres simples são sujeitos da história (DEIFELT, 1994, p.110-118).

Assim, considerando esses pressupostos, nosso trabalho tem como objetivo analisar a construção histórica das práticas e representações femininas congregacionais nas décadas de 1927 a 1960 em Campina Grande, produzida nas e pelas mulheres. Também considerando as resistências praticadas por variadas mulheres com atos de rompimento às tradições congregacionais idealizadas em suas relações amorosas, fé, estética, cuidado do corpo e divertimentos. Nesse sentido, pensar em outros modos de ser mulher é necessário, destacando que essa construção se deu em suas relações com a dimensão do político, econômico, social e cultural da cidade.

A escolha por esse recorte temporal está relacionada ao relato de muitos casos de transgressão efetivados pelas mulheres às tradições congregacionais e a necessidade de transformarmos o olhar tradicionalmente edificado sobre o pastor João Clímaco Ximenes e sobre a igreja congregacional de Campina Grande. Um saber histórico de cunho dogmático e triunfalista, que exaltou o seu trabalho na igreja durante trinta e três anos e meio, na fabricação de práticas normativas que alcançaram vários lugares. Através das congregações, como Serra Verde, Ingá, Marinho, Santa Terezinha, Lagoa Nova, Esperança, Areia, Patos, Marisópolis,

Aroeiras, Alagoa Grande, João Pessoa, Jatobá, Guarabira – na Paraíba, bem como Timbaúba e Tamarineira, em Pernambuco.

A necessidade de produzirmos outras histórias, levantando outros problemas, indicando outros sujeitos e objetos num constante repensar dos silêncios legitimados por essas histórias triunfalistas, levou-nos a pensar esta pesquisa no contexto das histórias inclusivas relativas às mulheres. Como aponta Perrot (2006, p. 9, 10 e 14), com o fim de repensar o silêncio que foi produzido e frequentemente reiterado como mandamento através dos séculos pelas religiões, pelos sistemas políticos e manuais de comportamento, ou seja, o silêncio relativo à participação das mulheres nas igrejas, nos templos, nas mesquitas e nas sinagogas; silêncios nas assembléias políticas dominados pelas eloquências masculinas; silêncios nos espaços públicos e até mesmo nos espaços privados.

Esses silêncios foram legitimados como uma postura normal da mulher que deve esperar, escutar e guardar as palavras no fundo de si mesmas. Esses silêncios para as mulheres atuam como uma espécie de chamado, o qual essas mulheres deveriam aceitar, conformarem-se, obedecer, submeter-se e calar-se. Imposto pela ordem simbólica que abrange a fala, a expressão, o gestual ou a escrita, pregava-se a necessidade do corpo das mulheres serem coberto, como a cabeça e o rosto. Sendo o silêncio também disciplina do mundo, das famílias e dos corpos, regra política, social, familiar, no sentido de ser o pudor a virtude e a honra feminina transformada em uma segunda natureza. No entanto, nesses silêncios, as mulheres puderam desviar-se das proibições, preenchendo os vazios do poder instituído. Também não podemos desprezar que esses silêncios são legitimados pela narrativa histórica, em que o olhar dos historiadores durante muito tempo tornou ausentes as mulheres. Aqui propomos uma mudança no olhar, na escritura da história do protestantismo congregacional, a partir da produção historiográfica sobre a história das mulheres e suas relações de gênero.

Como aponta Del Priore (2005, p.217-235), esta “historiografia do silêncio” tem sido repensada com a produção de uma “história das transgressões”, através de variadas pesquisas que buscaram pensar no Brasil colonial, imperial e republicano as práticas das mulheres desviantes da norma estabelecida pelas instituições de poder, tomando como referência o imaginário, incluindo também a história dos amores e da vida íntima. A partir de uma análise da perseguição movida por algumas instituições de poder masculinas (a Inquisição, a Igreja, a magistratura, a polícia), as mulheres foram capazes e são, em seu cotidiano, de inventarem e criarem caminhos

diferenciados dos propostos pelas instituições de poder. Não procuramos fazer história das mulheres em termos de erros e acertos sobre o seu passado, com o fim de contar a saga de heroínas e mártires, mas, sim, enfocá-las através de aspectos relacionados à submissão, à negociação, as tensões e as contradições que se estabeleceram em diferentes épocas. Uma história que contemple as grandes transformações, profundas e silenciosas, dos comportamentos, dos sentimentos religiosos ou das mentalidades, as demográficas e as técnicas. Nessa perspectiva, uma história em que não estejam ausentes os pequenos, as práticas miúdas e repetitivas do cotidiano, as furtivas formas de consentimento e interiorização das pressões, simbólicas ou concretas, exercidas contra as mulheres.⁴

A nossa pesquisa aponta para uma perspectiva inclusiva, inspirada em variados trabalhos com outras histórias do protestantismo no Brasil. Como Leite (2008), que analisou a formação identitária da mulher pentecostal da Congregação Cristã do Brasil na cidade de Carapicuíba enquanto fiel, reprodutora de uma doutrina dentro da Igreja, caracterizada por uma participação silenciosa, seja na moralidade no cuidado do corpo e nas instâncias de poder da instituição. Contudo, em outros espaços, ela ressignifica sua condição através de uma participação ativa. Toledo-Francisco (2002) analisou homens e mulheres em interação com o pentecostalismo, através das resignificações de seus papéis sociais em família e em relação à própria igreja, a partir de sua conversão/adesão religiosa. Em Ribeiro (2008), temos um estudo sobre as mulheres leigas e suas redes vinculadas à Igreja Metodista do Brasil, geralmente informal, destacando o seu papel na constituição das comunidades de fé no período de 1930 até 1971. Enfatiza também que não há uma historiografia das mulheres no protestantismo brasileiro, porque as pesquisas concentraram-se em “ícones femininos” do protestantismo, ou seja, aquelas que exerceram funções de liderança nas igrejas.

Campos (2006) elaborou um estudo sobre como, na Igreja Presbiteriana do Brasil, as mulheres são excluídas das posições legalmente instituídas de poder e dominação, o oficialato ordenado entre os anos de 1994/2002. Musskopf (2008), em

⁴ Nisto consideramos importante os trabalhos na perspectiva da história das mulheres e de gênero como inspiração: Perrot (1988), sobre as mulheres como excluídas da história; Scott (1992), em seu artigo que discute as variadas transformações da história das mulheres e formas de escrevê-la; Del Priore (1997), em seu artigo sobre os caminhos de se escrever história do cotidiano e da vida privada; Soihet (1997), sobre as possibilidades de escrever essa história com enfoques na ação e lutas das mulheres; mulheres e trabalho; mulheres, família e maternidade, mulher e sexualidade; Engel (1997) quando pensa a sexualidade como objeto da história e como tem sido pensada na historiografia brasileira. Também a pesquisa de Andrade (2008), com suas reflexões da história do feminismo como um movimento multifacetado e a importância da noção de gênero como lugar de amadurecimento teórico para a historiografia.

sua tese, fez uma releitura histórica dos processos de construção dos discursos e práticas em torno da religiosidade e sexualidade no Brasil, com uma discussão sobre o desenvolvimento das “teologias homossexual-gay-queer”, através de um movimento de crítica das teologias sustentadas numa matriz heterocêntrica. Rocha (2008) estudou a construção e manutenção das representações de gênero em relação às esposas de pastores na Igreja Batista do Paraná, problematizando as questões de poder nas instituições de ensino teológico e de formação ministerial na configuração de perfis ideais para essas mulheres, e o trânsito das esposas de pastores entre o espaço público e privado.

Os referenciais teóricos em que nos inspiramos e trabalhamos consistiram nas reflexões, primeiramente de forma secundária na perspectiva da história social inglesa, formados pelos textos de Edward P. Thompson. Com uma proposta de formular outro sentido para a cultura, com destaque para as estruturas sociais e o contexto histórico, como elementos formadores das práticas culturais cotidianas dos indivíduos em sociedade, uma produção voltada para temas considerados marginais na historiografia, como as subculturas, as condutas desviantes, as sociabilidades operárias, a escola, a música e a linguagem (ESCOSTEGUY, 2006, p.139-164).

Thompson (1987a: p.9-10; 1987b) elaborou um estudo sobre a formação da classe operária inglesa, discutida a partir da ideia de uma particular construção histórica no contexto das experiências compartilhadas por homens e mulheres na constituição de suas identidades e na diversidade observadas a partir de outros em suas experiências. Este estudo nos ajudou na perspectiva de que essa experiência de formação foi construída também em suas formas culturais, como as práticas religiosas das comunidades protestantes. Na primeira parte, o referido estudo tratou das tradições populares no século XVIII, dando espaço às práticas religiosas.

O referido autor, quando pensa nas representações de bem e mal legitimadas nessas comunidades, numa constante luta contra as práticas pecaminosas, forneceu-nos elementos discursivos e analíticos que aqui neste trabalho muito nos ajudou. Na segunda parte, tratou das experiências dos grupos de trabalhadores durante a Revolução Industrial, dando uma atenção diferenciada em relação à nova disciplina do trabalho que se formava e suas relações com o movimento metodista na produção dessa disciplina alimentada pelas práticas religiosas. Em que homens e mulheres construíram suas identidades marcadas por um forte mecanismo moral de viverem livres da “impureza”, do pecado nas relações pessoais, no lazer, no trabalho e

imbuídos por ideias milenaristas do fim do mundo para a instauração de um novo mundo, conforme o poder de Deus.

Todos esses aspectos nos inspiraram no sentido de aqui discutirmos a construção das representações femininas congregacionais em Campina Grande, como consciência afetiva e moral em diversidade. Assim sendo, as mulheres e homens construíram suas identidades a partir de suas formas culturais através das tradições, dos sistemas de valores, das ideias e formas institucionais marcadas por sua religiosidade protestante.

Trabalhamos aqui, portanto, tal como nos orientam os historiadores mais contemporâneos, com a ideia de que a história necessita ser reescrita e reinterpretada conforme como cada geração formula novas perguntas ao passado e encontra novas áreas de simpatia, à medida que revive distintos aspectos das experiências de seus predecessores. Assim, procuramos analisar as representações femininas instituídas pelas normas congregacionais na conformação de uma identidade feminina homogênea, universal, estática, ideal e natural. Todavia, aqui tentamos dar proeminência a outras práticas femininas na trama contraditória das relações de poder na história.

Também nos aproximamos principalmente da história cultural com as reflexões de que produzimos história das mulheres e relações de gênero, na tessitura de uma crítica das sensibilidades femininas e masculinas no protestantismo congregacional. Além dos trabalhos que já citamos anteriormente, também recorremos a autoras e autores como Foucault (1979, 1987), Costa (1983), Soihet (1989), Rago (1997), Matos (1995, 2001, 2006a, 2006b, 2007), Del Priore (2006), Pedro e Soihet (2007), Perrot (2006, 2008), e Pesavento (2004, 2006, 2008).

Na perspectiva de uma história social e cultural, fazemos uso de variadas noções na pesquisa, como experiências, tradições, discursos, imagens, representações, identidades, sujeição, adestramento, vigilância, memórias, apropriações, usos, táticas e burlas. É importante apresentarmos melhor algumas noções importantes e que estão interligadas, conforme discute Pesavento (2005). Primeiramente, destacamos a noção de “*representações*” como portadoras do simbólico, no sentido de que estão imbuídas de sentidos ocultos, construídos social e historicamente, que são internalizados no inconsciente das pessoas como “*naturais, dispensando reflexão.*” As representações aparecem com múltiplas faces, porque o mundo é construído pelos diferentes grupos de forma contraditória e variada. Em segundo lugar, foi-nos muito valiosa a ideia de “*sensibilidades*” como as formas pelas

quais os indivíduos e grupos “traduzem” a realidade através das emoções e dos sentidos, correspondendo a subjetividades partilhadas de uma experiência íntima, individual ou coletiva. As sensibilidades são manifestadas através de ritos, em palavras e imagens que nos remetem ao mundo do imaginário, da cultura e suas significações construídas sobre o mundo. Em terceiro, a noção de “*identidades*” como uma relação de alteridade produzida historicamente no contexto das contradições sociais da existência, suscitada numa produção imaginária do outro, que o descreve, enuncia e avalia.

Também nos aproximamos das reflexões de Chartier (1990, 1991, 1994, 1995) do “mundo como representação”, no sentido de que essas representações femininas correspondem a determinada leitura, pensamento e construção da realidade. Isto se dá através de um campo de concorrências e competições enunciadas em termos de poder e dominação, com a efetivação de estratégias e práticas na imposição de uma autoridade sobre outros. A noção de “apropriação” se verifica com relação ao fato de que as mulheres congregacionais efetivaram outras interpretações das normas e instituíram outros ordenamentos de sentido em suas práticas transgressivas. Importantes foram as propostas de Certeau (2008), para compreendermos essas práticas transgressivas como “super-ações” em um sistema que não lhes pertencia. A maquinação das normas pelas autoridades da igreja conduziu as mulheres a edificar um lugar de resistência, através da “trapaçaria, astúcia e esperteza” na forma de “desfazer o jogo do outro”, por meio da produção de outras identidades em suas “inventividades próprias” no espaço das “estratégias tecnocráticas e escriturísticas” da igreja.

Os procedimentos metodológicos aqui adotados estão intimamente relacionados ao uso criativo e crítico da nossa base documental, que se encontra assim caracterizada: primeiramente, trabalhamos com os quatro livros de atas da Igreja Evangélica Congregacional de Campina Grande: um primeiro livro, onde estão registradas as assembleias da igreja ocorridas entre 1927/1934; outro relativo às assembleias dos oficiais da igreja de 1937/1941; um terceiro livro, referente às assembleias da igreja de 1944/1952 e o último das assembleias da igreja de 1952/1965. De posse desse material, analisamos o estatuto da igreja, como também os casos de transgressões das mulheres às normas congregacionais.

Um segundo procedimento converge para as memórias e representações das relações de gênero a partir das obras de mulheres congregacionais: a missionária Sarah Kalley e Dona Iraci Mendonça, esposa do pastor congregacional José

Quaresma. No primeiro ano da pesquisa, encontramos uma fonte importante, que foram as cartas amorosas da jovem protestante Luiza Barbosa Monteiro, enviadas ao então noivo seminarista João Clímaco Ximenes, o seu futuro esposo e pastor da Igreja Evangélica Congregacional. Essas correspondências fazem parte do Acervo Particular de Hilda Monteiro Ximenes (filha do casal). A respeito de Luiza Barbosa, discutimos neste trabalho os variados discursos construídos em torno de seu nome, o movimento de exaltação como “patrimônio congregacional”. Entre esses discursos, conferimos uma maior atenção àquele promovido pelas mulheres da União Auxiliadora da Igreja. Analisamos também a sua ação no âmbito da família a partir do filme de um culto em comemoração aos 90 anos de Luiza Barbosa Ximenes e as narrativas das mulheres entrevistadas. O nosso olhar acerca desses discursos está atento às continuidades e descontinuidades na diversidade dos sentidos e temporalidades.

Um terceiro procedimento metodológico foi a análise das práticas e representações femininas através da releitura do estatuto da igreja, das doutrinas legitimadas pela instituição na confissão doutrinária, nas pregações do pastor João Clímaco Ximenes e nas letras das músicas do livro de cânticos que eram utilizados nas reuniões da igreja. Mediante o estudo dessas fontes, pudemos considerar que estas, acompanhadas da Bíblia e do Estatuto da igreja, faziam parte do cotidiano das mulheres congregacionais e contribuíram para a produção de suas identidades.

Um quarto procedimento refere-se às memórias evocadas a partir de entrevistas com mulheres idosas, que começaram a participar nas décadas de 1930 a 1960 da igreja congregacional. Essas entrevistas se constituem como extremamente importantes, porque nos possibilitou realizar cruzamentos de informações relativas à organização da Igreja Congregacional em Campina Grande, bem como melhor conhecer as ações disciplinares aplicadas pelas autoridades da igreja. As entrevistas nos possibilitaram ainda antever possíveis explicações acerca do papel das mulheres que questionaram e desrespeitaram os códigos de conduta, quebrando as normas elaboradas pela igreja congregacional.

Nesse sentido, no uso das entrevistas, partimos do pressuposto trabalhado por Paul Thompson (1992, p.44, 137) de que produzimos uma história em torno das pessoas, que proporciona o aparecimento de sujeitos vindos não só dentre os líderes, mas dentre a maioria desconhecida do povo, trazendo a história para dentro da comunidade e elencando no seio da comunidade fatores de interesse histórico. A prática das entrevistas contribuiu, enfim, para que os menos privilegiados, e em especial os idosos, conquistassem dignidade e autoconfiança, uma vez que a eles foi

conferida uma voz de credibilidade, além de permitir a identificação de outras identidades.

Esperávamos entrevistar doze pessoas, entre mulheres e homens, mas as dificuldades de contato e disponibilidade nos impediram de efetivar esse número de entrevistas. Um exemplo ocorreu no dia da entrevista do presbítero Euclides Gomes, que tem mais de 80 anos de idade. O presbítero nos revelou que tinha medo de que outros usassem o seu depoimento contra ele, proibindo também a esposa, Dona Maria de Lourdes, de conceder a entrevista, embora ela estivesse muito disposta a fazê-lo. Portanto, realizamos seis entrevistas com cinco mulheres e um homem durante o ano de 2009. A nossa análise foi de quatro entrevistas das mulheres, conforme o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (em Anexo I) assinado pelas entrevistadas. Não mencionamos os seus nomes para manter o sigilo, indicando-os por meio de letras: *A* nasceu em 1929 e exerce até hoje a função de Corista na igreja; *B*, que nasceu em 20 de janeiro de 1936 e também exerce a função de corista; *C* nasceu em 1921, teve um casamento contraditório e exerceu a função missionária durante anos; *D* exerce até hoje a função de corista na instituição.

É importante ressaltar que pensamos a escrita memorialística de Iraci Mendonça, das cartas de Luiza Barbosa e as entrevistas como “*escritas de si e escritas da intimidade*”, com as quais podemos problematizar as relações de poder, sociabilidades, relações de gênero, memórias seletivas e memórias enquadradas. Essas escrituras promoveram em suas autoras uma invenção de si como mulher protestante, nas suas representações sobre a igreja congregacional da cidade de Campina Grande, através da exaltação e condenação das práticas femininas e masculinas subversivas às normas. As escritas memorialísticas em questão formam registros subjetivos com identidades que aparecem simultaneamente de forma una e múltipla, experimentando temporalidades diversas na constituição de um “teatro da memória”, em que pensamos os discursos das autoras sobre o que viram, sentiram e experimentaram retrospectivamente com relação a determinados acontecimentos individuais e coletivos. Para tanto, aproximamo-nos das reflexões discutidas nas coletâneas sobre “*escritas de si, invenções de si e escritas da história*”, organizadas por Gomes (2004), Abrahão e Souza (2006), bem como nos trabalhos de Pollak (1989, 1992) sobre memória e identidade.

Nesse sentido, partilhamos com Montenegro (1994, p.21-22) o posicionamento de que a produção histórica pode ser centrada em processos de rememoração, sem desprezar o fato de que o depoimento oral e as fontes escritas se complementam para

a compreensão do passado. O processo de rememoração seguiu o caminho de abordagem através de um processo diversificado de lembranças, em que alcançamos visões, opiniões e representações sobre o passado.

Também pensamos essas entrevistas como trata Delgado (2006, p.31, 52-53), quando observa que estamos contribuindo para que as lembranças continuem vivas e atualizadas, sem transformá-las em exaltação ou crítica pura e simples do passado, mas considerando-as enquanto “meio de vida” à procura de escombros que estimulem o diálogo do presente com o passado. Trata-se, portanto, de um movimento que vincula a razão histórica à memória na produção de um saber histórico que contribui para o conhecimento do passado e para a projeção do futuro, na luta para diminuir o impacto do consumo diário do esquecimento e da “perda de identidades”, que compõem o nosso mundo globalizado.

Todos esses artefatos foram encontrados e selecionados como constituintes das memórias das relações de gênero, no protestantismo congregacional de Campina Grande. A partir das reflexões de Perrot (2006, p.33-43), foi-nos possível pensar o quanto a memória histórica tem um caráter sexuado, que forja um silêncio produzido pelo olhar masculino hegemônico. Esse caráter sexuado encontra-se contido nos arquivos públicos, que privilegiam o público como espaço do econômico e do político destinado aos homens. Em contrapartida, os arquivos privados nos fornecem “segredos” em que as mulheres aparecem como secretárias das famílias, com os livros de anotações familiares, as correspondências familiares e os diários íntimos, mesmo que tenham sido atingidos pela autodestruição das mulheres. Destaca ainda a referida autora que as memórias das mulheres são traços ligados à sua condição, ao seu lugar na família e na sociedade, constituindo-se assim em uma memória do privado voltada para a família e para o íntimo. As entrevistas também possibilitaram que as mulheres rompessem com o silêncio e encontrassem o prazer de falar de si mesmas com liberdade.

Com o propósito de relatarmos um pouco sobre esses aspectos acima mencionados, estruturamos o nosso trabalho em três capítulos: no primeiro, analisamos a construção das práticas e imagens femininas no protestantismo congregacional de Campina Grande. Primeiramente, a partir da releitura da escrita de Sarah Pouth Kalley, Iraci Mendonça Quaresma e Salustiano Pereira César. Em seguida, na escrita produzida por Luiza Barbosa Monteiro, tomando por base algumas cartas de amor escritas no período de 1925 a 1927 e enviadas ao seu noivo e futuro

esposo, o pastor João Clímaco Ximenes, que esteve na direção da Igreja Evangélica Congregacional de Campina Grande durante trinta e três anos e meio.

No segundo capítulo, discutimos a construção das normas congregacionais nos anos de 1927 a 1960 como medidas de disciplinarização e sujeição das mulheres em inscreverem no corpo e na alma uma higiene espiritual do “sagrado”, do “puro”, do “santo”, do “divino” e do “verdadeiro”. Em seguida, apreendemos as mulheres nos seus atos de transgressão, indisciplina e burla em relação às normas de higiene espiritual, na instituição de outras práticas femininas para além da fé, tais como relações amorosas, cuidado do corpo em sua estética e divertimentos.

No último capítulo, investigamos as representações femininas na releitura de um filme familiar, em comemoração ao aniversário de 90 anos de Luiza Barbosa Ximenes (Dona Morena), realizado em 26 de junho de 1996. Com tal produção, foi possível constar a construção de um corpo “santo” e “sagrado”, modelo de mulher congregacional que se dedicou ao esposo e filhos. Em seguida, discutimos as memórias de quatro mulheres idosas, que começaram a participar da igreja entre as décadas de 1930 a 1960. Algumas dessas mulheres entraram para a igreja ainda na infância ou na juventude, e partir de suas narrativas de vida, é possível pensar sobre suas práticas, além da prática de outras mulheres, fossem elas “transgressoras” ou “obedientes” no âmbito da fé, das relações amorosas, da estética e dos divertimentos.

2. ESCRITAS E IMAGENS FEMININAS NO PROTESTANTISMO DE CAMPINA GRANDE

“A casa é sem dúvida o império da mulher, e a ela compete convertê-la e conservá-la como região de paz e alegria”

Sarah Kalley, 2005, p.100

“Para mim, o nosso Ministério, o meu marido e nossos filhos era tudo em minha vida.”

Iraci Mendonça, 2007, p. 21

“Acho que a mulher não deve achar outra coisa melhor do que a companhia do marido; o casal sendo unido é bonito e muito feliz.”⁵

Luiza Barbosa Monteiro, 1927

Objetivamos analisar as imagens femininas no protestantismo de Campina Grande tomando como referência a primeira igreja protestante da cidade, a Igreja Evangélica Congregacional. Primeiramente, na releitura da escrita de Kalley (2005), missionária pioneira do congregacionalismo no Brasil, que em seu livro *Alegria da Casa*, escrito em 1866 no Rio de Janeiro, legitimou um ideal de mulher protestante em que a casa era o seu império e espaço de reclusão. Desse modo, a mulher tinha o dever de torná-la um lugar de harmonia. Em Mendonça (2007), as memórias do seu ministério ao lado do marido, pastor congregacional, reafirmou a centralidade da sua identidade no amor ao ministério, marido e filhos. Por último, no estudo realizado por César (1983), observamos como estas escritas legitimam imagens idealizadas das mulheres protestantes congregacionais.

Num segundo momento, faremos uma releitura da escrita produzida por Luiza Barbosa Monteiro. A partir de suas cartas, pensamos também sobre as diversas imagens femininas e masculinas quanto à participação das mulheres na difusão e ao mesmo tempo no questionamento das práticas culturais congregacionais, marcadas pela obediência das normas morais e de conduta. Para tanto, analisaremos exemplos

⁵ Nas citações em relação as cartas de Dona Morena optamos por manter a escrita original.

de Luiza Barbosa, uma moça protestante que afirmou em sua escrita o ideal feminino: “a melhor companhia para mulher é viver unida ao marido”.

A análise dessas escritas e imagens femininas será norteadas pelo pensamento elaborado por Silveira (2007, p.42), de que tratamos das experiências vividas pelas mulheres e homens congregacionais e os sentidos que estes produziram sobre o mundo. Mostrando como estes sujeitos construíram sistemas simbólicos e de cognição, com a produção de artefatos materiais através de processos de produção, circulação, transmissão e recepção dos saberes e fazeres criativos das relações de gênero.

Essas escritas também foram pensadas como um constructo na perspectiva das relações de gênero, em que ressaltamos o caráter social e cultural das diferenças baseadas no sexo, afastando-nos da naturalização, ainda que estejamos atentos à hierarquia nas relações entre mulheres e homens congregacionais, que foram tecidas em relações de poder. Olhamos para os significados subjetivos e coletivos, em que essas mulheres e homens teceram suas identidades através de relações contraditórias (PEDRO; SOIHET, 2007, p.288, 290).

É importante destacar essas escritas como resultado das tradições protestantes inventadas ao longo do tempo, que contribuíram para a construção das identidades congregacionais normatizadas em variadas partes do Brasil. Por exemplo, a escrita de Sarah Kalley, oriunda da segunda metade do século XIX no Rio de Janeiro, influenciou consciente e inconsciente o imaginário protestante em Campina Grande.

Nossa análise também nos remete à perspectiva de que tratamos na escrita memorialística de Iraci Mendonça e nas cartas amorosas da jovem Luiza Monteiro, um conjunto de práticas de produção em suas variadas ações relacionadas à constituição da memória de si. A escrita dessas mulheres são registros subjetivos e fragmentados referindo-se ao cotidiano de suas vidas. Nesse sentido, não temos a ilusão de pensar suas vidas num processo linear, coerente e homogêneo, pois nos defrontamos com mulheres simultaneamente unas e múltiplas que experimentaram situações diversas.

A nossa preocupação não consiste em saber o que realmente aconteceu, ou seja, questões de “verdade” ou “erro” nas narrativas, mas vê a ótica assumida pelo registro e como cada mulher se expressou no exercício de seus discursos sobre o que viram, sentiram, experimentaram retrospectivamente. Tais escritas atuam como um “teatro da memória”, em que a mulher aparece como personagem de si mesma. Daí

advém a necessidade de proceder a uma análise minuciosa na representação ou invenção de si, com a construção de um palco onde essas mulheres fazem a encenação de múltiplos papéis sociais e das múltiplas temporalidades. Assim, surge um eu multifacetado das invenções feitas sobre si e os outros, numa diversidade tanto feminina como masculina (GOMES, 2004, p.11, 13, 15, 17).

2.1. A Escrita de Sarah Pouth Kalley

A escrita de Sarah Kalley nos remete, primeiramente, ao repensar de um saber histórico, que colocava a mulher tão somente como a boa esposa e auxiliar do marido. No caso de Sarah Kalley, ela era auxiliar do marido, Robert Reid Kalley, nas atividades missionárias. Mas, na perspectiva do estudo de Cardoso (2005a, p.121-134), ela foi um sujeito ativo na história do protestantismo e na formação da Igreja Evangélica Fluminense, em 1855, na cidade do Rio de Janeiro (a primeira igreja congregacional no Brasil). Ele incluiu Sarah na membresia da sociedade burguesa inglesa, protestante e puritana, sendo assim uma pessoa que trazia em sua experiência de vida a cosmovisão de um projeto civilizatório protestante e anglo-saxão.

Destacou que Sarah e Robert Kalley vieram ao Brasil a partir da leitura do livro do missionário metodista Daniel P. Kidder, *“Reminiscências de Viagem e Residência no Brasil”*. O casal ficou impressionado com o “estado espiritual e moral” do país, como também com a forma elogiosa e agradável com a qual Kidder apresentava a cidade do Rio de Janeiro, falando das casas, ruas e belezas naturais. Chegando ao Brasil, Sarah enfrentou um forte choque cultural e ambiental: encontrou uma cidade marcada por crises epidêmicas, como a febre amarela e o cólera, que atingiam, principalmente, a população branca de imigrantes europeus; a situação sanitária era precária, resultando na propagação de doenças contagiosas; e a existência de cortiços e seus habitantes. O choque adveio principalmente porque Sarah já estava conformada ao discurso moderno de ocupar a cidade de forma higiênica.

A estratégia evangelística montada por Robert Kalley visava alcançar as cidades de Petrópolis e do Rio de Janeiro de 1855 até 1858, com uma equipe de trabalho formada pelos casais que eram discípulos de Kalley, resultante da sua obra

de evangelização anterior na Ilha da Madeira.⁶ A referida equipe era formada por algumas frentes de trabalho, que priorizavam a aproximação com todos os segmentos da sociedade sob a sua supervisão geral: eis as frentes: 1º) por conta da vocação médica, publicou artigos nos jornais com pregação; tradução de livros e apologética da fé protestante para aproximar-se da elite cultural, liberais, maçons e católicos, mantendo contatos constantes com elites políticas e sociais; 2º) a colportagem (vendas de tratados e livros protestantes) com os seus discípulos da Ilha da Madeira, no Rio de Janeiro e em Petrópolis, nas casas e estabelecimentos da população mais simples, tanto de estrangeiros como de brasileiros; 3) o culto doméstico em Petrópolis, na casa de Francisco de Gama e dos Kalley, na intenção de inserir o sagrado como parte do cotidiano das pessoas, também através da escola de música e da escola bíblica dominical.

Kalley, em suas tradições protestantes, recebeu influências de dois movimentos de despertar dos protestantismos europeus: do *Pietismo Alemão*, a partir do qual se apropriou da idéia das reuniões privativas organizadas por Philipp Spener, fundador do movimento, além da necessidade de viver na perfeição cristã, promovendo um processo constante de consagração; e do *Puritanismo Inglês*, com suas ideias de um regime disciplinar com normas imutáveis, para promover a salvação do indivíduo, com foco na família como espaço para vivenciar essa fé no cotidiano a partir da centralidade da Bíblia em tudo, ou seja, de um bibliocentrismo (CARDOSO, 2001, p.120-121, 126).

É interessante constatar que Sarah Kalley participou ativamente dessa estratégia de evangelização dos brasileiros como professora da Escola Dominical; na liderança da colportagem; com a preparação de sermões para os presbíteros da Igreja na ausência de Robert Kalley; nas reuniões de liderança da Igreja; no culto doméstico, seja na direção, nos momentos de ausência do marido, ou organizando as músicas. A produção de Sarah Kalley abrangeu tanto no âmbito da literatura quanto o da tradução de textos. Além disso, ela realizava revisões dos artigos do marido, que eram enviados para os jornais. Também escreveu em 1866 o livro *A Alegria da Casa*, para ser utilizado no trabalho de colportagem. Em 1880, João Manoel Gonçalves dos Santos, pastor brasileiro que substituiu Kalley na Igreja Evangélica Fluminense em 1876, escreveu ao casal Kalley, avisando que o *Conselho de Instrução Pública* aprovou o

⁶ O casal Kalley convida esse grupo de portugueses da Ilha da Madeira que tinham fugido para Illinois, nos EUA, por terem aderido a fé protestante. O convite se deu porque falavam a língua portuguesa e assim, podiam realizar o culto protestante em português.

livro de Sarah para utilização nas escolas, conforme nos informa Cardoso (2005a, p.183-213; 2005b, p.14).

A obra de Kalley foi escrita quando ela formava a *Sociedade de Senhoras* da Igreja Evangélica Fluminense. Nesse momento, Kalley transgrediu as normas aceitas e consagradas no inconsciente coletivo da sociedade brasileira da época. Como sabemos, havia a proibição de a mulher associar-se e participar de reuniões sem a presença de seus responsáveis (pais, maridos ou irmãos). Sarah buscou construir esse espaço a partir de dois princípios: 1º) o treinamento individual e coletivo das mulheres, disciplinando-as para tornarem-se agentes de transformação da Sociedade de Senhoras; 2º) a realização de forma silenciosa de vários projetos evangelísticos e sociais, procurando não divulgar suas ações para evitar conflitos. Através de visitas aos membros da *Sociedade de Senhoras*, educou-as e ensinou-as a discipular, com base num programa de discipulado protestante. O seu propósito era produzir nestas mulheres um forte senso ético, que ordenasse seu cotidiano, em conformidade com a tradição puritana de ter a Bíblia como referencial central em todos os aspectos da vida, possibilitando a essas mulheres a oportunidade de serem reprodutoras de uma nova ética (a protestante), em seus lares e nos outros espaços sociais que frequentassem (CARDOSO, 2005a, p.214-232).

As imagens femininas tecidas por Sarah Kalley na segunda metade do século XIX, na particularidade da Igreja Evangélica Fluminense, formaram tradições protestantes que foram repetidas e ressignificadas em outras igrejas no Brasil, como nas igrejas congregacionais em Pernambuco e em Campina Grande. Mesmo que informalmente e sem um contato mais íntimo com essa escrita, as mulheres congregacionais repetiram os gestos, conselhos e práticas de ordenação do cotidiano através dessa ética protestante. A partir da perspectiva de Chartier (1990, p.16-17), propomos identificar o modo como foram construídas, pensadas e lidas as representações femininas do mundo social protestante congregacional, em Campina Grande, e suas múltiplas relações com essas tradições através da escrita de Sarah Kalley.

Nesta escrita de Sarah Kalley, apreendemos que essas tradições estão em consonância com a ética protestante indicada por Weber em sua obra (2005, p.38, 68, 116, 119, 122, 125-127), segundo a qual o protestantismo não eliminou o controle sobre a vida cotidiana dos fiéis, mas o substituiu por uma nova forma de controle. Um novo controle em favor de uma regulamentação da conduta como um todo, que penetrava em todos os setores da vida pública e privada com uma imposição mais

severa. Essa nova forma de controle desposava a ideia de vocação como dogma central. Segundo o referido dogma, o único modo de vida aceitável para Deus não estava mais na separação da *“moralidade mundana pelo ascetismo monástico”*, mas unicamente no cumprimento das obrigações impostas por sua posição no mundo para glorificar a Deus em tudo. Esse dogma da vocação foi intensificado nas igrejas protestantes com os movimentos de renovação do puritanismo, pietismo e metodismo. Avançou como algo que devia constituir o cotidiano da vida, não mais enclausurado nos mosteiros, mas penetrando na rotina da vida diária com sua metodicidade para amoldá-la a uma vida laica, no tempo presente, embora sempre com o fim de viver no mundo por vir.

Com essa postura, Sarah legitima a tradição analisada por Weber de que, para viver a sua vocação neste mundo, as mulheres tinham que administrar a riqueza ou despesas da família de forma lícita, como finalidade da vida. Seriam más quando conduzissem a tentação de gozar a vida no ócio e no pecado, para viver uma vida folgada e desocupada, em luxos. Dormir mais que o necessário para a saúde, e, assim perder tempo também era visto como uma forma de transgressão.

As práticas amorosas só eram permitidas no casamento, apenas como meio desejado por Deus para aumentar a glória dele, através da procriação. Recomendava-se ainda o cuidado com os esportes, as danças e os bares dos homens, vistos como divertimentos que estimulavam o orgulho, os baixos instintos, o instinto irracional da aposta e o regozijo impulsivo da vida, pois a felicidade estaria no reino vindouro de Deus. No ordenamento da ética dos protestantes puritanos, não era lícito compartilhar as festividades de Natal nem as artes religiosas espontâneas: o teatro, com o seu apelo erótico e o vestuário sem decência, era veemente condenado. Havia, desse modo, na ética protestante, um processo de uniformidade da vida edificado sobre o repúdio à “idolatria da carne”.

Pensamos que a referida autora legitima essa ética estudada por Weber em seu estudo clássico sobre o protestantismo. Isto se verifica em sua escrita através de uma idealização da feminilidade protestante como identidade homogênea, natural, fixa e divina, que operou exclusão e delimitação das mulheres ao espaço da casa, submetidas e obedientes ao homem.

Kalley buscou elucidar em seu livro a tessitura do cotidiano das mulheres, em dez capítulos. A obra orienta as donas de casa a construírem uma casa moderna e higiênica. Sua primeira preocupação foi com a *cozinha limpa*, apropriando-se de um provérbio como verdadeiro: “cozinha asseada, casa asseada”. O lugar de preparo da

comida de toda a família necessitava estar bem arranjado e limpo, porque considerava a cozinha o fundamento da casa, sendo desta feita mais importante que os quartos e as salas. Pontuou que era vergonhoso e representava desgraça para uma dona de casa ter a cozinha com o chão sujo, sem ser varrido todos os dias; as paredes e o teto com teias de aranha como se fossem cortinas; o fogão sujo; os armários com poeira e gordura. Isto porque, para Sarah, a limpeza da cozinha era mais importante do que a adornagem do corpo. Para ela: “... *ainda que esta [mulher] me aparecesse adornada dos mais ricos enfeites, e a sala de visita estivesse mobiliada com a maior elegância e primor, eu nunca desejaria ser condenada a passar nem um dia sequer em tal casa*” (KALLEY, 2005, p.72).

Em seguida, tratou de descrever os gestos da dona de casa para que, usando a razão e de forma metódica, tivesse uma cozinha digna de uma mulher decente. Em cada manhã, a cozinha deveria ser varrida, o fogão escovado, as cadeiras e mesas limpas, o que deveria ocorrer somente nos dias de serviço, com exceção do Domingo, por causa da proibição divina de trabalho nesse dia. Sobre o cuidado com as panelas, que deveriam ser lavadas e enxutas, logo após o uso, estas deveriam ser bem guardadas, para que a família tivesse saúde. Também falou do cuidado com as toalhas, tendo uma para lavar as mãos e outra para enxugar a louça, ressaltando ainda que uma vez por semana a cozinha deveria passar por uma limpeza geral. Para tanto, destacou que, se a mulher desejava ter uma casa prazerosa e saudável para toda a família, necessitava não ser preguiçosa nem descansada, pois isto era fruto de um trabalho racional e intelectual de domínio sobre o corpo. Lembrou as leitoras, na perspectiva de sua tradição puritana, do cuidado que deveriam ter com a higiene espiritual e a busca do divino: “*Nem havemos de esquecer-nos daquilo que deve sempre ter o primeiro lugar no arranjo da vida espiritual. O grande Mestre diz-nos: ‘Buscai primeiro o reino de Deus e a Sua Justiça’*” (KALLEY, 2005, p.73-74).

Essa escrita de Kalley possui um caráter educativo, destinado às mulheres na segunda metade do século XIX, inserido na expansão de novos ideais, que procuravam a “modernização” do Brasil, na qual a educação era apresentada como um instrumento de promoção da “civilização” e do “progresso”. Os pais tinham a responsabilidade de buscar uma educação baseada em valores como disciplina de comportamentos, controle das emoções, ética e moral, e capacidade de diferenciar o bem do mal. Também era dever dos pais que a educação contribuísse para o bem-estar da família e da sociedade, livrando seus filhos dos males sociais como a falta de instrução e projetando a sociedade ideal (MATOS; ALVES, 2006, p.175, 180).

No segundo capítulo, propôs a *necessidade de o quarto de dormir ser um lugar agradável*. Aqui, Kalley se apropriou do saber médico, destacando que boa parte da vida era vivida no sono, justificando a importância de observar o tipo de ar respirado durante esse tempo. Destacou, em seguida, a sua tristeza, porque na maioria das casas do Brasil não existiam quartos de dormir organizados, mas sim alcovas “sepultadas” no interior das casas, sem janelas e estreitas, que dificultavam a respiração, prejudicando, assim, a saúde da família. Afirmou que muitas moléstias tinham origem por conta desse costume de dormir, em que o ar puro não podia entrar de forma livre, causando dificuldade no processo de purificação do sangue pelos pulmões.

Sobre a mulher dona de casa, salientou o dever de seguir uma rotina organizada, com o tempo e os gestos bem demarcados para a produção de um quarto higiênico: a) ao acordar, submeter-se à providência divina em oração, com gratidão e súplicas por forças para os trabalhos do dia; b) depois de ter se lavado e vestido, fazer a leitura de algumas palavras da Bíblia como o guia divino perfeito para todos os dias da vida; c) retirar a roupa da cama, abrir as janelas, para que o quarto fosse bem arejado; o colchão deveria ser virado e a roupa da cama alisada com perfeição; d) varrido o quarto, todos os móveis deveriam ser bem limpos e uma vez por semana o quarto deveria ser lavado com água e sabão (KALLEY, 2005, p.75-77).

No capítulo subsequente de sua obra, Kalley (2005) continua os seus ensinamentos sobre a necessária higienização nos outros cômodos da casa. Também criticou as mulheres que davam importância somente aos enfeites da sala: para Kalley, isto só produzia “*sentimentos de tédio e até repugnância*”, porque o prazer estava em entrar em uma sala que, mesmo pequena e simples, estava “*bem disposta e escrupulosamente bem limpa*”. Destacou a importância da sala de visita como a parte maior das casas, mas perguntou por que era tão pouco frequentada pela família. A autora, logo em seguida, responde que isto acontecia porque a sala de visita revelava a “hipocrisia” de muitas casas, que tinham a aparência de luxo para esconder a “pobreza” das outras partes da casa. Assim, definiu esta atitude como “*ambição pequenina e miserável*”, porque sacrificava “*o conforto às aparências*”. Ao entregar-se a tal “conforto”, a mulher era considerada “culpada”, por não cumprir o seu dever (KALLEY, 2005, p.78-79).

No capítulo quatro, Kalley elaborou ensinamentos educativos sobre o uso dos seus sentidos com a inteligência e metodicidade proporcionada pela tradição protestante, destacando a *necessidade das janelas e o exterior da casa serem limpos*.

As donas de casa deviam cuidar que os vidros fossem limpos de toda poeira, porque representava uma *“glória dos moradores”*, como também um sinal de saúde. Recorreu a uma comparação de que os vidros limpos *“são para uma casa o que o céu claro é para o mundo”*. Argumentou sobre a importância da luz equiparando-se com a do ar puro na natureza, para que as plantas florescessem, e concluiu com a ideia da luz como providência divina. Continuou sua preleção com meticulosidade, abordando o cuidado em espanar uma vez por dia e lavar os vidros uma vez por mês, para que assim não se perdesse a *“beleza”* e *“a própria salubridade da casa”*. O mesmo cuidado ostensivo deveria se estender à conservação das tintas das portas, dos espelhos, das fechaduras, das maçanetas, dos fechos das portas e quanto à limpeza da frente da casa. Para tanto, aconselhou em prol da necessidade de um raspador para os pés na entrada da casa, e das donas de casa educarem os filhos e os maridos a usarem este utensílio antes de entrar na casa.

É interessante constatar que essa educação delimitava o lugar de submissão das mulheres com relação aos homens, pois aos filhos era facultado “mandar”, enquanto ao marido caberia apenas “pedir”. Este modelo educacional pretendia que as mulheres se transformassem em agentes da ética da higiene, a partir do cuidado com a casa saudável. Era necessário ainda o cuidado para que não se juntasse água perto da casa, porque resultaria em “foco de moléstias”, além de ser “feio” e “pernicioso”. Kalley concluiu que, por graça divina, as donas de casa tinham o poder de descobrir o que prejudicava a saúde da família pelo olfato, antes dos olhos. Assim, descreveu o nariz como “a sentinela vigilante”, sendo importante o uso adequado do olfato para a saúde do corpo (KALLEY, 2005, p.80-81).

Tal educação feminina protestante participou de um contexto de transformações, que foram efetivadas em várias partes do Brasil a partir da segunda metade do século XIX, como aponta Costa (1983, p.110), quando destaca que a medicina se impunha como técnica de regulação do contato entre os indivíduos e a família. Essa preocupação no âmbito privado, na verdade, constituía-se em prolongamento da cidade urbanizada e limpa. A habitação antiga (ou residência colonial) tornou-se um constante alvo de críticas dos higienistas e urbanistas, uma vez que esse tipo de construção era marcado pela precariedade das suas instalações de água e esgoto. Havia também a precariedade de móveis e outros utensílios domésticos, resultando em espaços que propiciavam o desenvolvimento de doenças e focos de insalubridades, que acometiam todos os membros da família.

No capítulo cinco, Kalley (2005) discute acerca *da necessidade as despesas da casa*. Aconselhava, então, as mulheres pobres, que tinham o costume de *“fazer compras diariamente e por miúdo”*. Para ela, tal procedimento resultava na perda de muito tempo e de dinheiro. Kalley apresentou, pois, alguns princípios para que a mulher fizesse as compras da casa de forma inteligente, para que assim também ocupasse o espaço público que lhe cabia na sociedade: a) escolher um armazém em que os produtos fossem de qualidade; b) ter uma hora determinada e certa para fazer as compras; c) fugir de comprar “a prazo” para não depender do comerciante, estando atenta ao preceito divino segundo o qual *“a ninguém devais coisa alguma senão o amor”*, porque segui-lo geraria harmonia consigo mesma e com os outros; d) guardar as contas de todos os gastos para ter um controle maior no uso do dinheiro; e) não comprar produtos que não fossem de rigorosa utilidade, como frutas, gulodices, enfeites supérfluos e tabaco. Em seguida, tratou que muitas famílias pobres podiam gastar menos dinheiro com comida se esta fosse preparada com cuidado e racionalidade, na obediência de alguns princípios: a) não cozinhar as coisas depressa; b) não deixar coisa alguma de um dia para o outro nas panelas; c) cada casa deveria ter um guarda-comida de arame, pendurado, e em posição de melhor aproveitar o vento; d) não permitir que as crianças deixassem restos de comida no prato; e) o costume de comer pão quente era prejudicial à saúde (KALLEY, 2005, p.82-85).

É interessante atentar que estas transformações nas formas de habitar contribuíram para a construção do “caminho da civilização”, da “ordem” e do “progresso”. Chalhoub (1996, p.29, 33, 35) analisou esse movimento como o surgimento de uma “ideologia da higiene” na administração pública da cidade na corte imperial. Assim sendo, as “classes pobres” eram as “classes perigosas” não apenas porque podiam oferecer problemas para a organização do trabalho e a manutenção da ordem pública. Porque os “pobres” ofereciam também perigo de contágio literal, pois as suas habitações coletivas (os cortiços) eram focos de multiplicação de epidemias e lugares férteis para a propagação de vícios de todo tipo, sendo assim uma ameaça constante às condições higiênicas da cidade. Nas primeiras décadas de 1850/60, na corte imperial, a política de controle social dos pobres contemplava a necessidade de melhorar as condições higiênicas dos cortiços, mas isto mudou a partir de 1870 para uma política de extermínio dos grandes cortiços e de expulsão das “classes pobres” / “classes perigosas” das áreas centrais da cidade do Rio de Janeiro.

Nos capítulos seis e sete, Kalley (2005) ensinava as mulheres acerca da *necessidade de um corpo e vestuário limpo*. Destacou a necessidade da limpeza do corpo inteiro como sinal de pertencimento à “terra civilizada”. A missionária adentrou

nos pequenos detalhes, como: a) o do banho de água fria todas as manhãs; o cuidado com o cabelo, não somente quando saísse à rua, mas em mantê-los sempre limpos; b) as crianças deveriam lavar a cabeça logo pela manhã no banho; c) os dentes deviam ser a cada manhã limpos, sendo bem escovados; d) as unhas deveriam estar sempre limpas e curtas; d) destacou o quanto na Bíblia Deus intencionava promover na alma humana uma higiene espiritual semelhante ao lavar-se com água limpa. Tratou que da mesma forma que o corpo necessitava ser “*lavado e refrigerado todos os dias pela água natural*”, a alma necessitava diariamente de limpeza e purificação espiritual.

Quanto ao vestuário, Kalley contou uma história para dizer às mulheres que não deviam se preocupar primeiramente em vestir roupas novas e utilizar muitas jóias, mas, sim, com o “asseio” e a “limpeza” como os mais “belos enfeites”, tanto para as mais pobres e como para as ricas. Esse cuidado de si era para proporcionar a felicidade do outro; no caso, agradar ao seu homem em todos os momentos da vida. Partia da norma de que o homem necessitava “*de uma companheira que lhe seja agradável todos os dias e a todas as horas*”. Para tanto, a missionária ofereceu alguns princípios a serem obedecidos: a) que muitas misérias eram resultantes dos “excessos” e “loucuras” que se faziam para aparentar um luxo do vestuário superior à riqueza e posição que cada qual tinha no mundo, procedimento por ela definido como “falsidade”; c) um rasgão em um vestido era qualificado como “feio”, mas um remendo bem colocado não era “desonroso”; d) era um mau sinal quando a roupa por fora estava nova e enfeitada, e a de dentro, velha e sem préstimo; e) a cada mulher, desde menina, devia-se ensinar a cortar e fazer toda a roupa, tanto masculina como feminina (KALLEY, 2005, p.86-91).

Pensamos semelhantemente a Costa (1983, p.130), quando ressalta que esta preocupação de ser “civilizado” e “moderno” também buscou o cuidado com a forma higiênica, saudável e cuidadosa de se vestir e manter o corpo. Provocou, assim, um distanciamento definitivo das famílias das “classes ricas” e as das “classes pobres”, que continuavam marcadas pelo descuido com as vestes íntimas e do corpo. Esse controle higiênico da veste era um privilégio das classes que dispunham de recursos para adquirir a diversidade de roupas prescritas. As diferenças de classe também eram expressas pelo uso de vestes limpas, além do corpo bem apresentado, com muita limpeza.

No capítulo oitavo, a missionária orientou as mulheres sobre a *necessidade de ser a enfermeira da família*. Ressaltou que a enfermeira era mais necessária a um doente do que o médico. Assim, a mulher deveria ter experiência e conhecimento no

tratamento da família em doenças passageiras como “*constipações, indigestões, etc.*”. Mas, se qualquer membro da família estivesse muito doente, a mulher deveria chamar logo o médico, e só ofereceria remédios fortes sob orientação de um médico de “confiança” e de reconhecida “inteligência”. Destacou a importância de evitar o charlatanismo em medicina, e de seguir os conselhos de pessoas que apresentavam um saber popular nas artes de curar com suas “receitas infalíveis”, mas que, na verdade, eram ignorantes no saber “verdadeiro” e “científico”. O fundamental para evitar toda doença era o uso de uma comida simples e bem cozida, com verduras frescas; comer no almoço o suficiente, jantar com “temperança” e ingerir pouco ou quase nada à noite. Também era recomendável conservar a pele bem lavada, com sabão e bastante água; fazer exercícios durante o dia e dormir em lugar arejado. Tomando-se esses cuidados, segundo a missionária, não seriam necessários médicos ou remédios.

Em seguida, Kalley apresentou os deveres no tratamento dos doentes: a) se a doença fosse contagiosa, o doente deveria ser colocado em lugar reservado da casa; b) o cuidado com o asseio do doente e da casa deveria estar sempre em evidência; c) a roupa de cama sempre deveria ser trocada; os pés do doente deveriam ser conservados quentes; os remédios deveriam ser administrados nas horas marcadas, e a comida do paciente também merecia atenção; d) o cuidado com as mães também era digno de nota, não sendo recomendável que elas se apressassem em levantar-se cedo demais após um parto ou qualquer doença. A missionária apresentou uma imagem de Deus como o médico do ser humano, que o conhece perfeitamente, e a Bíblia como manancial de “receitas infalíveis” para a saúde da alma (KALLEY, 2005, p.92-94).

No penúltimo capítulo, Kalley aborda a *necessidade de tratamento dos filhos pela higiene do amor*. Primeiramente, a mãe deveria governar o seu próprio espírito com paciência, para que a criança não aprendesse o “mau gênio”. Em seguida, apresentou o “asseio diário” da criança como uma questão fundamental, com horário certo para o banho e o vestir, depois a comida. Aconselhou sobre a necessidade de evitar que as crianças comessem e bebessem muito, além de recomendar a proibição de doces. E, para diminuir o trabalho das mães, a missionária buscou elucidar como estas deveriam atentar para o fato de que “*as crianças são mais felizes e mais sadias, quando, desde, o princípio, aprendem a cuidar de si*”. Kalley alertava para que as mães não gritassem com os filhos, mas ensinassem-nos que em seus lábios “*sim e não são verdades absolutas*.” Dever-se-ia ainda evitar castigá-los com irritação, porque assim os filhos não aprenderiam que estavam sendo castigados para o seu

próprio bem. Aos filhos deveria ser ensinado o hábito do asseio, porque *“um filho sujo é uma vergonha para os pais”*. A missionária considerava ainda a importância de que as crianças aprendessem a guardar os seus brinquedos, lavar as mãos, dobrar sua roupa, manter um comportamento decente à mesa e ficar quietas quando os mais velhos estivessem falando.

Para Kalley, era mais importante as crianças aprenderem a se comportar diante dos outros do que ostentarem grandes conhecimentos oriundos de livros. Na medida em que fossem crescendo, dever-se-ia proporcionar a elas pequenas ocupações, para preencher o tempo de forma saudável ao ajudar a mãe, caso contrário as crianças poderiam ser instrumento do mal, porque *“Satanás acha sempre algum emprego mau para as mãos vazias”*. A mãe deveria fazer da casa o lugar mais feliz do mundo para os seus filhos, tornando a vida cotidiana uma instrução diária dos filhos. Desse modo, afirmou a necessidade de sempre recorrer ao ensino e auxílio divino na educação daqueles que são *“preciosas dádivas do seu amor”*. A leitura de Sarah acerca da importância da assessoria das mães residia no fato de que se elas não educassem os filhos nas tradições protestantes na edificação da casa como lugar de “harmonia” por causa da presença divina. As mães arcariam com a culpa de não viver o dever do amor maternal estabelecido pela natureza divina e os filhos se tornariam instrumentos do pecado, como “demonizados” (KALLEY, 2005, p.92-94).

A escrita de Sarah Kalley foi produzida num contexto em que convergiam esforços das famílias, das instituições educacionais, da igreja e dos médicos, para que a educação colaborasse para a construção social e corporal dos sujeitos, promovendo transformações nos valores, comportamentos, princípios e habilidades, com a modelagem das posturas e gestos que eram normais para o masculino e o feminino. Nas escolas, as meninas eram educadas para a função de mãe e esposa, para que utilizassem os seus conhecimentos dentro dos lares, nos limites da sua missão, elevando a maternidade a um tributo de majestade, orgulho e felicidade. A sua missão de mãe representava a renúncia de suas vontades, desejos e sonhos, para que fossem compensados pela satisfação e felicidade da família (MATOS; ALVES, 2006, p.181-183).

É importante pensarmos de acordo com o pensamento de Costa (1983, p.171-204, 219, 234, 240, 255), segundo o qual o discurso médico-higienista também abrangeu as relações entre pais e filhos. Temos assim um movimento em que a infância foi cultivada através de uma normalização do espaço físico, tanto da casa como da escola, para instituir novos hábitos sadios de trabalho, do corpo, da moral e

do intelectual, na produção de um cidadão moderno, higiênico e burguês. Nas relações entre marido e mulher, Kalley deixa entrever um casal que tem compromisso com os filhos. O cuidado com a prole é vista como paradigma da união conjugal, sendo o amor usado como traço de separação da natureza feminina e masculina. Resultou da preleção da missionária a representação do “pai higiênico” como funcionário do Estado, que deveria dedicar o melhor de suas forças em prover a subsistência material da família, contribuir para a reprodução física da raça e desenvolver o patriotismo da sociedade. A “mãe higiênica” foi retirada do confinamento doméstico, liberada para o convívio social e o consumo comercial. Desse modo, a mulher foi reintroduzida na família, convertida pelo amor ao marido e aos filhos e liberada para o consumo de serviços médicos, em condenação à mulher “mundana” e “prostituta”.

Por fim, compreendemos melhor essa representação da “mãe higiênica” e do “pai higiênico” na naturalização das relações de gênero como uma leitura reducionista do feminino e masculino, quando Kalley (2005) disserta acerca *das relações do marido e da mulher estabelecidas como de natureza divina*. Partiu da ideia de que a mulher necessitava cultivar as virtudes do “sofrer” e do “tolerar”, na produção de um casamento e de um lar repletos de paz e contentamento, como um “pedaço do céu”, não importando se o casal residia em uma casa pobre ou rica. Contudo, a missionária asseverava que muitas vezes a casa era um lugar “mundano” e “infeliz”. A missionária considerava a mulher como a principal culpada disto, porque a casa era seu império, tendo então a responsabilidade *de “convertê-la e conservá-la como região de paz e alegria”*. Delimitou, assim, que o espaço que pertencia ao marido era o do mundo público e da rua, sendo justificável que ele ficasse poucas vezes em casa durante o dia. Quando ocupava mais o espaço privado, era por causa do seu trabalho.

Em seguida, apresentou algumas normas para que a mulher vivesse a sua “natureza divina”: a) cada mulher deveria sentir que, aos olhos de seu marido, cumpria-lhe mostrar-se mais agradável do que aos de outro qualquer no mundo. Kalley afirmou que esse desejo de agradar em tudo ao marido evitaria “os desgostos entre os casados”; b) a mulher deveria ser limpa e bem arranjada em sua própria pessoa e vestidos; c) o trabalho deveria ser feito em tempos determinados para cada serviço, a fim de que o marido não fosse incomodado. Desse modo, a mulher necessitava acordar cedo e planejar em sua mente, de forma clara e precisa, os trabalhos do dia, sem perder tempo para se dedicar a conversas inúteis na janela; d) nos dias de lavar a roupa, a mulher deveria ter o cuidado de terminar esta tarefa antes de o marido voltar, porque eles se “desgostam de achar as mulheres mergulhadas na

água e no sabão.” O feminino foi aqui reduzido à determinação da “natureza divina” de ser “boa esposa”, através da busca da satisfação dos desejos e vontades do marido. A missionária alertava, entretanto, que a mulher deveria ter o cuidado de não permitir que seus trabalhos a impedissem de tratar o marido com “asseio”, porque definiu como o “melhor e certo” não apenas ser “boa lavadeira” e “boa costureira”, mas uma *“boa companheira daquele que a escolheu para esse fim”*.

Kalley atentou que a esposa cuidasse bem da roupa do marido, para que ele não se irritasse. Reafirmou, na perspectiva de sua tradição protestante, que a lavagem e a costura de cada semana não deveriam ser feitas aos sábados, porque era o dia de preparar a casa e a comida para o “bendito descanso do domingo”. Aqui, demarcou que os gestos apropriados no dia de sábado se restringiam a bem cedo dar “um banho geral e minucioso a cada filho”, pois eles precisavam estar bem preparados para o domingo, representado como “o melhor dia de todos” e o “dia de amor”, reservado para as famílias fazerem cultos para conversarem com tranquilidade *“das cousas de Deus e de suas almas”*.

A missionária justificou que muitos maridos frequentavam bares e casas de jogo porque não achavam “conforto” em suas próprias casas, e a culpa disto era da “loucura” das mulheres, que não cuidavam do *“bem-estar e satisfação deles”*. Portanto, os maridos não eram propriamente “maus”, mas apenas mal assessorados pelas mulheres. Ao mesmo tempo, apresentou os deveres dos maridos, com a legitimação de uma masculinidade hegemônica e a exaltação da feminilidade a reclusão do lar: cabia ao homem tratar a esposa com o devido respeito e consideração, não a reduzindo à condição de “escrava”. Ele deveria ainda reconhecer o trabalho da esposa no cuidado da casa e ter cuidado com as “palavras frias e duras”. Os maridos deveriam saber que as esposas, por sua natureza, necessitavam ouvir e ver as provas de que eram amadas. O discurso da missionária denota os homens como mais fortes, tendo o dever de auxiliar as mulheres nos trabalhos da casa e dos filhos em momentos de “doença” e “tristeza”.

Kalley ofereceu conselhos aos homens e mulheres solteiras, de que só deviam se casar se tivessem o “caráter” e a “personalidade” formada para decidirem bem sobre o casamento. Ressaltou que muitas misérias nasciam quando um homem ou uma mulher se casavam cedo demais, evocando a lembrança de que o casamento *“é para toda a vida”*, e que necessário era aos homens ter condições financeiras para sustentar a família. Apresentou os perfis ideais de um homem para as mulheres se casarem: *“1º De boa saúde; 2º De coração amante; 3º De juízo claro; 4º De gênio*

pacífico; 5º) De hábitos industriais; 6º) De amor verdadeiro pelo único Salvador Jesus, que a levará a sujeitar-se em tudo à sua santa vontade”.

Por último, Sarah legitimou que essas relações amorosas entre o marido e a mulher deveriam ser experimentadas conforme a natureza de cada um, com a seguinte caracterização: a da mulher reservada ao espaço do privado para viver em cordialidade, submissão e dedicação alegre aos seus amores: Deus, o marido e os filhos, para que o lar assim fosse um lugar de paz. Quando isto não acontecia, a mulher tornava-se a culpada por não cumprir bem a sua missão. Ela só poderia ocupar o espaço público se, tão somente, administrasse melhor o seu “império”. A natureza do homem era reservada ao espaço público, da rua e do trabalho, com o dever de ser terno, paciente, bom, forte e superior em relação à sua esposa. O símbolo da união do homem com a mulher era a relação entre Jesus Cristo e a companhia dos convertidos, que formavam a “igreja” (KALLEY, 2005, p.99-103).

O que não podemos deixar de olhar mais uma vez é que essa escrita tem múltiplas relações com o higienismo-sanitarismo implantado em variadas partes do Brasil, em que a educação feminina ganhou destaque como um movimento de conscientização das mulheres da sua importante “missão”: cultivarem a sua natureza moral de integridade, recato, submissão e amadurecimento do caráter. A natureza da mulher fazia com que esta fosse adquirindo, assim, uma estrutura e caráter firmes, para que exercesse a função de mãe e esposa com os seguintes perfis femininos idealizados: estruturada, higiênica, ordeira, econômica, laboriosa e premedada. Advém daí a necessidade da educação para as mulheres, pois se pensava que elas eram conduzidas com muita facilidade para o “*desvio da sua missão*” através da irracionalidade, emotividade, sensibilidade e impulsividade. Por isso, justificava-se a atitude de discipliná-las nestes ideais naturalizados (MATOS; ALVES, 2006, p.183-184).

Essa escrita de Sarah Kalley como missionária protestante, que estabelecia juntamente com seu esposo, Robert Kalley, a Igreja Evangélica Fluminense, buscou produzir nas mulheres da primeira igreja protestante congregacional no Brasil uma educação feminina com imagens idealizadas de quais deveriam ser os gestos, os comportamentos, os pensamentos e a organização do cotidiano. É importante reafirmar que compreendemos a sua escrita, em suas imagens, como uma construção de tradições protestantes. Estas foram sendo apropriadas em movimentos de repetição e resignificação, até de forma inconsciente, pelas mulheres e homens participantes das igrejas congregacionais estabelecidas. O parâmetro para estas

igrejas era a Igreja Evangélica Fluminense, havendo, assim, a regulação de valores e comportamentos ideais de mulher e homem protestante, em condenação para as relações de gênero em sua diversidade. É o caso da Igreja Evangélica Congregacional de Campina Grande, que analisaremos na escrita de Mendonça (2007), de Cézar (1983) e nas cartas de Luiza Barbosa Monteiro.

2.2. A Escrita de Iraci Silva de Mendonça

A escrita de Iraci Silva de Mendonça é compreendida aqui como uma escrita de si, em que a identidade da autora e do texto foi uma criação simultânea. Ela lançou em 2007 um livro de memórias, com o fim de erguer um memorial ao seu esposo, José Quaresma de Mendonça, em comemoração aos cinquenta anos de ministério como pastor congregacional. Nesta obra, Mendonça incluiu a produção de variadas representações femininas e masculinas protestantes.

Primeiramente, Mendonça (2007) afirmou que esta escrita era uma das coisas mais importantes de sua vida, por tratar de sua infância, do esposo e dos filhos. Destacou o seu sentimento de plena realização, tendo feito uma produção “honesta” e “simples”. Enfatizou que sua simplicidade era resultante de sua fé em Jesus, uma vez que proporcionou um *“renascer para uma nova vida”* da sua família e por tratar de *“experiências vividas no [...] lar e no Ministério Evangélico”*. O livro fala sobre o ministério do seu esposo, que ela considerou uma “jornada,” construída em conjunto com a esposa. Mendonça definiu a si mesma como a melhor testemunha para fazer uma descrição “fiel” das *“horas, dias, meses, e anos, compartilhando de todos os desafios que juntos [enfrentaram]”* (MENDONÇA, 2007, p.15-16).

No capítulo intitulado *Começo de uma longa história*, a autora fez uma apresentação de José Quaresma de Mendonça (nascido em 08 de setembro de 1926, como filho de Inácio Quaresma de Mendonça e Maria Regina de Mendonça. Mesmo sem viver na fé protestante, os pais educaram os filhos num *“padrão de vida regular”*, mas a transformação na família aconteceu quando receberam *“Jesus como Senhor e Salvador”*. Mendonça instituiu uma representação de José Quaresma como um menino que aos 14 anos era um *“padrão em obediência, trabalho e cooperação”*. Completou essa representação de Quaresma como um “padrão” com a lembrança de que, aos 17 anos, na Igreja Evangélica Congregacional, ele sentiu o chamado para ser

pastor. No dia em que pregou numa congregação fora da cidade e houve a conversão de 08 pessoas à fé protestante, com o batismo posteriormente de seis, cresceu o seu sentimento de que era chamado por Deus. A autora apresentou a si mesma como filha de Francisco Severino da Silva e Maria Olivia da Silva, que também se converteram na Igreja Evangélica Congregacional. Interpretou a morte de sua mãe como um *“convite de Deus para morar no céu”*, e destacando que ela, aos cinco anos de idade, e sua irmã, Eunice, já sabiam que Jesus era o seu Salvador. Mendonça cresceu nessa igreja, e aos 15 anos foi professora de sua primeira classe de crianças, sendo batizada pelo pastor João Clímaco Ximenes.

Sobre José Quaresma, modelo de jovem protestante, destacou a necessidade *“de realizar o desejo natural de todo jovem, o de casar-se”*. Descreveu que Quaresma, aos 17 anos, era um jovem forte, formoso e cobiçado por muitas jovens da igreja. Então, a autora construiu uma imagem de si como a única que não se envolvia nesta concorrência amorosa, mas *“era justamente a preferida dele (eu, Iraci)”*. Mendonça se auto-descreve como uma mulher discreta, rosto firme, personalidade forte, dedicada ao serviço de Deus *“e por que não dizer: muito bonita também!”*. Os dois participavam do Coral da Igreja, moravam no mesmo bairro e tinham quase a mesma idade. Mas destacou que, na arte do olhar, com o exercício de um olhar diferente, nasceu o amor entre eles.

Na escrita sobre o seu casamento, no dia 25 de janeiro de 1945, quando tinham apenas 19 anos, a autora tratou da sua imagem do casamento como reafirmação da dedicação a Deus, à Igreja e ao marido. Lembrou que a cerimônia foi simples e a realização do primeiro culto doméstico se deu com a leitura do Salmo 23. Nesse culto, de joelhos, fizeram uma aliança de consagração a Deus, como também *“de amor e fidelidade de um para com o outro”*. Destacou que teve cinco filhos, sendo três homens e duas mulheres, que foram educados na fé protestante e que nela ainda permanecem. Reforçou o seu espaço e a imagem idealizada de mulher protestante, dedicada de forma contínua, em ser colaboradora do esposo através da missão de mãe dos filhos *“biológicos e dos espirituais”*. Reafirmou que, depois do casamento, sua vida poderia ser confundida com a vida e obra do seu esposo. Em suas memórias, constatamos a sua presença atuante em cada departamento feminino das igrejas pastoreadas pelo marido, além de uma participação comprometida na direção das reuniões de oração, estudos bíblicos nos lares, eventos evangelísticos e cívicos nas cidades em que residiu o casal: Campina Grande, Patos, Guarabira, Caruaru e Santa Cruz do Capibaribe (MENDONÇA, 2007, p.16-20).

Em seguida, no capítulo *Experiência de Quaresma como motorista e evangelista da Missão Evangelizadora do Nordeste*, Mendonça lembrou que com três anos de casados o pastor João Clímaco Ximenes convidou Quaresma para trabalhar como presbítero, e depois como evangelista⁷. Reafirmou o quanto seu esposo foi um modelo de homem protestante, porque mesmo quando era evangelista, tinha o respeito de todos como um “pastor ordenado”. Nesse tempo, trabalharam nas igrejas das cidades de Ingá, Serra Verde e Juá, que pertenciam à Missão Evangelizadora do Nordeste. Sobre esse momento, enfatizou as experiências difíceis, “*como a falta de quase tudo, menos coragem para trabalhar*”. E, dessas dificuldades, a autora fez uma leitura de que a vida deles e do filho, Janildo, fora um “céu”, pois Deus não abandonou a sua família. Lembrou que conseguiram comprar uma máquina de costura, e com isso economizaram dinheiro: “*pelo menos nossas roupas eram feitas por mim*”. Mais uma vez, Mendonça teceu uma imagem de si e do esposo como protestantes que viviam em humildade, sem reclamação pela falta de recursos materiais, pois Deus implantou neles algumas virtudes, entre elas a de nunca cobiçar “*riquezas de ninguém, casa bonita, móveis, carros e coisas assim, e, por tudo que entrava em nossa casa, dávamos graças a Deus.*” A autora promoveu uma invenção de si e do esposo como duas pessoas destituídas de apego aos bens materiais, através de um contentamento, mesmo com as dificuldades financeiras, estando dispostos a trabalhar pelo bem da família. Assim, a narrativa elaborou uma sacralização do casal como encarnação das normas divinas na configuração de uma feminilidade e masculinidade ideal.

Desse modo, Mendonça legitimou uma imagem de si segundo a qual o mais importante era o trabalho de evangelização, o marido e os filhos. Quando voltaram para Campina Grande, passaram um tempo em outras atividades, mas, como “servos de Deus”, esperaram os seus novos planos e desígnios “*em silêncio e abnegação*”, sendo estes gestos ideais e normatizados. Quaresma recebeu como desígnio divino outro convite do pastor João Ximenes para trabalhar na Missão Evangelizadora do Nordeste. O pastor reservou uma casa pequena no terreno da Igreja Congregacional de Campina Grande, onde nasceu a filha Jacy, e associou o gosto da criança desde pequena pela Igreja. Afirmou o quanto o pastor Ximenes gostava do casal, representado como “nosso pastor”, e destacou que Quaresma, “*além de ser motorista,*

⁷ Os oficiais de uma igreja congregacional são de três tipos: pastor, presbítero e diácono. O pastor exerce as funções de presidente da igreja, com a responsabilidade de sua doutrinação. Os presbíteros e diáconos são oficiais de função restrita, eleitos e ordenados pela igreja para auxiliar o pastor. O evangelista é consagrado para exercer atividades de evangelização itinerante nos campos organizados pela igreja. Cf. PORTO FILHO, 1982, p.31.

era um evangelista de mão cheia e ainda era seu companheiro.” Uma questão reiterada na escrita de Mendonça consistiu na sua leitura de que todos os gestos, passos e caminhos escolhidos por eles eram resultantes de “planos divinos”, como, por exemplo, o de morar em Recife, quando trabalharam no Instituto Talita (uma escola e orfanato), em que viviam entre cem pessoas, crianças, adolescentes, jovens e adultos.

Tal escrita nos remete às tradições protestantes, na busca de um ideal de mulher e família, pautado pela religião e teologia cristã patriarcal, com a representação da mulher como esposa, mãe e dona de casa. Cabia à mulher a funcionalidade de lutar para manter o casamento estável, o lar tranquilo e harmonioso, além de zelar pela educação dos filhos, para torná-los piedosos, honestos e trabalhadores. Sendo o protestantismo um código normatizador para homens e mulheres, cabe, todavia, a elas a reprodução e perpetuação dos gestos, dos códigos e atitudes de submissão à opressão religiosa. A mulher realiza o seu papel legitimando a missão sagrada de ser esposa, mãe e dona de casa, como uma questão transcendente através da divinização e naturalização de certas atitudes, gestos e jeitos de ser mulher. Esse processo vem desde a infância: ela é educada à missão do amor, da doação, de estar sempre pronta para sacrificar-se pelo bem, pela tranquilidade, pela harmonia e pureza do lar (GIERUS, 2006, p.50-52, 60).

Em Recife, José Quaresma estudou no Seminário Teológico e se formou pastor. Mendonça reafirmou o quanto o seu esposo tinha “dom” e “unção” divina para exercer o ministério. O casal implantou a Igreja Evangélica Congregacional em Macaxeira e construiu uma imagem dos membros da igreja como “trabalhadores e fiéis”. O bairro foi evangelizado na fé protestante e a autora destacou a prioridade deles como casal no trabalho da igreja: *“porque nós sempre gostávamos de colocar a Igreja para trabalhar e evangelizar nas ruas e, assim, o povo aprendia a ir para o Templo e, nele reunido, se convertia e aprendia como ser cristão e adorador do Senhor.”* Lá também formaram um “pequeno coral” e narrou o quanto sua filha Jacy com apenas seis anos *“se introduzia no nosso meio”*. Nasceram dois filhos em Recife: José Júnior e Jânio. A autora falou ainda o quanto Janildo, o filho mais velho, com 10 anos, na ausência dos pais, era o responsável pela casa e realizava o culto doméstico com os irmãos antes do café da manhã. Ele prestava relatório aos pais dos acontecimentos da casa e da disciplina que aplicava aos irmãos através de “cascudos”, procedimento que, para Mendonça, era exercido “nas horas necessárias” (MENDONÇA, 2007, p.21-24).

No capítulo intitulado *Avanço missionário*, tratou do retorno para Campina Grande com José Quaresma, “*não apenas ungido por Deus, mas também com Formação Acadêmica*”, com o fim de trabalhar novamente com as igrejas da Missão Evangelizadora do Nordeste durante quatro anos. Aqui mais uma vez a autora reafirmou que nesse tempo seu esposo era realmente “Reverendo Quaresma”. Ele pregava o evangelho para as pessoas mais pobres nas feiras livres e distribuía Bíblias em lugares marcados por aquilo que considerava “ignorância” ao evangelho, pois o maior prazer do casal era fazer com que o evangelho na perspectiva protestante fosse conhecido pelos “pecadores perdidos”.

Quaresma fazia muitas viagens para visitar variadas igrejas. Mendonça confirmou sua imagem de mulher protestante segundo a qual pensava ser “mero reflexo” das normas, de que, nesse “teatro da memória”, assumiu o papel de missionária do lar, pois os seus quatro filhos eram totalmente dependentes, mas o mais velho, Janildo, contribuiu “na disciplina dos menores”. José Quaresma ficava apenas dois dias da semana com a família, mas, mesmo assim, segundo Mendonça, todos eram satisfeitos por saber que ele realizava um grande trabalho, que era fruto do “desígnio divino”. Com eloquência, Quaresma convencia as pessoas com “*as verdades da Palavra de Deus*”. Nessa imagem de missionária do lar, a autora relatou que “*alimentava espiritualmente os seus filhos*” através da obediência às seguintes normas: o culto doméstico, a participação das reuniões da Igreja, a crença e a obediência à Palavra de Deus (a Bíblia), o respeito aos pastores, aos oficiais (presbíteros e diáconos) e aos irmãos da Igreja. Nessa educação protestante dos filhos tinham o fim de produzir “*o lar como uma verdadeira Igreja em miniatura*”. Falou da sua abnegação e sacrifício em tornar-se missionária do lar, hospedava as esposas dos evangelistas e irmãos das congregações do interior que precisavam de ajuda médica com consultas, remédios e outros benefícios urgentes. Lembrou de que com o crescimento dos filhos, ela tinha uma maior responsabilidade e assim renunciou a “*muitas viagens e passeios, não [chegou] a conhecer a maior parte das Igrejas*”. Narrou que fez isso porque tinha consciência do seu papel de missionária na ausência do marido porque era a melhor pessoa para “*cuidar e pastorear a família*” (MENDONÇA, 2007, p.26-29).

É importante destacar que nessas escritas as imagens femininas no protestantismo congregacional foram se constituindo no que Rago (1997, p.61, 62, 75, 90) chamou de “colonização da mulher”, num movimento de sujeição do modelo imaginário de hábitos moralizados, costumes regrados, em contraposição às práticas populares classificadas como promíscuas e anti-higiênicas. Para assim revelar aos

populares um modelo de família nuclear, reservada e voltada sobre si mesma no contexto de urbanização e de desenvolvimento comercial que ocorreram nas variadas cidades do Brasil.

Foi assim construído um modelo de mulher, simbolizado pela mãe devota e inteira de sacrifício, que favoreceu a desvalorização profissional, política e intelectual, partindo do pressuposto de que a mulher não existia em sua individualidade. Mas com o dever de esquecer-se deliberadamente de si mesma e realizar-se através dos êxitos dos filhos e do marido. Essa “nova mãe” tem um lugar muito importante na instituição dessa família nuclear “moderna”, em que a mulher torna-se uma mãe vigilante, atenta, soberana no seu espaço de atuação, ela se torna a responsável pela saúde das crianças e do marido, pela felicidade da família e higiene do lar. A casa é considerada o lugar privilegiado, onde se forma o caráter das crianças e se adquirem os traços que definiram os novos trabalhadores do país. Havendo também uma identificação aos modelos bíblicos de mulher no estabelecimento de uma rígida linha de demarcação entre os sexos, assexualiza a mulher. Essa mulher assexualizada e purificada, deve manter sua castidade mesmo depois de casada, o aspecto sexual só cabe se ligado a idéia de procriação, o direito ao prazer no ato sexual é reservado ao homem, daí a regulação e condenação da sexualidade feminina insubmissa.

Em outro capítulo intitulado “O Senhor forte em poder, pode os santos defender”, Mendonça descreveu o pastor Quaresma como um “valente” e “desbravador” que conduziu muitas regiões e povoados de sua situação de “idolatria”. Esta era promovida em oposição ao catolicismo romano, através do conhecimento do “evangelho” na perspectiva protestante. Nesse momento destacou os conflitos e lutas por representações religiosas diversas. Narrou às imagens que os moradores desses lugares faziam contra os protestantes tachando-os de “*herege, nova seita, bodes e bíblia*”, que estes viviam como “fanáticos na lei” e que os protestantes mereciam ser apedrejados e expulsos do território deles. Esses conflitos são rememorados por Mendonça (2007) destacando que Frei Damião era o “comandante”, em suas peregrinações e missões católicas pelos sertões com o fim de “*exaltar a Igreja Católica e suas nossas senhoras, além de incentivar seus comandados a perseguirem os crentes*”. Lembrou que quando seu esposo era criança, na cidade que seus pais moravam, referindo-se a “esse Frei”, que ordenou aos criadores de gado a não venderem leite aos protestantes. Essa ação preconceituosa e de perseguição resultou na migração de muitas famílias da cidade, “*pois não tinham como alimentar seus filhos menores...*”.

Enfatizou que na companhia de Frei Damião existia outras autoridades da Igreja Católica que *“eram também um verdadeiro terror para os crentes”*, acrescentou que as igrejas eram invadidas durante a realização dos seus cultos como ocorreu, por exemplo, na Igreja Evangélica Congregacional em Guarabira. Nesse culto tinha fiéis de Campina Grande, entre eles José Quaresma o pregador da noite, nessa. *“Os irmãos estavam reunidos harmoniosamente e contritos ouvindo atentamente a Palavra de Deus”*, inesperadamente foram interrompidos por um Frei que entrou no salão acompanhado de uma multidão *“inflamada pela cegueira da idolatria”* para agredir o pregador. Mas José Quaresma *“revestido de um Poder vindo do Alto fez aquele agressor se calar e ainda ter ouvir as verdades necessárias”*, concluiu que o Frei de joelhos pediu desculpas pelo seu ato e saiu envergonhado, porque buscou atingir *“o indefeso Povo de Deus”*.

Por essa atitude corajosa José Quaresma passou a representar um herói vencedor nessas *“batalhas santas”* com a verdade da Bíblia. Quaresma, segundo Mendonça, utilizava a Constituição Federal para exercer a liberdade de pregar nos momentos e lugares *“apropriados”* e silenciava a *“voz do inimigo”* (MENDONÇA, 2007, p.30-32).

Esses conflitos de representações entre o protestantismo como *“verdadeiro”* e o catolicismo *“mentiroso”*, consistem no que Chartier (1990, p.17) denominou de representações construídas nos interesses dos grupos que a forjam, não sendo discursos neutros, mas sim produção de estratégias e práticas com o fim de impor sua autoridade aos outros. Assim entendemos essas lutas de representações como um campo de concorrências e competições, desses grupos que intencionam sujeitar os fiéis nas malhas da dominação dos seus valores e verdades do mundo.

Em outro capítulo intitulado *“Os filhos são frutos do Senhor”*, ratificou a sua importância com a responsabilidade de educar todos os filhos na fé. Como seu filho José Júnior que desde criança era seguidor dos passos do pai, pois o acompanhava em suas viagens curtas, auxiliava o pai no controle do som, *“o que fazia com muito orgulho e zelo”*. Salientou que o filho *“era um crente convicto, de primeira qualidade”*, tanto que o seu batismo se deu aos doze anos e interpretou isso como plano divino para que se tornasse um pastor. Continuou em relação ao filho Janildo que aos quatorze anos, na Igreja Congregacional de Campina Grande, era aluno na classe dos adolescentes da Escola Dominical, e não aceitava alguns comportamentos de alguns impetrados por colegas seus que considerava *“falta de respeito e irreverência na Igreja”*. Ele se retirou da classe com o cartão de matrícula e seguiu para a classe dos

adultos. Assim os fiéis adultos e experientes lhe apoiaram. Explicou ainda, que mesmo sendo tão jovem tinha o discernimento da vontade divina de que “a Igreja era um lugar de respeito”.

Com destaque para a filha Jacy que quando criança gostava do Coral da Igreja, da Escola Dominical, e aos dez anos disse a sua mãe que se permitisse realizaria na garagem de casa entre, oito a quinze dias, uma escola bíblica para crianças e ela mesmo se encarregaria de convidar as crianças da vizinhança. Para tanto convidou duas missionárias da igreja para ministração das aulas: Maria de Lourdes e Georgina Diniz. Nessa atividade participaram quase sessenta crianças e no último dia de aula muitas mães compareceram e avaliaram que o comportamento dos seus filhos estava em processo de grandes mudanças positivas. Ao ter as suas primeiras aulas de música, se revelou uma instrumentista de acordeom e assim passou a participar da igreja ajudando ao pai nas suas viagens missionárias, aprendendo a sua missão de ser uma colaboradora no serviço de Deus, primeiramente ao lado do pai, quando casada como companheira do marido (MENDONÇA. 2007, p.33).

Nessas lembranças Mendonça inventou sua identidade como escondida em seu esposo e na família em que o espaço disso foi na Igreja Evangélica Congregacional de Campina Grande através da Missão Evangelizadora do Nordeste nos anos de 1927 a 1960. Nas outras partes do livro deu continuidade nessa produção de si como uma identidade permanente e homogênea que foi criada pelos “desígnios divinos” num ato constante de apropriação e repetição das tradições congregacionais, principalmente os usos da Bíblia nas igrejas que ocuparam entre as décadas de 1970/80/90 e 2000 na explicitação de outras temporalidades.

Sobre o trabalho na Igreja Evangélica Congregacional de Patos falou que alcançaram com a fé protestante a cidade em 1964, com eventos como o Desfile no Dia da Bíblia. O movimento de renovação espiritual que experimentaram as igrejas congregacionais em 1967, como uma “revolução espiritual” que fez nascer uma “nova igreja”, na qual uma nova interpretação da Bíblia, em relação ao “*batismo do Espírito Santo e os dons espirituais*”. De Patos foram para Caruaru no qual trabalharam em três igrejas congregacionais. Aqui marcou que em todas as igrejas coordenadas pelo seu esposo houve crescimento tanto na disciplina espiritual e material na organização do espaço físico dos templos. Através de atividades que buscavam a evangelização da população como: as concentrações da Semana da Pátria, os círculos de oração dos departamentos de mulheres, dos departamentos de jovens nas festas juninas, outra questão importante foram as comemorações do casamento e ministério.

Apresentou o esposo como um modelo de pastor que amava todas as pessoas, a participação dos filhos, o cuidado com a doutrina protestante como “princípios inabaláveis”, que não deveriam ser transformados com a “modernidade”; ou seja, um homem do céu, de oração, preocupado com ordem do culto, de ética profissional e que construiu uma *“família digna, honrada e de bom nome”*.

O interessante é que nessa invenção do esposo conformado nos perfis ideais do homem protestante como um pastor modelo de fidelidade, Iraci também fez de si mesma mulher com perfil ideal: sempre ao lado do marido em todos os momentos com uma atuação marcante em diversas lideranças, mesmo sem ter estudado em um seminário, era considerada pelos fiéis das igrejas uma missionária, não somente do lar, que ela mesmo denominou de “igreja em miniatura”. Uma mulher dedicada ao trabalho, participante do departamento feminino, no Coral das Igrejas, secretária eclesiástica durante 17 anos, professora de Escola Dominical, o prazer em ler e escrever. Descreveu a sua vida como repleta de atividade, e que sua felicidade era está ocupada *“com tudo o que diz respeito às coisas de Deus”* e de todos os trabalhos da sua casa. Mesmo com a idade avançada continua a ter projetos na vida e na esperança da sua realização com permissão divina. Também salientou que mesmo sendo uma mulher com um “jeito sério de ser”, era uma pessoa romântica que gostava de música romântica, *“também de músicas vivas que mexem com a alma e o corpo”* e *músicas sacras* (MENDONÇA, 2007, p.70).

Outra questão importante nessa escrita são os depoimentos colhidos para concluir esse memorial após a morte de José Quaresma, principalmente as imagens dos pais produzidas pelos filhos, isto é, a instituição de uma imagem fixa de homem e mulher protestante. A filha Jacy Quaresma narrou sua admiração pelo pai desde a infância de como ele era dedicado e obediente a Deus, que a responsabilidade da família e do ministério foram compartilhados por sua mãe, que representa como uma mulher incansável, dedicada, de grande zelo e “admirável mãe coruja” que defendia os “seus filhotes”. Sua mãe não recusou dedicar a vida ao marido na construção em todos os lugares que viveram de *“Altars de Adoração ao Grande e Único Deus.”* Destacou que foi um privilégio nascer nessa família e com os seus dons musicais realizou *“os desejos do coração de meus pais”* e contribuiu durante vários anos no ministério do pai. O depoimento do filho Janildo Quaresma caracterizou o pai como formoso, festeiro, humilde, carinhoso, amigo e exemplo na família, que *“em suas veias corria a chama viva do Evangelho de Cristo”*. Um “desbravador” que amava Cristo, pregava e doutrinava nas igrejas. Finaliza por agradecer o legado que o pai deixou aos

seus filhos e os filhos da fé de que o fundamental era amar “fielmente este Evangelho de Cristo” (MENDONÇA, 2007, p.138, 139, 141).

Pensamos a escrita de Mendonça (2007) como legitimação uma representação da família como “natural” e assim fora da história. Através de construções sociais, culturais e históricas que progressivamente definiu as esferas sexuais e delimitou o espaço de ocupação feminino e masculino. Assim as mulheres eram identificadas pelos perfis da sua fragilidade intelectual, física, sensibilidade emocional, uma natureza fecunda e passiva, sendo preparadas para perpetuação da civilização através da procriação e a criação dos filhos. Enquanto o homem era representado como indivíduo forte que através da sua inteligência e agressividade, deveria exercer a função de provedor, marido fiel, atencioso com os filhos, trabalhador, para assim produzir a civilização (MATOS; MORAES, 2007, p.30).

Nessa escrita pensamos a exaltação de imagens femininas idealizadas e de uma masculinidade hegemônica, com deveres como: Ser uma convertida a Deus, para viver a sua missão conforme as normas da igreja, ao dedicar a vida ao casamento até a morte; Uma relação amorosa marcada pela submissão ao marido, instituindo-se assim uma companheira do marido para todas as coisas, em especial no cuidado e educação dos filhos a partir das tradições congregacionais; Tradições da leitura da Bíblia, participação com fidelidade das reuniões da igreja, respeito às autoridades legítimas da igreja, os cultos domésticos, participação nas atividades de evangelização da igreja em busca dos sujeitos pecadores; Na produção da família como “uma igreja em miniatura” e um “pedaço do céu”.

2.3. A Escrita de Salustiano Pereira César

A escrita de Salustiano Pereira César, um congregacional desde a infância, ordenado pastor em 1937, professor durante cinquenta anos, ocupou cargos importantes na denominação, principalmente como colaborador do jornal oficial *O Cristão* e presidente do Departamento de Ação Social da União das Igrejas Congregacionais do Brasil. Nesta atividade César fez uma transcrição do texto produzido pelo pastor Ismael da Silva Júnior com o título: *Minha Viagem ao Nordeste* e publicou, em 1939, no referido jornal. O artigo tratou da história sobre o trabalho evangélico congregacional desenvolvido no Nordeste. A partir desse escritos

buscamos apreender as memórias sobre o protestantismo congregacional em Campina Grande e os silêncios produzidos quanto à participação das mulheres em sua história.

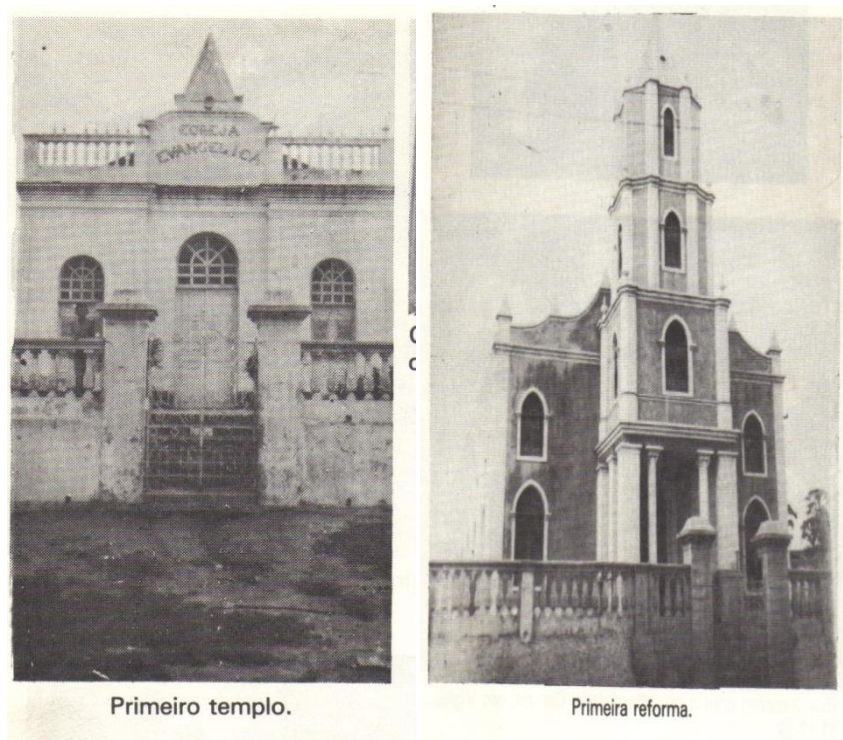
Cézar (1983, p.52-53) reafirmou a tradição de que a inserção da igreja congregacional de Campina Grande teve início quando o casal Olinto Cordeiro e Rita Maria Cordeiro passou a morar na cidade. O Senhor Olinto era negociante e fazia algumas viagens, numas destas hospedou-se na fazenda de Aprígio de Faria, que exercia as funções de sub-delegado e morava um pouco distante de Campina Grande. Nesse dia Olinto encontrou na sala um pequeno livro que se achava sobre um móvel, começou a lê-lo achando a leitura muito agradável. Vendo isso o Senhor Aprígio ficou surpreso e informou que o livro não prestava porque havia sido entregue por uma nova seita. Então Aprígio perguntou-lhe se desejava levar o livro, pois o mesmo não lhe interessava. Olinto levou para casa o livro do Novo Testamento da Bíblia.

Com a leitura dos evangelhos de Mateus, Marcos e Lucas, Olinto ficou impressionado com o capítulo 23 do último livro, em que Cristo ama o ladrão arrependido na sua crucificação e declara: “Hoje estarás comigo no Paraíso”. Chamou sua esposa que era conhecida como Dona Ritú e compartilhou o que aprendeu com aquele livro. Concluiu de que para entrar no céu não precisava de rosários e de missas. Assim, propôs-se a conversar com alguém da nova seita e pediu para chamar o evangelista Sinfrônio Costa. Dias depois, Sinfrônio estava em Campina Grande doutrinando, com as tradições congregacionais, o casal Olinto-Rita. Destacou que Rita era um pouco “rebelde”, pois declarou que jamais deixaria de ir à missa na Igreja Católica Romana, só se Deus a fizesse sentir que tudo aquilo não era verdade e lhe desse um sinal. O sinal veio dias depois quando Rita se dirigiu a Igreja Matriz para assistir a missa, mas ao chegar à igreja desejou ajoelhar-se, mas não pôde. Sentiu fortes câimbras nas pernas, ficou com grande medo, decidindo-se então que nunca mais entraria num templo romano para assistir missa, passando a frequentar os cultos da nova seita, dirigidos por Antônio Duarte.

Depois dessa decisão Rita, pouco a pouco perdeu alunos da sua escola frequentada por 50 alunos, motivados pela pregação do vigário de que participava de uma seita satânica. Iniciou-se, portanto, as perseguições principalmente quando se reuniam para o culto. Jogavam pedras sobre o telhado e o povo zombava quando cantavam os hinos, sendo necessário colocar guardas na porta para evitar qualquer surpresa. Todavia, as perseguições acabaram com as providências tomadas pelo delegado o tenente Paulo Afonso que ameaçou colocar na cadeia os que procuravam

interromper os cultos da nova seita. Com isso ocorreu o crescimento da igreja a partir da escola bíblica dominical e os primeiros batismos em 1912 com a presença de algumas mulheres entre elas: Rita Cordeiro, Veriana Cordeiro, Josefa Candeia, Duda Catão e esposa, Berlamina Catão, Maria Catão, Efigênia Catão.

Foto I – Imagens da Igreja Congregacional em 1920 e depois da chegada do pastor João Clímaco Ximenes

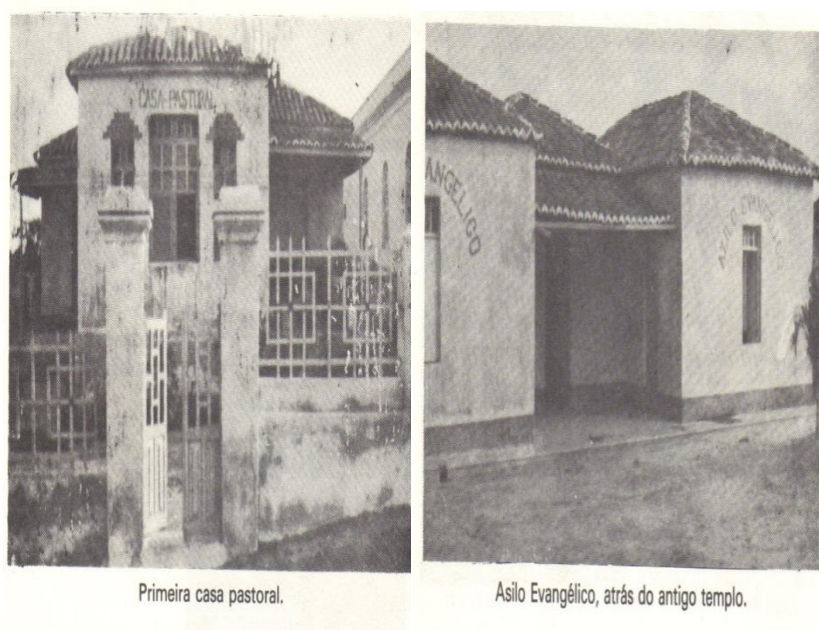


Fonte: SOUZA, Claudenor Gomes de. **João Clímaco Ximenes** – sua vida, sua obra. Campina Grande, PB: Ed. do Autor, 1982.

Em sua narrativa refere-se a organização da Igreja em Campina Grande a partir da década de 1920 tendo como pastor James Haldene enviado pela Igreja Evangélica Pernambucana. Em 1922, assumiu o missionário Harry G. Briault e em 1927 o pastor João Clímaco Ximenes, nesse último período aumentou o número de membros e alunos na escola bíblica dominical. Na referida obra salienta a participação das mulheres, no ano de 1939, na igreja através do Colégio Evangélico em frente ao templo, foi um desdobramento da antiga Escola Paroquial organizada em 01 de fevereiro de 1933 que funcionava nos fundos da Igreja. A diretora do Colégio era Dona Julieta Ximenes de Carvalho e contava com mais 100 alunos matriculados, por alguns anos foi supervisionada pelo governo estadual. Outro espaço ocupado pelas mulheres era a *Sociedade de Senhoras* que foi fundada junto com a igreja, a sua diretoria era

formada por: Julieta Ximenes de Carvalho, presidente; Amélia de Farias, vice-presidente; Cezarina Barbosa, 1ª secretária; Maria Lima, 2ª secretária; Luiza Ximenes, tesoureira; e Maria Cristina, oradora. Na *União de Moços Cristãos* como um órgão que de doutrinação dos jovens da igreja com uma diretoria formada por: Bento Filho, presidente; José Vitorino, vice-presidente; Wilson Costa, 1º secretário; Amélia Barbosa, 2ª secretária; Josefa Diniz, tesoureira; e Manoel Barbosa Lucena, orador.

Foto II – Casa construída para os pastores da Igreja em 1920 e o Asilo Congregacional



Fonte: SOUZA, Claudenor Gomes de. **João Clímaco Ximenes** – sua vida, sua obra. Campina Grande, PB: Ed. do Autor, 1982.

A inserção do protestantismo congregacional em Campina Grande foi escrita em meio aos silêncios quanto a participação das mulheres na restrição de apresentar os nomes das que foram batizadas em 1912, da diretoria da *Sociedade de Senhoras*, da *União de Moços Cristãos*, da direção no Colégio Evangélico e destaque para Dona Rita Cordeiro. O que não podemos desprezar é o espaço construído pelas mulheres, preservado na documentação da igreja, em suas práticas subversivas as normas, como o caso de Rita Cordeiro (Dona Ritú) que, em 1941, na sessão dos oficiais acusada de uso do fumo. Em 22 de dezembro de 1941 em sessão especial dos

oficiais, Dona Ritú pedia sua reconciliação, mas os oficiais consideraram que não estava corrigida do seu erro e resolveram esperar um pouco mais.⁸

Portanto, nessas escritas analisamos que as imagens femininas no protestantismo congregacional foram construídas com o fim de sujeitar as fiéis a sua conversão a Deus para uma vida de “pureza”, “submissão”, “obediência” silenciosa as normas com perfis idealizados na missão de boa filha, esposa e mãe. Assim sendo, para afastar os fiéis desse mundo “pecaminoso” era necessário que todos, mas principalmente as mulheres desenvolvessem a vivência diária nas seguintes práticas: reuniões nos lares, escola bíblica dominical, a venda de Bíblias protestantes, o domingo como dia do Senhor, não beber, não fumar e relações amorosas no casamento marcada pela fidelidade. Com a legitimação de um espaço para as mulheres na igreja como companheiras e auxiliares dos homens, principalmente, dos seus maridos, também a condenação das práticas transgressivas das mulheres.

2.4. As Cartas de Luiza Barbosa Monteiro e as Relações Amorosas Protestantes

A escrita da jovem Luiza Barbosa Monteiro corresponde as suas cartas de amor, no período do seu namoro, noivado e casamento, destinadas ao seu noivo João Clímaco Ximenes no período de 1925 até 1927. Foram guardadas por ele em caixinha de papelão com a inscrição “*cartas da minha amada noiva*” e preservadas pela filha Hilda Monteiro Ximenes. Ao todo temos 68 cartas e analisamos algumas. É importante destacar que as cartas produzidas entre 1925 a 1926 tiveram como paisagem amorosa vários lugares e foram endereçadas ao João Clímaco Ximenes quando era seminarista do Seminário Presbiteriano do Norte, em Recife, mas fazia estágios em cidades como Timbaúba, Caruaru, Afogados e Campina Grande. A partir de 1927 as cartas eram enviadas a ele em Campina Grande, quando era pastor interino da Igreja Congregacional. Enquanto Luzia escreveu da Serra do Uruçu no município de Aroeiras da casa dos seus pais e Timbaúba quando fazia temporada em casa de parentes.

Nessas cartas atentamos as imagens femininas e masculinas produzidas por Luiza na sua multiplicidade de práticas, com destaque para a invenção de si e do noivo. Tivemos acesso também a alguns escritos que foram posteriormente elaborados por outros personagens, que transformou Dona Morena em um ícone feminino congregacional marcada pela dedicação abnegada a Deus, ao marido, aos

⁸ SOOFIECCG, 28 de abril de 1941. SEOFIECCG, 22 de dezembro de 1941.

filhos e a igreja. Ganhou destaque nas funções que exercia como organista da igreja, cantora do Coral Robert Kalley, professora de crianças na escola bíblica dominical e companheira do pastor João Clímaco Ximenes no ministério de evangelização durante trinta e três anos e meio na direção da igreja congregacional em Campina Grande.⁹

Nas cartas de Luiza Monteiro as imagens femininas e masculinas foram construídas de forma contraditória, na perspectiva do protestantismo congregacional, através da exibição de forma simbólica da sua maneira própria de viver e estar no mundo que legitimou perfis ideais do feminino e do masculino. Apreendemos essa produção não como um processo fixo da identidade, mas um movimento na diversidade formado pelo o múltiplo, o fragmentado e o subjetivo, através de suas histórias do cotidiano e da intimidade (CHARTIER, 1990, p.23).

2.4.1. Muito alegre em saber que nossa liberdade de culto continua

Em junho de 1925, no início do namoro, Luiza Barbosa escreveu uma saudação que se tornou comum em todas as cartas, “que Deus o preservasse em saúde, juntamente com os familiares”. Trata que recebeu uma carta dele no dia 5, “*a qual muito me alegrou*”, acreditava que por causa da demora dela em responder, ele podia pensar que era falta de vontade. Justificou que a demora de cinco dias para responder a carta foi porque tinha chegado de Alagoa Grande somente no dia 7 e não teve condições de estar antes em casa “*devido a vacina como já disse na outra carta minha*”.

Em seguida respondeu que não participou do trabalho de evangelização realizado pelo Senhor Anizio em Aroeiras, mas sua mãe lhe falou que foi “*uma beleza*”, aproveitou para elogiar o namorado dizendo que os cultos dirigidos por ele eram muito melhor: “*isto é não fez melhor que o Sr. não*”. Destacou que nessa reunião Honório participou do culto com muita atenção em tudo e também cedeu a casa para que Anizio realizasse um culto, e expressou sua fé na esperança de que ele se convertesse: “*e tenho fé em Deus que ainda hei de vê-lo um crente do Senhor J.*

⁹ Essa escrita feita por outros sobre Luiza como D. Morena serão analisadas no capítulo três da dissertação através de um vídeo encomendado por sua filha Hilda Ximenes do culto em gratidão por seu aniversário de noventa anos realizado em 1996. Também analisaremos nas entrevistas de mulheres idosas congregacionais, que tiveram experiências e vivências no mesmo período que estamos discutindo nesse trabalho.

Christo". Falou que, com a permissão divina, no domingo haveria uma *"bela"* reunião em sua casa. Expressou seu sentimento de alegria, porque estava em casa depois de três meses na casa de parentes em Alagoa Grande, e que nesse tempo estava distante de duas coisas importante na sua vida: os cultos protestantes para ver a pregação da Bíblia e a companhia dos seus pais, *"hora faziam 3 mezes completos que não via falar da palavra de Deus e não via também os meus queridos Pais"*. Terminou com a expectativa de receber mais cartas dele, porque não lhes faziam nenhum *"mal"* e a saudação final no tempo do namoro era: *"A amiga e irmã no Senhor Luiza P. B. Monteiro."*¹⁰

Em setembro Luiza respondeu a uma carta dele escrita no dia 31 de agosto, falou do seu desejo que ele estivesse *"perfeitamente feliz"*, pois em sua casa todos estavam bem por causa da bondade divina. Falou que a igreja protestante na cidade de Aroeiras continuava bem, considerando-o *"trabalho de Deus"*, sob a direção do Rev. Carvalho, que esteve no dia 30 do mês anterior, e expressou que *"tivemos uma bella reunião"*. Disse também que o esperava no casamento de Francisquinha, no mês de janeiro do próximo ano, e que estava alegre pelo adiamento para esse mês porque o namorado estava de férias. Perguntou se ele recebia cartas de Nóca, se ela sabia do endereço dele e expressou sua disposição em ensinar o endereço. Também falou do seu desejo em fazer uma temporada de 8 a 15 dias em Alagoa Grande.

Ironicamente perguntou-lhe se ele já era noivo, achava que sim porque ele disse em sua carta de que casaria em outubro daqui a dois anos: *"Pode diser-me quem é essa moça? Sim, vai casar nem nos convida!"*. Falou que Agripino iria casar uma irmã dele e foi convidada para assistir o casamento, lhe repassou o mesmo e recorreu a um dito popular *"porque um convidado convida 5 não é assim mesmo?"*. Terminou com uma frase interessante que legitimou o seu lugar na relação de respeito, *"ao senhor Joãozinho"* e lhe pediu desculpas *"pela mal calligraphia"*.¹¹

Em outubro falou da sua alegria porque ele estava bem nos estudos do Seminário. Mais uma vez reafirmou a importância da igreja e seus cultos, expressando a alegria *"em saber [sobre] nossa liberdade de culto continua"* na região. Em seguida respondeu uma pergunta de João C. Ximenes, queria saber se ela estava com raiva só porque ele desejava conhecer Nóca, Luiza respondeu que resolveu não falar mais nisso para não perturbar o namorado e construiu o seu espaço de submissão ao homem: *"De hoje em diante, não falarei mais em Nóca, para não lhe perturbar tanto."*

¹⁰ 10 de junho de 1925, APHX.

¹¹ 24 de setembro de 1925, APHX.

Peço que me disculpe". Terminou narrando a visita do seu irmão Cícero com a filha, em suas palavras definiu a menina como *"tão engraçada!"*.

Mas ao mesmo tempo em que se sujeitou, Luiza rompe quando não aceitou a desconfiança dele de que não respondia suas cartas, porque no dia ou semana que recebia a carta já escrevia, destacou a exceção quando era dia de sábado a tarde e assim fazia no outro dia. No final da carta reafirmou sua fé reproduzindo um texto da Bíblia de I Tessalonicenses 5.16-18, com algumas práticas recomendadas para o cotidiano: *"Regosijai-vos sempre. Orai sem cessar. Em tudo daí graças."*¹²

Em 1926 em uma de suas cartas Luiza expressou sua alegria porque recebeu uma carta do noivo, essa serviria para diminuir as saudades: *"o qual veio tirar do meu coração uma parte das saudades de sua ausencia, pois já fazem 4 dias que não lhe vejo nem por sonho, e ainda faltam 29 dias! para mim estes 29 dias são 29 meses, não é assim?"*. Destacou mais uma vez a importância da igreja, com a história de que o Senhor Santino disse ao seu tio Paisinho que ia fazer de tudo para que João Ximenes ficasse como pastor em Timbaúba. Narrou suas imagens da igreja Congregacional em Timbaúba falando do seu gosto pela cidade e pelos *"crentes"*, mas estava triste porque eles eram *"reparadores"* e afirmou que não era orgulhosa como muitos deles pensavam: *"penso que eles nunca hão de dizerem que eu sou orgulhosa porque é coisa que não tenho, e se quiserem dizer que eu tenho orgulho, digam, não tenho o que fazer, não é assim?"*.

Tratou que estava com dificuldade em escrever a carta porque estava *"com um 'tumorsinho' no braço direito"*, e justificou que não tinha condições de ir à igreja. Trouxe uma questão do seu cotidiano sobre a visita que fez ao Senhor Santino e como foi bem recebida por todos, com destaque para Dona Salvina, na insistência do convite para visitá-la quando desejasse e falou para o noivo que conseguiu se comportar bem. É interessante a preocupação de Luiza na forma como tratava o noivo e a necessidade que tinha, nessa relação amorosa, de lhe pedir permissão para fazer as coisas. Pediu permissão para lhe chamar seu Ximenes porque não sabia chamar de somente Ximenes e falou como queria ser chamada e chamá-lo: *"Não quero que me trate Dna nem Erma porque nada disto precisa, não acha? Mais lhe chamar João Ximenes é um caso sério para mim"*. Escreveu a jovem Luiza o quanto seu amor por Ximenes estava relacionado à participação na igreja e a busca constante em agradá-lo, já que se preparava para ser esposa de um pastor. Ela planejou de que quando ele viesse em Timbaúba, no domingo pela manhã, iriam à Igreja juntos, mas a noite iria

¹² 18 de outubro de 1925, APHX.

com Eclepildes e ele, para que quando ele voltasse para o Seminário não falassem que andava sozinho com a noiva: “... e a noite torno ahir com Eclepildes e você, para ver se assim lhe agrada, e quando chegar ahi não ter nada para dizer. Mil desculpas pela mal lettra”.¹³

Em 1927 Luiza escreveu que sua carta transmitia com fidelidade as saudades do seu coração. Mais uma vez falou sobre a centralidade da igreja em sua relação amorosa e principalmente porque estava se preparando para ser esposa de um pastor. Perguntou se ele tinha certeza que seria pastor da Igreja Congregacional em Campina Grande, expressou sua euforia e alegria se ficasse na igreja daquela cidade, porém no final lembrou-se de sua fé que lhe fazia se submeter aos desígnios divinos: “isto é, quero ficar onde Deus permitir”.¹⁴

Essa escrita da jovem Luiza, em sua maneira particular de estar no mundo, produziu a imagem de que era uma moça satisfeita em participar dos cultos da igreja congregacional, em especial quando eram coordenados pelo noivo, com o ato de ler e ouvir a Bíblia em suas normas. Reconhecia seu lugar de companheira de um futuro pastor, com atos de submissão e a busca por satisfazer em tudo o amado em detalhes, como na forma de falar o nome dele e o comportamento adequado na igreja e na rua. Também apreendemos que negociava com o noivo seus interesses, como o de escrever semanalmente suas cartas. Compreendemos que essas representações foram construídas através de discursos que apreenderam e estruturaram o seu mundo, e que Luiza se apropriou de textos e imagens que acabaram transformando sua forma de ver e pensar o real (CHARTIER, 1990, p.23-24).

¹³ 27 de agosto de 1926, APHX.

¹⁴ 13 de abril de 1927, APHX.

Foto III – Dona Luiza e João Clímaco Ximenes



Fonte: SOUZA, Claudenor Gomes de. **João Clímaco Ximenes** – sua vida, sua obra. Campina Grande, PB: Ed. do Autor, 1982.

2.4.2. Horrível as senhoritas cortarem o cabelo

Em uma carta de 1926 Luiza não aceitou a culpa imputada por João Ximenes em sua carta, disse ele que não o visitou para namorarem, se defendeu argumentando que a culpa foi de Agripino, pois demorou na entrega da carta para que ela soubesse do planejamento do noivo. Destacou que as autoridades da Igreja Congregacional em Monte Alegre reafirmou uma tradição congregacional que proibia as moças de cortar o cabelo, ela apresentou a si mesma como seguidora fiel no seu corpo e condenou as que faziam tal prática, *“acho orrível as senhoritas cortarem o cabelo.”* Desta vez representou Therezinha, que tinha fugido para morar com Honório, como aquela que vivia na tentação do “mal”, porque ele não era convertido como falou em carta anterior. No entanto ressaltou que ele realmente se converteu a fé protestante com atos de obediência à tradição na ordenação do cotidiano, ao ponto de fazer cultos em casa de manhã e a noite e Therezinha cantava os hinos e a Bíblia do casal estava sempre presente no quarto. Inventou imagens femininas e masculinas de que Therezinha e Honório cumpriram com fidelidade as tradições na promoção de uma homogeneização de suas individualidades.¹⁵

¹⁵ 08 de março de 1926, APHX.

Essa conformação do corpo das mulheres a tradição representava uma luta contra o “mundanismo” e a “perdição” para que vivessem num mundo seguro. Uma construção em que o protestante era um inconformista e conformista ao mesmo tempo, porque concebia o mundo de forma maniqueísta. O mundo presente era mau, o crente inconformado lutava e sofria como um peregrino, porque acreditava que para chegar a uma terra feliz dependia da forma de vida que escolheu para si. Por isso buscava ser fiel no cumprimento das tradições, para que assim vivessem num outro mundo melhor. Ao mesmo tempo não faziam nada para mudar o presente como um todo, mas desprezavam o mundo e se afastavam vivendo numa fé que os isolavam do “mundo perdido”, através da produção do “anti-mundo” que era a igreja. Assim em suas concepções viviam as “normas” divinas, em contraposição aos prazeres mundanos, como o da sensualidade no vestir e corte dos cabelos. As mulheres que quebravam as tradições eram punidas como “transgressoras” e “mundanas” (MENDONÇA, 2008, p.213, 215-216).

Em 1926 Luiza falou sobre o caso de Gemuel, provavelmente autoridade de uma da igreja que iria receber uma moça com o cabelo cortado, concluiu que ele era um “coitado” e tinha “pena” dele. Em 1927 escreveu comunicando ao noivo o convite recebido de sua madrinha Maria para que Luzia lhe acompanhasse num lugar chamado Bélgica, iriam de tarde e voltavam no outro dia. Comunicou com ironia que usaria o vestido de mangas compridas, o mesmo que aborreceu João Ximenes uma vez que ela usou, pois era curto demais. Ela afirmou estar brincando quando disse que gostava de vestido curto, inventou que era uma mulher que escrevia no corpo a tradição de vestir sempre roupas com “decência”, porque *“eu faço os meus vestidos cobrindo os pés, não quero fazer o que você não gosta; não cobrindo os pés não é muito, não faço não, sim?”*. Portanto, Luiza reafirmou que sua relação amorosa com João Ximenes era regulada com as tradições na produção de um corpo em “pureza” e “decência”, na legitimação da sua identidade feminina conformada a natureza estabelecida pelo divino, para que seu noivo ficasse satisfeito e sem aborrecimento, com o bom comportamento daquela que seria sua esposa. Concluímos a escrita dessa relação como resultante de uma violência simbólica sobre o corpo feminino, que criou uma relação de dependência àquele que lhe era superior em sua masculinidade.¹⁶

Nessas imagens Luiza declarou que escreveu no corpo as normas congregacionais na conformação do cabelo e da roupa, interpretando a partir da perspectiva de Certeau (2008, p.231) que trata de *“inscrições da lei no corpo”*, para

¹⁶ 27 de agosto de 1926 e 07 de maio de 1927, APHX.

que o corpo feminino fosse dominado, definido, circunscrito e articulado pela lei. Os corpos eram marcados pelo castigo, transformados em tábuas da lei, em quadros vivos das regras e dos costumes, assim a lei era gravada nos pergaminhos feitos *“com a pele dos seus súditos e com eles fazem seus livros”*. Em que os *“seres vivos são postos num texto”* e assim transformados *“em significantes das regras”*, em paralelo, a *“razão ou Logos de uma sociedade”* se encarnavam nas costas dos sujeitos.

Em abril de 1926 Luiza questionou se ele estava com raiva, porque fazia mais de um mês que não recebia carta dele. Tratou também que ele nunca tinha dado motivo para que tivesse raiva dele e pediu que Deus a livrasse disto, *“como posso ter raiva?”*. Em seguida falou sobre o desejo das irmãs dele em conhecê-la e que tinha o mesmo, mas produziu uma imagem de si como alguém sem muito valor, por isto ficou surpresa e agradeceu por ser objeto desse desejo: *“e muito obrigada pelo desejo que tem de conhecer, uma pessoa como eu, tão insignificante, não acha?”*. Ele pediu um retrato e ela prometeu que quando fizesse em Alagoa Grande e ficasse bom lhe enviaria. Falou de que não enviava um dos que ele tinha visto porque *“não presta”*. Ressaltou sua tristeza por sua mãe estar doente com muita dor de cabeça, na invenção da imagem de si como uma filha que amava a mãe e tinha a responsabilidade de tratar das suas doenças. Falou do seu sentimento, a falta de alegria porque a mãe estava doente, pois tinha medo que ela morresse: *“olhe eu a vendo morta para mim acabam-se todas as alegrias deste mundo.”*¹⁷

Na carta de setembro do mesmo ano Luiza conta suas saudades, falou que a carta dele lhe trouxe muita alegria *“porque você chegou em paz e triste porque você não tem melhora”*, lembrou que lhe aconselhou para que não fizesse a viagem por causa da sua saúde. Inventou a si mesma como uma *“boa enfermeira”* daquelas a quem amava: os pais e o noivo. Ela expressou, quando recebeu a carta, que o noivo não sabia avaliar o seu sentimento *“e sem poder dar jeito.”* Em seguida tece a luta para saber qual dos dois conservava mais a memória do amor, ele disse em carta que depois de uma hora não era mais lembrado por ela, a imagem dela de um amor com lembranças esparsas. Enquanto ela falou que sua memória era formada por tristeza provocada pela distância do noivo e quando ouvia o sino do trem lembrava a despedida na estação: *“Olhe a tarde de ontem e hoje até o meio dia para mim foram 12 horas tristonhas, não podia e nem posso ouvir o sino do trem porque só me lembro da nossa despedida na estação.”*

Sobre sua memória amorosa falou de que quando leu a carta do noivo trazida por Anizio, teve a lembrança de que uma semana antes esperava alegre o noivo, mas

¹⁷ 11 de abril de 1926, APHX.

o presente era vivido com tristeza acompanhada apenas das recordações do passado. Expressou a tristeza por não poder esperá-lo na estação, explicou que não foi por falta de vontade e sim a falta de companhia. Terminou dizendo que não desejava lhe abusar com uma carta grande, expressou o quanto seu coração estava cheio de amor e saudades, ao ponto de que já era mais de seis e meia, mas ia levar a carta para casa de Santino para que o noivo recebesse em breve.¹⁸

Nessa escrita Luiza instituiu a imagem de uma mulher protestante que amava os pais e o noivo colocando-se como enfermeira da casa através da resignação, esta tradição também é partilhada na escrita de Sarah Kalley no século XIX. Como uma representação de quanto o seu amor por Ximenes era intenso, recordou as saudades dos finais de semana que namoravam, mesmo de forma rápida, e a escrita de cartas extensas e diárias, numa demonstração de que sua memória era mais forte que a dele, realizou esse jogo de memórias amorosas com o fim de provar de que as lembranças esparsas e passageiras eram dele e não dela.

2.4.3. A mulher não deve achar outra coisa melhor do que a companhia do marido



Foto IV - Coração feito por Luiza Monteiro em carta de 1927

Em outras cartas de 1926 a jovem Luiza respondeu a pergunta de Ximenes de que a única novidade eram as cartas dele, que lhe alegrava porque o mesmo estava bem de saúde. Expressou sua tristeza por não participar do culto de fim de ano na cidade de Pirauá em Pernambuco, mas esperava participar da Convenção das Igrejas Evangélicas Congregacionais do Nordeste em Pirauá e desejava que ele não faltasse: *“O Sr. estará – lá em Pirauá? espero que o Sr. não falte”*. Destacou a prática amorosa de uma mulher que não se conformou com a tradição, representou essas

¹⁸ 08 de setembro de 1926, APHX.

imagens do feminino e masculino como “desviantes” e “diabólicos”. Com o caso de Therezinha que saiu de casa para morar com Honório, um homem não convertido a fé protestante, acreditava que ela não voltava mais e pediu ao Ximenes oração por ela, pois todos da sua família estavam muito tristes, choraram muito com a saída dela. Terminou afirmando sua fé que somente o poder divino livraria Therezinha da tentação do mal: *“o que nos resta agora é pedir ao Nosso bom Deus que a guarde de toda tentação do maligno”*. Mas como tratamos anteriormente tal tentação do maligno foi resolvida com a conversão a fé protestante de Honório, através de um enquadramento à tradição das relações amorosas.¹⁹

Em junho Luiza produziu uma imagem de que estava triste e melancólica porque recebeu uma carta de Ximenes, leu várias vezes a carta e a outra enviada a sua mãe, porque não pensou que ele acreditava nas “histórias inventadas em Recife”. Defendeu sua família contra essas histórias com o argumento de que todos o consideravam digno: *“Sim, a minha família não lhe acha indigno, e sim digno.”* E que tinha escrito duas cartas em resposta ao pedido de casamento, pediu que ele viesse sem falta visitá-la, estava preocupada, pois o noivo achava que ela não aceitou o pedido de casamento e não queria perder a oportunidade de casar, reconheceu que era difícil outro pedido: *“embora que outro pedido o Sr. não me faça durante este tempo de N...”*. Também neste mês escreveu outra carta em que repetiu o sim ao pedido de casamento dele, necessitava apenas se adequar e cumprir os gestos da norma como a aprovação dos pais. Destacou a sua convicção de que o casamento agradava a todos da família. Terminou com a reafirmação da sua fé que lhe trazia a interpretação do seu futuro casamento como um ato de submissão aos desígnios divinos: *“Estou disposta a ser o que Déus quiser.”*²⁰

Em julho escreveu sobre a disputa que tratamos anteriormente entre os dois noivos sobre quem tinha a memória amorosa mais forte e Luiza falou que era impossível não lembrar os dias felizes que viveram juntos. Com um amor marcado por amizade através das conversas e lamentou o quanto esses momentos eram “efêmeros” e “rápidos”. Representou o noivo com uma memória amorosa pequena e de menor intensidade, porque no Seminário aos domingos tinha a companhia de várias pessoas para conversar, *“porém aqui tudo é triste”*. Terminou com a reafirmação de sua expectativa e ansiedade em receber uma carta do noivo.²¹

Em agosto Luiza destacou que a carta dele lhe fez lembrar os momentos e dias que namoravam, mas que faziam parte do passado recriado apenas através da

¹⁹ 03 de janeiro de 1926, APHX.

²⁰ 10 e 19 de junho de 1926, APHX.

²¹ 23 de julho de 1926, APHX.

rememoração no presente: “... *hoje tão distante agora o que temos é uma saudosa lembrança d’aquelles momentos felizes*”. Respondeu ao noivo quando ele disse que ela não compreendeu o seu sofrimento na partida para o Seminário, mais uma vez a luta pela memória, e concluiu dizendo que ele não tinha razão, não conhecia o seu coração e estava com pensamento errado sobre sua falta de felicidade. Também comunicou ao noivo de duas mulheres que acabaram os seus casamentos e romperam com a norma de viver na companhia do marido por toda vida: Hermina e Antônio, estas escolheram outras práticas amorosas consideradas “anormais” e romperam a feminilidade ideal. Terminou falando que permaneceu oito dias num lugar chamado Malta Virgem, segundo ela o passeio foi bom, só não foi melhor porque todos eram “incrédulos”, ou seja, todos naquele lugar não viviam conformados as tradições protestantes que produziam a “fé verdadeira”.²²

Em outubro escreveu sobre a tristeza do noivo falada em sua carta, de que Luiza não planejou sua visita em Timbaúba, tratou que o problema era a falta de condução para buscá-lo. Na invenção de si como fiel aos perfis femininos ideais no dever da submissão e dedicação para que o noivo fosse satisfeito, em que pediu desculpas e porque sua alegria era viver na companhia dele: “*mais espero que você me desculpe, sim? Porque nada me alegra mais do que a sua prezeça*”. Produziu a imagem de outra mulher como infeliz e triste no amor, provocada por um homem que não cumpriu seu dever, o caso de Damianna que chorava de raiva porque era desprezada pelo noivo, esta chegou a Serra do Uruçu e lhe fez apenas uma visita rápida que durou 10 minutos. Concluiu com imagens que delimitou a diferença nas relações amorosas, de Damiana com um noivo que lhe trazia tristeza, enquanto ela estava alegre e feliz com o noivo: “*avali que diferença, ella tão triste com o noivo, e eu tão alegre tão feliz com o meu querido noivo*.” Luiza produziu uma exaltação da sua relação amorosa marcada pela alegria, felicidade e harmonia porque seu noivo Ximenes era um homem protestante que cumpria seus deveres de respeitar a futura esposa. Fez isso em comparação com a relação amorosa desviante do noivo de Damiana.²³

Em carta de dezembro Luiza mais uma vez falou de sua memória amorosa, pois estava com saudades dos dias felizes que juntos namoraram e não podia esquecer: “*Oh! quando teremos outros como aquelles tão felizes!*”. Exaltou sua memória com o discurso de que todos os familiares estavam alegres, mas ela não tinha prazer em viver, porque experimentava a contradição do passado, com lembranças da companhia do noivo, e o presente formado pela ausência e distância.

²² 06 de agosto de 1926, APHX.

²³ 19 de outubro de 1926, APHX.

Nessa memória amorosa inventou o quanto seu amor dedicado ao João Ximenes era fundamental em sua identidade, nem que fosse apenas com as lembranças: *“você talvez já chegando em Timbaúba, e eu triste aqui na solidão... estou contando os dias que faltam para eu ver você; não sei se você está fazendo o mesmo.”*

Produziu a imagem de si como uma moça “indigna” de receber um amor “tão grande” porque morava em um sítio numa pequena cidade da Paraíba e tinha certeza que seu amor era correspondido. Com uma imagem de Ximenes que lhe era superior nessa relação amorosa e muito bondoso para uma moça “indigna”: *“... agora sei que o seu amor corresponde bem o meu; não sei porque você me ama tanto pois eu não mereço tanto, este amor! é fruto do seu coração bondoso! não é assim?”*. Falou que esperava carta dele e expressou sua subjetividade através da imagem de que tinha um coração dominado pela saudade e tristeza pela distância do amado: *“Oh! como aumenta as saudades no meu coração! estou triste que não acho nada que me alegre, depois que você foi embora eu o vi duas vezes: uma naquela alto e outra vez no terreiro de casa de palha quando você ia passando.”*. Terminou com um poema que legitimava sua memória amorosa em que falava do significado da palavra saudade como a mais triste, a maior que existia, porque mesmo distante não podia esquecer, pois de noite o via sorrindo com o seu olhar lindo e um sincero amor.²⁴

A partir dessas escritas da jovem Luiza podemos inferir como construiu sua relação amorosa regulada em conformidade com a norma de amar um homem que lhe era superior e dedicava o seu amor porque era “bondoso” por natureza, na constituição de um casamento indissolúvel e duradouro. Para tanto ela tinha o dever de viver em submissão, obediência, resignação ao noivo e futuro marido. Nessas explicitou suas subjetividades na legitimação de imagens abstratas do “homem-masculino” e “mulher-feminino” enquanto identidade única, a - histórica e essencialista. Ao mesmo tempo visualizamos a masculinidade e a feminilidade em sua diversidade nas inter-relações da historicidade nas tramas do poder, com o rastreamento da sua multiplicidade, mutabilidade e diferenças através de práticas, prescrições, representações e subjetivações. Luiza inventou várias imagens do feminino e do masculino através da exaltação dos que foram obedientes a violência simbólica imposta pelas normas na constituição de uma identidade única, como a relação amorosa dela com João Ximenes. Enquanto condenou as práticas desviantes que pisavam nas normas essencialistas e a – históricas na efetivação das relações de gênero em diversidade (MATOS, 2001, p.47).

²⁴ 04 de dezembro de 1926, APHX.

Em cartas de 1927, Luiza falou da sua tristeza porque o noivo duvidava do seu amor, respondeu que se ele tivesse a capacidade de avaliar melhor o amor que lhe dedicava não teria nem pensado nisso: *“Oh! se você pudesse avaliar o amôr que eu lhe vocô! nem por pensamento não diria isto, não é assim?”*. Destacou mais vez na imagem de que em sua memória amorosa não esqueceu os dias felizes vividos juntos, com um presente marcado pela distância e apenas com as saudades. Falou da possibilidade de que ele não sentia com mesma intensidade essa memória, porque no Seminário tinha os seus amigos e ela vivia distante no “deserto” sem ouvir mais as palavras do coração bondoso e amável do seu noivo. Não acreditava que ele só viria em junho, ela desejava que viesse quando estivesse com muitas saudades. Porque não servia vir com “sacrifício” e diz que se pudesse estaria com ele todos os meses e não seria “custoso”.

Em seguida compartilhou seu amor com um poema que comparou o amado a um lírio aberto, ao clarão violento do sol passava sob os olhos cansados do deserto. O amado era tão lindo que lhe despertava quando contemplava o seu vulto como miragem de um destino incerto. O amado também era semelhante a uma flor distante, nebulosa, leve e errante que jamais se atingia. Na última estrofe desejava diminuir a saudade do seu coração: *“Vem matar-me esta saudade dolorida! Volta! desvende o enigma desta esphige Que fiquei sendo, por te amar, na vida!...”*²⁵

Em maio falou da alegria ao receber uma carta do noivo, expressou que para ela os 09 dias que estavam juntos pareciam 09 anos. Luiza negociou para que o seu noivo viesse lhe visitar logo, porque ele disse só queria vir em outubro, ela não acreditava, dizia ser de propósito porque gostava de lhe provocar sofrimento, pois tinha prometido vir em 21 de junho e agora lhe “enganava”. Ressaltou mais uma vez que o espaço e a atitude da mulher normatizada na relação amorosa com a legitimação de uma masculinidade hegemônica, através de uma história de uma mulher “transgressora” que instituiu outro feminino. Narrou que estava triste porque Luiz Guilherme desapareceu e considerou isto um “horror”, afirmou que já sabia o fim disto, desde o dia que depois de um culto enxergou que eles não eram unidos. Luiza observou que ele queria ir para a igreja por trás e ela pela frente da rua, ele terminou indo sozinho por trás e ela pela frente com Dona Salvina. Enfatizou que ela inventou um gesto “anormal” porque não se submeteu ao poder e autoridade do marido como sua melhor companhia, encontramos a prática de uma mulher dona de si mesma que não aceitou a redução de ser objeto de satisfação do homem hegemônico: *“para mim aquilo que ella fez... acho que a mulher não deve achar outra coisa melhor do que a*

²⁵ 21 de janeiro de 1927, APHX.

companhia do marido; o casal sendo unido é bonito e muito feliz, porque não sendo unido soffre muito, como ella agora e elle também, não é assim?”. Falou em tom de estranhamento e de condenação dessa prática feminina diversa que não aceitou a norma que exigia como centralidade do ser e estar no mundo viver para o casamento. O caso de Ermina que mesmo com o fim do casamento feito pelo noivo através de um bilhete e estava muito alegre.²⁶

Luiza nos seus discursos de si e dos outros, estava em um contexto que sustentava uma masculinidade hegemônica e configurações idealizadas de feminilidade. Em que estabelecia uma bipolaridade linear que produzia uma tensão de poder entre a multiplicidade das experiências femininas e os atos reducionistas do autoritarismo dos padrões orientadores. Mas através de um movimento de ações que cria e recria, transforma e ressignifica, que provoca rupturas ou continuidade das representações predominantes. Estamos tratando de uma luta continua com práticas de marginalização, contestação, mobilização, resistência, subordinação que resultou na invenção de variadas experiências femininas e masculinas (MATOS, 2001, p.50).

Em maio Luiza aconselhou ao noivo Ximenes de que era melhor escrever antes de julho aos seus pais a respeito do casamento e não no fim de agosto, mas legitimou a imagem de que como homem o poder de decidir e saber o que era melhor nas coisas da vida lhe pertenciam, enquanto ela em seu feminino idealizado estava reservada ao espaço de ter disposição a fazer o casamento antes de outubro conforme a vontade dos seus tutores: “... *acho melhor escrever antes em julho, isto é, se você quiser, você quem sabe e se elles quizerem fazer até antes de outubro ou de agosto é melhor*”.

²⁶ 14 de maio de 1927, APHX.

Foto VI- Carta de Luiza Monteiro, parte II

me que você não acha.

Aranja e o pequeno não vem. Aranja está triste porque o menino
 não quer crescer. Querido, você diz que vai escrever no fim de Agosto
 aos meus pais, respeito o casamento, não é assim? acho melhor
 escrever antes em julho está é, se você quiser, você é quem sabe,
 e se elles quizerem fazer até antes de ^{Outubro} ~~fevereiro~~ ou de Agosto é melhor.

Elles estavam dizendo um dia disse que ia ver se podiam
 fazer em junho porque se estariam, não me disseram mais
 nada creio que só é em outubro mesmo, pois que elles não lhe
 mandaram dizer nada e é já bem dizer junho, já recebeu car-
 ta de Dinoré? mande-me dizer o que elle lhe mandou dizer a res-
 peito o casamento.

Querido, não pude que estou recebendo 2.ª carta sua por
 semana sem responder não; pois eu estou recebendo cartas mais
 de 4 ou 5 dias; pois o correio só deixa as cartas em Aracaju
 não me entrega aqui mais não. Estou esperando receber cartinha
 sua hoje, receberei? estou fazendo isto para seguir hoje também
 está é, estou pensando que hoje tem correio, ou amanhã.

Com ternuras para não enfadar o queridinho tudo isto
 sinto. Aceite lembranças de todos daqui.

Queira aceitar um coração cheio de amor e
 bondades desta sua querida noiva que amito o amor.

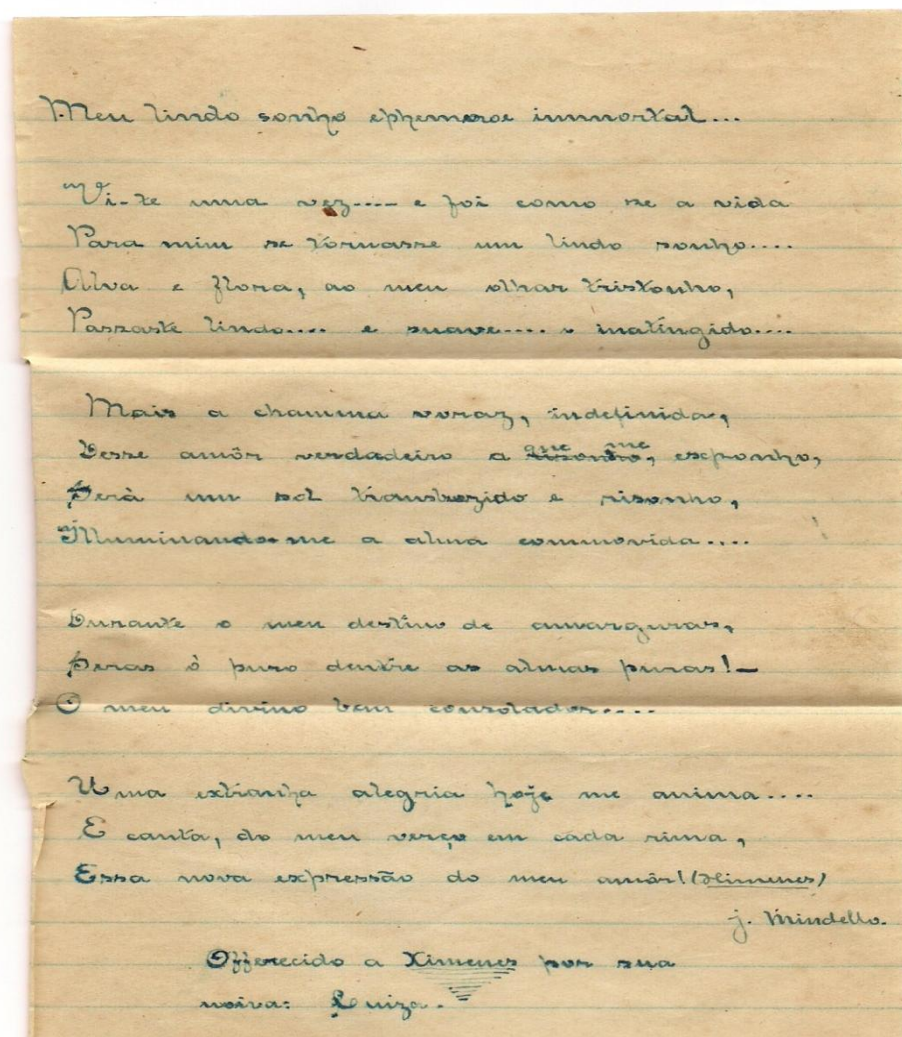
Luiza B. Monteiro.

Lembrou-me a S. Voltaire e a P. Chiquinha.
 De quinta-feira e ficou eu com esse coração cheio de
 querer queijo com ovos de Portugal, vamos também.
 O de hoje não é o mesmo.

O interessante é o poema transcrito em homenagem ao noivo em que comparava seu amor a um lindo sonho efêmero e imortal que iluminava a vida por causa da beleza do noivo. Esse amor era indefinido e como o sol que iluminava a alma comovida, em seu destino de amarguras ele era o ser "puro" que se tornava o divino consolador. E termina com os seguintes versos: "Uma estranha alegria hoje me

ensina... E canta, do meu verso em cada rima. Essa nova expressão do meu amor (Ximenes).”²⁷

Foto VII – Poema Transcrito por Luiza Monteiro



Realizamos nesse capítulo uma espécie de mapeamento das principais características de como se processavam as práticas e representações femininas no protestantismo congregacional a partir da releitura de escritas que buscaram reduzir a mulher numa configuração homogênea, idealizada e estática, ao mesmo tempo a legitimação de uma masculinidade. Primeiramente apreendemos na escrita de Sarah Kalley no século XIX as suas tradições protestantes que legitimaram configurações ideais de mulher protestante como dona de casa com um amor submisso, abnegado e

²⁷ 29 de maio de 1927, APHX.

fiel ao marido e aos filhos. Com a missão de produzir uma casa moderna e higiênica na imagem de que esse era o “império” da mulher que devia viver na reclusão desse espaço por determinação da natureza divina. Enquanto o homem em sua superioridade ocupava o espaço público através do trabalho para o sustento financeiro da casa, com o dever de tratar a esposa com respeito por ser de natureza “frágil”. Tais tradições influenciaram de forma consciente ou inconsciente as igrejas congregacionais em variadas partes do Brasil.

Na escrita de Iraci Mendonça discutimos uma produção de si como uma mulher que encarnou no seu próprio corpo todas as tradições protestantes e do seu esposo como um homem que serviu como espelho destas, construiu um templo para exaltação da “santidade” e “fidelidade” da sua família. Enquanto na escrita de Salustiano Cezar podemos observar a legitimação das tradições reducionistas em relação às mulheres como companheiras silenciosas e reprodutoras das normas ensinadas pelos homens protestantes.

A partir das cartas da jovem Luiza Monteiro podemos aqui destacar como ela inventou a si mesma como uma moça que escrevia em seu corpo as tradições protestantes através da legitimação de uma masculinidade hegemônica protestante e a configuração de identidades femininas idealizadas: boa filha, boa esposa e boa dona de casa.

Tais escritas também condenaram práticas femininas e masculinas que não se reduziam as normas idealizadas, através de um “teatro da memória” procuraram fazer de suas leituras do mundo e identidade algo linear, imutável e divino. Mas rastreamos a multiplicidade das experiências, sentimentos, fluidez e transitoriedade da identidade, que nos impediu de enxergar o mundo das nossas personagens como transparente e sim formado pelo contraditório.

No próximo capítulo analisamos a construção das representações com destaque para as práticas que foram vivenciadas de variadas formas das quais podemos detectar os atos de transgressão e desobediência, na instituição de outras práticas femininas. Buscamos desconstruir as imagens, idéias e discursos de que os homens e as mulheres foram inscritos conforme as normas, para mudarmos o olhar para outras identidades que existiram entre homens e mulheres. Para historiografarmos as que não se tornaram públicas, devido à hegemonia de um único discurso: espaço público e para os homens e o privado para as mulheres. Assim, buscaremos dar visibilidade para outras práticas femininas e imagens sobre o protestantismo congregacional de Campina Grande (GIERUS, 2006, p.40).

3. AS NORMAS NO PROTESTANTISMO CONGREGACIONAL E AS MULHERES “TRANSGRESSORAS”

Neste capítulo objetivamos analisar primeiramente a construção das normas do protestantismo congregacional de Campina Grande entre os anos de 1927 a 1960 com realce para as práticas de disciplinarização das mulheres, na promoção de uma higiene espiritual no corpo e alma como algo “sagrado”, “puro”, “santo”, “divino” e “verdadeiro”. Para tanto, nos detemos a alguns documentos como: o Estatuto, a confissão doutrinária chamada de Breve Exposição das Doutrinas Fundamentais do Cristianismo, os sermões do pastor João Clímaco Ximenes, os hinos que eram cantados nos cultos da igreja através do Hinário Evangélico, porque entendemos que estes constituíam o cotidiano das mulheres na disciplina. No segundo momento, discutiremos sobre as mulheres em atos de transgressão, subversidade, indisciplina e burla as normas de higiene espiritual, a partir de outras práticas femininas no âmbito da fé, relações amorosas, cuidado do corpo e divertimentos.

Pensamos na perspectiva de Thompson (1981) de que essas normas de sujeição das mulheres foram construídas como experiência humana, em que os homens e as mulheres experimentaram situações e relações produtivas determinadas, no nível de necessidades e interesses. Essas experiências foram vivenciadas como cultura formada por ideias, procedimentos, sentimento e relações de obediência ou transgressões às normas. Fossem nas obrigações familiares e de reciprocidades, dos valores na arte ou nas convicções religiosas, constituindo uma consciência afetiva e moral, num vínculo entre a vida material e as representações da cultura. Através das normas, regras, expectativas e necessárias apreendidas no cotidiano da família, do trabalho e da comunidade religiosa (THOMPSON, 1981, p.182, 185, 189, 194-195).

A produção das normas e as ações das mulheres “transgressoras” são constituintes de uma consciência afetiva e moral, o que nos remete ao pensamento de Thompson (2003, p.243) quando buscamos a feitura de uma história que articula ideias, valores e formas culturais em certo contexto histórico. Atento as relações múltiplas de transformações e permanências desses significados em suas materialidades.

As normas congregacionais foram constituídas na multiplicidade das memórias sobre a cidade de Campina Grande nas décadas de 1920/30/40/50 como lugar de “modernidade”, “desenvolvimento” e “civilização”. Conforme a análise elaborada por

Silva (2000, p.26), a cidade sofreu uma reordenação do espaço econômico com o mercado do algodão em que a facção política dominante que tinha o seu fundamento na base rural, agora estava vinculada ao setor mercantil urbano e aos interesses do capital externo. Houve no jogo da política econômica da cidade um alargamento das fronteiras, sendo o espaço econômico construído a partir das necessidades dos setores industrial têxtil europeu e norte-americano. Com as transformações nas práticas do poder político da esfera local para o nacional, foi formada uma força significativa com os demais coronéis da Primeira República (1889-1930). A referida autora ainda destaca que os demais segmentos da sociedade campinense continuavam “presos” a estrutura do latifúndio, das relações de produção não-capitalistas e da expropriação cada vez mais acentuada do trabalhador com a nova disciplina do trabalho.

Campina Grande como uma cidade “modernizada” no cenário nordestino, pois com a chegada da estrada de ferro em 1907, as atividades mercantis foram dinamizadas tornando a cidade o ponto de confluência econômica do Estado da Paraíba. Sendo o ano de 1920 um marco, porque ocorreu a construção de mais moradias e consequentemente do aumento da população. Também foram implantados outros símbolos modernos como os telefones, o fornecimento de energia elétrica e a iluminação pública das principais ruas da cidade. A cidade adquiriu novos contornos tornando-se um atraente lugar para grandes investimentos, como a entrada de novos habitantes que migravam das diversas regiões do estado e dos estados circunvizinhos. Atraía tanto pessoas ligadas ao comércio do algodão como as que buscavam uma vida “melhor” (LIMA, 2004, p.40-43).

Esses discursos foram elaborados pelos letrados através dos jornais com o fim de demonstrar que a cidade de Campina Grande era moderna e civilizada. Por causa disso não podia mais conviver com a falta de higiene das pessoas, de limpeza pública eficiente, barulho excessivo nas ruas centrais da cidade, falta de segurança pública, o crescimento da mendicância, as casas insalubres das ruas centrais e as práticas de divertimentos das camadas populares. Todos esses problemas necessitavam de regulação, disciplinamento, proibição e liberação fossem no cuidado do corpo, nas formas de morar e de lazer. Para que a população se transformasse em cidadãos modernos e civilizados. Uma questão importante é que as camadas populares não receberam de forma pacífica esse disciplinamento, mas transgrediram as normas quanto aos lazes que eram permitidos e reinventaram formas de diversões que eram proibidas como anti-modernas (SOUZA, 2002, p.43-51).

A partir de Thompson (1987a, p.50-51) pensamos que os documentos de apreensão das normas em sua linguagem simbólica constituíram fortes motivações subjetivas que também formaram a realidade. Traços de como os homens e mulheres congregacionais sentiam, esperavam, amavam e odiavam: *“e como preservaram certos valores na própria textura de sua linguagem”*. Buscamos evitar uma leitura reducionista dessa linguagem como uma mera indicação da realidade de forma “deteriorada”.

Pensamos as práticas transgressivas das mulheres congregacionais na perspectiva de Certeau (1998, p.78-79) de que reempregaram o sistema de disciplinamento que não lhes pertencia com “super-ações” que se transformaram em atos de resistência. Práticas femininas através da “trampolinagem”, “trapaçaria”, “astúcia” e “esperteza” no modo como utilizaram ou dobraram as normas, ou seja, como *“mil maneiras de jogar/desfazer o jogo do outro”* no espaço construído pelas autoridades da igreja, com uma atividade, sutil, tenaz, resistente, porque não tinham um espaço próprio, em que desembaraçaram uma rede de forças e de representações estabelecidas. Tais práticas especialmente a das mulheres congregacionais como uma arte que no cotidiano deu golpes, lances e com o prazer de alterar as regras do espaço opressor produzido pelos outros. Não nos decepcionamos porque nessa arte não foi construído um movimento forte, engajado e homogêneo, de resistência das mulheres congregacionais formado por lideranças em suas bandeiras de lutas, mas apenas práticas femininas singulares.

3.1. As Normas Congregacionais, o Estatuto e as Doutrinas

As normas congregacionais produzidas foram apreendidas primeiramente a partir do Estatuto que foi experienciado por toda a igreja, formada por seus membros que eram homens e mulheres participantes ativos nas assembléias realizadas, constituindo-se assim em um instrumento normativo para todos os membros. Com destaque para os condutores dessa construção: o pastor João Clímaco Ximenes, os presbíteros e diáconos. Pensada como uma realização que legitimou os poderes masculinos na igreja e o espaço das mulheres no cumprimento do dever de companheiras das autoridades.

Essas normas nos remetem ao mês de janeiro de 1930 quando numa sessão especial, na Igreja Congregacional de Campina Grande, o pastor João Clímaco

Ximenes explicou aos membros presentes naquele momento, que ele dispunha de dois estatutos, um da Igreja Evangélica Pernambucana e outro da Igreja Evangélica de Monte Alegre. Estes foram lidos para que a assembléia escolhesse o melhor, sendo aprovado com algumas emendas o Estatuto da Igreja Evangélica Pernambucana. Em seguida pediu a aprovação da Igreja para registro do Estatuto e também do patrimônio da Igreja.²⁸

Em fevereiro numa sessão ordinária o pastor João Ximenes comunicou que o Estatuto foi registrado e a Igreja tornara-se personalidade jurídica. Naquela ocasião o Estatuto foi lido e aprovado por unanimidade de votos, legitimou a norma sobre as relações amorosas, que eram concebidas para manutenção da higiene espiritual. Determinou que qualquer membro que decidisse ter um casamento com um “incrédulo” (pessoa não convertida à fé protestante) fosse suspenso da comunhão da igreja, no momento em que estabeleceu o acordo *“em vez depois de casados.”* Também que no período de dois anos tal membro seria eliminado, se aquele casamento provocasse o abandono da fé e da igreja: *“caso esse casamento o tenha levado a abandonar o Evangelho”*. Mas se depois desse período o companheiro “incrédulo” fosse convertido à fé protestante ou “o crente” permanecesse firme “em sua vida espiritual”, a Igreja determinava a reconciliação a comunhão da igreja do “transgressor”.²⁹

Em assembleia de 1945 houve um acréscimo no Estatuto em relação a esse aspecto que entendemos como um aumento na rigidez e na vigilância com as práticas que demonstravam o perigo de transgressão, definida como “casamentos mistos”. O pastor João Ximenes apresentou uma proposta que foi discutida e aceita por unanimidade de votos. Assim, a nova redação estabelecia: 1º) o membro que namorasse com “incrédulo” seria exortado pelos oficiais; 2º) a moça que assim procedesse seria suspensa da comunhão da igreja; 3º) quando uma moça membro da igreja noivasse com “incrédulo” seria eliminada diretamente da igreja, juntamente com os pais que apoiaram.³⁰

No Estatuto instituíram que a missão da igreja era ser uma comunidade de adoração a Deus em “espírito” e em “verdade” através da evangelização dos “pecadores”, para que fossem convertidos. A igreja seria formada por pessoas de ambos os sexos de qualquer nacionalidade e condição social, mas que realmente

²⁸ SEIECCG, 16 de janeiro de 1930 p.34-35.

²⁹ SOIECCG, 27 de fevereiro de 1930 p.39.

³⁰ SOIECCG, 03 de agosto de 1945, p.29.

demonstrassem sua conversão com a realização de boas obras e conformação na moral proposta pela igreja. Enfatizou que essa “moral” era uma prática fundada por Jesus Cristo como sua autoridade maior nas questões de culto, doutrina, de disciplina e de conduta em conformidade com Bíblia. Através das autoridades legítimas (pastor, presbíteros e diáconos) da igreja que tinham a responsabilidade de vigiar aos membros.³¹

Foto VIII – O Conjunto de Louvor Vozes do Senhor e a Idealização da Norma



Fonte: SOUZA, Claudenor Gomes de. **João Clímaco Ximenes** – sua vida, sua obra. Campina Grande, PB: Ed. do Autor, 1982.

Também delimitou que a moral congregacional era resultante tão somente do evangelho de Jesus Cristo, através de uma leitura “correta” da Bíblia promovida por suas autoridades que eram os representantes divinos com o poder de estabelecer normas. Assim justificaram que as normas eram construções divinas e imutáveis, mas não resultantes de pensamentos humanos e históricos. Pensamos o Estatuto como processo que construiu sentidos, em que seus textos não possuíam um sentido intrínseco, absoluto e único, mas práticas discursivas que produziram um ordenamento, com distâncias e divisões, apropriadas com formas diferenciadas de interpretação pelas mulheres congregacionais em transgressão a leitura “correta” proposta pelas autoridades da igreja (CHARTIER, 1990, p.28).

³¹ SOIECCG, 27 de fevereiro de 1930 Art. 1-4 p.39-40.

No Estatuto foram determinados os direitos, deveres e penalidades destinados aos seus membros. Os membros em comunhão com a Igreja, ou seja, que obedeciam as normas tinha os seguintes direitos: 1º) votavam e podiam ser votados como candidatos nas assembleias; 2º) falavam nas reuniões com apresentação de propostas e discuti-las internamente; 3º) participavam da Ceia do Senhor; 4º) comunicavam ao pastor ou aos oficiais qualquer “anormalidade” em sua vida ou de algum outro membro antes de ser tratada nas sessões da igreja.³²

Os membros tinham os seguintes deveres: 1º) de assistir o culto público e as demais reuniões com fidelidade; 2º) comparecer a todas as assembleias; 3º) exercer com zelo e lealdade os cargos que lhe eram apresentados fosse por nomeação ou eleição; 4º) contribuir com alegria e de forma voluntária para manutenção da Igreja e seus trabalhos em geral; 5º) cumprir as determinações da Igreja aprovadas por maioria em assembleia; 6º) tratar o pastor com respeito e submissão a sua autoridade; 7º) ser exemplo de boa ordem e silêncio no templo.³³

Os membros eram punidos se transgredissem qualquer um dos 28 artigos da Breve Exposição do Cristianismo, caberia então não praticar atos incompatíveis com as normas doutrinárias ou morais da Igreja. Aos “transgressores” existiam três tipos de penas disciplinares: 1º) a *censura eclesiástica* quando existia alguma acusação contra qualquer membro, o acusado automaticamente estava suspenso pela sessão dos oficiais para exame de provas e comprovação ou não; 2º) a *suspensão da comunhão* era por tempo determinado e indeterminado, quando era provado que o membro transgrediu a norma; 3º) a *exclusão ou eliminação* quando o transgressor qualificado como “delinquente” não demonstrou arrependimento “do seu acto pecaminoso” e preservou tal prática.³⁴

Tais normas tinham o fim de produzir uma igreja que em sua disciplina fosse formada por um “povo singular” que deviam casar tão somente com membros da própria comunidade, a distinção dos outros pelas roupas e maneiras de usar a linguagem, evitar a companhia de pessoas que ainda permaneciam no “reino de Satanás”. Por isso, os membros eram expulsos como “delinqüentes” por comportamento “mundano”, comentários contra a igreja ou palavras contra o pastor, e falta de atenção nas reuniões de culto. Isso era realizado nas reuniões, assembléias, aulas de escolas dominicais e trabalhos de evangelização através de uma “polícia

³² SOIECCG, 27 de fevereiro de 1930 Art.5 p.40.

³³ SOIECCG, 27 de fevereiro de 1930 Art.6 p.41-42.

³⁴ SOIECCG, 27 de fevereiro de 1930 Arts. 7 e 8 p.41.

espiritual”. Em que todos participavam em alerta constante a qualquer “anormalidade” de si e dos outros, com uma obediência submissa as autoridades da igreja: o pastor, os presbíteros e os diáconos. Na construção dessa igreja como um “povo singular” buscava-se a salvação dos pecadores para que confessassem os seus pecados, o remorso pela má conduta real e a transformação do comportamento pela culpa retrospectiva. Através de um espaço formado por pregadores e líderes comuns que eram treinados nas escolas dominicais, que desprezavam a investigação intelectual e dos cultos do “amor” (a celebração da ceia) com a idéia erótica de que todos os membros do corpo dos fiéis deviam ser entregues a Jesus (THOMPSON, 1987a, p.38-41).

A efetivação das normas e disciplinamentos aos transgressores era realizada nas sessões dos oficiais, principalmente nas assembléias da Igreja, que eram de três tipos: 1º) *as assembleias ordinárias* realizadas mensalmente, para ser ouvido relatório da tesouraria da Igreja, administração do patrimônio e da sessão dos oficiais em relação às penas disciplinares por ela aplicada aos membros e podendo ser qualquer outro assunto de interesse da comunidade; 2º) *assembleias extraordinárias* realizadas em qualquer época para tratar de assuntos urgentes; 3º) *as assembleias especiais* realizadas no fim do ano para eleger pastor, presbíteros, diáconos, a diretoria do patrimônio e outros assuntos de grande importância.³⁵

Portanto, as normas congregacionais em Campina Grande a partir do Estatuto buscavam produzir uma “igreja pura” formada por fiéis conformados a moral proposta pela Bíblia, interpretada de forma “correta” pelas autoridades legítimas (pastor, presbíteros e diáconos) de uma “fé sagrada”. Essa moral abrangia o cumprimento de alguns deveres que incluía as mulheres em sua fé: participar de todas as reuniões com boa ordem; respeitar as autoridades; não falar as decisões das assembléias para outros; denunciar suas transgressões e dos outros membros; relações amorosas permitidas somente no casamento com homens convertidos; não viver em verdades contrárias e que fossem “mundanas” promovendo assim escândalo. Em relação aos “transgressores”, “desobedientes”, “subversivos” e “pecadores” eram representados como “delinquentes” que viviam como “anormais”, passíveis de penas divinas como a suspensão por tempo determinado ou indeterminado e a eliminação comunhão da igreja. É importante destacar que o Estatuto era utilizado no cotidiano da igreja nas reuniões de doutrina, escola dominical, assembleias de membros e dos oficiais para exame dos candidatos ao batismo. Para que as mulheres da igreja fossem

³⁵ SOIECCG, 27 de fevereiro de 1930 Art. 16 p.42-43.

conformadas as normas que lhes homogeneizava no corpo e na alma, com as tintas da verdade conforme a leitura “correta” das autoridades como os representantes divinos.

A disciplinarização das mulheres congregacionais também foi ordenada através da confissão doutrinária da igreja, formada pelos *Os Vinte e Oito Artigos da Breve Exposição das Doutrinas Fundamentais do Cristianismo*, tal documento legitimou as doutrinas “verdadeiras” do cristianismo, sendo assim um artefato produzido na segunda metade do século XIX. Conforme os memorialistas congregacionais a Breve Exposição foi resultante do “amor” e “zelo” doutrinário de Robert Kalley pelos membros da Igreja Evangélica Fluminense, porque enxergou o problema de muitos que não tinham conhecimento das doutrinas básicas, principalmente aqueles que iam ser batizados. Em 18 de dezembro de 1874 reuniu a igreja em sessão extraordinária para ouvir a apresentação dos “Artigos de Fé”, daí em 05 de novembro de 1875 foi formada e eleita uma comissão de exame dos artigos. Em 02 de julho de 1876, no culto de despedida dos missionários Robert Kalley e Sarah Kalley, foi assinada a Breve Exposição pelas autoridades da igreja, e as demais igrejas congregacionais que foram estabelecidas aceitaram como confissão doutrinária (PORTO FILHO, 1982, p.47-49).

Os artigos dois e três tratam da doutrina para que o protestante modelasse sua identidade como amante da Bíblia, porque eram as Escrituras Sagradas com informações a respeito do Deus “verdadeiro” e suas exigências a todos os seres humanos. Daí a necessidade de que fosse lida porque foi escrita por homens santos sob a inspiração divina, sendo formada por palavras divinas (CARDOSO, 2002, p.41).

A norma de que os fiéis amassem a Bíblia como um livro divino com verdades divinas e imutáveis, para que conformassem suas identidades pode ser analisado como “uma economia de verdade”. Lembra-nos Foucault (1979, p.179) que em nossa sociedade existem relações de poderes múltiplos que perpassam e formam todo o corpo social. Estas relações de disciplina se instituíram através de uma economia dos discursos de verdade, no estabelecimento de uma ordem estabelecida.

No artigo sete define que os fiéis eram normatizados para enxergarem a si mesmos com uma “natureza pecaminosa” através da leitura da história bíblica sobre a “queda” de Adão como um ser que era amado por Deus e vivia em felicidade. Mas cedeu à tentação de Satanás quando desobedeceu e destruiu a vida de harmonia com Deus. Por causa da desobediência perdeu a semelhança divina, tornou-se corrupto e miserável, passando a viver na ruína e na morte. No artigo oito refere-se que esta

queda atingiu todos os descendentes de Adão, “o primeiro homem”. Assim toda a humanidade tornou-se pecadora produzindo um mundo “anormal”, “imoral” e “impuro”. Um mundo dominado pela pobreza, pela desgraça, pelo desejo de fazer o mal e pela incapacidade de cumprir as verdades divinas, merecendo a humanidade ser condenada e morrer. Daí a necessidade de se ter a Bíblia como parâmetro para ensinar essas verdades sobre um mundo mau, desgraçado e infeliz por causa das transgressões que homem e mulher cometeram em relação às normas estabelecidas por Deus (CARDOSO, 2002, p.42).

Porém, no artigo onze ficou estabelecido que os fiéis deviam obedecer à norma de que Deus tinha todas as soluções para todo esse mal. A grande demonstração do seu amor esteve na vinda de Jesus Cristo, como Salvador a este mundo, para que fossem libertas completamente da ruína, miséria, corrupção e condenação desse mundo (CARDOSO, 2002, p.43).

No artigo quatorze a doutrina de que para experimentar a solução divina deviam se converter desse mundo impuro e profano, sendo transformados em “santos”. Numa linguagem de que era o espírito divino que promovia essa conversão como uma higiene espiritual através do arrependimento os tornando perdoados, justificados, salvos e com vida eterna. No artigo dezessete trata da necessidade de darem continuidade a essa experiência de higiene na construção de uma identidade conforme as normas divinas, ou seja, uma vida “santa” e “pura” (CARDOSO, 2002, p.43-44).

Essas normas deviam ser cridas, confessadas e obedecidas na ordenação da vida através da leitura da Bíblia que provocaria o reconhecimento da “anormalidade” e “impureza” do pecado em relação ao padrão divino. As mulheres necessitavam de uma conversão divina como uma higiene espiritual, através da aceitação do salvador que construía sua identidade em “pureza” e “normalidade”. Esses discursos tinham o fim de produzir nelas uma obediência a disciplina a partir de uma penalidade constante que comparava, diferenciava, hierarquizava, homogeneizava e excluía, para que assim fosse estabelecido o padrão normativo divino (FOUCAULT, 1987, p.152-153).

Para que os fiéis fossem membros da “Igreja de Cristo”, como “corpo de Cristo” com a idéia de que eram “crentes verdadeiros” escolhidos antes da fundação do mundo para serem convertidos e glorificados durante a eternidade. No artigo vinte e cinco a doutrina de que necessitava ser batizado por aspersão, em obediência a uma ordem divina para que participasse da igreja e representava a higiene espiritual

realizada em ser. No batismo declarava publicamente que aceitava viver e obedecer às normas do “pacto divino”, daí existia todo um processo de observação para saber se realmente tinha as marcas de que foi salvo e higienizado (CARDOSO, 2002, p.44, 46).

O artigo vinte legitimou que a comprovação da higienização espiritual estava no cumprimento de deveres como: 1º) a participação das reuniões para prática de oração e cânticos divinos; 2º) o estudo da Bíblia; 3º) promoção do bem aos irmãos; 4º) recepção daqueles que realmente eram convertidos como membros; 5º) exclusão dos que transgredissem as normas divinas como prova de que não eram salvos (CARDOSO, 2002, p.44-45).

Foto IX – Campanha Evangelística da Igreja e a Fé “Sagrada” em 1961



Campanha “Cristo Esperança Nossa”. 25-09-61.

Fonte: SOUZA, Claudenor Gomes de. **João Clímaco Ximenes** – sua vida, sua obra. Campina Grande, PB: Ed. do Autor, 1982.

No artigo vinte e um estabelecia a necessidade da obediência às normas divinas, pois os que assim faziam realmente eram os salvos deste mundo perdido e viviam na “pura vontade de Deus”. Porque em Jesus Cristo os crentes eram salvos para viverem a lei de Deus com cuidado e gratidão. Daí a preocupação em cumprir os deveres para produzir uma igreja “pura”, “obediente”, “santa”, “corpo de Cristo”, formada por fiéis higienizados espiritualmente deste mundo mal e perdido. No artigo vinte e dois trata de que todos os crentes eram sacerdotes com o dever de realizar

sacrifícios espirituais que agradassem a Deus através de Jesus Cristo que era recebido como “Mestre”, “Pontífice” e “Cabeça da Igreja” e estabeleceu os cargos de pastor, presbítero, diácono e evangelista como autoridades legítimas para coordenar a igreja (CARDOSO, 2002, p.45).

É importante destacar que quando um fiel estava suspenso ou excluído da igreja era proibido de participar da Ceia do Senhor. Isso porque no artigo vinte e seis estabelecia a Ceia como uma cerimônia instituída por Jesus Cristo, com o pão e vinho representando ao fiel, o corpo morto e o sangue dele oferecido na crucificação para que fossem purificados. Quando participava da Ceia tinha a obrigação de ter uma vida “pura”, para que, como trata o artigo vinte e sete, vivessem na esperança da segunda vinda de Jesus Cristo, em sua glória com todos os santos e anjos para julgar todas as nações. E no dia do julgamento fosse ressuscitado como “crente” para viver no “lar celestial” e não “incrédulo” na condenação eterna (CARDOSO, 2002, p.46).

É importante destacar que essa disciplinarização através das doutrinas, do estatuto, pregações e hinos tinha o fim de produzir uma “docilidade” e “adestramento” nos fiéis, utilizando-se desses instrumentos simples. Um “adestramento” como propôs Foucault (1987, p.143-160) com a efetivação de duas práticas: 1º) da “*vigilância hierárquica*” em que mulheres e homens congregacionais formavam uma rede de olhares que controlavam uns aos outros, permitia assim um controle que marcava todos os detalhes do comportamento dos fiéis; 2º) da “*sanção normalizadora*” que funcionava como penalidade sob os detalhes da existência das crentes: do tempo, da atividade, da maneira de ser, dos discursos, do corpo, da sexualidade, com cada sujeito num universo punível-punidora. Essa sanção na maneira específica de punir na Igreja Congregacional de Campina Grande buscava reduzir os desvios em relação à norma, sendo um elemento que diferenciava as mulheres em dois valores opostos do bem e do mal.

Portanto, a partir das doutrinas legitimadas pela Breve Exposição em seus discursos podemos inferir que as normas congregacionais faziam com que os fiéis, em particular as mulheres, vivessem sua fé com uma grande e intensa vigilância por parte das autoridades da igreja. Regia que deviam amar a Bíblia como palavra de Deus com suas verdades imutáveis; que se reconhecessem como pecadores vivendo em um mundo perdido, porque transgrediam aos preceitos divinos; que reconhecessem a necessidade de salvação através da higiene espiritual e do amor divino realizada pelo espírito santo, sendo assim salvas deste mundo perdido para viver na “pureza”; e que participassem da “Igreja de Cristo” no cumprimento dos seus deveres na esperança de

viver no “lar celestial”. Interessante destacar que tratamos de uma reafirmação das normas congregacionais legitimadas na confissão doutrinária escrita no século XIX e o estatuto da igreja em Campina Grande de 1930.

3.2. As Normas Congregacionais, as Pregações e os Hinos

As normas congregacionais também podem ser apreendidas com as pregações do pastor João Clímaco Ximenes que em sua maioria não foram datadas, mas algumas foram transmitidas nos programas promovidos pela igreja nas Rádios Borborema e Caturité, chamado *Hora Evangélica*, em 1955. Essas pregações são importantes porque a produção das mulheres normatizadas foi efetivada a partir dos discursos do pastor da igreja em suas representações, mesmo não sendo direcionadas tão somente às mulheres.

No sermão do pastor João Ximenes intitulado *Falências Espirituais*, os fiéis foram chamados a escrever em si os seus deveres como: leitura da Bíblia, oração, guarda do domingo como dia do Senhor, participação dos cultos e fidelidade nos dízimos. O cuidado com as irregularidades na vida como: dívidas que estragavam o testemunho da fé, pastor que pedia licença para pagar dívidas, falta de pontualidade que prejudicava os outros, estas eram resultantes amargas da falta de ordem na vida. Outros que agiam sem procurar saber a vontade de Deus e a falta de preparo diante das circunstâncias adversas da vida. Recomendou os meios para que evitassem as falências espirituais: prática da vigilância, da oração, conhecer em tudo a vontade divina e aproveitar a graça divina no cultivo desses deveres (SOUZA, 1982, p.26).

Em outro sermão intitulado *A Salvação* tratou sobre a tão esperada salvação da alma, pois ninguém devia descansar antes de resolver esse problema tão importante para Deus através dos séculos. Salvação que deviam investigar, porfiar, acertar e aceitar. Utilizou a imagem da salvação como uma festa de casamento, um momento de grande alegria com a celebração da união entre o homem e a mulher. Concluiu quanto à necessidade de receber a salvação divina como a higiene espiritual realizada por Jesus Cristo com o seu poder de purificador, remidor, substituto e salvador dos pecadores, para que fossem unidos a Deus em obediência como no casamento (SOUZA, 1982, p.27).

Para ser produzida uma igreja marcada pela “pureza”, “santidade”, “submissão” e “obediência” a vontade divina, encontramos o sermão intitulado *A Igreja e Sua Finalidade* a partir da Escritura de Efésios 4.1-16. Primeiramente as mulheres deviam agradecer o privilégio divino de participar da sua igreja. Na imagem da igreja como uma cidade que deviam encontrar um lugar para abastecimento, prazer, segurança e socorro. A igreja como um corpo na construção de um lugar organizado e unido por ser a “noiva de Cristo”, tornando-se uma agência divina para a salvação da humanidade. O interessante nessa imagem da “noiva de Cristo” buscou inculcar nas mulheres a norma de que foram compradas pelo seu sacrifício na cruz e deviam manifestar em seu viver a sabedoria e a glória divina. Através de atos de sujeição e submissão a Deus da mesma forma que se dedicavam nas relações amorosas tinham a missão de dedicar seu corpo e alma ao marido na legitimação dos seus poderes. Nessa sujeição e submissão não deviam promover escândalo, desprezar e nem fazer tropeçar à igreja em sua finalidade com atos de desobediência em sua missão (SOUZA, 1982, p.30-31).

Em outro sermão o pastor João Ximenes destacou em uma linguagem simbólica as imagens que definiam a identidade das mulheres como sal da terra, a luz do mundo, o corpo de Cristo, o templo do Espírito Santo, a lavoura de Deus e o edifício de Deus (SOUZA, 1982, p.31).

É interessante o sermão intitulado *Vida Ideal* de que o ideal da mulher protestante consistia em mostrar pelo seu viver que realmente nasceu de Deus, sendo uma verdadeira salva por Cristo e filha de Deus, com o dever de escrever em seu ser a vida de Jesus para ser lida por todos, com a anulação de si mesma para manifestação divina. Tratou essa vida ideal nas seguintes representações: a) uma vida vinda de Deus, uma nova vida que precisava ser manifestada em atos; b) uma vida de absoluta sujeição a Deus como era a vida de Jesus; c) uma vida dirigida pelo Espírito Santo como no batismo de Jesus que o Espírito desceu sobre ele; d) uma vida total de fé em Deus, crendo nas suas promessas e na sua realização; e) por último, uma vida coroada de vitória como nos milagres e ressurreição de Jesus contra as doenças, pecados e morte, em que Deus concede todo o poder para uma vida de vitória (SOUZA, 1982, p.27-29).

Na legitimação dessas normas buscava-se a transformação das mulheres em seu viver através da escritura da lei divina de sujeição, submissão, sacrifício e obediência a Deus porque eram “corpo de Cristo, noiva de Cristo e igreja de Cristo”, compradas através da sua morte para serem “servas de Deus”. Estamos diante do que

Certeau (2008, p.232-233) chamou de “inscrições da lei no corpo” em que nas mulheres as normas deviam ser impressas, marcando os corpos com o “Nome” e com a “Lei”, transformando-os com dor e prazer para que elas se tornassem *“um símbolo do Outro, um dito, um chamado, um nomeado.”* As mulheres experimentaram o sofrimento de serem escritas pela lei congregacional acompanhado pelo prazer de serem reconhecidas. Tornaram-se uma palavra identificável e legível na língua social do grupo, na transformação de si em um fragmento de um texto “divino”, de serem escritas numa perspectiva simbólica sem dono e sem autor humanos, assim vivenciaram o privilégio de em seus corpos inscritos e penetrados pela lei do outro que era o “sagrado”, “divino”, “puro” e “eterno”.

Em pregação na Rádio Borborema o pastor João Ximenes em 09 de maio de 1952 tratou da importância das mulheres como pecadoras buscarem a sua salvação e num tom anti-católico. Primeiramente discursou sobre a norma de que não havia outro meio de salvação sem Jesus Cristo e que a condenação da alma humana era o pecado. Segundo, criticou a norma do catolicismo romano de que os ministros tinham o poder de perdoar pecados através da confissão, definiu esse ritual como erro porque a Bíblia ensinava que apenas Deus através Jesus como o “advogado” tem o poder de perdoar. Terceiro, também criticou o catolicismo em sua norma sobre o purgatório como lugar de purificação do pecado. Tal ideia era um equívoco, uma vez que segundo a Bíblia a norma era que somente o sangue de Jesus derramado na crucificação higienizava o ser do pecado.

Quarto a leitura de que para o protestante a virgem Maria não era enxergada como “inimiga”, mas que eles cultivavam admiração e amizade. As mulheres deviam imprimir em si o exemplo de Maria como corpo santo com atos de sujeição e submissão a Deus, mas deviam rejeitar a doutrina católica romana de que Maria era salvadora, co-redentora e rainha do céu. Deviam seguir a atitude de Maria que reconheceu a Deus como Salvador e seu conselho em fazer tudo que Jesus ordenava, ela que foi uma mulher privilegiada por ser a mãe do salvador Jesus Cristo, assim o dever de estimar, considerar e respeitar esse ícone feminino da fé. Quinto, a norma de que eram pecadoras e separadas de Deus, mas Jesus morreu no seu lugar para purificar os seus pecados, sendo necessário ler a Bíblia e pensar com *“as próprias cabeças”* (SOUZA, 1982, p.38-40).

Na pregação de 31 de janeiro de 1955 na Rádio Caturité discutiu a norma de que todos eram pecadores e viviam num mundo mau, as mulheres deviam reconhecer os seus pecados como transgressão a Lei de Deus e que necessitavam de conversão.

Primeiramente deviam atentar o padrão divino, o “homem” não foi criado para ser bêbado, fumante, prostituído, devasso e corrompido. Legitimou a imagem de que o “homem” era por criação divina o “rei da criação”, com o dever de ter uma vida pura com obediência e honra, e a mulher devia ser auxiliar e companheira fiel do rei. Porém o homem e a mulher caíram por desobediência à ordem divina para que não comessem do fruto da árvore no meio do Jardim do Éden. Destacou a necessidade de ambos terem conhecimento da lei divina em suas normas para produção de uma vida em obediência. O plano de Satanás para que o ser humano não leia a Bíblia, resultando em uma vida de impura e desobediência as leis divinas (SOUZA, 1982: p.44-45).

Em segundo destacou que os homens não foram criados para morrer, sendo isso uma “anormalidade”, porque o plano divino era de viver e não morrer. Apresentou dois tipos de morte: a morte física que era a separação da alma do corpo e a morte espiritual, a separação da alma diante Deus por toda a eternidade. Assim reafirmou que todos embora vivos neste mundo, para Deus estavam mortos em seus pecados, separados e inutilizados. A única possibilidade para uma vida sem pecado era aceitar Jesus como Salvador, para viver num estado de glória e felicidade no céu, mas sem ele depois da morte física vive no sofrimento do inferno (SOUZA, 1982, p.44-47).

Em 16 de maio de 1955 na Rádio Caturité a pregação de que os ouvintes buscassem viver no “céu”, “lar celestial” e “cidade celestial”. Destacou que o plano divino original foi que a vida na terra fosse isenta de maldição, doenças, lutas, dor e morte. Uma terra que produziria o necessário para o sustento da humanidade. Onde as casas não precisavam ter portas e haveria paz, segurança, felicidade e vida sem fim. Mas com o pecado tudo se transformou temporariamente. A terra se tornou indesejável, onde ninguém pode ser plenamente feliz, porque *“é um vale de lágrimas”* em que reina a morte, tristeza, dor e a desilusão. No entanto a “cidade celestial” que os convertidos iam morar era um lugar sem maldição, sem noite como portadora de tristeza, sem lágrimas, com paz e felicidade (SOUZA, 1982, p.55-56).

Portanto, as normas congregacionais a partir das pregações do pastor João Clímaco Ximenes, com a sua linguagem simbólica, legitimam representações das mulheres como pecadoras que viviam num mundo mau, mas que deveriam experimentar a salvação em Jesus para uma vida sem pecado em obediência as leis divinas presentes na Bíblia. Na busca de escrever em seu ser a lei divina, porque eram “noivas de Cristo”, através de atos de submissão e obediência aos seus amados, semelhante à regulação das suas relações amorosas com os maridos. O anseio

destas devia ser a libertação desse mundo porque viveriam na “cidade celestial” preparada por Deus como lugar de felicidade eterna.

As normas congregacionais também apreendidas a partir das letras dos hinos cantados nos cultos, mesmo não tendo fontes que nos ajudem a identificar quais os hinos eram cantados nas reuniões da igreja. Todavia, os hinos nos ajudam a nos aproximarmos da disciplinarização das mulheres, uma vez que esses eram cantados pelo Coral da Igreja, uma vez que sabemos que utilizavam o Hinário Evangélico.³⁶

Foto X – Coral da Igreja no ano de 1925



Fonte: Jornal Comemorativo, 80 anos do Coral Robert Kalley da Igreja Evangélica Congregacional. Ano I, nº 1, maio de 2005.

No hino 168 os fiéis deviam reconhecer que todas as partes do seu corpo pertenciam a Deus, porque Jesus Cristo sobre a cruz comprou, para que lhe

³⁶ Os Salmos e Hinos predominou nas igrejas protestantes brasileiras, sendo um importante documento para enxergarmos a formação das identidades, tendo a missionária Sarah Kalley contribuído com as primeiras edições brasileiras e escocesas resultantes do seu trabalho como tradutora e compositora (edições desde 1861 até 1889). Mas, no início do século XX os direitos foram transferidos para uma comissão que era coordenada por João Gomes da Rocha, em nosso período de estudo era utilizada a quarta edição dos Salmos e Hinos com Músicas Sacras de 1924. É importante destacar que desde os Salmos e Hinos de Sarah Kalley trabalhou com tradições protestantes que buscou produzir uma identidade em que os fiéis com o “método divino da substituição” através de Jesus Cristo. Em que eram despertados em seus pecados, depois se dirigiam ao Salvador e quando salvos viviam em santidade, através de uma batalha espiritual contra o pecado e o reino das trevas como peregrinos para o Reino de Deus. Para saber mais ver CARDOSO, 2005c.

pertencesse inteiramente. Pede que a língua se torne serva de Jesus, o “grande rei” com palavras para lhe exaltar. Os ouvidos dispostos a fechar-se de todo mal e escutar o ensino divino, os olhos afastados da “ vaidade” para enxergar a “luz celeste”. As mãos para que fossem usadas no serviço e trabalho de Deus para todo o bem. Que os pés fossem guiados nos caminhos divinos sem se remover das normas “divinas”, porque Jesus desejava como o “supremo” amigo reinar no coração pertencente apenas a Ele:

SOBRE a cruz Jesus comprava
Nossos membros, todo o ser;
Hoje e sempre, inteiramente
Quero a Christo pertencer.
Meu Senhor! Meu Senhor!
Quero a Christo pertencer... (ROCHA, 1924, p.199)

No hino 236 cantaram o dever de viver mais perto de Jesus, o Salvador, pois lhe pertenciam e eram chamadas por amor para caminhar perto da cruz. Isso era realizado de forma individual através da consagração para servir, motivados pelo amor de Jesus recebido como Senhor. O seu espaço era experimentar com satisfação o ato de viver aos pés do Salvador com fé reverente através da oração:

MEU Senhor, sou teu, tua voz ouvi,
A chamar-me com amor,
Mais de ti mais perto quero estar,
Oh! bendito Salvador!
Mais perto da cruz
Quero estar, oh Salvador;
Mais perto da tua cruz;
Leva-me, oh meu Senhor! (ROCHA, 1924, p.248).

Ao cantar o hino 232 expressaram o dever de entregar a alma e o corpo ao seu Senhor como sacrifício, dedicando a Jesus tudo da vida para sempre. Ofereciam os membros do corpo para Ele que lhes amou, trazendo salvação através da sua morte. Essa entrega era “doce” porque se submetiam a “santa mão” que foi ferida para lhes alcançar com plena salvação. Pertenciam a Jesus que lhes lavou com seu sangue e selou com o espírito divino:

MINHA alma e meu corpo,
Senhor, entrego a Ti,

Em pleno sacrifício
Que agora off'ereço a Ti.

*Agora, agora mesmo,
Jesus meu Salvador,
Em tudo, e para sempre,
Dedico a Ti, Senhor!.. (ROCHA, 1924, p.258)*

No hino 216 as mulheres cantaram exaltando que faziam parte da Igreja através da imagem de que eram escravas resgatadas pelo preço eterno do sangue de Cristo, oferecido por amor para lhes libertar do “cativeiro” do pecado, mais “precioso” do que ouro e prata. Por causa disso pertenciam a Jesus Cristo sem jamais perdê-lo e como escravas tinham que viver em dedicação somente a ele. Assim desejavam viver nesse “jugo” mesmo que fosse de sofrimento, pois tinham a esperança de um dia alcançar um “reino de paz”. Viviam na expectativa de que Cristo voltaria do céu para conduzir “as escravas resgatadas” para morar com ele, em que receberiam novas “vestes de santidade”:

EIS a escrava resgatada!
Grande preço o Christo deu:
Não foi d'ouro, nem de prata:
Próprio sangue Elle verteu.

*Tanto foi o Teu amor
Que por mim assim mostraste;
P'ra remir meu cativeiro
Tua vida não poupaste... (ROCHA, 1924, p.237).*

A partir de Certeau (2008, p.240-242) pensamos que esses mecanismos disciplinares em relação às mulheres promoveram deslocamentos e correções, acréscimos e retiradas em seus corpos através “*de um sem-número de leis*”, para que se tornassem corpos higienizados espiritualmente quando conformados às normas e “*escritos, refeitos e cultivados*”. A finalidade era “*fazer os corpos dizerem o código*”, ou seja, uma maquinação para que soletrassem em si a ordem do “divino” e do “puro”. Isso num movimento em que a credibilidade desses discursos estava nas mulheres se moverem como praticantes, em que a lei avançou nos seus corpos através de um “*fazer crer e praticar*”. Na tessitura de relatos com a lei sendo historiada, historicizada e narrada nos seus corpos, para que outras fossem convertidas.

No hino 355 as mulheres cantaram o dever de fugir da tentação do pecado vivenciada pela “sedução”, de combater as “meras paixões” para seguir a Jesus como “boa cristã”. Para desprezar as más companhias que não ouviam a Cristo e desejavam

levar a perdição. Fossem fervorosas com bom coração porque Deus só concedia “coroa” a quem vencesse o pecado:

DA TENTAÇÃO, sempre devemos fugir,
Pois ella ao pecado nos pôde induzir.
Sempre combatendo toda a vil paixão,
A Jesus seguindo como um bom christão.

*Ao Salvador pedindo
Força, auxílio e graça,
Elle está vos ouvindo,
Elle vol-as quer dar...* (ROCHA, 1924, p.408).

Nesse aspecto é importante retomarmos o pensamento de Mendonça (2008, p.336-344) quando afirma que os hinos das igrejas protestantes nos ajudam a pensar os tipos de protestantismos no Brasil como: “protestante pietista”, “protestante peregrino”, “protestante guerreiro” e “protestante milenarista”. Nos hinos que ora analisamos buscava-se produzir fiéis pietistas a partir de sua individualidade tivessem uma experiência com Jesus através da leitura solitária da Bíblia em suas interpretações universalistas, fixas e homogêneas das normas. Uma mulher que experimentou a sua conversão com a emoção de que encontrou a paz e reconciliação com Deus através de Jesus Cristo, sendo conduzida a uma batalha de negação aos prazeres do mundo considerados “impuros”. Assim poderiam desfrutar dos prazeres espirituais do “lar celestial”, nessa negação do mundo presente cantava sua peregrinação ao mundo do porvir, a - histórico do além e vivia no penoso caminhar para seu “verdadeiro lar”.

No hino 565 legitimaram sobre o cuidado do tempo de forma normatizada como o tempo para ser “santo”, na imagem de Deus como “mestre” que ensinava no estudo do seu livro com amor e serviço. Tempo para ser “puro”, com momentos solitários com Deus para que através da conduta provasse o poder divino. Tempo para ser “forte”, seguindo a Deus na alegria ou tristeza em obediência as suas normas e tempo para ser “útil” em qualquer lugar com o coração calmo, cheio de amor, alegre e submisso aos pés do seu Senhor. No hino 140 cantaram a norma de que com Jesus existia um lugar feliz e seguro prometido nos céus, com o dever de enxergar pela fé esse “santo país” conforme a palavra divina, por isso sofriam com paciência por Jesus, porque esperavam viver no “reino da luz” sem culpa, falta e tristeza:

TEMPO para ser SANTO tu debes tomar,
Viver com teu Mestre, seu Livro Estudar,
Amar e servil-O, ao povo valer,

Em tudo e por tudo sua benção obter.

Tempo para ser PURO tu deves achar,
A sós com Teu Mestre, frequente estar;
Teus olhos bem fitos n'Ele sempre ter,
Pra tua conducta provar seu poder... (ROCHA, 1924, p.630).

O interessante também são os hinos compostos particularmente para as mulheres e que destacam de forma explícita qual era lugar delas determinado nas normas. No hino 465 buscava a instrução das mulheres para viverem o dever da “prudência”, de amor ao marido e aos filhos para que a palavra divina não fosse blasfemada. Para tanto, seriam companheiras unidas que lutavam na “guerra santa” contra as “trevas” por causa do zelo que possuíam pela “luz”. Unidas na prática do bem e o poder divino faria com que cada uma fosse boa filha, esposa e mãe. Reconheciam a sua fraqueza por natureza, no entanto, iam vencer quando confiavam e amavam o seu dever e firmes na esperança pela graça divina do amor:

SEMPRE unidas, companheiras,
Declaremos, por Jesus,
Guerra Santa contra as trevas,
Zelo puro pela luz.

*Vamos todas, vamos todas,
Sempre unidas para o bem,
Deus fará de cada uma,
Boa filha, esposa e mãe...* (ROCHA, 1925, p.509).

No hino 72 tratou do espaço das mulheres no casamento. Pediam que o poder divino lhes concedesse um casamento de “feliz união” e com paz para que fossem unidos em Deus e vivessem em amor “santo” com o temor divino e o desejo de morar no “lar celestial”. Também para que Jesus fosse o “regente e rei da casa”, para que fossem dóceis a lei divina, livres da tentação e com consolo no sofrimento. Por último, colocavam o desejo de que o Salvador cumprisse a petição e descobrissem a santidade do amor entre a igreja como “noiva” de Jesus Cristo:

BENIGNO Salvador!
Com Tua aprovação
Consagra em doce amor
Esta feliz união;
E sobre os noivos faz descer
A graça que lhes é mister

Oh digna-Te reger

Sua casa como Rei;
 Seus corações manter
 Dóceis à Tua lei;
 Livra-os de toda a tentação,
 Consola-os na tribulação (ROCHA, 1924, p.95).

O hino 514 foi produzido para as “moças” não terem o desejo de pecar, mas amar somente Jesus: *“porque ele é muito bom e manifesta o seu amor intenso para os que lhe servem”*, para que desprezassem as companheiras que conduziam a “perdição” das coisas mundanas. Tratou que não escutassem a voz do mundo com suas promessas de “futilidade”, mas que no cotidiano comprovassem o amor por Deus através de uma vida de serviço. Por último, deviam sempre servir a Jesus como o “mestre” através da oração:

CUIDADO, meninas,
 Não queiraes pecar;
 Seja vosso intento
 A Jesus amar.

Pra os que o servem
 Ele é bom Senhor;
 Manifesta a todos
 Seu imenso amor... (ROCHA, 1924, p.559).

Conforme Certeau (2008, p.92, 99-100) nessa disciplinarização tratamos de “estratégias tecnocráticas e escriturísticas” que criou, mapeou e impôs os lugares de lei segundo modelos “abstratos”. Através da manipulação e relações de forças as autoridades da igreja em que manifestaram seu querer e poder na criação de um lugar de domínio sobre o tempo dos fiéis. Também um domínio dos lugares pela vista com uma “prática panóptica” através do olhar que transformou o corpo estranho das mulheres em objetos possíveis de observação e medição, com um controle e inclusão dessas na sua visão. Na instituição de um poder do saber religioso através da qual conquistaram esse lugar próprio para escrever nos corpos das mulheres seus espaços legíveis das normas.

Também é interessante a partir de Velasques (1990, p.109) pensarmos essa construção de uma igreja protestante como um movimento para efetivar as seguintes dimensões: 1º) “puritana” em seu comportamento que exigia o cumprimento de uma disciplina moral caracterizada pelo negativismo dos costumes: não beber, não fumar, não dançar – através do isolamento total de uma sociedade “mundana”; 2º) “pietista” que enfatizava a fé como o contato direto do crente com Deus, a experiência pessoal

de conversão e a perfeição cristã; 3º) “anti-católicas”, sendo o catolicismo visto como a besta do Apocalipse; 4º) uma comunidade contrária aos projetos de mudança radical da sociedade, apenas defesa de algumas reformas sociais porque não lhe afastava da missão de salvar os pecadores. Na construção de uma igreja de vigilância do comportamento dos fiéis através de um mecanismo moralista concebido como “verdadeiro” e “eterno”, tornando-se um corpo estranho na sociedade.

Portanto, analisamos que as normas congregacionais tinham o fim de produzir rigorosos e eficientes mecanismos de disciplinarização nas mulheres apreendidas a partir desses documentos utilizados no cotidiano da igreja. Pudemos inferir esses processos disciplinadores buscavam inculcar nas mulheres ações que escrevessem em seu próprio corpo a lei divina a partir das representações de: “convertidas”, “puras”, “santas”, “obedientes” e “submissas”. Na invenção do ser fundamentado na entrega do corpo e alma em todos os momentos para os seus amados: Deus, igreja, marido e filhos.

3.3. As Mulheres e a “Fé Sagrada”

Pensar as mulheres congregacionais em seus atos de transgressão às normas nos remete ao que Chartier (1990, p.136-13) chamou de “apropriação”, só olhamos essas práticas como uma invenção criadora no cerne dos processos de recepção da disciplina, em seus empregos diferenciados, usos contrastantes dos mesmos bens, dos mesmos textos e das mesmas ideias realizados por elas. Analisamos nesse momento a reinvenção das mulheres em sua fé. Primeiramente destacamos a preocupação das autoridades congregacionais em utilizar as mulheres como veículo para a produção de uma “fé sagrada” a partir das comissões nomeadas tanto para exame de outras candidatas a batismo quanto aos processos de reconciliação e nos acompanhamentos junto as “transgressoras”, para que assim participassem da disciplinarização e homogeneização das identidades e identificação e classificação das denominadas “anormais”.

Nos anos de 1927 e 1928, encontramos Rita Alexandrino apresentada na assembleia da igreja para ser batizada e na comissão participaram as seguintes mulheres consideradas modelos da fé congregacional: Eclides de Almeida, Amelia de Souza e Ernestina Aquilino. No outro ano a comissão deu parecer favorável e foi aceita por unanimidade ao batismo. Naquela ocasião também o pastor João Clímaco

Ximenes exortou aos candidatos aceitos para batismo que o viver na “fé sagrada” exigia o cumprimento do dever de não comunicar a pessoas estranhas e nem com membros disciplinados as decisões tomadas nas assembléias da igreja.³⁷

Em outra assembleia foi formada uma comissão por: Corina e Sousa, Amélia de Farias e Ernestina Aquilino para apelar ao arrependimento de Ezaura Catão e Bellarmina Catão porque não terem participado das reuniões da igreja. A partir do parecer da comissão o pastor João Ximenes comunicou a decisão dos oficiais de que Bellarmina Catão permanecesse na comunhão e aprovado pela igreja. Enquanto que para Ezaura Catão os oficiais pediram a sua suspensão por tempo indeterminado da comunhão o que foi aceito por unanimidade. Em janeiro de 1930 o pastor João Ximenes perguntou sobre Ezaura Catão se estava participando das reuniões ou se continuava em transgressão. A irmã Amelia de Farias falou que a disciplinada comparecia a sua classe na Escola Bíblica Dominical.³⁸

No ordenamento da vida por uma “fé sagrada” as mulheres também apresentavam pessoas que consideravam em condições de ser batizado conforme ocorreu na assembleia em julho de 1928 quando Ernestina Aquilino apresentou Marcone Mathias da Silva e Maria da Silva. Para tanto, o pastor João Ximenes nomeou uma comissão: para falar com Marcone, foi formada a comissão por Francisco Carneiro, José de Oliveira e Bernardino Andrade, e com Maria foram nomeadas Amelia de Farias, Esmeraldina Bezerra e Maria de Oliveira.³⁹

Pela fé protestante “sagrada” o pastor João Clímaco Ximenes em assembleia de outubro apresentou a proposta de que fossem anunciados do púlpito da igreja os nomes das pessoas disciplinadas, reconciliadas e aceitas na comunhão da igreja, sendo aprovado por maioria. As mulheres também participavam dessa fé com pedidos de reconciliação para “transgressores”, como no caso de Pedro Antonio Mendonça e Joanna de Castro Mendonça que receberam o apoio de Amelia de Farias sendo bem discutido e aceito por maioria de votos. Também o pastor João Ximenes apresentou os nomes escolhidos para Diretoria da Escola Dominical no ano de 1929, com a indicação de professoras para as classes das mulheres e crianças, na ocupação de um espaço na produção de um espaço disciplinar. Entre as professoras algumas das que constituíam as comissões de batismo: Julieta, Etervina, Corina, Luiza Ximenes e Esmeraldina B. Maria Catão, foi escolhida para supervisão do rol do berço Nicácia

³⁷ SOIECCG, 29 de dezembro de 1927, p.1. SOIECCG, 02 de fevereiro de 1928, p.4.

³⁸ SOIECCG, 01 de março de 1928, p.5. SOIECCG, 03 de maio de 1928, p.7. SOIECCG, janeiro de 1930, p.37.

³⁹ SOIECCG, 29 de julho de 1928, p.9.

Canuto, responsável de cuidar das crianças nos primeiros anos de vida durante os cultos.⁴⁰

As mulheres participavam das comissões de reconciliação como no caso de Josepha de Jesus, para realização do processo foram nomeadas para cooperar as senhoras: Amelia de Farias, Maria Ferreira e Etervina B. Em outra assembléia a comissão deu parecer de que Josepha fosse aceita na comunhão da igreja. O processo transcorreu com muita discussão, com destaque para Maria Nobrega que não aprovava tal decisão já que a disciplinada continuava a ser “mau testemunho” da fé. Todavia, os homens tinham suas vozes e discursos legitimados com mais autoridade como Eulálio de Souza que apoiou a proposta da comissão representada, enquanto Balbino de Barros propôs que a reconciliação fosse adiada e com apoio de Maria das Dôres. O resultado da votação foi favorável ao adiamento.⁴¹

São interessantes os casos de disciplina produzidos pela igreja destinado às mulheres que em suas práticas romperam com a “fé sagrada”, como em 1932 o caso da jovem Luiza Monteiro (nesse tempo conhecida como Dona Morena) que foi apresentado à assembleia da igreja por seu esposo o pastor João Ximenes. Aqui temos a escrita feita por outros em relação aquela jovem que conforme analisamos anteriormente através das suas cartas considerava-se uma mulher normatizada. Todavia nessa outra aparece como subversiva das normas.

O pastor Ximenes enviou uma carta a Igreja Congregacional de Monte Alegre a qual ela estava ligada como membro com o pedido de suspensão do seu processo de disciplinamento. Mas, não recebeu nenhuma resposta e assim apresentou o caso para discussão na assembléia da igreja em Campina Grande, nesta o Sr. José Sabino propôs uma suspensão da comunhão por seis meses e aprovado por maioria. É importante registrar que neste caso verificamos um silêncio na escrita produzida pelo secretário eclesiástico em relação ao tipo da prática transgressiva de Dona Morena. Tal aspecto interpretamos como um ato de poder das autoridades da igreja por ser a esposa do pastor, que tinha o fim de diminuir as consequências da “anormalidade” daquela que tinha o dever de ser um corpo “santo”.

Em 15 de janeiro de 1933 o pastor João Ximenes fez questão de convocar uma assembleia para fazer a leitura da carta da Igreja Congregacional de Monte Alegre, com o discurso de que suspenderam sua esposa da comunhão. A nossa leitura dessa atitude do seu esposo em realizar o processo disciplinar é de uma auto-

⁴⁰ SOIECCG, 01 de outubro de 1928, p.14. SOIECCG, 03 de janeiro de 1929, p.17.

⁴¹ SOIECCG, janeiro de 1930, p.36-37.

representação como um pastor que cumpria o seu dever de vigiar os fiéis da igreja na obediência as normas, com atos de radicalidade até com os membros da sua família.⁴²

No caso de Joanna Lima de Castro que enviou uma carta à assembleia com o pedido de eliminação porque se converteu a fé proposta pela Igreja Adventista do 7º Dia e foi aceito com unanimidade de votos. Rompeu a norma da fé para viver o que era definido pelas autoridades da igreja como “heresia sabatista” porque a igreja adventista fazia uma leitura diferenciada de várias doutrinas como: a) de que o batismo instituído por Jesus Cristo era por imersão nas águas e não por aspersão. Supondo a fundadora Ellen G. White que era “profetiza e mensageira de Deus” da igreja adventista; b) a ideia de que o sábado era o quarto mandamento imutável da lei divina e que devia ser observado como “*dia de descanso, adoração e ministério*.” Isto em obediência ao ensino de Jesus que era “o Senhor do Sábado”. Nesse sentido, a igreja adventista não considerava o domingo como “dia do Senhor” e sim o sábado.⁴³

A “fé sagrada” nas normas congregacionais consistia no dever de guardar o domingo como o “dia do Senhor” estabelecido para adoração nas reuniões da igreja e atividades de evangelização, diferente da Igreja Adventista do 7º Dia. Os oficiais da igreja pediram a suspensão por tempo indeterminado de José Carlos e esposa porque trabalhavam no comércio ao domingo, porque romperam com a norma do “dia do Senhor”. Nazinha de Farias foi exortada porque vivia em transgressão dupla: não participava das reuniões da igreja e fazia compras no dia de domingo, o pior para as autoridades era que morava perto da igreja. Nessa mesma assembléia Satero Rodrigues denunciou Edivirgens Dias, porque produziu confusão e contenda na sua casa diante dos vizinhos, em transgressão a norma de viver em harmonia na família e com os vizinhos. Em outra assembleia desse ano eliminaram Severina Amelia de Brito porque vivia desviada das normas.⁴⁴

Entre os anos de 1931 e 1934, vários disciplinamento e punição. Entre eles destacamos os casos de uma comissão de batismo que apresentou um relatório sobre a fé de Francisco Firmino e Maria da Silva com o pedido de adiamento porque estes dois viviam em “testemunho desfavorável”.

⁴² SESIECCG, 22 de dezembro de 1932 p.140-141. SESIECCG, 15 de janeiro de 1933 p.145. No terceiro capítulo analisaremos outras escritas e imagens sobre D. Morena através das entrevistas, ou seja, relataremos acerca de algumas causas apontadas para que D. Morena tivesse sofrido penas disciplinares.

⁴³ SOIECCG, 03 de abril de 1930, p.49. Esses são os artigos 15, 18 e 20 das crenças fundamentais da Igreja Adventista do 7º Dia, cf. <http://www.portaladventista.org> <Acesso em 30 de novembro de 2009>

⁴⁴ SOIECCG, 03 de abril de 1930, p.49. SOIECCG, 01 de maio de 1930, p.51. SOIECCG, 29 de maio de 1930, p.52.

Um caso ocorrido o pastor João Clímaco Ximenes apresentou um pedido feito pelos oficiais no qual solicitou a suspensão da comunhão por tempo indeterminado da Edivirgens Dias Lima, com a acusação de que a mesma não vivia em conformidade com o “evangelho” legitimado pela igreja. É interessante ainda registrar o trabalho desenvolvido pelos oficiais também pediram a eliminação de Maria Rodrigues e Lia Barros que há muito tempo estavam suspensas da comunhão. Assim eles como autoridades da igreja não enxergaram nelas nenhum ato de “arrependimento” das suas transgressões.⁴⁵

Em setembro foi eliminada Rita de Brito com base na acusação de que vivia desviada do “caminho do evangelho”, para o caminho da “corrupção” e “mundanismo”, o que foi aceito por unanimidade de votos. Em outra assembleia nomearam uma comissão formada por: Nicacia Canuto, Maria Ferreira e Florência Tomé para exortar Esmeraldina Bezerra e Alice Cavalcante porque estavam ausentes das reuniões da igreja.⁴⁶

Em assembleia especial o pastor João Ximenes pediu a eliminação de várias pessoas tais como: Marcionilha de Oliveira, Aquiminha de Oliveira e Antonia Rodrigues, porque transgrediram aos estatutos da igreja e perdidos para participar da Igreja Batista.

A questão com a Igreja Batista em sua “heresia” consistia na leitura diferenciada que faziam da cerimônia do batismo como ordem divina que devia ser realizado por imersão (mergulho nas águas), após pública confissão de fé em Jesus Cristo como Salvador único, suficiente e pessoal. Com Maria Roza houve o pedido de sua eliminação porque havia dois anos que estava suspensa da comunhão e não tinham esperança de que retornasse a “fé sagrada”, sendo nomeada uma comissão. Em outra assembleia foi ouvida a comissão e decidiram por sua eliminação porque tinha “abandonado a igreja”.⁴⁷

A partir do pensamento de Chartier (1990, p.123, 136-137) compreendemos essas práticas transgressivas como sinais de movimento marcado pela tensão entre as autoridades da igreja que pensavam as mulheres como simples “leitoras” da fé e que deveriam permanecer em sujeição num sentido único, ou seja, a de uma

⁴⁵ SOIECCG, 02 de abril de 1931, p.78.

⁴⁶ SOIECCG, 03 de setembro de 1931, p.87. SOIECCG, 04 de fevereiro de 1932, p.104.

⁴⁷ O artigo 8 da Declaração Doutrinária da Convenção Batista Brasileira, cf. <http://batistas.com>. SESIECCG, 04 de maio de 1932, p.111-112. SOIECCG, 29 de junho de 1933, p.160. SOIECCG, 07 de julho de 1933, p.162.

compreensão da obediência assentada na leitura autorizada das normas. Todavia, as mulheres “transgressoras” instituíram uma prática criadora, produtora de sentidos singulares, de significações que não ficaram reduzidas às intenções dessas autoridades nos usos que fizeram da bíblia, dos estatutos, das doutrinas, das pregações e dos hinos. Mas fizeram apropriações desses artefatos culturais utilizados pelas autoridades. Por isso, não podemos considerar que esses disciplinamentos e normatizações totalmente eficazes e radicalmente aculturante em relação às pretensões de modelagem aos pensamentos e condutas femininas. Nessas apropriações foram criadoras de usos e representações, com atos de leitura feminina que não podem ser anulados na reprodução dos textos, nem nos limites e nos preceitos que buscaram regulá-las. Portanto, a aceitação e sujeição dos discursos em suas normas foram construídas através de atos de regulamentos, contudo, apresentando desvios e reempregos singulares.

Entre os anos de 1937 a 1941 houve variados casos de rompimento a norma da “fé sagrada” como Joana Gonçalves que tinha sido examinada pelos oficiais para ser batizada em assembléia anterior e na assembleia da igreja foi adiado o seu batismo por acusação de que teve uma briga na feira. Mesmo assim ela exigia ser batizada e os oficiais decidiram apresentar o caso na próxima assembléia da igreja. Já Minervina Lima transgrediu a fé porque não obedeceu aos estatutos da igreja com duas práticas “anormais” em relação às autoridades: falava contra o pastor e se “comportava mal” nas reuniões da igreja, os oficiais pediram sua eliminação. Temos também o caso de Joana Diniz acusada de abandono da igreja, os oficiais pediram a nomeação de uma comissão para que numa visita ela voltasse aos seus “deveres evangélicos”. Nessa mesma assembléia o caso de Maria Tavares Sergio que tinha mudado para Recife e não procurou uma igreja evangélica para participar já fazia alguns anos, decidiram pedir a igreja a sua eliminação. Porque até as mulheres que foram morar em outras cidades tinham o dever de comunicar como estavam vivendo a sua fé.⁴⁸

Carmelina de Farias fez outra apropriação da fé com atos de não participação das reuniões e das atividades de evangelização da igreja, os oficiais pediram na assembléia da igreja a formação de uma comissão para conversar com ela, mas em outro momento pediram a sua suspensão da comunhão. Em outra assembleia os oficiais discutiram que Luzia de Freitas vivia em disciplina já alguns anos e permanecia nas transgressões a “norma evangélica”, eles decidiram pedir na sessão da igreja sua

⁴⁸ SOOFIECCG, 01 de janeiro de 1937. SOOFIECCG, 27 de janeiro de 1937. SOOFIECCG, 03 de fevereiro de 1937.

eliminação do rol de membros. Em 1939 os oficiais discutiram o caso de Joaquina de Jesus, desde muito tempo vivia uma “fé profana”, que resultou em sua expulsão do Asilo de Idosos da igreja porque provocou confusão, eles decidiram conduzir o caso a próxima sessão da igreja para ser resolvido.⁴⁹

Em sessão especial os oficiais discutiram o caso de Maria da Silva e de sua filha que abandonaram a igreja, decidiram pedir a eliminação de ambas na assembléia da igreja. O caso de Ana Araújo que estava suspensa da comunhão há muito tempo e tinha acusações de outras práticas subversivas, os oficiais decidiram pedir sua eliminação. Em outra sessão os oficiais discutiram o caso de Joaquina Mesquita e sua filha que pertenciam a uma congregação da igreja, porque promoveram escândalo através de brigas, os oficiais decidiram pedir a suspensão da comunhão de ambas. O caso de Ambrozina Martins que estava “fraca na fé” e tinha abandonado a igreja desde muito tempo, os oficiais decidiram pedir sua eliminação do rol de membros. Maria da Silva e sua mãe Josefa da Silva foram acusadas de abandono da igreja porque retornaram a fé da Igreja Católica Romana e os oficiais pediram a eliminação. Nas normas congregacionais e em outras igrejas protestantes a Igreja Católica era representada como uma fé de “apostasia” que tinha só o nome de cristã e que a mesma não contribuía para o progresso material e moral do Brasil. Mas produziu apenas uma fé exterior e despreocupada, aprovando, inclusive, o sincretismo das camadas subalternas em suas festas e cerimônias populares. A solução estava não em uma reforma e sim na apresentação da “fé sagrada” como um convite para conversão do “erro” e entrada na posse da “verdade” (MENDONÇA, 2008, p.139-139).⁵⁰

Outras práticas de não obediência a fé congregacional ocorreu com Diva Costa e seu marido que não participavam das reuniões da igreja. Em relação à Esmeraldina Bezerra, os oficiais formaram duas comissões para tratar e questões semelhantes. Já Julia de Freitas e o marido ousaram batizar os filhos na Igreja Católica Romana, os oficiais decidiram pedir a eliminação do rol de membros. Enquanto que Irene Brito buscou a fé da Igreja Adventista do 7º Dia o que levou a sua eliminação, enquanto de Diva Costa os oficiais pediram a eliminação, porque há mais de um ano tinha abandonado a igreja.⁵¹

⁴⁹ SOOFIECCG, 31 de maio de 1937. SOOFIECCG, 26 de julho de 1937. SOOFIECCG, 29 de agosto de 1938. SOOFIECCG, 01 de agosto de 1939.

⁵⁰ MENDONÇA, 2008: 138-139. SESOFIECCG, 01 de janeiro de 1940. SOOFIECCG, 02 de maio de 1940.

⁵¹ SOOFIECCG, 30 de maio de 1940. SOOFIECCG, 29 de julho de 1940.

Em outra assembleia os oficiais discutiram o caso de Severina Luna que transgrediu os “estatutos do evangelho” e pediram sua eliminação. O caso de eliminação de Regina Mesquita por causa da sua conversão a igreja pentecostal Assembléia de Deus. Também nas normas as autoridades tratavam essa igreja como propagadora da “heresia do pentecostismo”, porque faziam outra leitura da bíblia, dos preceitos e dogmas protestantes. Quanto ao “batismo do Espírito Santo” liam que se manifestava nas reuniões de culto com o “batismo de fogo” (sinalizado com a glossolalia que era o falar em línguas estranhas), dos dons espirituais e a cura de enfermidades. Enquanto os congregacionais liam que esse batismo acontecia no momento da conversão com resultados de reuniões marcadas pelo “silêncio” e “reverência” e que os dons espirituais cessaram na história desde o cristianismo primitivo. Em outra sessão os oficiais pediram a eliminação de Joana Gonçalves que estava disciplinada há muito tempo e permanecia em transgressão, Maria da Luz por abandono da igreja foi nomeada uma comissão. O caso de Americana Costa e filha Santina Costa por terem promovido escândalo, os oficiais pediram sua suspensão da comunhão.⁵²

Essas práticas de transgressão podem ser compreendidas a partir de Foucault (1987, p.26, 161) como constituinte de uma microfísica do poder exercido numa rede de relações sempre tensas que perpassou todos crentes, não sendo tão somente uma obrigação ou proibição de forma única. Mas também havia pontos de lutas, conflito e possibilidade de inversão das forças na fabricação de outros tipos de fé efetivados por essas mulheres.

Entre os anos de 1944 a 1951 o caso de Sebastiana Bento que se apoderou do dinheiro dos outros sendo assim punida. Maria Martins e Amália Martins que brigaram, foram suspensas até a próxima assembleia, tendo sido ao mesmo tempo formada uma comissão para resolver a questão. Em outra assembleia por conversão ao “pentecostismo” foram eliminados do rol de membros: Maria Amélia Brito, Eunice Alves Silva, Maria do Carmo, Maria do Nascimento e Josefa do Nascimento que participavam da congregação na cidade de Areia. Joana Maria de Paula suspensa da comunhão há muito tempo e por abandono a igreja foi eliminada por unanimidade, Maria Brito foi eliminada por ter retornado ao catolicismo romano.⁵³

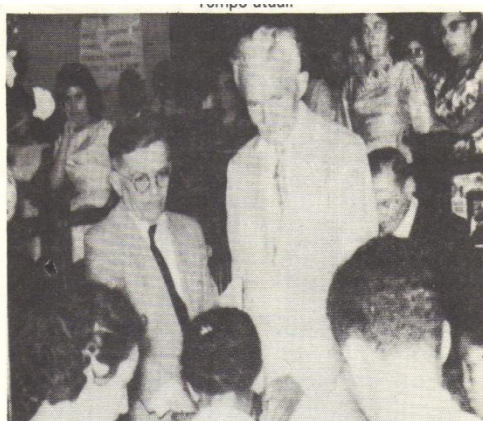
Em outra assembleia foi eliminada Marcionilia Maria porque abandonou a igreja e Sebastiana Cordeiro que não vivia nas normas do evangelho legitimadas pela igreja.

⁵² Cf. BRITTO, 2009: p.17-49. SOOFIECCG, 25 de novembro de 1940. SOOFIECCG, 01 de janeiro de 1941. SESOFIECCG, 22 de dezembro de 1941.

⁵³ SOIECCG, 02 de junho de 1944, p.3. SOIECCG, 30 de novembro de 1945, p.34.

Em outra Atanálpa Leão também foi disciplinada por abandono a igreja. Maria de Araújo foi eliminada porque abandonou a igreja. Em outra sessão da igreja Maria Leoncio por não viver em conformidade com as “normas do evangelho” e em outra ocorreu a eliminação de Doralice Gadelha por ter se tornado membro da Igreja Batista. Foram eliminadas da igreja as seguintes mulheres: Vanilda Candeias e Maria Geralda por abandono ao “trabalho evangélico”, Maria Augusta Brito por não viver em conformidade com as “normas do evangelho”, Corina Alves por abandono aos “trabalhos evangélicos” e Clotilde Souza porque se converteu para a igreja pentecostal. Enumeramos ainda eliminações por conversão a Igreja Adventista do 7º Dia: Maria da Conceição, Didinha Severino, Leonisa Severino pertencentes à congregação da cidade de Fagundes, Maria da Costa por conversão ao pentecostismo, Marinete Henrique de França por falta de conversão e participação nos cultos católicos romanos.⁵⁴

Foto XI – Reuniões da Igreja, Oficiais e Exaltação da Fé “Sagrada”



Rev. Ximenes com o presbítero João Canuto, em Vigília.
31-12-59.



No púlpito da igreja em 15-11-60, com o missionário Gerson Barbosa, Rev. Inácio Ribeiro e Rev. Jônatas Catão.

Fonte: SOUZA, Claudenor Gomes de. **João Clímaco Ximenes – sua vida, sua obra.** Campina Grande, PB: Ed. do Autor, 1982.

Em uma assembleia da igreja o pastor João Clímaco Ximenes exortou aos membros sobre o comportamento nas reuniões da igreja, da necessidade de nomear uma comissão que deveria ser formada pelos oficiais para fiscalizar e manter a boa ordem na Escola Bíblica Dominical. Em outra assembleia Mimosa Torquato brigou e

⁵⁴ SOIECCG, 05 de abril de 1946, p.42. SOIECCG, 05 de julho de 1946, p.45. SOIECCG, 01 de agosto de 1947, p.61. SOIECCG, 31 de outubro de 1947, p.65. SOIECCG, 31 de janeiro de 1948, p.69. SOIECCG, 05 de março de 1948, p.70. SOIECCG, 02 de abril de 1948, p.71. SOIECCG, 05 de novembro de 1948, p.78. SOIECCG, 01 de abril de 1949, p.87-88. SOIECCG, 03 de junho de 1949, p.93.

agrediu na rua uma senhora “descrente”, esse incidente provocou um grande escândalo e nesse sentido foram feitas várias propostas por sua eliminação e suspensão, ganhou a segunda proposta por 44 votos contra 37. Com Marta Fernandes acusada de ser co-participante na briga e agressão, recebeu suspensão por tempo indeterminado. Em outra assembleia da igreja Geraldo Gomes tratou da necessidade de tomar medidas mais sérias quanto à indisciplina dos filhos dos crentes e o mau comportamento nas reuniões. Em assembleia a igreja decidiu eliminar por falta de conversão: Maria Josefa e Maria do Carmo.⁵⁵

É interessante pensarmos estas práticas transgressivas das mulheres como um rompimento a essa perspectiva fundamentalista legitimada pela igreja, no uso que suas autoridades faziam dos seus instrumentos normativos, em que tornava imutável todos os detalhes da Bíblia e buscava a sua aplicação de forma literalista. Sobre a legitimação dessa tese acerca dos fundamentalistas Boff (2002, p.13) assim tece os seguintes comentários:

A tese dos fundamentalistas no âmbito religioso é afirmar que a Bíblia constitui o fundamento básico da fé cristã e deve ser tomada ao pé da letra (o fundamento de tudo para a fé protestante é a Bíblia). Cada palavra, cada sílaba e cada vírgula, dizem os fundamentalistas, é inspirada por Deus. Como Deus não pode errar, então tudo na Bíblia é verdadeiro e sem qualquer erro. Como Deus é imutável, sua Palavra e suas sentenças também o são. Valem para sempre.

Essas mulheres postulavam outros tipos de fé mesmo que fossem marcados pelo fundamentalismo de outras instituições como a do próprio catolicismo romano, o pentecostalismo, a Igreja Adventista do 7º Dia e a Igreja Batista. Porque estas através de suas autoridades legítimas criavam também suas leituras da fé como algo de caráter absoluto que resultava em atitudes de intolerância para com o outro, portador de outra verdade, através de atos como: o desprezo, a agressividade e a guerra constante contra a mentira que necessitava ser destruída (BOFF, 2002, p.25).

Entre os anos de 1950 e 1960 também houve práticas efetivadas pelas mulheres objetivando viver outra fé como ocorreu em relação a eliminação de Edna Diniz por abandono aos trabalhos e Luzia Soares por aceitação de novas doutrinas e “confusões” de fé. Ana e Iracema Araújo estavam afastadas dos trabalhos da igreja e

⁵⁵ SOUZA, 1982: 99. SOIECCG, 30 de setembro de 1949, p.99. SOIECCG, 04 de novembro de 1949, p.100. SOIECCG, 04 de maio de 1951, p.125. SOIECCG, 29 de junho de 1951, p.128-130.

porque estavam suspensas da comunhão há dois anos. A eliminação de Maria Gomes se deu por falta de testemunho aos “descrentes” da “fé sagrada”. Em outra assembleia Maria de Lourdes Narciso foi eliminada por conversão ao “pentecostismo” e Luzia Alves foi eliminada por divergências e porque não vivia em conformidade com as normas. Alaíde Freitas foi também eliminada por abandono aos trabalhos religiosos.⁵⁶

É importante o pensamento de Velasques Filho (1990, p.221-222) quando salienta que essas práticas subversivas eram praticadas em rompimento com a perspectiva dualista que separava o profano do sagrado, o material do espiritual, o mal do bem, o mundo do reino de Deus. As mulheres burlavam e desprezavam os espaços delimitados nas normas, por exemplo, em relação as que viviam em conformidade com o padrão normativo pertencentes ao espaço do sagrado, do espiritual e do reino de Deus. Enquanto as outras que viviam em contraposição ao padrão da norma estavam no espaço do profano, do material e do mundo, não tendo a permissão para entrar ou permanecer na comunidade. Para a maioria dos dirigentes elas pisaram no dever de que uma mulher protestante tinha que participar da igreja congregacional como o lugar único da verdade.

É importante listar e quantificar, a partir da documentação por nós consultada quais os tipos de rompimentos da “fé sagrada” foram mais efetivados pelas mulheres e também pensarmos um pouco as seguintes questões: se as transgressões eram efetivadas prioritariamente contra as mulheres menos que os homens? As autoridades da igreja marcaram os homens e as mulheres de forma “democrática” suas ações de punição? Ou quais os tipos de transgressões que eram específicos das práticas masculinas e os das femininas?

⁵⁶ SOIECCG, 01 de julho de 1955, p.42. SOIECCG, 05 de agosto de 1955, p.43. SOIECCG, 02 de março de 1956, p.49. SOIECCG, 30 de março de 1956, p.51.

Tabela 1 – Tipos de Transgressões na “Fé Sagrada” das Mulheres e Homens Congregacionais entre 1927-1960

Tipos de Transgressões	Mulheres	Tipos de Punição	Homens	Tipos de Punição
Abandono aos Trabalhos Religiosos	02	Suspensão	03	Suspensão
	11	Eliminação	32	Eliminação
Conversão ao Pentecostismo	10	Eliminação	19	Eliminação
Conversão a Igreja Adventista do 7º Dia	05	Eliminação	02	Eliminados
Retorno a Igreja Católica Romana	05	Eliminação	03	Eliminação
Batismo na Igreja Batista	04	Eliminação	07	Eliminação
Falta de Conversão e Testemunho	08	Suspensão	10	Suspensão
	17	Eliminação	33	Eliminação
Desrespeito ao Domingo	02	Suspensão	06	Suspensão
			01	Eliminação
Total de Mulheres e Homens	64	-	116	-

Fonte: Tabela elaborada pelo autor a partir das atas da Igreja Evangélica Congregacional.

Nessas práticas transgressivas as mulheres escolheram outros tipos de fé considerada “profana” pelas autoridades da igreja porque eram marcadas pela

flexibilidade e a liberdade de fazer outras interpretações e tradições do cristianismo. Na constituição de práticas para viver uma fé mais humana, menos absolutizada e que não anulava as contradições e desejos. Porém, não podemos desprezar conforme listamos acima que em relação às subversões a fé congregacional vários homens foram punidos pelas autoridades em número maior na maioria dos tipos transgressivos que as mulheres como: no abandono aos trabalhos religiosos, conversão ao pentecostismo, batismo na Igreja Batista, falta de conversão e desrespeito ao domingo. Assim sendo, houve na igreja congregacional por parte das suas autoridades um movimento que podemos chamar de democrático na distribuição das punições.

3.4. As Mulheres e as Relações Amorosas

Várias mulheres também transgrediram as normas em relação as suas relações amorosas. Entre os anos de 1927 a 1932 o caso da Lia de Barros que casou com homem considerado “incrédulo” (indivíduo não convertido a fé protestante), os oficiais pediram sua suspensão da comunhão da igreja por tempo indeterminado e depois foi eliminada, por ter abandonado a fé protestante, sendo aprovado por maioria. Anna Cavalcante realizou casamento com homem “incrédulo”, foi suspensa da comunhão da igreja por tempo indeterminado, mas depois recebeu sua reconciliação pela igreja. Enquanto Thereza Félix de Lima foi eliminada porque rompeu com o dever do “7º mandamento” definido pela igreja como “pecado de adultério”, ela teve a ousadia de viver uma relação amorosa fora e além do casamento, sendo aprovada por unanimidade de votos sua eliminação. Maria Serapião de Araújo e Erotildes Nobrega foi eliminada e respectivamente suspensa por tempo indeterminado por ter casado com homem “incrédulo”, enquanto Maria Mendonça foi suspensa por tempo indeterminado porque namorava um rapaz “incrédulo”. Já Maria Octaniana foi suspensa da comunhão da igreja por tempo indeterminado, porque tratou sua filha com violência na presença de pessoas que eram “incrédulas” e provocou escândalo a “fé sagrada”. Assim rompeu a norma de ser uma boa mãe com o dever de amar os filhos de forma abnegada, seu caso foi aprovado por unanimidade de votos na assembléia.⁵⁷

⁵⁷ SOIECCG, 29 de dezembro de 1927 p.2. SOIECCG, 02 de abril de 1931 p.78. SOIECCG, em 29 de março de 1928 p.6. SOIECCG, em 30 de setembro de 1928 p.11. SOIECCG, 02 de abril de 1931 p.78. SOIECCG, 29 de outubro de 1931 p.92. SOIECCG, 01 de julho de 1931 p.118. SOIECCG, 29 de setembro de 1932 p.125. SOIECCG, 03 de novembro de 1932 p.128.

Em tais práticas femininas de reinvenção das relações amorosas, efetivaram ações táticas em que jogavam num lugar que não lhes pertenciam, porque lhes eram impostos pela força estranha das normas. Não possuíam a possibilidade de produzir um projeto global em que totalizava o “adversário” num espaço distinto, visível e objetivável. Mas operavam golpe por golpe, lance por lance, aproveitavam as ocasiões e esse não lugar lhes permitiam uma mobilidade através de uma docilidade “aos azares do tempo”. Com astúcia essas mulheres viviam a arte de utilização hábil do tempo, das ocasiões e dos jogos que introduziam nas fundações do “poder saber” religioso congregacional (CERTEAU, 2008, p.100-102).

Entre os anos de 1937 a 1941 o caso da Marice de Souza que vivia uma relação amorosa marcada por atos de discussões, divergências e contendas no lar, vivendo possivelmente a não passividade e submissão. Os oficiais enviaram um presbítero para resolver o problema. Ela confessou aos oficiais os motivos da briga com o marido Manoel de Souza e decidiram nomear uma comissão para falar com ele por ter sido o culpado de tal conflito.

Em outra sessão os oficiais pediram a “reconciliação” de Clotilde Nobrega que estava suspensa da comunhão há muito tempo porque casou com homem “incrédulo”, mas não abandonou a igreja. Em outra ocasião os oficiais pediram a suspensão da comunhão de Luzia de Freitas também porque casou com homem “incrédulo”. No caso da Alzira de Freitas os oficiais decidiram pedir sua suspensão da comunhão por seis meses porque fora acusada de viver uma relação amorosa fora do casamento, rompeu ao dever de dedicar fidelidade e obediência ao marido. Maria Thomé também foi denunciada por viver um amor fora do casamento e os oficiais pediram sua eliminação do rol de membros da igreja.

Até com a morte do marido a mulher não escapava do dever do casamento por toda vida como foi o caso da viúva de Patricio Araújo acusada de viver um amor “pecaminoso” e os oficiais pediram sua eliminação à igreja. Já Julia Alves além de está suspensa da comunhão desde muito tempo, vivia em rompimento ao “7º mandamento” e os oficiais pediram sua eliminação. Sobre Americana Costa e sua filha os oficiais decidiram chamá-las para uma reunião com o fim de aconselhar do perigo de experimentar relações amorosas com homem casado.⁵⁸

⁵⁸ SOOFIECCG, 01 de janeiro de 1937. SOOFIECCG, 26 de abril de 1937. SOOFIECCG, 30 de outubro de 1937. SOOFIECCG, 29 de outubro de 1937. SOOFIECCG, 28 de fevereiro de 1938. SOOFIECCG, 03 de julho de 1938. SOOFIECCG, 01 de maio de 1939. SOOFIECCG, 01 de dezembro de 1941.

As práticas transgressivas das mulheres congregacionais foram produzidas num contexto de rompimento com o que Cipriano (2002, p.39-40) chamou de ação de “fidelidade” na Paraíba, ao modelo de “mulher” como dona de casa, cidadã e mãe dedicada na educação de filhos “saudáveis”. Nesse sentido, as mulheres que praticavam o adultério efetivaram uma afronta à honra masculina, acusadas de traição ao “Estado” e a “Pátria”, como responsáveis pela desorganização da família. As mulheres casadas da imagem de “honestas” se transformavam em “adúlteras”, as mulheres solteiras rompiam a sua fidelidade vigiada e as viúvas rompiam o dever de fidelidade tanto na vida como na morte. Portanto, tais práticas femininas rompiam com a imagem “mulher-feminino” no sentido de uma identidade homogênea, única e universal.

Encontramos vários casos entre 1945 a 1960 de relações amorosas subversivas, como Eunice Silva que foi suspensa da comunhão por tempo indeterminado porque vivia de “namoro excessivo” com homens “incrédulos”. Filomena de Oliveira acusada de que vivia uma relação amorosa fora do casamento sendo eliminada do rol de membros. Em outra assembleia foram eliminados por relação amorosa fora do casamento Maria Lima e Eunice Silva. Em outra foram suspensas da comunhão da igreja por tempo indeterminado Eteloina Batista, Ana Leoncio, Alzira Quaresma, Adiles Fernandes e Rita Ferreira por causa de “casamentos mistos” (com homens não protestantes).⁵⁹

Eteloina Batista foi eliminada do rol de membros por causa de relação amorosa fora do casamento. Em outra assembléia foram eliminados do rol de membros: Maria Silvestre porque se casou com “incrédulo”, Sebastiana Bento e Noemia porque praticaram o amor fora do casamento. A igreja em assembléia eliminou Maria Moreno porque vivia em relação amorosa fora do casamento e Maria Mota por “casamento misto”. Sobre Amélia Nunes e Inês Maria da Conceição definidas como transgressoras do “7º mandamento”, Maria de Lourdes Celestino suspensa da comunhão por tempo indeterminado. Em outras assembleias o pastor João Clímaco Ximenes teve a preocupação de reafirmar a necessidade dos fieis viverem nas normas como a não participação em coisas “mundanas” com a idéia de que prejudicavam a “vida espiritual”; a obediência fiel ao estatuto para o bem da igreja nos artigos com os

⁵⁹ SOIECCG, 05 de outubro de 1945, p.31. SOIECCG, 02 de novembro de 1945, p.32. SOIECCG, 01 de março de 1946, p.41. SOOFIECCG, 02 de agosto de 1946, p.47.

deveres e direitos dos membros; e a conduta na igreja e nas sessões. Com a imagem de que em tudo devia prevalecer à vontade divina.⁶⁰

Vejamos outros casos de eliminações na igreja porque casaram com homens “incrédulos”: Severina Lazaro e Maria das Dôres Bernardo. Suspensão da comunhão de Maria Gonçalves e Hosana Quaresma por terem noivado com homens “anormais” na fé. Alzira Quaresma foi eliminada por casamento com “descrente” e Francisca Vidal de Negreiros. Em outra assembleia foi eliminada Enedina Gomes porque casou com “descrente” numa cerimônia religiosa na Igreja Católica Romana. Encontramos práticas de amar e viver a sexualidade de forma “anormal” nos casos de Hilda Limão que foi eliminada por causa do seu casamento, Maria de Lourdes Vicente, Maria Dirce Chaves e Lidia Jorge, suspensas da comunhão por causa de seus noivados. Judite Gomes suspensa da comunhão por causa do seu noivado e Maria do Carmo Barbosa eliminada porque fugiu com homem casado. Em outra assembleia Dalva Cordeiro foi eliminada porque transgrediu a norma de ser “fiel” no casamento, em outra Odília Cesar Lins suspensa por tempo indeterminado porque noivou com “descrente”.⁶¹

Pensamos essas práticas subversivas como constituinte de outras ações efetivadas na cidade de Campina Grande a partir de que Souza (2001, p. 144, 185-186, 198, 208) chamou a atenção sobre as mulheres das camadas populares que não viviam apenas no mundo do lar conforme as normas. Mas realizaram caminhadas diversas pelas ruas da cidade; tanto em busca de nova morada; de alguém para caluniar; passeio; compras; visita a amigos ou familiares; pedido de ajuda ou trabalho para o marido ou amásio; levava filhos, vizinhos e amigos para o hospital ou delegacia; visitavam as igrejas e a tenda dos curandeiros; iam a feira vender ou comprar. Ficar na porta das casas das vizinhas para conversar, ficar na própria casa com o olhar no movimento da rua, observando a vida alheia ou flertando os homens que passavam. Outras eram espancadas por maridos ou vizinhos e os enfrentavam com sua própria força. Ações desviacionistas nos lugares de diversão das festas nas ruas centrais, nos bares e prostíbulos. As mulheres congregacionais nesse contexto rompiam a educação imposta pelo sistema disciplinar, sem a preocupação de deixar de efetivar as suas experiências amorosas. Para as autoridades da igreja elas eram consideradas “mundanas”, “diabólicas” e “prostitutas”.

⁶⁰ SOIECCG, 02 de outubro de 1946, p.49. SOIECCG, 28 de fevereiro de 1947, p.55. SOIECCG, 04 de abril de 1947, p.57. SOIECCG, 02 de maio de 1947, p.58. SOIECCG, 02 de outubro de 1947, p.64. SOIECCG, 04 de março de 1949, p.85.

⁶¹ SOIECCG, 03 de março de 1950, p.105. SOIECCG, 31 de março de 1950, p.106. SOIECCG, 29 de setembro de 1950, p.114. SOIECCG, 03 de novembro de 1950, p.115. SOIECCG, 30 de novembro de 1951, p.136. SOIECCG, 04 de janeiro de 1952, p.141-142. SOIECCG, 02 de maio de 1952, p.146. SOIECCG, 30 de maio de 1952, p.147.

Associando-nos juntamente com a análise produzida por Souza (2001) e por Cavalcanti (2000, p.14-62), que as práticas subversivas fazem parte de um movimento de modernização, de aburguesamento, uma vez que as mulheres eram pensadas como infantis, perigosas, vítimas, invertebradas e com deveres de viver sua natureza com “pudor” e “pureza”. Todavia, as mulheres “pisavam” nessas imagens legitimadas pelo discurso jurídico do estado, do patriarcalismo familiar e religioso de uma moralização dos seus costumes definidos como “maus”. Com ações de desvios tanto no âmbito privado como público das imagens dualistas de dois tipos femininos: o da “mulher na rua” submissa a ordem disciplinar e a “mulher da rua” totalmente desviadas das normas. Através desses discursos buscava-se construir uma cidade alinhada, limpa, cheirosa e higienizada.

Essa reinvenção das relações amorosas pelas mulheres pode ser compreendida como práticas cotidianas e ordinárias, em que o aparelho disciplinar não era uma dominação homogênea realizada pelas autoridades da igreja (pastor João Ximenes, os presbíteros e os diáconos) sobre as mulheres, mas uma realidade que acontecia em cadeia e rede, não estando nas mãos de alguns escolhidos. As mulheres tinham a possibilidade de transformar a ação da disciplina através dos usos e reempregos dos seus centros de transmissão, pois elas não eram inertes e incapazes (FOUCAULT, 1979, p.183-184).

Sebastiana do Carmo Quaresma eliminada por relação amorosa fora do casamento. A eliminação de Maria Augusta Azevedo, Maria Alves e Elza Laurentino porque casaram com “descrentes”. Maria Olímpia Catão, Hilda Albuquerque e Geni Barros suspensas por tempo indeterminado por noivado com “descrentes”. Em outra assembleia Maria Dirce Chaves eliminada porque seu casamento lhe afastou da igreja, Stela Queiroz por transgressão ao “7º mandamento”, Iracema Dantas por noivado com “descrente”. Em outra Hilda Monteiro Ximenes foi eliminada porque casou com “descrente”, a filha do pastor João Ximenes.⁶²

Ao olharmos essas práticas das mulheres a partir do pensamento de Gomes (2006, p.21-38) como rompimento da “pedagogia sexual” imposta pelas mais variadas igrejas protestantes exercida por suas autoridades legítimas. Assim sendo, essas mulheres romperam e rejeitaram essa pedagogia vista como “habitação do mal e do pecado” e que produzia uma “sexualização do pecado”. Também foi construída a imagem do corpo como “morada do diabo” no sentido de exercício da sexualidade

⁶² SOIECCG, 01 de agosto de 1952, p.03. SOIECCG, 03 de julho de 1953, p.13. SOIECCG, 31 de julho de 1953, p.14. SOIECCG, 05 de dezembro de 1953, p.19.

diversificadas tais como: a homossexualidade, o lesbianismo, o adultério, os beijos e abraços no namoro, manifestações estas consideradas como arte dos demônios. Na verdade, essas mulheres inventaram para si relações amorosas que desprezavam e tripudiaram em alguns momentos esse ideal da mulher dedicar tão somente ao marido todo seu prazer sexual, em oferecer seu corpo como sacrifício pelo bem-estar da família, na reclusão do ser como um objeto de desejo do marido.

Em outra assembleia foi discutida a acusação de que Maria das Neves Luna não foi fiel ao seu esposo, uma vez que pairava a justificativa de tinha sido abandonada pelo marido. Sendo o assunto bastante discutido com atenção especial aos discursos dos membros da família do esposo a partir do relatório de Virginia Quirino decidiram procurar mais informações sobre a questão. Alice Tomé foi suspensa por tempo indeterminado por causa de noivado com rapaz “incrédulo”. Altina Sabina suspensa por tempo indeterminado por causa de noivado com “descrente” e Maria Olímpia Catão eliminada porque casou com “descrente”. Em outra assembleia Altina Sabina foi eliminada porque casou com o noivo “descrente”. Josefa Ferreira por terem dúvidas sobre sua reputação. A eliminação de Raimunda Augusta de Almeida por transgressão ao “7º mandamento” e em outra Alaíde Quaresma suspensa por noivado com “descrente”. O caso de Noêmia Nunes Moraes eliminada por casamento com “descrente”. Em outra reunião Marlene Ribeiro Lima foi suspensa por tempo indeterminado por ter noivado com “descrente” e eliminada depois por ter casado. Em 01 de fevereiro de 1957 Iracema Soares foi suspensa da comunhão por ter noivado com “descrente” e em 29 de novembro Serja Freitas foi suspensa da comunhão por tempo indeterminado por ter noivado com “incrédulo” e morar com ele.⁶³

É importante destacar mais uma vez que estas práticas foram construídas no contexto em que na cidade de Campina Grande a partir da análise de Cavalcanti (2000, p.108-199) como um movimento de invenção ordinária do feminino erotizado e sujeito em contraposição aos discursos “moralizantes” que buscou instituir nas mulheres imagens de “senhoritas” e “senhoras do lar”. Essa invenção ordinária pisava nas normas com práticas ditas “desmoralizantes” do amor livre seja na prostituição formada pelas damas e madames dos cabarés, na agressão aos homens, nos adultérios e desprezo aos filhos. As mulheres congregacionais que inscreveram para si relações amorosas livres foram eliminadas pelas autoridades da igreja como

⁶³ SOIECCG, 05 de março de 1954, p.24. SOIECCG, 02 de abril de 1954, p.26. SOIECCG, 01 de maio de 1954, p.27. SOIECCG, 04 de junho de 1954, p.29. SOIECCG, 01 de julho de 1955, p.42. SOIECCG, 02 de setembro de 1955, p.45. SOIECCG, 03 de agosto de 1956, p.55. SESIECCG, 28 de dezembro de 1956, p.61. SOIECCG 01 de fevereiro de 1957, p.63. SOIECCG, 29 de novembro de 1957, p.76.

“anormais”, “imorais” ou “prostitutas”. Porque construíram suas identidades como “mulher desejante” e “mulher sedutora” com um corpo emancipado que não podia ser tutelado moralmente. Em contrapartida essas mulheres mesmo que inconscientemente terminaram por criarem outras imagens femininas marcadas pela autonomia, dona de si mesma, do seu corpo, com desejo, poder e astúcia.

Ocorreram também os casos de suspensão da comunhão por noivado com “descrente” de Odete Olímpia Catão e Ilma Borges; Severina Tavares e Elza Laurentino eliminadas por abandono ao lar. Em outra assembléia a eliminação da igreja de Maria de Lourdes, Else de Sousa e Silva, Ilma Borges de Medeiros e Ester Oliveira por causa de casamento com “descrentes”. Maria Teixeira por causa de casamento com “descrente”. Em outra assembléia foi eliminada por transgressão ao “7º mandamento” Maria Tomé e Ivonete Pereira.⁶⁴

Portanto, variadas mulheres congregacionais promoveram para si outras relações amorosas, uma vez que escolheram com maior liberdade, a manifestação de seus interesses e desejos. A partir da apresentação acima realizada podemos quantificar as transgressões relativas às relações amorosas. Mais uma vez vemos que a busca pela normatização através da punição atingiu aos homens congregacionais que escolheram formas mais fluídas de amar, de forma bem intensa com um número maior de práticas transgressivas do que as mulheres em geral. Essa intensidade efetivada pelos homens ganhou mais destaque em suas relações fora do casamento, nas brigas em família e abandono do lar, namoro com mais de uma mulher e passeios na zona de meretrício da cidade. Em relação às mulheres encontramos a particularidade dos namoros, noivados e casamentos com homens considerados “incrédulos”.

⁶⁴ SOIECCG, 02 de janeiro de 1959, p.94. SOIECCG, 27 de fevereiro de 1959, p.95. SOIECCG, 04 de setembro de 1959, p.100. SOIECCG, 01 de abril de 1960, p.110. SOIECCG, 01 de julho de 1960, p.113. SOIECCG, 02 de setembro de 1960, p.116.

Tabela 2 – Tipos de Transgressões nas Relações Amorosas das Mulheres e Homens Congregacionais entre 1927-1960

Tipos de Transgressões	Mulheres	Tipos de Punição	Homens	Tipos de Punição
Namoro com “Incrédulo”	02	Suspensão	-	-
Namoro com mais de uma mulher	-	-	01	Suspensão
Rapto de noiva Fuga com homem casado	01	Eliminação	01	Suspensão
Passeio na Zona de Meretrício	-	-	02	Eliminação
Noivado com “Incrédulo”	13	Suspensão	-	-
Casamentos com “Incrédulos”	09	Suspensão	02	Suspensão
	21	Eliminação	02	Eliminação
Brigas em Família e Abandono ao Lar	02	Suspensão	06	Suspensão
	02	Eliminação	03	Eliminação
Relações Fora do Casamento	14	Eliminação	136	Eliminação
Total de Mulheres e Homens	71	-	149	-

Fonte: Tabela elaborada pelo autor a partir das atas da Igreja Evangélica Congregacional.

3.5. As Mulheres, a Estética “Pura” e as Diversões “Mundanas”

Na perspectiva de Certeau (2008, p.103-105) analisamos as mulheres congregacionais como consumidoras de variadas formas de fé, amores, prazeres e diversões, em ações astuciosas e surpresas táticas que correspondiam a *“gestos hábeis do fraco na ordem estabelecida pelo forte”*. Em que efetivaram no cotidiano *“astúcias de caçadores, mobilidades nas manobras, operações polimórficas, achados alegres, poéticos e bélicos”*. Assim, não fazemos uma leitura reducionista na demonstração de como funcionavam os mecanismos disciplinadores da igreja por si mesmo, com o problema de não vermos as práticas que lhes eram heterogêneas mesmo quando reprimidas. Nossa leitura volta-se à sobrevivência dessas práticas dentro do sistema congregacional porque faziam parte da vida social através de resistências e agilidades num movimento de mudanças singulares.

Anezia Onorata da Silva foi suspensa da comunhão da igreja por tempo indeterminado por ter cortado o cabelo, posteriormente eliminada porque não teve um comportamento considerado “bom” durante a disciplina. Em outra assembleia José Barboza de Menezes apresentou uma proposta de que a igreja só aceitasse para o batismo as mulheres que não tivessem os cabelos cortados e foi aceito por unanimidade. Houve a legitimação de que a “estética pura” para as mulheres congregacionais eram a dos cabelos longos como sinal da sua natureza de “pudor” e “simplicidade”, mas boa parte das práticas cotidianas de algumas mulheres era de desvio como o caso de Maria Dias. A mesma teve o seu batismo adiado até os seus cabelos crescerem e aceito por maioria. Também Maria Basto teve seu batismo adiado porque os seus cabelos eram curtos, mas depois de ser batizada continuava nessa prática e também brigava em casa foi decidido pedir sua eliminação do rol de membros para a igreja. Em outra assembleia Maria Basto pediu aos oficiais sua reconciliação, enfrentou as autoridades da igreja com uma reclamação de que foi injusta sua eliminação e argumentou de que não teve direito de defesa. No entanto o pastor João Ximenes falou que sua eliminação não era por causa do corte dos cabelos e sim porque tinham certeza de que ela seria batizada na Igreja Batista. Maria Basto teve sua reconciliação rejeitada porque não aceitou em momento algum que as autoridades da igreja estavam com a “verdade”, escolheu permanecer na sua leitura particular de estética e fé.

Outra prática foi de Rita Alves em que a comissão pediu o adiamento do batismo porque tinha o vício de fumar e também seu casamento não era oficializado no registro civil, mesmo com a fala dela da sua pretensão de se casar no eclesiástico, o parecer foi aprovado por unanimidade. Já Ana Gomes teve sua transgressão bastante discutida e com opiniões diferentes, porque além de ter cortado o cabelo ela não freqüentava as reuniões da igreja, formaram uma comissão composta por Maria Ferreira, Nicácia Canuto e Maria Catão, e a decisão em outra assembleia foi a de sua eliminação. Enquanto Juventina de Freitas cortou o cabelo não por interesse de outra estética, mas quando esteve internada no hospital e as opiniões foram variadas. Mesmo sendo uma questão exterior a sua vontade, o caso foi submetido à votação com resultado de 12 pessoas aprovando a suspensão e 53 para que permanecesse na comunhão da igreja.⁶⁵

Em outra assembleia os oficiais discutiram sobre Francisca Lima Guimarães que pedia sua reconciliação porque se transferiu para a Igreja Evangélica Congregacional de Monte Alegre, mas continuava na transgressão de cortar o cabelo e resolveram enviar uma carta de aceitação para Igreja de Monte Alegre. Os oficiais decidiram formar uma comissão para falar com a viúva Juaninha porque receberam acusações de que transgredia o estatuto com uso de fumo e brigas. Em assembleia com os oficiais o pastor João Ximenes reafirmou mais uma vez que uma “estética pura” era os cabelos longos, aquelas que cortassem os cabelos iam ser disciplinadas por viverem no “proibido”. Juana Gonçalves vivia no uso do fumo e o Honório Martins lhe ouviu e exortou sobre esse ato “proibido”. Também os oficiais decidem formar uma comissão para falar com Alice do Ó que não participava das reuniões da igreja e vivia em “diversão mundana” porque frequentava o cinema.⁶⁶

Essa produção de outras estéticas e divertimentos pensados a partir dos escritos de Perrot (2008, p.49-62) indica-nos um movimento de sujeição e rompimento da cultura judaico-cristã presente no protestantismo de que as mulheres foram constrangidas ao silêncio em público, com o dever de se ocultar, com aparições reguladas e o cuidado do corpo. As mulheres tinham o dever de cuidar da sua beleza enquanto os homens da força, na idéia da estética como uma ética baseada na

⁶⁵ SOIECCG 01 de julho de 1932. SOIECCG, 29 de setembro de 1932. SOIECCG, 22 de dezembro de 1932. SOIECCG, 29 de dezembro de 1932. SOIECCG, 01 de junho de 1933. SOIECCG, 02 de novembro de 1933. SOIECCG, 29 de junho de 1934. SOIECCG, 02 de agosto de 1934.

⁶⁶ SOOFIECCG, 01 de março de 1937. SOOFIECCG, 03 de junho de 1937. SOOFIECCG, 01 de setembro de 1937. SOOFIECCG, 29 de novembro de 1937. SOOFIECCG, 29 de fevereiro de 1938. SOOFIECCG, 01 de agosto de 1938. SOOFIECCG, 25 de novembro de 1940.

“natureza”, que ditava a honra no cuidado do corpo, com base na ideia de que Deus nada fazia além de seguir as normas criadas por ele mesmo. A diferença dos sexos também era marcada pelos cabelos longos para as mulheres como sinal de feminilidade, honra e glória, enquanto a barba indicava virilidade para os homens. Isto porque os cabelos das mulheres eram representados também como sinal de sua sexualidade, carne, tentação, sedução e pecado. Daí o dever de cobrir, enfeitar ou pentear os cabelos como marcas de submissão e dependência, resultando em um corpo dominado e subjugado. Nesse sentido as ações de cortar os cabelos efetivados pelas mulheres representavam um movimento por emancipação, liberdade e constituição de novas identidades.

Em 1944 o pastor João Clímaco Ximenes destacou a necessidade de medidas urgentes até o final do ano para que as “moças” da igreja não vivessem numa “estética impura”, estava preocupado com a forma excessiva que faziam no uso de pinturas e argumentou que prejudicavam a propagação da fé protestante. João Ximenes fez questão de destacar que estas medidas seriam realizadas contra sua vontade porque atingia pessoas “indispensáveis” na igreja. Todavia as ações desviacionistas continuaram como foi o caso de Isaura Correia de Farias que foi suspensa por tempo indeterminado porque usou pinturas e cortou os cabelos, mesmo com o recrudescimento da disciplina de que as “senhoras” e “senhoritas” que usavam pinturas seriam disciplinadas quando comprovado por duas testemunhas. Foram suspensas da comunhão por cortarem os cabelos, Maria Aires e Francisca Torquato. Eunice Silva foi suspensa da comunhão por tempo indeterminado porque cortou os cabelos e usou pinturas. Na assembleia de 30 de setembro de 1944 mais uma vez o pastor João Ximenes reafirmou as normas destinadas à manutenção de uma “estética pura” e “divertimentos mundanos”.⁶⁷

As práticas eram efetivadas como Maria Bastos de Carvalho e Maria Augusta de Brito que cortaram os cabelos e suspensas da comunhão por tempo indeterminado. Maria Vitorino e Carmem Vitorino sofreram a suspensão por tempo indeterminado por terem cortado os cabelos. Em 1949 mais uma vez o pastor João Ximenes chamou a atenção dos membros sobre a frequência aos cinemas e a tudo que fosse do “mundano”, destacou que o “crente verdadeiro” tinha o dever de dedicar sua vida aos serviços de Deus em primeiro lugar como forma de gratidão. Apresentou uma intensificação no plano disciplinar para toda igreja contra as práticas de uso de pinturas, fumo, frequência a cinemas, circos e corte de cabelos, para que fosse

⁶⁷ SOIECCG, 30 de setembro de 1944. SOIECCG, 01 de dezembro de 1944. SOIECCG, 05 de abril de 1946. SOIECCG, 03 de maio de 1946.

discutido diretamente nas assembleias da igreja sem necessitar ser debatido nas sessões dos oficiais.⁶⁸

Essa reinvenção elaborada pelas mulheres sobre sua estética e as diversões pode ser analisada também pela questão de que o poder disciplinar na igreja em seu ritual de violência com a imposição de normas, no estabelecimento de marcas nos corpos destas no enquadramento ao universo de regras, mas havia a possibilidade aberta para que fossem construídas outras verdades. Onde as autoridades da igreja em sua dominação se tornavam dominados porque não conseguiram a tão desejada homogeneização dos corpos (FOUCAULT, 1979, p.24-26).

Em 1950 e 1951 outras práticas foram efetivadas como as de Julia Oliveira e de que foram eliminadas e suspensas, respectivamente porque cortaram os cabelos e usaram pinturas, Maria José e Antonia Lima. A suspensão da comunhão de Petrolina Eloi Menezes por uso de fumo e Ângela Maria por corte de cabelo. Também ocorreu a suspensão da comunhão por tempo indeterminado por corte de cabelo e ondulação de Filomena Francisca de Oliveira. Em outra assembleia foi efetivada a suspensão da comunhão por tempo indeterminado de Mariana Alcântara e Maria Nunes Alcântara por corte de cabelo. Maria de Lourdes Vicente foi suspensa da comunhão por corte de cabelo e ondulação. Em mais uma assembleia foram suspensas por corte de cabelo a Maria Gomes e Nailde Luna. Também Creusa de Sousa foi suspensa da comunhão por corte de cabelo, em outra assembleia Zulmira Morais e Alzira do Nascimento por corte de cabelo, em outra Creusa Morais foi suspensa porque usou bebidas alcoólicas. Em 02 de novembro de 1951 encontramos a reafirmação das normas de uma “estética pura” para as mulheres e uma maior rigidez na disciplina para as transgressoras com as seguintes resoluções: a) só aceitava membros mulheres com cabelos longos; b) que desse pecado se reconcilhassem; c) o membro mulher que não deixasse o cabelo crescer seria eliminado.⁶⁹

É importante ressaltar a partir do nosso olhar as astúcias empreendidas pelas mulheres na constituição de outras estéticas e diversões. Segundo Souza (2002, p.93-103) em Campina Grande naquelas décadas houve um movimento diversificado de regulação das diversões com os “lazer permitidos” nos lugares abertos e fechados.

⁶⁸ SOIECCG, 02 de novembro de 1946. SOIECCG, 03 de dezembro de 1948. SOIECCG, 04 de março de 1949. SOIECCG, 30 de setembro de 1949.

⁶⁹ SOIECCG, 03 de março de 1950. SOIECCG, 05 de maio de 1950. SOIECCG, 01 de julho de 1950. SOIECCG, 29 de setembro de 1950. SOIECCG, 01 de dezembro de 1950. SOIECCG, 05 de janeiro de 1951. SOIECCG, 02 de maio de 1951. SOIECCG, 29 de junho de 1951. SOIECCG, 05 de outubro de 1951. SOIECCG, 02 de novembro de 1951. SOIECCG, 30 de maio de 1952.

Essas astúcias femininas congregacionais se efetivaram provavelmente no contexto dos lazeres permitidos em lugares abertos como: festa de Natal e Ano Bom, o carnaval, as procissões e festas cívicas. Em lugares fechados através dos clubes sociais, cinemas e os programas de auditório das rádios. Porém, os usos dos homens e mulheres da cidade em relação aos prazeres considerados “proibidos” e de “maus costumes”, pelos grupos que desejavam a construção de uma cidade moderna e higiênica. Foram produzidos e experimentados através dos cabarés localizados entre o centro e a feira; os bares, os restaurantes, as casas de jogos; na feira como espaço de trabalho e área de prazer. Também nos divertimentos das camadas populares nos bairros da cidade, mesmo esses prazeres sendo considerados “mundanos” e “diabólicos”, conforme as normas congregacionais. Mesmo com todas essas proibições a ocupação desses espaços foi efetivada pelas mulheres, ou seja, suas práticas “subversivas” foram experimentadas e vivenciadas no contexto diversificado e fluído na cidade.

As práticas permaneceram como na suspensão por tempo indeterminado por corte de cabelo de Iracema Dantas. Entre os anos de 1953 e 1959 casos como de Naíde Luna da Silva e Débora de Oliveira que foram suspensas por tempo indeterminado porque cortaram os cabelos. O mesmo aconteceu com Adalgisa Barbosa e Judite Gomes da Cruz. Temos o caso de Filomena Oliveira que permaneceu na transgressão de cortar os cabelos e a igreja reafirmou que as mulheres que usavam os cabelos curtos estavam em “pecado”.

Nesse contexto de permanência das práticas de desobediência levou a uma mudança para maior agilidade na disciplina apresentada pelo pastor João Ximenes de que as práticas de freqüentar cinemas e campos de futebol aos domingos seriam tratadas diretamente pelo poder dos presbíteros.

Em 1959 uma questão interessante apresentada pelo pastor João Ximenes era seu desejo de evangelizar a cidade através de *“moças experientes no trabalho evangélico”*, mas com uma condição muito importante como o uso de roupas moderadas, sem pinturas e corte de cabelos, pois essas estéticas resultavam em mulheres com corpo “impuro”, sem “pudor” e “mundano”. No mesmo ano Luiz de Moraes tratou da necessidade da igreja combater a prática exagerada de muitas mulheres cortarem os cabelos, uso de pinturas e os decotes escandalosos. O interessante foi que o pastor João Ximenes recebeu esse discurso como uma “agressão” à sua autoridade e mandou cantar um hino para encerrar a sessão. José Carneiro contrariou o pastor falando que naquele momento a sessão devia continuar,

porque estava em discussão um assunto importante sobre a “*purificação da igreja*”, mesmo assim o pastor manteve sua decisão.⁷⁰

Em 29 de junho de 1959 em assembleia foi aprovada a participação da igreja em duas organizações uma internacional e a outra nacional que eram responsáveis pela expansão do movimento fundamentalista protestante: o *Concílio Internacional de Igrejas Cristãs* e a *Coligação Fundamentalista no Brasil*. O pastor João Ximenes era o vice-presidente da Aliança Latino-Americana de Igrejas Cristãs e recebeu duas cartas no ano de 1951 do pastor Carl McIntire, o presidente do Concílio Internacional de Igrejas Cristãs. Nestas cartas agradeceu pelo trabalho do Ximenes e pela alegria do povo brasileiro pela salvação a fé protestante. Nesse sentido, concluímos assim o quanto a igreja congregacional em Campina Grande estava inserida num movimento que buscava legitimar nas igrejas dogmas absolutistas da fé através do sectarismo entre as igrejas e religiões, com esses órgãos internacionais que prestaram um reconhecimento do trabalho rigoroso e combativo efetivado pelo pastor João Ximenes. (SOUZA, 1982, p.99).⁷¹

Nos anos de 1959 e 1960 apreendemos um período de cansaço e desgaste físico do pastor João Ximenes porque ocorreu a eleição para sua permanência ou não na direção da Igreja. No dia da eleição apresentou suas condições para permanência, em que reafirmou as normas: a) pastor calado acabava o “fuxico”; b) seis meses de licença utilizando o carro da igreja; c) na ausência do pastor a igreja seria coordenada pelos presbíteros; d) os diáconos com ofício separado dos presbíteros; e) acabava o caixa único da igreja; f) só permaneceriam como oficiais os que eram da confiança do pastor; g) o pastor realmente tinha a autoridade de “pastor”; h) quem falasse contra a direção do pastor seria disciplinado; i) quatro condições para ser membro: assistir, cooperar em tudo e calar; j) deixar toda a disciplina com os presbíteros; l) um pastor deveria auxiliar para a Missão Evangelizadora do Nordeste; m) comissões de disciplina permanentes dos oficiais; n) de janeiro em diante seria passivo de disciplina: 1º) que fosse acusado até a comprovação da mesma; 2º) quem trabalhava aos domingos; 3º) uso de bebidas alcoólicas ou incitação de outros; 4º) quem não pagasse suas dívidas; 5º) a mulher que cortasse os cabelos acima dos ombros, pinturas exageradas no rosto e nas unhas; 6º) quem fosse ao cinema, ao futebol ou circos aos domingos; 7º) montagem de uma caixa de denúncias. A leitura que fazemos desse

⁷⁰ SOIECCG, 03 de outubro de 1952. SOIECCG, 30 de janeiro de 1953. SOIECCG, 05 de dezembro de 1953. SOIECCG, 04 de junho de 1954. SOIECCG, 30 de março de 1956. SOIECCG, 03 de julho de 1959. SOIECCG, 30 de outubro de 1959.

⁷¹ SOIECCG, 29 de junho de 1951, p.128-130.

tempo é a de que o pastor João Ximenes estava cansado e que os mecanismos disciplinares estavam sendo rompido de forma significativa. Assim em 19 de dezembro de 1960 o pastor João Ximenes foi jubilado depois de trinta e três anos e seis meses na direção da igreja em Campina Grande.⁷²

Portanto, analisamos variadas práticas das mulheres congregacionais que inventaram para si outra estética para o seu corpo como também sobre suas diversões. É que “pisaram” nas normas nos perfis ideais de mulher como boa filha, boa esposa e boa mãe. Nesse pisar e tripudiar instituíram outras imagens femininas a partir dos seus desejos e escolhas. Nesse sentido, enxergamos a multiplicidade do feminino no protestantismo congregacional em detrimento de uma masculinidade hegemônica legitimada pelas autoridades da igreja, no qual foi experimentada com práticas masculinas consideradas desviantes.

O interessante nessa listagem é que podemos observar a particularidade na normatização da igreja e na reinvenção feita pelas mulheres quanto à estética, com suas práticas de corte dos cabelos e o uso de pinturas, por isso somente nesse item os desvios femininos excederam os masculinos. Nesse sentido, as práticas dos homens congregacionais foram produzidas na particularidade do cotidiano das diversões populares consideradas pelas autoridades da igreja “mundanas” como: os jogos de “azar”, o uso de bebidas alcoólicas e do fumo, a venda dessas bebidas e do fumo e o carnaval.

⁷² SESIECCG, 07 de dezembro de 1959. SESIECCG, 19 de dezembro de 1960.

Tabela 3 – Tipos de Transgressões na Estética e Diversões das Mulheres e Homens Congregacionais entre 1927-1960

Tipos de Transgressões	Mulheres	Tipos de Punição	Homens	Tipos de Punição
Corte de cabelo	30	Suspensão	-	-
	01	Eliminação		
Uso de pinturas	03	Suspensão	-	-
Uso de bebidas alcoólicas	01	Suspensão	08	Suspensão
Venda de fumo e bebidas alcoólicas	-	-	03	Suspensão
			01	Eliminação
Jogos de “azar”	-	-	01	Suspensão
			03	Eliminação
Cinema e futebol	01	Suspensão	03	Suspensão
Participação em festas mundanas: o carnaval	-	-	02	Suspensão
			01	Eliminação
Uso de fumo	04	Suspensão	08	Suspensão
Total de Mulheres e Homens	40	-	27	-

Fonte: Tabela elaborada pelo autor a partir das atas da Igreja Evangélica Congregacional

4. MEMÓRIAS DE MULHERES IDOSAS CONGREGACIONAIS: obediências e transgressões

Para tal tempo de perturbação, Deus exige de ti dedicação no lar, na igreja, em qualquer lugar, tu podes ser uma benção em traço de linho (...). De geração em geração teus filhos te chamarão bem-aventurada, mulher como esta: filha, esposa e mãe, recebe aprovação do seu Senhor. Amém!

Poesia no Filme Familiar dos 90 Anos de D. Morena

Analizamos primeiramente as práticas e representações femininas a partir de um filme familiar, que trata de um culto em comemoração ao aniversário de 90 anos de Luiza Barbosa Ximenes (Dona Morena), organizado pela Diretoria da Auxiliadora Feminina da Igreja Evangélica Congregacional de Campina Grande. Esse filme foi encomendado por sua filha Hilda Ximenes e realizado em 26 de junho de 1996, constituinte do seu Acervo Particular com o fim de perpetuar as histórias da sua mãe. Assim continuamos a pensar sobre as variadas imagens construídas acerca de Dona Morena a partir de um filme que apresenta uma senhora de 90 anos como uma mulher que viveu o dever de dedicar-se ao lar e a igreja.

Em seguida discutimos as lembranças de quatro mulheres idosas que começaram a participar da igreja entre as décadas de 1930 a 1960, isto é, desde a infância ou juventude. Nas suas memórias suscitaram imagens de práticas femininas e masculinas tanto de si como dos outros membros da comunidade congregacional de Campina Grande. Dessa forma foram retomadas as imagens de mulheres “transgressoras” ou “obedientes” no âmbito da fé, das relações amorosas, da estética, dos divertimentos e finalmente de Dona Morena.

Portanto, esses traços das memórias femininas congregacionais correspondem a formas de dizer o mundo, de olhar o real, em discursos que discorrem, descrevem, explicam, interpretam e atribuem significados à realidade. Esses discursos são portadores de imagens que tornam presentes os acontecimentos do passado através da rememoração, ou seja, o tempo transcorrido que era um tempo físico escoado e irreversível (PESAVENTO, 2006, p.2).

4.1. O Filme Familiar dos 90 anos de Dona Morena: A Mulher Ideal de Fidelidade

No culto em comemoração aos 90 anos de Dona Morena é interessante ressaltarmos a imagem que apresentou uma síntese das atividades que formaram sua identidade, a perspectiva que se observa é de um tempo linear e estático. Os momentos são os seguintes: 1º) organista da Igreja Congregacional de Campina Grande; 2º) corista no Coral Robert Reid Kalley; 3º) professora de crianças na Escola Bíblica Dominical; 4º) evangelizadora juntamente com o marido, o pastor João Ximenes, por todo o Brasil; 5º) o desejo constante de pregar a fé protestante, distribuindo evangelhos pela cidade, mesmo quando tinha 90 anos de idade; 6º) leitura da Bíblia completa pelo menos 70 vezes; 7º) o texto preferido da Bíblia era Salmos 37.4-5 com o dever para dedicação e confiança a Deus; 8º) uma família de oito filhos, vinte e oito netos, quarenta e nove bisnetos. Tal culto fez uma escritura sobre Dona Morena como uma mulher congregacional idealizada e obediente as normas. Uma identidade homogênea de dedicação fiel as atividades da sua igreja, de proclamação das normas, por causa do seu amor pela Bíblia e como companheira do marido.

O nosso interesse não consiste apenas em descrever sobre ações de Dona Morena, mulher congregacional normatizada, mas atentar para os discursos e práticas que buscaram produzir a interiorização nas mulheres comportamentos e representações dominantes, mas reconhecemos que essa incorporação de dominação não excluiu os afastamentos e as manipulações das normas por parte das mulheres. Porque não tratamos de uma submissão alienante, mas um movimento aberto às subversões e deslocamentos (CHARTIER, 1995, p.40-41).

Primeiramente, temos a imagem de Vera Lúcia Barreto (que era a presidente da União Auxiliadora Feminina) como dirigente do culto falou da alegria de todos em comemorar mais um aniversário de Dona Morena. O filho Mário Ximenes fez a leitura da Bíblia em Provérbios 31.10-31 como reafirmação da identidade feminina congregacional normatizada, idealizada e conformada a partir da Bíblia considerada um livro “divino” com normas “imutáveis” e a - históricas. Em Provérbios encontramos uma leitura do feminino como um ser com os seguintes deveres: 1º) conquistar a confiança do marido através de gestos de bondade efetivados todos os dias; 2º) o prazer do trabalho com suas mãos ao fazer a roupa dos membros da família, na agricultura buscava o sustento da casa e não se baseava “*no pão da preguiça*”; 3º) ajudar aos necessitados porque tem as marcas da força e da dignidade; 4º) falar com sabedoria e bondade, a sua glória estava em ser louvada pelos filhos e marido, porque

era uma mulher que amava a Deus e não vivia no cuidado da “ vaidade”. Com essa leitura sobre Dona Morena verificamos a louvação de uma mulher “ santa” que escreveu em si as normas do livro “ divino”, através de um amor fiel através da dedicação e sacrifício abnegado na anulação dos seus desejos. Uma mulher voltada para o marido e filhos na construção da casa como lugar “ sagrado”.

Pensamos essas imagens no contexto que afirmou Campos (2006, p. 150-152), de adaptação e legitimação das tradições protestantes influenciadas pelo puritanismo a partir de três idéias: 1ª) a salvação como um chamado às mulheres buscarem de forma solitária, pela graça divina cumprir sua responsabilidade em relação às coisas mundanas, que precisavam ser transformadas através de uma vida pura; 2ª) a vocação feminina na reclusão do seu espaço no mundo no dever de esposa, mãe e dona-de-casa, como prova da salvação que ela lutava para alcançar e manter; 3ª) o pertencimento à igreja de Deus representada na terra por comunidades sectárias visíveis que oferecia um ambiente de qualificação na vivência dessa vocação.

Em segundo lugar, Vera Lúcia Barreto convidou a diretoria da Auxiliadora Feminina da Igreja para continuar a louvação a Dona Morena como mulher “ santa”. Ressaltou que sempre lhe admirou como exemplo e padrão para todas as mulheres da igreja. Um modelo de fidelidade porque participava das reuniões da igreja e não se desviou com as dificuldades que havia na igreja mesmo sem a presença da sua família (XIMENES, 1996):

Então a Auxiliadora sempre da nossa Igreja, sempre teve a senhora como modelo, como exemplo, uma serva de Deus fiel, né? Sempre constante nas reuniões, sempre assim presente, assídua nas reuniões da igreja, né? Por isso nós estamos aqui essa noite para lhe prestar essa homenagem, sabendo que a senhora é um exemplo, é um modelo para nós em todas as áreas da nossa vida.

Esses discursos de louvação criaram imagens dela como uma mulher idosa que viveu as normas em sua literalidade e exatidão, Chartier (1995, p.42-43) nos indica que esse movimento de submissão das mulheres se constitui uma violência simbólica na legitimação de uma masculinidade hegemônica construída histórica, cultural e lingüisticamente construída. É a afirmação da diferença de natureza, radical,

irredutível e universal, mas não podemos esquecer que essa leitura a – histórica e idealizada da *“identidade feminina congregacional”* foi historicamente datada, inscrita nas práticas e nos discursos que a fundaram e legitimaram.

Em terceiro lugar, temos os depoimentos de Francineide que declamou uma poesia intitulada “Mulher Como Esta”. Nele constatamos um discurso idealizador do perfil feminino no qual foram ressaltados os seguintes deveres: 1º) cumprir a vocação de ser testemunha de Deus neste mundo como pessoa, filha, esposa e mãe; 2º) em um mundo dominado pelo ódio e desamor, a vocação de semear o amor: *“Para tal tempo, em dias tão sombrios de ódio e de tristeza, muito desamor, tu podes semear em muitas vidas as bênçãos de amor e compaixão.”*; 3º) em um mundo de perturbação o dever da mulher na restrição do ser com atos de dedicação no lar, na igreja ou em qualquer lugar: *“Para tal tempo de perturbação, Deus exige de ti dedicação no lar, na igreja, em qualquer lugar tu podes ser uma benção em traço de linho.”*; 4º) em um mundo marcado por tristeza, ódio e pavor, a mulher deve construir o ser em amor, serviço e santidade: *“Jamais teus olhos fugirão do alvo, do ideal de Deus por teu viver, erguerás marcos em cantos de vitória, edificando em santidade e luz.”*; 5º) seguir os modelos bíblicos de mulheres como Ana na virtude da fé, Ester que era “valorosa e prudente” e Maria que era “meiga, pura e bem-aventurada”; 6º) a glória da mulher em ser reconhecida pelas gerações como bem-aventurada e com aprovação divina, porque cumpriu os deveres de esposa, mãe e filha.

**Foto XII - Dona Morena em Família e a Dessacralização do “Corpo Santo”
Congregacional**



Uma das últimas fotos tiradas do pastor com a família, em frente à casa alugada na Avenida Floriano Peixoto, 404.



Casal com o filho Alexandre, atual pastor da igreja.

Por isso, repensamos tal escritura como algo natural, dado, universal e homogêneo de uma identidade que se satisfaz em tão somente ser reprodutora dos poderes masculinos. Com uma mudança no olhar a partir de Chartier (1995, p.47) de que também encontramos os poderes femininos nessa situação de sujeição em que algumas possuíram uma autoridade em detrimento de outras, com uma participação minoritária nos espaços de poder controlados pelos homens. Também os seus “*contra-poderes, sedutores, secretos e ilícitos*”, a reapropriação e o desvio dos instrumentos simbólicos que instituíram a dominação dessa masculinidade hegemônica.

Em quarto, a imagem tecida pela missionária Edileuza Oliveira Veras que em sua oração por Dona Morena também legitimou essa escritura idealizada e normatizada. Eis as imagens desta louvação divina e humana: 1º) agradecimento divino pelo dom da vida e o seu privilégio de completar 90 anos de idade, vividos em submissão a vontade divina; 2º) louvor a Deus pelo seu exemplo de mãe, esposa, irmã e amiga, também o desejo constante de anunciar a “palavra divina” para todos, mesmo quando idosa (XIMENES, 1996):

... e eu quero te adorar também Senhor por esse ardor que existe no coração dela de pregar a Tua Palavra, de visitar, de ajudar, de fazer aquilo que está ao seu alcance, não sendo obstáculo a sua idade, nem o seu estado de saúde, mas o seu coração tem sido sempre inclinado para fazer a Tua Obra.

Por fim pediu a benção divina para que fortalecesse sua saúde e continuasse sua vocação aos 90 anos na educação dos bisnetos: *“Pai, agora, Senhor, na educação dos bisnetos, oh! Senhor! Que é uma nova geração que surge e eu sei que tu podes usar essa vida para glória do Teu Nome.”*

Para que tal modelo fosse seguido e perpetuado por outras mulheres, no final do século XX, através de uma educação fundamentada numa leitura literalista, absolutista e universalista com base no livro “santo” era necessário perpetuar um movimento de encarnação da lei do outro. Num movimento de aprisionamento do ser no dever de dedicar o seu corpo e alma em sacrifício total aos seus amores (marido, filhos, casa e igreja).

Nesse filme os indivíduos são portadores de um lugar social e de uma temporalidade, individual e social, que foi herdada e partilhada. Através da memória suscitaram sua capacidade de lembrar e reter imagens da experiência passada. Sendo o passado trazido para o presente, reconstruído e criado em uma operação imaginária. Porque o que foi evocado não pode ser mais verificável. O interesse primeiro foi o de sacralização da memória em torno de Dona Morena, da sua transformação em patrimônio da igreja congregacional com uma herança a ser transmitida por uma ritualização de orações, músicas e pregações da Bíblia. Na construção de um espaço de integração entre as mulheres em sua filiação identitária (PESAVENTO, 2006, p.5).

Em quinto, temos as imagens elaboradas pelo pastor Samuel Dionísio de Veras (da Igreja Congregacional de Campina Grande) em sua pregação da Bíblia baseada no Salmo 90.12. Nessa pregação encontramos a evocação de imagens na construção de um corpo “santo” que serviam como inspiração para outras produzirem suas histórias. Reiterou as falas anteriores de que Dona Morena foi uma serva de Deus fiel a sua Igreja. Porque aprendeu a contar os seus dias, mesmo com a morte do esposo, não permitiu que a saudade a impedisse de continuar, isto não lhe distanciou da Igreja. Destacou que ela sempre viveu para evangelizar todas as pessoas, observou isto durante os cinco anos da sua chegada a Campina Grande: *“... uma senhora com a idade já avançada não se cansa absolutamente de dizer que Jesus é o Senhor que redime, é o Senhor que transformas vidas e quer passar sempre a sua experiência para alguém que ainda não conheceu Jesus”*. Definiu sua vida como um “grande livro” com uma história “gloriosa” de viver o evangelho, em que viveu momentos de luta para que outros fossem alcançados por essa fé. Tornou-se um modelo para os “novos” porque teve Deus como professor com lições que marcaram sua trajetória (XIMENES, 1996):

Louvamos a Deus pela vida desta serva do Senhor que nos seus 90 anos tem ainda uma grande história de evangelho, de vivência, de igreja, de momentos especiais com Deus, de luta no evangelho e quantas vidas essa amada irmã certamente levou aos pés do Senhor nas suas madrugadas de oração. Nas suas andanças por Campina Grande inquietamente procurando colocar diante do Senhor todo tempo que tem...

Instituiu que nela podia ser verificado o melhor da vida cristã porque tinha experiências com Deus em tudo, em sua busca por ser mais “crente” e “fiel”, em que no fim de todo esse esforço na esperança de receber muitos galardões. Por último apresentou uma identidade de Dona Morena como exemplo de quem aprendeu a contar os seus dias na tessitura de uma grande história de amor a Deus no cumprimento dos seus deveres, e esperava que Deus a rejuvenescesse para trabalhar. Enfatizou que ela era um “farol” para todos ao seu redor, não desanimou diante das lutas, problemas e sofrimentos, não sendo suficiente para produzir a morte da sua fé, mas legitimou sua identidade como *“crente, uma serva de Deus, um grande exemplo de mulher”* (XIMENES, 1996):

Assim sendo os dias são contados nesta história tremenda de amor ao Senhor, nesta história tremenda de valorização ao Reino de Deus, qual seria o fim dessa história? Certamente num grande banquete, onde o Senhor que honra, honrará ao servo fiel e nós acreditamos pia e sinceramente que a vida da nossa irmã, sem dúvida alguma é um grande farol para todos e quantos que conhece-a de perto e sabem realmente o quanto ela se deu durante todo esse tempo e ainda deseja se dá mais.

Esses discursos correspondem a um ato contínuo de uma leitura memorialista, em que as experiências passadas reconhecidas pela rememoração ganharam o lugar da realidade transcorrida e de “verdadeiro”, mas refere-se a uma representação do ocorrido. Tratamos de um discurso da memória em que alguns sujeitos evocaram o tempo vivido, através de lembranças individuais resgatadas de forma seletiva, com atos de esquecimento e exclusão. Como também conflitos e tensões entre outras memórias formadas dentro do grupo, que não apareceram nesse filme porque só discursaram sujeitos autorizados, mas nas narrativas das entrevistadas que discutiremos em seguida as divergências foram suscitadas.

Por fim, a imagem tecida pelo seu filho Alexandre Ximenes. Em seu discurso de síntese sobre o segredo da longevidade de sua mãe recorre as suas lembranças de que duas tradições protestantes serviram de base na produção da sua identidade. Primeiro, sua mãe era uma mulher que sabia honrar ao pai e a mãe, uma prova disso era a insistência dela em evocar as lembranças da sua família, ele enxergou isso como cumprimento de uma promessa da Bíblia. Uma mulher que construiu sua

identidade sobre o amor do seu pai e da sua mãe, ele classificou quase como “idolátrico”, mas ressaltou que o resultado foi saúde física e espiritual (XIMENES, 1996):

A primeira, que eu acho que é o segredo da longevidade dela e a impressão que eu tenho, queira Deus, é que vai muito longe. É o cumprimento de uma promessa que na vida dela é uma realidade, esta é uma mulher que soube e sabe durante sua vida honrar pai e mãe, de cada 10 histórias que ela conta 09 se refere ao pai e a mãe...

Segundo, o apego da mãe na leitura da Bíblia como experiência que produziu saúde física, moral, emocional e espiritual. Assim sendo, verificamos a construção de uma imagem de uma mulher que cumpriu o dever de dedicar-se a todos os filhos, o único gesto adequado para esse momento era agradecer a Deus porque lhe trouxe uma “vida completa”. Ele tratou que tinha outras histórias para contar como da “brabeza” dela, mas se restringiu a essas que instituiu uma memória de glória e louvação da sua mãe como a perpetuação de um legado a ser seguido pela família (XIMENES, 1996):

E a segunda coisa que ela transmite e qualquer um da família vê, é o apego absoluto a Palavra de Deus, este ano ela completa 70 vezes a leitura da Bíblia completa. (...) ela toma café da manhã, almoço e janta Bíblia... tudo possa ter acontecido só tem que dizer: ‘Graças a Deus’, se tem uma pessoa que tem que agradecer a Deus é ela, tem que saber agradecer porque aos 90 anos tem saúde espiritual, moral, física, mental. Tem uma vida realmente completa na presença de Deus.

Nesse filme encontramos aquilo que Pollak (1989, p.9-10) denominou de “enquadramento da memória” como uma operação coletiva com tentativas conscientes ou inconscientes na preservação de determinados acontecimentos e das interpretações sobre o passado, em torno de Dona Morena promovida pela igreja e família. Com o fim de fortalecer o sentimento de pertencimento das mulheres

congregacionais aos perfis femininos idealizados, através de um trabalho de preservação e reinterpretação do passado em função das demandas do presente, em que estes perfis são manipulados com práticas atualizadas. Daí a necessidade de construir uma imagem homogênea, transparente, idealizante e estática de Dona Morena como corpo “sagrado” e “perfeito”. Esse trabalho de enquadramento foi realizado com atos de silenciamento e esquecimento em relação a outras práticas femininas, através das “testemunhas autorizadas”.

Foto XIII – Dona Morena em Família e a Desconstrução do Patrimônio Congregacional



Fonte: SOUZA, Claudenor Gomes de. **João Clímaco Ximenes – sua vida, sua obra**. Campina Grande, PB: Ed. do Autor, 1982.

O interessante neste culto é que em nenhum momento temos uma fala de Dona Morena legitimando essas representações, mas a sua participação se restringiu a uma ouvinte atenciosa. Temos uma narrativa feita por outros, com destaque para a preocupação da sua filha Hilda Ximenes em perpetuar as histórias da sua mãe como uma mulher fiel aos seus deveres. Em que buscou construir laços de pertencimento e amarramento das mulheres congregacionais ao passado. Patrimonializa as lembranças, levando a igreja a uma coesão social através de uma comunidade real e ao mesmo tempo simbólica de sentido partilhada. Criou identidades através das atividades de referência imaginária que situou as mulheres e os homens no mundo. Construídas sem serem necessariamente falsas.

4.2. Ser uma mulher evangélica é servir por amor

Neste momento atentamos aos testemunhos e depoimentos de algumas mulheres congregacionais que reconstruíram e “traduziram” o passado vivido através da evocação. Nesse processo de reconfiguração do passado essas narrativas são “portadores de uma autoridade da fala” em que as mulheres se utilizam como um “privilegio de ter a tutela do passado”. Tais reconstruções correspondem a um “laboratório de sentido” sobre a realidade através de um movimento em que passado e presente, indivíduo e social, lembrado e esquecido, silêncio e voz, lacuna e repetição se juntam, se opõem e se defrontam. Uma vez que o passado dessas mulheres foram reconstruídos para o presente através de traços que produziu variados sentidos e não um significado homogêneo e único. Em seus discursos criaram imaginários de sentidos a partir da realidade como “*ficções plausíveis, verossímeis, socializadas, temporalizadas, na sua feitura e na sua recepção*” (PESANVENTO, 2006, p. 6-7).

A entrevistada⁷³ primeiramente, respondeu sobre sua conversão ao protestantismo lembrando que tinha 12 anos de idade quando participou de uma Escola Bíblica de Férias, de um corinho. Salientou que tal experiência impactou sua vida com muita emoção, estando forte em suas memórias até o presente e cantou: “Quando a aurora raiar no azul do céu/ reflexo de um clarão/mas não vê o resplendor da luz que brilhou/brilhou no meu coração.” Fez uma descrição dos seus pais como congregacionais “leigos” que não ocupavam lugar de autoridade na igreja, mas inscreveram em seus corpos as normas. O pai gostava de participar dos “cultos ao ar livre” promovidos pelos presbíteros da igreja, principalmente João Canuto e as pregações do pastor João Clímaco Ximenes. Em relação à mãe lembrou que ela não havia conhecido os seus pais biológicos, mas foi acolhida por uma família evangélica. Além disso, narrou o cuidado do seu pai em educar os filhos na fé protestante através das reuniões da igreja em que “*meu pai botava como se fosse um ‘rebanho’, a gente caminhava a pé por esse lado (moravam no bairro José Pinheiro) aqui do São Vicente de Paulo, o Açude Velho, era uma lama tremenda, lama não é?...*”

Narrou que foi batizada quando tinha 15 anos de idade pelo pastor João Ximenes, em 1945, porque necessitava fazer a profissão da sua fé como prova de que Jesus era o “Salvador”. Respondeu todas as perguntas feitas pelos oficiais da igreja sobre a certeza da sua salvação. Elaborou uma imagem de si como “bem

⁷³ Entrevista concedida em 23 de setembro de 2009, aos seus 80 anos de idade, para CJR.

extrovertida”, não era tímida, sendo uma marca fixa em sua identidade e fortaleceu que sua fala era verdadeira diante de Deus. Também acrescentou que desde a adolescência participava de todas as reuniões da igreja, destacando que *“nunca perdia assim a Escola Dominical na minha adolescência, ganhava até presente, né? Na, na Escola Dominical sempre, não era um só ano, era direto.”*

Discursou sobre a importância do estatuto e das autoridades da igreja na produção de sua identidade. Considerou o estatuto importante no que tange as proibições no que se refere às mulheres não puderem cortar os cabelos “muitos curtos” como se fossem homens, ou seja, *“muita gente corta chega a pelar mesmo e fica bem pelado”*. Representou a si mesma como seguidora fiel dessa norma o seu cabelo tinha um “corte regular”, destacou que não gostava de corte de cabelo semelhante ao dos homens. Lembrou que com 15 anos no dia do batismo seu cabelo “vinha até o ombro”, só cortou numa idade mais avançada e quando houve a “liberação” na igreja. O pastor João Ximenes também proibia aos “crentes” da igreja ir à praia no dia de domingo, ressaltou que o banho de praia era permitido se cumprisse o dever de participar das reuniões da igreja. Falou que a vigilância era constante para que vivessem nas normas, narrou que quando um membro faltava quatro domingos na Escola Dominical, era formada uma comissão pelos oficiais da igreja para conversar com o “transgressor”. Tal conversa era realizada com base na Bíblia através dos seguintes passos trilhados pelas autoridades: *“um tocava na ‘tecla’ daquele assunto, se a pessoa ouvisse, bem, se não ouvisse né? Aquela advertência, vinha dois ou três para não ser ouvido só por um, para testemunhar a coisa.”*

Ressaltou que ela ouvia essa norma ensinada pelo pastor João Ximenes sobre o dia de domingo como o dia de servir, adorar e prestar culto somente a Deus, não sendo *“o dia da pessoa ficar indo pra praia ou pra sai e ‘prá-colá’, e nem se envolver com isso nem com aquilo (...). Domingo era considerado o dia do Senhor, não podia negociar no dia de domingo”*. Também lembrou *“da sinceridade por parte de muitos”* em que obedeciam de forma rigorosa, a vigilância abrangia a participação no culto da *“Ceia do Senhor, dia da comunhão”*, porque quando as autoridades da igreja enxergavam a falta de alguém, era chamado a atenção.

Fez uma crítica ao tempo presente uma vez que os membros vivem como desejam, dando com o exemplo uma pessoa da sua família que durante um ano não participou do “dia da comunhão” e definiu isso como “estranho”. Nessa definição do outro como “estranho” apresentou a si mesma como fiel a norma do “dia da comunhão” por ser uma festa “santa”:

... a maior alegria, maior gozo, maior satisfação quando chega o dia da Ceia do Senhor, aquela coisa boa, saber que a gente vai, vai, quando a gente tiver lá (no céu) vai ser aquela coisa linda, aquela coisa gostosa. A gente fica recordando aquilo que tá escrito, muito bom, é uma das festas mais bonitas da igreja é o dia da Ceia do Senhor...

Foto XIV – Culto de Celebração da Ceia como Festa da Fé



Fonte: Jornal Comemorativo, 80 anos do Coral Robert Kalley da Igreja Evangélica Congregacional. Ano I, nº 1, maio de 2005.

Nessas narrativas não tratamos da evocação literal da história vivida e sim de depoimentos, em que está contido “o tempo passado” pesquisado, “os tempos percorridos” pelas trajetórias de vida e o “tempo presente” dos depoentes. Não somos ingênuos quanto à relação existente entre as múltiplas temporalidades, seja na fala da “jovem do passado”, como na “voz da adulta” e na da “anciã do tempo presente”. Assim, as narrativas dessas mulheres idosas são pensadas como memórias, como lembranças das experiências, dos sentimentos, dos testemunhos, das visões, das interpretações de si e sobre os outros que foram filtrados pelas *“emoções do ontem, renovadas ou ressignificadas pelas emoções do hoje.”* Nas múltiplas relações de poder entre memória coletiva e memória individual instituído como: *“poder de*

esquecer, de lembrar, de omitir, de silenciar”, com o olhar minucioso na singularidade de cada uma dessas mulheres (DELGADO, 2006, p.15-16,18,31).

As narrativas efetivadas pela entrevistada A salientam as autoridades da igreja e, principalmente, o pastor João Ximenes como modelo de pastor que ensinou com fidelidade as normas, cumpriu seu dever de coordenar a igreja com atos de constante vigilância para que todos se sujeitassem em obediência. Ressaltou que interpretava as práticas normativas da igreja como “boa”, porque mesmo tendo Deus como principal pastor era muito bom quando o líder da igreja: *“é a ‘Palavra pura’ mesmo e quando fala, fala na direção e na unção, como era o caso do Reverendo Ximenes, de Raul, de Alexandre era um bom pastor... Claro e havia reverência, muita reverência.”* A imagem de que o pastor João Ximenes em todas as suas práticas na igreja era um “homem de Deus”, que realizava tudo com disposição e autoridade *“dentro dos princípios da Palavra mesmo, com muita autoridade e era pra valer mesmo sem ser na ‘carne’.* *Quando era exortação, exortação, se é consolação, consolação!...”* Todavia a sua imagem em relação ao tempo presente sobre os pastores, presbíteros e diáconos é a que não estão cumprindo o dever de conduzir os fiéis na disciplina. Argumentou, ainda, que todos serão julgados por Deus por todos os atos de desobediência.

Em relação ao pastor João Ximenes ressaltou que o seu ensino era muito claro. Inclusive em relação à divisão do espaço físico do templo que era da seguinte forma: de um lado os bancos só para as mulheres e do outro lado somente para os homens. A sua leitura acerca dessa norma era de que o pastor cuidava para que a “maldade” das pessoas não resultasse em pecado. Criticou em seguida que no tempo presente os “crentes” dizem que *“o tempo é moderno”* e transformam as normas para se adaptar a sociedade. Fixou dessa forma uma leitura da norma como “correta” e “certa”. Falou que no passado existia “um melhor comportamento” entre os homens, mulheres e jovens, e teve ainda o cuidado de não produzir uma imagem das autoridades da igreja como “autoritárias” e “rígidas”, citou o exemplo de que “toleravam” que os noivos sentassem juntos na igreja.

Interessante destacar a sua alusão aos oficiais como os vigilantes das normas que tinham o seu horário de trabalho, e a montagem de uma estratégia para que o olhar alcançasse a todos com um presbítero do lado direito do templo, outro no lado esquerdo e outro na entrada do templo. Em que durante os cultos ficavam andando de um lado ao outro e quando enxergavam o “anormal” se aproximavam para manter a ordem.

Pensamos que estas narrativas não são uma construção homogênea e sim múltiplos de sentidos sobre a realidade através de uma releitura espontânea e induzida, de si e dos outros (os pais, os maridos e as autoridades da igreja) em seus comportamentos, valores, experiências e tradições. Estabelecem relações entre o presente e as experiências vividas através das reminiscências e lembranças. Também construíram suas identidades através das relações de pluralidade e atualização no presente, no movimento de seleção e tensão, entre o lembrar e o esquecer. Em imagens idealizadas dos pais, do pastor, dos presbíteros, diáconos da igreja e de si como seguidores fiéis das normas. Através de lembranças selecionadas para legitimar uma identidade fixa, homogênea, como também o ocultamento e condenação da pluralidade feminina em suas práticas: a submissão aos discursos masculinos hegemônicos das autoridades da igreja (DELGADO, 2004, p.39).

São importantes as narrativas da entrevistada A sobre suas relações amorosas de namoro, noivado, casamento e separação, relações fora do casamento do seu pai, suas transgressões e nessas evocações as construções de si e dos outros. Primeiramente, teve uma relação amorosa normatizada com um rapaz. Cantavam no Coral da Igreja e terminaram noivando. Ele almoçava todo domingo em sua casa e participavam dos ensaios à tarde. Entretanto, o noivado acabou e terminou se casando com um vizinho que lhe conhecia desde criança. Para ela, o seu vizinho e futuro marido era um homem que *“conhecia a verdade mais não era crente”*. afirmou que o seu casamento se constituiu como um ato de *“desobediência”* a Deus e aos pais, porque os mesmos não aprovaram e *“se revoltaram contra mim”*. Para eles foi um *“grande desgosto”*, mas ressaltou que continuou sendo *“querida pelos pais”*. Aprovou a disciplina que recebeu de imediato da igreja quando confessou as autoridades o namoro e depois o casamento. Assim, estamos diante de uma ruptura e descontinuidade na identidade congregacionalista. Até que um dia se arrependeu e produziu um ato de *“ajustamento”* que compreendia da seguinte forma: *“Se ajustar é pedir perdão e tem mais uma coisa, naquele tempo tinha que pedir perdão perante toda igreja. Podia ser numa assembléia de membros e podia ser também no culto solene do domingo à noite”*. Confessou que chorou muito por *“vergonha”* porque transgrediu a educação protestante recebida dos pais:

... nos caminhos do Senhor e uma pessoa que se chamava crente e depois vir uma artimanha dessa e ser lubridiada e cair numa dessas e envergonhar tanto a igreja, primeiramente Deus, não é, mas ainda

bem que Ele não é vingativo, é perdoador e os meus pais, também envergonhei.

Com a ideia de que Deus lhe perdoou ela continuou participando da igreja, mesmo com os olhares de desconfiança e reconstruiu sua identidade com o olhar fixo *“para o autor e consumidor da nossa fé (Deus)”*. Narrou que sua tristeza foi porque rompeu com a forma de vida baseada na Bíblia, de que ela como “luz” não podia ter união com as “trevas” que era o seu marido. Concluiu que tanto no passado como o presente a “serva de Deus” não deve: *“você como uma serva do Senhor tá deitada lá com um ímpio e muitas vezes...”*.

Suas lembranças suscitam imagens do esposo como um não convertido a fé, “ímpio” e “muito adúltero”, apresentou como prova de tal identidade a questão que ele morreu assassinato quando morava na Bahia. Evocou a si mesma como *“a esposa legítima”* que teve um filho, mas ele construiu três famílias fora do casamento. Com uma mulher baiana teve um filho, de outra teve três filhos e uma mulher de Campina Grande teve um filho. Ressaltou que o fim do casamento foi culpa dele porque *“ele me abandonou, ele foi quem deixou a casa, o motivo era as mulheres que ele arranjou várias vezes (risos)”*. Narrou que essas traições do marido e a separação resultaram em revolta *“porque eu amava muito a ele, eu tive muita revolta...”*, sendo este amor maior que a levou a subverter em relação à educação recebida dos pais e da igreja. Falou que foi consolada pela presença divina porque *“quem ama mesmo, ama mesmo, ama de verdade mesmo, mas o verdadeiro amor é o amor de Deus e isso me preencheu...”*, destacou a superioridade do amor divino como base para superar a tristeza que fora provocada com o fim do casamento e na reconstrução de si. Também o apoio e acolhimento dos pais como se ela fosse uma “moça” uma vez que o fim do casamento para ela se deu quando tinha 40 anos com a morte dele. Narrou que mesmo com a possibilidade de um novo casamento tomou a decisão de dedicar sua vida somente os pais e a igreja: *“Aí eu vou só cuidar dos meus pais aqui nessa casa mesmo, só cuidando dos meus pais, dando assistência e trabalhando para Jesus.”*

Destacou outro tipo de atitude, que segundo a nossa cultura faz parte da masculinidade ao lembrar que seu pai viveu uma relação amorosa fora do casamento. Mas destacou que era um homem bom que seguiu o ritual exigido pelas autoridades da igreja para os “transgressores”, efetivando um pedido de perdão numa reunião de culto da igreja. Além disso, narrou que seu pai não abandonou a mãe porque era fiel

no cumprimento dos deveres: *“... ele era cumpridor dos seus deveres, muito responsável, muito bom dono de casa, muito mesmo.”*

Atentamos nas suas narrativas que o espaço das mulheres nas atividades da igreja congregacional era realizado, principalmente, nos cultos promovidos pela União Feminina Auxiliadora (ou Sociedade das Senhoras). Destacou algo bem forte em suas recordações desde a juventude com o trabalho da “Auxiliadora” ao visitar os enfermos. Eram formados grupos de três pessoas mediante convocação feita pela diretoria. Salientou que esse trabalho reservado para as mulheres pelas autoridades da igreja no passado era mais evidente do que no presente, porque hoje a iniciativa das visitas são atos particulares e individuais. Afirmou o quanto construiu sua identidade na vivência desse espaço de ser uma auxiliadora na igreja e famílias através das visitas:

Hoje se alguém visita, eu pelo menos gosto muito de visitar, e dependendo da ocasião e do momento, porque só na minha família mesmo, minha família é muito grande (...). E adoce muita gente e eu dessa idade procuro dá um pouco de assistência a família, não só ‘família sangue’ como família de Deus.

Ressaltou que enxergava o quanto as pregações eram realizadas pelos homens e no presente a mulher tem um maior espaço para pregação. Mas também existiram mulheres com dons divinos, a partir da dedicação a oração, ao canto e as curas, assim sua reminiscência apresenta uma descontinuidade em relação a norma da igreja uma vez que no período era considerado uma heresia essas práticas que eram ligadas ao “pentecostismo”. Conheceu uma mulher que tinha o “dom de cura”, Marta Fernandes com o poder de orar pelos doentes e serem curados, destacou que várias pessoas a criticavam com a idéia de que desejava ocupar o lugar de Deus, mas as autoridades da igreja aprovavam: *“Porque talvez achasse que ela quisesse ser uma ‘deusa’, interpretava totalmente diferente.”*

Sobre Dona Morena legitimou imagens desta como ícone feminino congregacional: *“Ela era muito viva, muito ativa, muito humilde, muito humilde, ela era muito atenciosa. Aquela família me marcou, me marca.”* Lembrou-se da sua participação nas diversões consideradas “mundanas” pelas normas e ressaltou que não participava de festas como o Carnaval *“que muita gente gostava de olhar”* e as

danças nos clubes da cidade. Em relação ao cinema falou que quando estava disciplinada frequentou três vezes no Capitólio e Babilônia, mas assistiu filmes religiosos. Como “transgressora” narrou com alegria: *“Mas eu já tava disciplinada da igreja, eu aproveitei, né? (risos). Eu aproveitei e participei.”* Por último, falou que o ideal de ser mulher evangélica era viver nas seguintes representações: serva obediente a vontade divina, servir por amor, transcender as circunstâncias, e estar disposta a fazer a obra de evangelização. Através do espírito divino não ceder a tentação das obras da *“carne, a prostituição e tudo que não presta”*, enquanto viver nos frutos divinos do *“amor, bondade, humildade, benignidade, mansidão, humildade e domínio próprio.”* A aceitação da Bíblia como palavra divina e fonte inesgotável desde a infância em casa com os pais através do culto doméstico em que aprendeu a orar, cantar os hinos e ler o livro “santo”, mesmo tendo os pais “analfabetos”. Fez questão de destacar que até na velhice o livro sagrado a ordena no seu cotidiano: *“Antes de sair para o médico eu faço minha primeira oração logo cedinho e faço também a minha leitura nem que seja um ou dois versículos, contanto que eu não saia sem lê a Palavra...”*.

4.3. As moças andavam muito bem vestidas e tudo decentemente

A entrevistada B⁷⁴ considerou o início da sua conversão ao protestantismo congregacional ainda na sua infância, evocou lembranças de que morava com os pais num sítio distante num povoado chamado Marinho, muito pobre e sem energia elétrica. Os pais eram congregacionais batizados pelo pastor João Clímaco Ximenes e cantavam no Coral da Congregação do Marinho sob a liderança da Igreja de Campina Grande, ressaltou que nasceu num “lar evangélico” com uma educação efetivada pelos pais que antes de dormir todos os dias as crianças aprendiam a ter fé. Narrou que sua família era muito “crente” e desejavam ouvir as pregações, com a lembrança de que o pastor João Ximenes chegava ao Marinho na caminhonete da Igreja de Campina Grande com alto-falante ligado executando músicas protestantes, descreveu que iam andando entre os “matos” para participar dos cultos. Falou que a mãe morreu quando moravam em Recife, depois voltaram para o Marinho. Seu pai era como um *“cigano que [viveu] no meio do mundo”*, uma vez que ele era barbeiro e durante a semana trabalhava longe de casa. Também era um protestante que não participava da

⁷⁴ Entrevista concedida 28 de setembro de 2009 aos seus 74 anos de idade, para CJR.

igreja porque foi eliminado da comunhão da igreja, mas falou que era “crente” e cantava os hinos diariamente. Narrou que caminhava muito para ir vê o Coral da Igreja do Marinho, uma vez por mês no “dia da comunhão”, sentava no primeiro banco, trazia o “tamanquinho” no dedo e quando chegava ao povoado lavava os pés no rio, colocando-os nos pés. Com emoção descreveu que quando o Coral cantava, fechava os olhos e sonhava um dia cantar no Coral, mas dizia isso consigo mesma porque criança naquele tempo não falava com os mais velhos:

... eu fechava os olhos e falava: quando eu crescer, eu canto no Coral. Era o meu sonho, eu dizia comigo mesmo, não podia dizer, porque nesse tempo, menino não coisava com os mais velhos, não. Não era tudo escutando e calado, e eu ficava assim: quando eu crescer eu canto nesse Coral.

Tais narrativas produzidas na relação entre memória individual e coletiva é formada por alguns elementos: primeiro, “*os acontecimentos vividos pessoalmente*”, ou seja, experimentados e conservados na individualidade da memória; segundo, os “*acontecimentos vividos por tabela*”, vivenciados pelos outros (a igreja, família e sociedade) sem participação direta, mas que se sente participante através do imaginário que foi construído. Terceiro, a multiplicidade das “*pessoas e personagens*”, com aqueles que realmente participaram no decorrer da vida, além daqueles que tiveram uma participação indireta na sua vida. Quarto, os “*lugares da memória*”, como relacionados às lembranças pessoais sem o apoio de um tempo cronológico (POLLAK, 1992, p.201-202).

Sobre sua conversão continuou a narrativa de que aos 15 anos de idade veio morar em Campina Grande para trabalhar na casa do pai de Evandro Sabino e cuidar de uma criança com o “salário” de ter o “comer” e o “vestir”, considerou essa mudança boa porque ficou perto da igreja congregacional. Pois, durante três anos apenas ia para a Igreja sem pedir o seu batismo, nesse período participava das casas de dança da cidade como: o “Paulistano” e a “Associação dos Artistas”. Na noite de São João do “Forró da Mulata” ia apenas para olhar as pessoas que dançavam. No Carnaval na Rua Maciel Pinheiro ia também com os óculos para se proteger do “lança-perfume” e passeava nas ruas centrais da cidade. Em seguida ia para o culto na igreja “cheia de confete”, mas destacou que sua participação era passiva em tais lugares de diversão,

pois seu objetivo era apenas olhar os casais dançando, ficava impressionada com a beleza dos passos e recusava o convite dos rapazes para dançar.

Nessas caminhadas pelas diversões da cidade consideradas “mundanas” na leitura das normas, *B* fez questão de narrar que não cedeu a tentação do pecado fosse através da dança, uso de cigarro e bebidas alcoólicas. Mas somente apreciava a beleza dos casais dançando com a idéia de que ela não nasceu para ser “ruim”: “... *eu nunca fiz, nunca arrastei o pé pra nada, nunca coloquei um cigarro, nunca botei uma bebida na minha boca (...). Eu nunca fui pra farra, eu acho que Deus me guardou, eu não tinha que ser ruim, sei lá...*”. Depois de três anos de caminhadas em que foi preservada pelo poder divino, falou que necessitava ter “responsabilidade”. Para tanto, pediu ao presbítero João Canuto para ser batizada, que lhe conduziu para entrevista com o pastor Ximenes, e respondeu que desejava ser batizada “*porque eu quero adquirir responsabilidade*”. Assim realizou o sonho de cantar no Coral.

Essas palavras ditas correspondem a uma forma de dizer sobre a cidade de Campina Grande que a partir desses relatos as experiências vividas foram recuperadas através da reminiscência, para os que vivem no tempo presente e não experimentaram aquele tempo passado da cidade. Na evocação de mortos, lugares que não existem mais, sociabilidades e ritos que foram transformados no presente e valores desnaturalizados. Na constituição de uma “história em fragmentos” que formam um mosaico, sendo a cidade tecida de forma contínua. Isto porque as entrevistadas atuam como “senhoras do tempo” em que recriam o que falam sobre o passado da cidade cada vez que produzem suas falas. Portanto, nesses relatos encontramos variados discursos sobre a cidade constituindo-se em “*cidade falada, cidade imaginada e cidade sensível*” (PESAVENTO, 2008, p.7-8).

Suas narrativas sobre as autoridades da igreja na sua tríade formada pelo pastor, os presbíteros e os diáconos, produziram uma idealização mais intensa do que na entrevistada *A*. Para ela, aqueles homens eram santos que possuíam o poder de “zelar” e “vigiar” as mulheres para que cumprissem as normas. *B* buscou construir sua identidade através de um amor obediente e submisso a esses homens. A imagem do presbítero João Canuto como “patriarca” da igreja porque era o mais velho, ordem essa que fora estabelecida pelo próprio pastor João Ximenes. Por causa disto João Canuto era autoridade de confiança do pastor e o “assessorava” em todas as questões, mas destacou que esse respeito e reverência “divina” era um dever em relação aos outros oficiais da igreja, em que “*nós tíamos um temor a eles tão grande, todo jovem, todo mundo...*”

Quanto aos oficiais ela considerou que eram homens que possuíam um estilo de vida diferenciado porque pregavam a “Palavra de Deus e os membros da igreja o respeitavam *“como se fosse um ‘general’, uma autoridade de Deus mesmo...”* Os oficiais ensinavam o estatuto, toda semana os fiéis participavam do “culto de doutrina” para aprender as normas e as autoridades iam *“tudo engravatado, de uniforme, não, ninguém de blusa como vai vender banana na feira...”* Ressaltou que na sua igreja estes cuidavam para que as mulheres obedecessem às normas como: “namoro com incrédulo”. Nesse caso a pessoa recebia uma carta informando que estava em disciplina e que se *“não obedecesse era eliminado”*. Era proibido o corte de cabelo, uso de pintura, *“roupa ‘certinha’ ninguém usava, usava roupa até a ‘canela’ assim.”* Para tanto, tinha um oficial chamado Manoel Vieira com a função de “vigia das moças”. Falou sobre a facilidade que ele descobria os namoros desviantes. Ela legitimou tal prática como “correta”. Fez uma crítica ao tempo presente em que as autoridades tornaram “leve” a vigilância em relação às jovens que engravidam: *“Hoje em dia as moças se perdem, arranja ‘bucha’ e vai consagrar a criança na igreja.”* Enquanto que no tempo do pastor Ximenes só consagrava uma criança na igreja acompanhada do pai, definindo isso como “direito” e que presentemente enxergava que o “povo” pensava que Deus havia transformado as suas normas. Por isso, para ela a igreja tornou-se “um santuário profanado”.

A partir das reflexões de Soihet (1989) que analisou as formas de violência femininas, na cidade do Rio de Janeiro buscamos também um repensar dos discursos em relação às mulheres como seres comandados pela natureza, e pela a maternidade, sendo aspecto entendido a centralidade do ser, fragilidade e inferioridade quanto ao homem. No entanto, as mulheres congregacionais em suas práticas cotidianas, romperam ao silêncio e a conformação no sentido da construção de uma identidade fluída e diversa.

As lembranças de B sobre as normas promovidas pelas autoridades da igreja foram evocadas na relação entre passado e presente de forma diversa, apresentando o pastor João Ximenes como homem com uma voz fraca. Mas que a usava como instrumento divino em suas pregações que duravam em torno de 15 minutos. É importante ressaltar que no apelo final das suas pregações as pessoas se convertiam do “pecado” e “inferno” para o “reino da luz” da fé protestante. Nesse momento ela cantou a música que era utilizada pelo pastor nessas orações:

“O seu tempo passa como a folha quando cai/Que na tem Jesus quando morre para onde vai? Vai para um lugar onde não existe mais luz/ só porque não creu no Evangelho de Jesus/ E ali o choro e o fogo e o clamor e a consciência acusando o pecador.”

Além dos momentos de pregação no púlpito, o pastor Ximenes ensinava as normas aos membros quando *“lia aquelas coisas no livro que ensinava tudinho”*. Realizava variadas reuniões durante a semana na igreja tais como: na segunda, terça e quarta era o ensaio do Coral, na quinta-feira culto de doutrina, na sexta-feira reunião de oração e o domingo era o “dia de trabalhar pra o Senhor”. Recordou que no sábado à noite a reunião era para os jovens sob a direção de um presbítero escolhido, destacou um importante que foi Sebastião Lima. O roteiro básico das reuniões eram os estudos sobre “os homens da Bíblia” como modelos que os jovens deveriam seguir de obediência e respeito ao temor divino, para que resistissem as tentações do pecado. Para ela uma das histórias que lhe impactou de forma significativa foi a de José do Egito.

Foto XV – O Coral da Igreja na década de 1958 e a Estética “Pura”



Fonte: Jornal Comemorativo, 80 anos do Coral Robert Kalley da Igreja Evangélica Congregacional. Ano I, nº 1, maio de 2005.

Em sua narrativa produziu uma realidade de que as mulheres nesse período usavam roupas com “beleza” e “decência” em seus vestidos longos, criticou o tempo

presente em que as mulheres usam “calça comprida” e comparou com o passado que quem usava esse tipo de roupa eram as prostitutas, as mulheres da zona do meretrício da cidade chamada de “Mandchúria”. O uso de pinturas era com “decência” e ressaltou que as primeiras mulheres a cortarem os cabelos na igreja foram as filhas do pastor João Ximenes. *B* interpretou que esses atos das filhas do pastor contribuíram para sua morte tão cedo vejamos:

“Quem primeiramente cortou cabelos foi as filhas dele, quem cortou cabelo foi Junia, a filha fugiu e casou com ‘incrédulo’, aquilo contribuiu pra ele morrer, ele era pra tá vivo. Foi melhor morrer do que ficar sofrendo dentro de casa. Então tudo isso aconteceu.”

Outra questão interessante corresponde a lembrança de como o pastor Ximenes ensinava sobre o “pentecostismo” e a forma de “batismo” da Igreja Batista. Ressaltava sempre que aqueles que desejavam seguir essas doutrinas a “*porta da igreja*” estava aberta para que modelassem suas vidas com esses caminhos. Ela afirmou que aprendeu na sua igreja (como sua casa) a obrigação de preservá-la bem e não viver na “casa” dos outros: “*Eu me acostumei na minha igreja que cada um tem a obrigação de cuidar de sua ‘casa’ [mãe], deixar a sua ‘casa’ para ir pra ‘casa’ dos outros, eu aprendi na minha igreja.*” Ressaltou que a autoridade do pastor Ximenes também abrangia o Coral da Igreja uma vez que a programação teria que receber a sua autorização. A obediência as suas ordens era praticada por todos em “silêncio”: “*porque quem manda no Coral é o pastor da igreja*”. A entrevistada *B* exaltou o poder do pastor Ximenes e dos oficiais da igreja como se fossem divinos principalmente no que se refere ao adestramento das mulheres pelas normas. Ressaltou em tom amoroso a imagem de sua submissão e resignação na modelagem da sua identidade a partir desses poderes masculinos.

Em relação à Dona Morena não reforçou a idéia de que se tratava de uma mulher ícone congregacional. Para tanto recorreu a sua própria experiência e a de outros como a da sua avó. Narrou que não conheceu Dona Morena na sua juventude, mas somente em sua velhice e que conviveu com ela. Lembrou das histórias contadas por sua avó que a considerava “braba” e “ciumenta” e que fez o pastor Ximenes sofrer porque produzia histórias imaginárias: “*ele sofreu muito na mão dela.*” Ressaltou que ela só se tornou modelo depois de “velhinha”, mas na juventude a imagem era de “ciumenta” e narrou qual foi o motivo da disciplina de Dona Morena na igreja e que fora efetivada pelo esposo que discutimos no capítulo anterior. Para *B*, ela foi

eliminada da igreja porque tratou com violência a empregada da sua casa, porque esta derramou água quente sobre seu filho que morreu, destacou que todos sabiam dessa história e justificou tal prática por causa do seu jeito “brabo” de ser.

Recorreu à lembrança de que ela não aprovara o casamento de uma das filhas pelo noivo ser “pobre”, mas narrou que o mesmo foi realizado porque o: *“amor não faz diferença, né? Quem quer bem não faz diferença.”* Destacou de que ela morou com essa filha e quando o casal dormia a tarde depois do almoço, Dona Morena chamava todo tipo de “palavrão” e *B* diz que ouviu isso da própria filha, fez uma avaliação desses atos:

“Não pode entrar nem no quarto, mas era o marido dela, não podia nem descansar um pouquinho lá. E ela ficava lá ‘esculhabando’ com ela (...). Não era pra dá surra na empregada, o marido dela a eliminou por isso. Era mansa?”

Nesse sentido, a entrevistada *B* promoveu uma desconstrução nas representações sacralizadoras sobre Dona Morena como ícone feminino congregacional com uma identidade fixa e homogênea, mas criou imagem desta em desviante e transgressora das normas. Através de atos de uma identidade fluída a medida de cada momento através de golpes que rompiam com a passividade e submissão exigida.

Em outro momento da entrevista *B* lembrou que um homem da igreja com poder econômico, uma “paixão cega” por ela. Ele era bonito, casado e com filhos, destacou que necessitava fugir da tentação de experimentar uma relação amorosa fora do casamento que fatalmente resultaria em “escândalo”, assim aproveitou a oportunidade dada pelo poder divino: *“... e eu tive que fugir disso aí pra poder sair dessa situação, um escândalo é muito ‘feio’ no evangelho. Pra não escandalizar o evangelho eu casei com ‘incrédulo’.”*

A lembrança de um dia em que ele a convidou para entrar no seu carro e perguntou se não desejava estudar no Seminário Teológico Betel Brasileiro para ser missionária, pois estava disposto a manter-lá com todas as despesas pagas por ele, mas diz que não cedeu a esse convite porque viveria na dependência dele: *“... Subiu assim um ‘negócio’ em mim, eu disse: vou não, para fugir da situação porque eu ficava a mercê dele. ‘Caba’ dava tudo, enxoval de dentro e fora, aí eu chegava não me casaria e ficava a mercê dele, não era não?”*

Em sua narrativa discursou que o seu casamento com um homem não protestante foi um ato de fuga de uma “tentação” considerada de maior “pecaminosidade”. Todavia argumentou que não se arrependeu porque finalmente teve sua casa e acabou com um sofrimento de viver *“nas cozinhas dos outros”*. Representou o esposo como um homem que no início do casamento lhe proibiu de participar das reuniões da igreja, mas ela resistiu porque *“ele me achou dentro da igreja”*. Narrou que ele durante o namoro participava da igreja para lhe levar presentes e detalhou uma conversa em que o argumento dele era: *“eu queria pegar o ‘peixe’, no entanto, a fala dela foi: ‘pegou o ‘peixe’, mas o ‘peixe’ não vai sair não’*. Também um homem que a “crucificava” através de uma relação amorosa fora do casamento e que ele morou com uma jovem, no entanto, depois de dois meses foi abandonada com dois filhos e voltou a viver com ela.

Interessante atentarmos para a leitura construída pela entrevistada de que sofria o resultado da sua escolha de viver com um homem considerado “incrédulo” que não “tem o que dá” e dizia consigo mesma: *“... quando ele judiava comigo, estou pagando o meu ‘preço’*.” Na tessitura de um sentido para sua situação de disciplina se fundamentou na fala do presbítero da igreja Sebastião Lima que ela admirava muito, no discurso de que o “crente” mesmo quando disciplinado estava melhor do que os que viviam nas práticas do “mundo”, e reconstruiu uma fala dele: *“minha filha é o seguinte, o pior ‘crente’ é melhor que o melhor ‘incrédulo’, porque o pior ‘crente’ tem o temor de Deus que o ‘incrédulo’ não tem.”*

Por último, *B* em suas narrativas legitimou perfis femininos e masculinos congregacionais idealizados e condenou as práticas consideradas “anormais”. O perfil feminino no período do pastor João Ximenes era cumprir o dever de ser ajudadora do marido, na igreja o seu espaço de trabalho consistia em ser professora em várias classes e na União Auxiliadora Feminina em que as mais “velhas” ensinavam as mais “novas” com base na Bíblia. Criticou o seu tempo presente em que as mulheres já casam com uma vida de trabalho intensa, com saída de casa pela manhã e chegada somente à noite, fez uma leitura dessa prática como abandono dos filhos que não lhes conhecem e os “jogam” para as “drogas” porque a mãe não cumpriu sua missão de educá-los. Argumentou que por causa do trabalho algumas mulheres maltratam os maridos através da humilhação cotidiana porque os seus salários são maiores. Nesse sentido, recorreu a um exemplo de uma colega da classe na Escola Bíblica Dominical no qual o marido *“só vive assim, não pode levantar a cabeça mais de tanta humilhação que passa...”*

Para *B* o problema que provocou consiste na “muita liberdade” que foi concedida as mulheres pelos homens e assim não cumprem o seu dever de ser uma boa dona de casa: *“A mulher era pra ser boa dona de casa, não tem isso escrito na Palavra, ser boa dona de casa.”* Para tanto, representou a si mesma como corpo “santo e “puro” de uma dona de casa que trabalhava no cuidado da casa para que tudo ficasse “limpinho” e em “ordem”, dos seis filhos e do marido. Ao mesmo tempo reforçou o papel masculino ao exemplificar que o marido fora um trabalhador que cumpria o dever de sustentar a casa e a família, mesmo com suas práticas “malvadas”, destacou que ele não lhe permitia outro trabalho além do cuidar da casa. Mas teve que trabalhar quando o marido adoeceu e ficou impossibilitado de sozinho sustentar a família, destacou que foi por necessidade e isto não lhe trouxe tristeza: *“Mas quando ele adoeceu, tive que trabalhar, porque fui obrigada, porque o dinheiro que ele ganhava não dava pra os filhos comer (...). Senti tristeza não, porque tava sabendo que ali foi necessidade”.*

Na sua narrativa sobre o trabalho das mulheres exaltou um lugar que tem sido reservado às mulheres nas sociedades ocidentais desde longa duração de um tempo, um trabalho na ordem do espaço doméstico, da reprodução, sem valorização e remuneração. No exercício de ofícios circunscritos como ajudantes dos maridos como no artesanato, na feira ou na loja. Assim, condenou o tempo presente com suas transformações quanto à maior liberdade das mulheres e como romperam ao lugar de reclusão como companheira submissa do marido. *B* desprezou ou era suficientemente informada acerca dos variados movimentos de lutas femininas para que exercesse diversos tipos de trabalhos com dignidade e liberdade como: os de domésticas, as de operárias nas fábricas, as profissões do setor terciário de vendedoras, secretárias, enfermeiras, professoras e nas artes (PERROT, 2008, p.109-128).

Para ela, no entanto, a identidade ideal da mulher congregacional era de ser exemplo de fidelidade a Deus, diferente do “mundo”, sábia na construção de um lar feliz e firmeza nas normas da “Palavra de Deus”. Mais uma vez criticou o tempo presente de que não consegue enxergar mais a diferença entre “as mulheres do mundo” e as da “igreja”. Analisou que o problema estava no momento da conversão que não promovia mais as mudanças necessárias em relação às práticas “mundanas”. Destacou que um dos aspectos que demonstravam esse problema consistia nas mulheres que não se vestem mais “decentemente”, mesmo durante as reuniões da igreja, que representa o “santuário de Deus” conforme norma da Bíblia:

“uma mulher bem vestida é muito bonita, com uma roupa bem vestida, não precisa tá lá nos pés não, nem as moças até aqui não. É bem bonito uma mulher bem arrumada, é bem bonito.”

Lembrou do pastor Raul de Souza Costa, que substituiu o pastor João Ximenes na direção da igreja, de que eles não permitiam as mulheres o uso de calça comprida. Ao evocar uma fala do pastor Raul lembrou que para ele a mulher era considerada “símbolo sexual” e quando usava esses tipos de roupa provocava nos homens o desejo de mostrar os membros íntimos do corpo. Mais uma vez inventou a si mesma como uma mulher evangélica que andava bem vestida em todos os lugares (na rua, ônibus e consultório médico), em que as pessoas perguntavam se ela era “crente” porque enxergavam nela “diferença” um “brilho”. Ressaltou que aprendeu tudo isso na Bíblia e construiu sua identidade com “alicerce”.

4.4. Era o amor, abnegação e separação do mundo

A partir das lembranças da entrevistada C⁷⁵, aqui discutimos como ela construiu discursos de si e sobre os outros, suas representações diversas das práticas femininas e masculinas foram evocadas como nas entrevistadas anteriores numa relação diversa entre o tempo passado e o tempo presente nas malhas de uma memória social. Mas não podemos desprezar a singularidade das suas lembranças na manifestação das emoções e subjetividades.

Sobre sua conversão ao protestantismo congregacional evocou a infância, a educação da sua mãe, o pai, o padrasto e o batismo na igreja. Narrou que viveu a infância no contexto do catolicismo, sua mãe era muito católica e fazia a maior novena durante a Festa de São João da cidade, com um altar que “alcançava” toda a rua onde moravam, com tantos santos e velas.

Os pais eram proprietários da segunda barbearia da cidade e o pai morreu quando tinha nove meses de idade, mas a mãe por ser uma mulher com caráter “firme” e de “fibra” administrou a barbearia durante onze anos com a ajuda do filho mais velho. Depois de onze anos viúva casou-se também com um viúvo e barbeiro representado como protestante “desviado” da fé, mas que não participava das coisas

⁷⁵ Entrevista concedida em 30 de setembro de 2009, aos seus 83 anos de idade, para CJR.

“mundanas”, com o temor de Deus e não revelou no dia do casamento sua fé. Lembrou que o padrasto fez um convite a sua mãe lhe acompanhar em determinado lugar que como “bom”.

Falou que a mãe aceitou o convite para participar de um culto na igreja congregacional, ressaltou o quanto ela voltou admirada porque os crentes eram “unidos”, amavam uns aos outros, comparou com sua igreja que era a Catedral e a inexistência disso. A entrevistada C discursou sobre o seu desejo constante de chorar porque no tempo presente as reuniões na igreja não são marcadas pela confraternização, companheirismo, dedicação e amor como no passado:

... dá vontade de chorar, porque eu não quero que você ‘bote’ aí, mas a ‘frieza’ que há hoje, porque naquele tempo era ‘meu irmão’, não tinha paz do Senhor (...). mas era uma confraternização entre os irmãos. Hoje muita gente não se conhece, conhece o culto tudo, até sabe, mas não têm aquele amor, aquela dedicação, que eram irmãos, irmãos mesmo.

Narrou que a mãe continuou participando das reuniões na igreja congregacional e levou sua irmã mais velha como companhia, o resultado foi a conversão e batismo. Depois ela e os irmãos tinham o dever de acompanhar a mãe nas reuniões da igreja mesmo não gostando no início, destacou que a educação na família do passado era marcada por uma maior união entre os seus membros: “*o regime do passado não é o regime do presente para muitos lares, né?*” Lembrou como ela e as irmãs foram educadas na nova fé, também a confiança da mãe nelas e a pouca liberdade que tinham de caminhar pelas ruas da cidade. Falou das diversões saudáveis na cidade para as famílias como: os convites que sua mãe recebia de famílias importantes para participar nas festas dos clubes, por exemplo, o “Éden Clube”; as “matinês” aos domingos, os cinemas lembrou dois, o “*Cinema Apolo*” localizado na Rua Maciel Pinheiro voltado às famílias importantes e outro direcionado para as famílias populares, mas que não recordou o nome. A imagem da mãe como uma mulher “sábia” que não lhes obrigou a participar da igreja, C falou que participava da Escola Bíblica Dominical na igreja com mais prazer e obediência a educação da mãe.

Em tais lembranças sobre Campina Grande em suas diversões e ruas centrais destacou que a cidade era um lugar em que homens e mulheres viviam sua

materialidade, sociabilidade e representações. Constituindo-se um fenômeno de percepção das emoções e sentimentos oferecidos ao nela viver. Também com manifestações de utopias, esperanças, desejos, medos, individuais e coletivos. Pensamos a cidade através dos olhares dessas mulheres idosas na relação de alteridade com o passado em suas representações de tempo e espaço, com um espaço formado por várias temporalidades e sentidos (PESAVENTO, 2008, p.3-5).

Outra questão importante foi sua narrativa mais positiva dos trabalhos femininos, primeiramente observou a diferença do tempo presente marcado por uma definição estabelecida de *“que toda mulher trabalha”*. Falou da irmã com um trabalho numa “casa de miudezas”, que pertencia a um homem da família. Enquanto ela na juventude estudava e trabalhava num “banco de feira”, depois numa “casa de miudezas” localizada na Rua João Pessoa e era responsável pela seção de vendas no atacado. Definiu o ambiente de trabalho como um lugar de “muito respeito”, destacou que existiam outros trabalhos para as mulheres, algumas tinham formação superior e exercia funções de responsabilidade como a dela.

Não trabalhamos com a ingenuidade de que nessas narrativas encontramos o passado recomposto em sua literalidade e totalidade, mas que tratamos de memórias seletivas. As memórias herdadas não se restringem ao físico dessas mulheres, também recebem flutuações do momento de sua articulação e expressão, ou seja, as preocupações do momento constituem as memórias. Tais memórias correspondem a um “fenômeno construído” a partir da individualidade com criações tanto conscientes ou inconscientes, através de um trabalho de organização num movimento em que grava, recalca, exclui e relembra (POLLAK, 1992, p.203-204).

Nas lembranças evocadas sobre as normas congregacionais instituídas pelas autoridades da igreja também a entrevistada C partilhou com as outras entrevistadas a perspectiva de “exaltação” ao passado e “condenação” do presente. Narrou que as normas na igreja também devem ser efetivadas no tempo presente como era no passado, baseadas na Bíblia, que segundo ela, não consistiam em “política” e “fanatismo”, mas na necessidade de viver diferente do “mundo”: *“Não podíamos andar como o ‘mundo’, não podemos. Não somos diferentes? Fomos comprados, nós somos luz e o ‘mundo’ é luz? O mundo é trevas.”*

Sobre o presbítero João Canuto ressaltou que era um homem que falava com “calma” e “devagar”, por isso era chamado “a calma da igreja”. Em relação aos disciplinados narrou que na igreja tinha os que “acolhiam” e “desprezavam”, mas a

pessoa se afastava das atividades e em geral o sentimento era de tristeza como de alegria quando os “transgressores” eram transformados pelo poder divino.

Em relação às normas de proibição no “corte do cabelo”, “pinturas com excesso” e roupas “extravagantes” falou que tinham o fim de produzir uma “vida diferente” nas mulheres por obediência a “Palavra de Deus”. Nos dias de hoje não existe “regeneração interior” e concluiu que isso representa a falta de disciplina na igreja. Narrou que experimenta estas transformações como uma “censura interior” e a acusação de muitos de que não aceita por ser “velha”. Lamentou ainda que *“muita coisa a igreja entrou na sociedade ou a sociedade entrou na igreja”*.

A sua leitura do presente como um tempo em que as mulheres vivem uma maior “independência” e “liberdade”, é conjugado ao sentimento de “saúde” e “tristeza” porque o *“mundo entrou muito na igreja”* e as autoridades da igreja não cuidam da disciplina. Enquanto que no passado quando as pessoas iam ser batizadas eram questionadas se realmente estavam preparadas para fazer parte da igreja. Tinha o conhecimento da necessidade de constituir uma “nova vida” com outros costumes a partir do amor e separação do mundo: *“Eu sabia, eu sabia o que ia fazer, eu sabia o que é que eu ia enfrentar: era o amor, era a abnegação, era diferença do mundo, era a separação do mundo.”*

Ressaltou que não podia admitir uma “moça” ser batizada na igreja com um “vestido imoral”, mesmo sendo a “moda” da sociedade, porque para ela a “moda” faz parte do “mundano” e das “trevas”. As mulheres congregacionais necessitam instituir uma identidade marcada pela diferença resultante da sua conversão que a transformaram em servas de Deus: *“A moda não é de Deus, a moda não é para o crente, o crente é diferente, tem que haver diferença... É por que eu estou velha? Não. É o meu ‘porte’ como uma serva do Senhor.”* Fez um contraste entre uma mulher “mundana” e uma mulher “crente”, a primeira vive e ama os “costumes” do mundo, afirmou que existem várias “crentes mundanas”. Enquanto a mulher “crente” tem um “porte diferente” que comprova sua transformação como filha de Deus manifesta na forma em que se veste, ama, no trato com os outros, na conduta e no trabalho. Na consciência da escritura de tais práticas em si por respeito e submissão a palavra divina e falou que no passado esse contraste era enxergado de forma muito rápida.

Discursou que no tempo passado as mulheres na igreja viviam em maior obediência e submissão ao marido porque amavam as normas da Bíblia. Criticou o tempo presente em que várias mulheres transgridem essas normas por causa do

trabalho profissional, para a entrevistada C o trabalho não representa uma barreira para o cumprimento do dever da “obediência” e “comunhão”. Vê-se como modelo fiel de obediência das normas desde a juventude em que tais deveres eram vividos não como algo rígido e obrigatório da igreja; nem por se considerar melhor que os outros; nem por ser velha ou “beata”. Mas porque sua identidade teve uma centralidade nas normas na definição do seu “porte” de vida em todas as coisas do cotidiano.

Pensamos as sensibilidades femininas suscitadas por esses depoimentos, primeiramente como uma forma de apreensão no conhecimento do mundo, uma reação diante da realidade que não brota da racionalidade e de construções mentais mais elaboradas. Como uma forma de ser e estar no mundo, manifestada em sensações e emoções, numa reação quase imediata afetada por fenômenos físicos e psíquicos. Em segundo lugar, as sensibilidades como “*manifestações do pensamento e do espírito*”, em que a reação primária foi organizada, interpretada e traduzida em termos considerados mais “estáveis e contínuos”. Em que as reações se transformaram em “*sentimentos, emoções e estados de alma*”, produziu assim um “*arquivo da memória*” que cada uma carregava (PESAVENTO, 2008, p.2-3).

Sobre Dona Morena as suas opiniões correspondem ao “enquadramento da memória” efetivado pela a família, as autoridades da igreja e no depoimento da entrevistada A, através de um relato curto e repleto de silêncios. Ressaltou que se trata de uma mulher dedicada, hospitaleira e boa. Narrou que enquanto o pastor Ximenes era mais “calado” e “reservado”, ela mais “comunicativa” e “positiva”. Concluiu dizendo que não podia falar contra ela, por que: “*ela queria tanto bem a mim, queria muito bem a mim e ele também.*”

Importante destacar as suas lembranças sobre o seu casamento que durou apenas sete meses, a leitura do sofrimento de ser traída pelo marido com mulher prostituta e narrou sobre sua intimidade amorosa. Discursou que não se arrependeu de ter casado porque não desejava ser “beata”, mas construir um lar e fez isso por amor. Falou que era “tímida” e não muito “namoradeira”, quando se interessava por um rapaz encontrava logo um “defeito”. Assim, em tom de perplexidade declarou que não sabia como conseguiu casar e fez a leitura de que casou por permissão divina para lhe fazer um chamado de ser missionária. Muitas vezes se lamentou dos seus sofrimentos por causa do marido, afirmou da impossibilidade de contar essa história com detalhes.

Narrou que o fim do casamento aconteceu de forma rápida levando a alguns duvidarem da sua virgindade pela questão de ter vivido somente sete meses com o marido. Destacou que já no quinto mês ele tinha uma relação amorosa com a prostituta chamada “Chica Boa” do cabaré de Carminha Vilar. Para ela o marido fora “muito malvado” e que lhe “maltratava” chegando a lhe proibir de participar das reuniões da igreja. Tentou negociar com o argumento de que continuava protestante, mas não teve solução e expressou o seu sentimento assim: *“É terrível, você ama a Deus, vive pra ele, é dele, mas é ‘presa’.”* Também foi desprezada por ele, evocou a lembrança de uma viagem dele para São Paulo em que trouxe dois vestidos: um cor de rosa com uma renda e desenhos de flores para ela, o outro de cor prateado para amante e expressou que ele lhe maltratava não com violência física, mas com desprezo sexual: *“... ele me maltratou muito, maltratava não era batendo não, era desprezo.”* As aventuras amorosas do marido fora do casamento com “Chica Boa” resultou em gravidez. Para ela o feminino “mundano” representado por uma mulher de cabaré que conhecia as “artes do sexo” tinha o poder de tornar o homem dependente: *“... porque uma mulher, uma prostituta, uma mulher de cabaré, sabe fazer muito bem com um homem, sabe transformá-lo.”*

Falou um pouco mais de como o marido fora “malvado” destacando ele não suportava viver com ela e que durante as relações sexuais ele a considerava insuportável: *“... ele quando tinha relação comigo, ele dizia: ‘eu não gosto mais não, eu não quero mais isso’, ele ficava debochando assim”.* Como uma “boa crente” que era enfrentou isso com atos de resignação e silêncio, porque não desejava o fim do casamento: *“Eu tive muita resignação, não havia discussão, eu acredito que sim (por ser crente) e em segundo lugar, eu queria que ele voltasse, foi muita tristeza em deixá-lo, eu deixei diante das circunstâncias que ele já tinha me deixado.”*

Nessas imagens evocadas surgem personagens diversos que correspondem a uma realidade variada sobre os “femininos” e “masculinos”, daí reconhecemos “a diferença dentro da diferença”. Aqui, “mulher” e “homem” não se reduzem a meros aglomerados, nem a generalizações e premissas preestabelecidas. Na verdade nos desfazemos das noções abstratas de “mulher” e “homem” como identidades únicas, a - históricas e essencialistas. E pensamos esses personagens no sentido de diversidade no contexto da historicidade de suas inter-relações (MATOS, 2006, p.293-294).

Por último, atentamos as suas narrativas sobre o fim do seu casamento. Assim, terminou reinventar-se nos moldes da sua fé protestante. Para ela o seu marido era

um “fraco” e ela era “controlada” porque num dia ele falou que se o casamento acabasse ela teria que devolver a aliança. A entrevistada C narrou que chegou um tempo de não querer comer por causa dos atos do marido. Sua mãe que era conhecida na cidade soube pelas conversas do povo o sofrimento da filha e um dia foi lhe buscar da casa do marido, mas rejeitou o chamado da mãe, o marido ficou com raiva e revoltado porque a esposa não ouviu a mãe, lembrou a fala dele sobre os motivos de que lhe tratava daquela forma: *“(Ele) to lhe maltratando, fazendo com você pra matar sua mãe, ela veio lhe buscar”. (Ela) ‘E ele queria que eu fosse embora’. (Ele) Vá embora, sua mãe não veio lhe buscar, porque você não vai embora.”*

Evocou com muita emoção que em outro dia ele tentou tirar-lhe a aliança e ela rejeitou, mas continuaram as tentativas. A partir daí, a sua leitura de que aquela aliança pertencia a mulher do primeiro casamento dele (ele era viúvo) e não teve coragem de comprar outra, argumentou que seria mais honroso se a tivesse dado para a filha. Finalmente, a mando dele as empregadas a trancaram no quarto para lhe tirar a aliança, narrou da sua tristeza quando decidiu sair de casa sem a *“aliança do seu matrimônio”*.

A sua saída de casa na Rua João Suassuna no centro da cidade, um adolescente que morava vizinho lhe pediu para que não fosse porque seria muito “pior”. Mas continuou sua caminhada pela Rua João Pessoa às doze e trinta da tarde pelas ruas que formavam o centro comercial da cidade e as lojas estavam fechadas como de costume do período. Falou que estava desesperada nessa caminhada com a mão na cabeça e chorando muito alto, os comentários no outro dia eram para saber quem era a moça que andou chorando pelas ruas, mas ninguém descobriu. Daí, ao invés de ir para casa da mãe que morava em rua central da cidade, Peregrino de Carvalho, resolveu se hospedar na casa da irmã em outra rua do centro, Vidal de Negreiros, e não morou mais com a mãe. Após o relato desses fatos concluiu que o casamento aconteceu por um chamado divino para dedicar sua vida como missionária na evangelização, a sua dúvida é porque Deus lhe chamou dessa forma: *...“- Aí, ganhei o mundo, passei seis anos fora, mas não voltei mais pra casa de mãe.”*

Nesse contexto de reinvenção de si enfatizou o quanto as mulheres da igreja congregacional lhe acolheram e fizeram reuniões para decidir o destino dela. Daí, lhe aconselharam a estudar no Seminário Teológico Betel Brasileiro, em João Pessoa, para ser missionária, quando chegou lá a diretora conhecia sua história e concluiu que não tinha condições de ingressar em regime de internato naquele ano, lhe orientou para que permanecesse na igreja durante um ano envolvida nas atividades. No

Seminário estudou durante três anos e durante o primeiro ano chorou muito porque estava “debilitada”: *“Mas eu no primeiro ano chorava muito, chorava, chorava, chorava. Não era por saudade dele, era o físico, debilitado. Chorava, chorava, chorava, qualquer coisa chorava, mas Deus me deu força.”*

4.5. Filho de mulher da vida não tem pai

A entrevista concedida por D⁷⁶ foi marcada por uma narrativa sobre si cheia de silêncio e esquecimento em relação às suas práticas transgressivas e de outras mulheres, salientando que não tinha prazer em falar desse assunto: *“... aí, de qualquer maneira esses crentes confundindo eu não gosto nem de lembrar.”*

Em relação ao espaço das mulheres nas atividades da igreja fez uma crítica às reuniões da União Auxiliadora Feminina: *“Mas eu não vou falar disso porque eu não gostava, de negócio de ir pra igreja pra ouvir aquelas coisas, aquelas mulheres conversando, conversando. E eu digo: eu não vou, vou não, e nunca fui, nunca fiz parte da Auxiliadora.”* A singularidade dos seus depoimentos foram as evocações sobre o seu casamento que diferente das outras entrevistadas foi efetivado conforme as normas.

A sua narrativa sobre a sua conversão ao protestantismo congregacional é marcada por imagens da família quando da sua infância e juventude. Na infância falou da perseguição aos protestantes provocada por Frei Damião na cidade de Esperança, sua alegria por ele já está morto e a mágoa porque fez “muito absurdo”. Destacou que o Frei definia os crentes como “bodes”, e que estes receberiam a “excomunhão”. Ameaçava os católicos que iriam para o “inferno” se, porventura, ajudassem a algum “crente”. Os protestantes foram proibidos de fazer compras nos mercados, por isso sua família veio para Campina Grande porque não tinham como sobreviver. Com a mudança passaram a participar da igreja congregacional. Salientou que os seus pais eram analfabetos, mas não viviam em confusão e brigas porque tinham o temor de Deus e não falavam contra o pastor da igreja porque lhe considerava “homem de Deus”. Destacou que ela e os irmãos tinham um bom comportamento na igreja, participavam das reuniões de culto e aos 14 anos foi batizada quando começou a participar do Coral por convite do pastor João Ximenes.

⁷⁶ Entrevista concedida no dia 29 de outubro de 2009, aos seus 73 anos de idade, para CJR.

Os presbíteros e diáconos da igreja como “rígidos” e “ignorantes” em contraste com o pastor João Ximenes, mas em relação às normas efetivadas por eles sobre as mulheres nas proibições quanto aos cortes de cabelos, uso de pinturas, namoros e cinemas, representou como zelo e falta de “vergonha” dos que se divertiam no cinema mesmo sabendo que: *“... se eu sei que é pecado, o crente tá dentro do cinema, não é certo, porque eu vou?”* Falou que aprendeu com os pais o dever de respeitar as autoridades da igreja como “homens de Deus” e ressaltou a responsabilidade destes em cuidar para que o pecado não venha sobre os fiéis. Todavia, aproveitou para fazer uma crítica aos oficiais que abusam do poder: *“... e estão na igreja (os oficiais) pra dominar a coisas erradas, mas o negócio é que quando é, quando são diáconos pensam que é pra mandar no povo, né? Não sabe tratar as pessoas...”*

Essas construções da memória são formadas por um *“sentimento de identidade”*, no sentido de que essas mulheres adquiriram no decorrer da vida imagens de si, para si e para os outros. Na invenção desse sentimento destacamos três elementos: a *“unidade física”* como sentimento de ter fronteiras físicas no corpo delas ou fronteiras de pertencimento ao grupo; *“a continuidade dentro do tempo”* tanto no sentido físico como no psicológico e moral; o *“sentimento de coerência”* na busca por uma unificação dos diferentes elementos do indivíduo num movimento de reconstrução de si. Tais criações são entendidas como um movimento produzido em referência aos outros através da negociação na definição dos critérios de aceitabilidade, admissibilidade e credibilidade. Portanto, não pensamos a identidade e a memória como *“essências de uma pessoa ou de um grupo”*, porque também temos *“o trabalho da própria memória em si”* em que quanto mais constituída, ela realiza um trabalho de manutenção, coerência, unidade, continuidade e organização (POLLAK, 1992, p.204-206).

A representação sobre as autoridades da igreja foi produzida na evocação de lembranças em que aparecem os tempos do passado e presente, com as práticas das mulheres dos pastores da igreja e de um diácono que exerceu grande vigilância sob as mulheres que participam do Coral. A imagem dos oficiais como “ignorantes” está relacionada a uma lembrança sobre o pastor Alexandre Ximenes (filho mais novo do pastor João Ximenes que coordenou a igreja na década de 1980). Lamentou com tristeza que ele não sucedeu o pai durante muitos anos, por culpa dos presbíteros da igreja. Falou que Alexandre Ximenes casou com uma “mulher rica” e que Dona Morena não aceitou esse casamento como no dia da cerimônia se dirigiu para o templo congregacional chorando muito. A questão destacada pela entrevistada *D* foi

que o casamento não durou muito que sua esposa desejava comprar um vestido e ele “coitado” não tinha o dinheiro suficiente para tal compra. Nisso o presbítero Gideão lembrou a Alexandre qual era o lugar da esposa do pastor e a responsabilidade dele: *“Você não sabe? Você como pastor, você não pode ter uma mulher pra receber, pra querer aquilo que ela quer.”*

Os presbíteros como “carrascos” e homens que não eram modelos da “santidade” que exigiam dos outros e “expulsaram” Alexandre Ximenes da igreja, mas ela agradece porque todos já estão mortos: *“... meu Deus, felizmente, que não tem nenhum mais, esses de agora nenhum é daquele tempo, todos são mortos, né?”* Outra lembrança refere-se a forma de sentar das mulheres do Coral que quando sentavam nas cadeiras reservadas próximo ao púlpito do templo, com o *“vestido lá em cima com as pernas ‘arreganhando’.*” Assim, quando o diácono olhava ou eles, aí que *“as mulheres ‘arreganhavam’ mesmo.”* Isso suscitou um sentimento de raiva na entrevistada D, ao destacar que ele pagaria no “inferno” por tal fala e defendeu as mulheres do Coral (ela que participa desde os 14 anos de idade) porque nenhuma delas exibia as pernas para os homens e se fosse não tinha ele o poder de julgar. Fez uma leitura crítica dos oficiais da igreja que não devem ser seguidos como modelos das normas e não merecem confiança total:

“Pra você vê são coisas que um diácono mancha na igreja, para ver, dão trabalho pra o pastor pra poder se desviar e eu digo: ‘nunca andei com vestindo mostrando as pernas.’ Ele diz porque quis dizer, quer dizer que são um povo que se a gente for tomar eles como vida...”

Os seus discursos sobre Dona Morena e Alzira esta última, esposa do pastor Raul de Souza Costa, dessacralizaram as suas práticas narradas nas relações entre as representações da igreja congregacional. Quanto a Dona Morena, imagem de uma mulher que participava da escola bíblica dominical, dos cultos da igreja, “muito crente”, o orgulho quase “idolátrico” pelos filhos, não cumpria, todavia, o dever de acompanhar o pastor nas visitas aos “crentes”. Segundo a entrevistada D argumenta quando o pastor faz uma visita sem a companhia da esposa na casa de uma mulher, normalmente o marido dela não se agrada e os vizinhos falam “mal”, mas acompanhado da esposa os comentários mudariam para: *“... pronto é uma família.”* Falou que Dona Morena não gostava desse ideal e sim de ocupar seu tempo com conversas na igreja: *“Gostava de um ‘ti-ti-ti’ na igreja...”* Fez uma leitura de que tanto

no tempo passado como no presente nenhuma das esposas dos pastores da igreja cumpriu o dever de auxiliadora do marido nas visitas aos doentes e necessitados, apresentou sua experiência em relação a isso: “... *eu adoeci, eu fiz uma operação, mas ninguém, ninguém, ninguém disse, só os pastores, né.*”

Ressaltou que não sofre pelos pastores por causa das suas esposas, aprendeu desde a infância a conviver com tal situação e teve amizade com todas. Evocou uma lembrança com maior intensidade acerca de “condenação” sobre Alzira que transgrediu as normas da igreja. A lembrança de que o pastor João Ximenes ao saber desse namoro o aconselhou para que se afastasse dela porque não era uma mulher “ideal”, mas ele não ouviu e se casou. Narrou que o pastor Raul era seu primo e “sofreu muito” por causa dela, em uma das visitas feitas por ele em sua casa para tomar um café, ele falou do sofrimento no casamento. Uma dessas histórias foi sobre um dia que Raul tomava banho e um carro buzinou, ele saiu para enxergar das janelas de vidro da sua casa. Tratava-se de um professor do Colégio Estadual da Prata que as pessoas comentavam ser o namorado de Alzira. A entrevistada *D* condenou tal prática: “... *que o povo dizia que ela namorava com ele, namorava não, ‘chamegava’, mulher casada não namora, né?*”

Discursou que o pastor Raul viveu tudo em “silêncio” e sem confrontos, reafirmou que ela fez muita “ruindade” com ele e lembrou, depois, da morte dele. O homem que Alzira viveu essas experiências amorosas livres entrou na casa dela e tentou matar o menino que criava. Concluiu com a leitura de que a violência sofrida por Alzira foi resultante da sua escolha em produzir uma identidade subversiva: “*Para você vê, a pessoa quando não anda nos caminhos do Senhor. Oh! o que acontece e assim por diante.*”

Por último, atentamos para as lembranças e as experiências amorosas da entrevistada *D* no período do seu namoro e casamento. Em sua leitura foram felizes porque obedeceram as normas. Lembrou acerca de um namoro anterior ao seu casamento em que o namorado lhe acompanhava para o culto na igreja sob a vigilância do pai, quando chegava à frente do templo não entrava e fez isso três vezes. Avaliou essa prática como “feia” porque não era o ideal a mulher viver como “coitada”. Assim, ela conversou com o namorado perguntando-o se, porventura, ele casasse com uma mulher “crente” a proibiria de participar dos cultos da igreja e ele respondeu que sim. Acabou o namoro naquele momento porque não desejava tal casamento:

“... então, meu filho, nós nos conhecemos até agora, ‘chau’, ‘chau’ não, porque não tinha ‘chau’ nesse tempo, acabou. (Ele) Oxente! Só por isso. (Ela) Claro, a moça casa com um rapaz pra andar só, como eu vejo ali na Igreja, ainda hoje tem muita gente assim, né?”

Em seguida discursou sobre o namoro com aquele que seria seu esposo, destacando que seu pai era um velho “arrojado” que zelava pela “pureza” da filha. Lembrou um dia em que o pai permaneceu na igreja para uma reunião, sua mãe decidiu ir para casa na frente com ela e na companhia do namorado. A caminhada começou da igreja na Rua Treze de Maio quando chegaram próximo ao Mercado Público escutou o barulho das sandálias do pai, mas continuou a caminhada de mãos dadas com o namorado. No entanto, quando chegou em casa no bairro Santo Antônio, o namorado seguiu o ritual com uma saudação de boa noite na despedida, não entrava na casa porque dormiam cedo, era proibido pelos pais permanecer na ausência deles. Destacou que com a saída do namorado, seu pai conversou com a mãe para que o seu namorado preparasse o casamento com rapidez porque não admitia alguém andar com tal intimidade com sua filha: “... *filha minha ninguém anda ‘agarrada’ com ela não, pegada na mão.*” Logo depois dessa preocupação do seu pai, ele preparou uma “festinha” e deu uma casa próxima ao Hospital D. Pedro I.

Daí, a necessidade das mulheres lerem a Bíblia para aprenderem que Deus também condena o uso de calça comprida por ser roupa de homem e lamentou o tempo presente em que tantas mulheres usam tal roupa:

... eu condeno porque a Bíblia condena primeiro, se toda mulher crente lesse a Bíblia: ‘que não é bom que a mulher se vista como homem, nem o homem como mulher’. Não fazia isso, eu nunca vesti calça comprida. Agora, hoje na Igreja é cheia, é mulher de pastor, é mulher de presbítero, um tempo desse é mulher de calça comprida...

Reconhece que sua atitude diante dessa suavização das normas era “aceitar” e esperar o “Dia do Julgamento” em que cada uma prestará as contas da sua vida diante de Deus. Enquanto os jovens dizem que as mudanças são necessárias porque o tempo presente é outro, mas cada um deve se preocupar com esse “Grande Dia”. Narrou o quanto as mulheres desprezam sua responsabilidade diante de Deus e apresentou a si mesma como modelo de que inscreveu as normas nos variados momentos da sua vida, para que os outros enxergassem.

Em tais narrativas apreendemos temporalidades heterogêneas, ritmos desconexos, tempos fragmentados e descontínuos, com a desconstrução do tempo imutável e repetitivo relacionado às normas. Porém com o olhar no tempo criador, dinâmico e das inovações, com destaque para o relativo e a multiplicidade de durações que convivem entre si. Assim, trabalhamos na perspectiva de que não há linearidade nas sensibilidades femininas congregacionais (MATOS, 2006, p.289-290).

Destacou, ainda que o seu esposo era um homem “prestativo”, que lhe ajudava nas atividades domésticas quando esteve doente e “fiel” aos seus deveres. Lembrou uma história contada por ele no início do casamento em que os dois eram bem “novos”. Ele cobrava prestação e em determinada casa uma moça “bonita” vinha com muita alegria lhe entregar o dinheiro. Em um dia de segunda-feira foi cobrar prestação nessa casa, a moça o recepcionou com a entrega de uma rosa “linda”. Destacou o amor “fiel” ao comportar-se da seguinte maneira: *“Eu estou lhe dando (falou a moça), ele disse: ‘muito obrigado, [mas] eu vou levar pra minha esposa, que eu sou casado.’ Quantos diz isso? Bem poucos...”* Em seguida narrou sobre as suas dificuldades na gestação dos filhos com a morte de vários, do seu tratamento com um médico para que engravidasse. Tal tratamento possibilitou que gerasse seus filhos com saúde.

Lembrou uma história de um filho que na juventude namorou uma “jovem” que engravidou e um dia foi a casa deles para falar com seu esposo de que estava grávida. Destacou que o marido foi “grosseiro”, mas ressaltou que ele não era assim e algumas vezes o homem tem tais atitudes. Na sua fala ele a condenou e a classificou no quadro das “inaceitáveis”. Quanto ao filho a entrevistada D produziu um silêncio: *“Aí, ele foi meio ‘grosso’, foi ‘grosseiro’, mas de qualquer forma ele, o homem as vezes diz as coisas, porque ele não era ‘grosseiro’. Ele disse: ‘Menina filho de mulher da vida não tem pai, não.’”*

Também narrou com detalhes sobre a morte do esposo ressaltando que sente falta dele e a dor por não estar em sua casa. Fez questão de mostrar uma foto dele que guarda com todo cuidado, mesmo muitas pessoas falando que tal atitude era “idolatria”. Porém considerou que a foto era apenas para se lembrar ele. Lembrou que fazia quatro anos e dois meses da morte dele, expressou que vive em tristeza, mas no mesmo instante falou que busca se conformar a vontade divina. Confessou sua fé e que pede a Deus felicidade: *“... eu peço muita felicidade a Deus que Ele tome conta de mim. não sabe.”* A partir desses depoimentos podemos mais uma vez constatar que essas mulheres congregacionais inventaram a si mesma como modelo ideal de mulher evangélica com os perfis ideais de dedicação ao marido e aos filhos. A união no

casamento como resultante da obediência as normas divinas possibilitou que todos os seus filhos também vivem na fé protestante.

Portanto, neste último capítulo analisamos as representações femininas construídas a partir das memórias, primeiramente, sobre Dona Morena realizado pela família e autoridades da igreja congregacional de Campina Grande. Tais narrativas construíram um corpo “sagrado” e “santo” como modelo de uma mulher congregacional normatizada e idealizada. Também discutimos as narrativas de mulheres idosas em que construíram e desconstruíram imagens das autoridades da igreja, tais como as relacionadas à Dona Morena. Discutimos também, acerca das relações amorosas frustradas ou bem-sucedidas e sobre as diversões e no cuidado com o feminino.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nessa pesquisa alcançamos nosso objetivo ao analisamos como foram construídas historicamente as práticas e representações femininas congregacionais em Campina Grande entre os anos de 1927 a 1960. Pensar nas ações táticas, nos usos e apropriações subversivas efetivadas pelas mulheres em suas práticas ordinárias na constituição de formas diversas de ser e estar no mundo foram alguns dos aspectos aqui discutidos. Não nos limitamos a esse recorte temporal como algo cristalizado numa linearidade dos fatos na história dessas mulheres congregacionais, mas atentamos as descontinuidades e as temporalidades múltiplas. Também rompemos com a historiografia triunfalista do protestantismo congregacional em suas exaltações das práticas normativas das autoridades e instituições, pois procuramos os sujeitos em suas experiências, sensibilidades, emoções, desejos, contradições e representações do mundo, através de um descortinar da consciência afetiva e moral da cidade de Campina Grande.

Na escritura de uma história crítica das sensibilidades e das relações entre homens e mulheres no protestantismo congregacional, nas formas diversas de narrativas das tradições protestantes e nas suas resignificações. Para tanto, apoiamos numa documentação diversa como: nas escritas de Sarah Kalley, Iraci Mendonça, nas cartas de Luiza Monteiro, nos casos de disciplina sob as mulheres registradas nas atas da igreja e as narrativas da memória de algumas mulheres idosas.

Nossa história constitui-se em um repensar das subjetividades das mulheres congregacionais em suas formas singulares de ser e estar no mundo. Em que descortinamos a tessitura dessas relações interpessoais, marcadamente entre mulheres/mulheres e mulheres/homens. Com atenção voltada nessas práticas e representações como construção das relações múltiplas entre “feminino” e “masculino” num contexto histórico específico da cidade de Campina Grande. Assim promovemos outras leituras das imagens femininas e masculinas, no reconhecimento dessas práticas dos sujeitos como desejantes e donos de si mesmo, sem a tutela das normas promovidas pelas autoridades, que resultaram em uma diversidade de muitos “femininos” e “masculinos”.

Portanto, reconhecemos a possibilidade aberta para outras leituras e histórias do protestantismo em Campina Grande e no estado da Paraíba. Aqui realizamos o nosso traçado particular nesse caminho para que outros com criatividade e liberdade

construam suas escritas com outros olhares. Com a consideração de que os arquivos das igrejas protestantes encontram-se como “matas virgens” a serem abertas e exploradas pelos historiadores como também os membros idosos que ainda estão vivos para evocarem suas lembranças e inventarem suas narrativas. Na da particularidade Igreja Evangélica Congregacional, em Campina Grande, outro resultado importante dessa dissertação, consistiu na composição de um acervo documental significativo para a construção de outras histórias tais como: a digitalização das atas da igreja desde 1927 até o final de 1980, das cartas de Dona Morena, livros de chamada da escola bíblica dominical das décadas de 1929/1939, boletins dominicais entre os anos de 1982/1984, catalogação das entrevistas com mulheres e homens congregacionais.

Com isso esperamos a produção de outras histórias do protestantismo em Campina Grande com questões diversas como: a participação do protestantismo congregacional e suas práticas educativas na cidade através da Escola Dominical e do Colégio Evangélico; as relações de gênero na perspectiva dos homens e mulheres através das suas memórias; as imagens do protestantismo através das fotografias dos acervos particulares; as ações sociais do Asilo de Idosos, do Caixa Diaconal e a Assistência Social Evangélica (ASSEVAN). Realizamos a pesquisa sob a inspiração em Chartier (1990) e Certeau (2005) e secundariamente a partir dos escritos de Thompson (1981: p.185) de que essa história não foi escrita em um sistema de “fechamento” em que as teorias foram *“auto-suficientes, auto-justificativas e auto-extrapolantes”*, mas uma história como exploração aberta do mundo e de nós mesmos, com a rejeição de “um aparelho mecânico conceptual”. Na produção de um mapa em que reconhecemos a existência de margens e silêncios, para que sejam trabalhadas como “fronteiras do desconhecido” através de questionamentos que formam o diálogo do conhecimento histórico.

6. REFERÊNCIAS

➤ Fontes Documentais

- **LIVRO DE ATAS DAS SEÇÕES DA IGREJA EVANGÉLICA CONGREGACIONAL DE CAMPINA GRANDE** – Paraíba. 1927-1934. Arquivo da Igreja Evangélica Congregacional de Campina Grande.
- **LIVRO DE ATAS DAS SEÇÕES DOS OFICIAIS DA IGREJA EVANGÉLICA CONGREGACIONAL DE CAMPINA GRANDE** – Paraíba. 1936-1941. Arquivo da Igreja Evangélica Congregacional de Campina Grande.
- **LIVRO DE ATAS DAS SEÇÕES DA IGREJA EVANGÉLICA CONGREGACIONAL DE CAMPINA GRANDE** – Paraíba. 1944-1958. Arquivo da Igreja Evangélica Congregacional de Campina Grande.
- **LIVRO DE ATAS DAS SEÇÕES DA IGREJA EVANGÉLICA CONGREGACIONAL DE CAMPINA GRANDE** – Paraíba. 1958-1965. Arquivo da Igreja Evangélica Congregacional de Campina Grande.
- Cartas de Luiza Barbosa Monteiro entre 1925/1927. Arquivo Particular de Hilda Ximenes.
- XIMENES, Hilda Monteiro da Costa. **Histórias de minha querida mãe: aniversário de 90 anos** – Luiza Barbosa Ximenes (Dona Morena). Campina Grande, 1996 (Filme familiar). Acervo Particular de Hilda Monteiro da Costa Ximenes.
- Entrevistas das Mulheres Idosas Congregacionais de Campina Grande. Acervo Particular de Cleófas Júnior.

➤ Livros, Teses e Dissertações

- ALVES, Patrícia Formiga Maciel. **Da cruz ao trono: neopentecostalismo e pós-modernidade no Brasil**. Doutorado em Sociologia. João Pessoa, PB: CCHLA/PPGS/UFPB, 2005.
- ANDRADE, Andreza de Oliveira. **Interfaces das noções de gênero e sua cultura histórica**. Dissertação de Mestrado em História. João Pessoa, PB: CCHLA/PPGH/UFPB, 2008.
- BOFF, Leonardo. **Fundamentalismo: globalização e o futuro da humanidade**. Rio de Janeiro, RJ: Sextante, 2002.

- BRITTO, Roseane Alves. **Temp(l)os de Cura**: as metáforas de cura na construção das identidades da Assembléia de Deus no Brasil. Dissertação de Mestrado em História. Campina Grande, PB: PPGH/UFCG, 2009.
- CÂMARA, Epaminondas. **Datas campinenses**. Campina Grande, PB: Edições Caravela, 1988.
- CAMPOS, Breno Martins. **Mulheres em revista**: uma sociologia da compreensão do feminino no Brasil presbiteriano (1994-2002). Tese de Doutorado em Sociologia. São Paulo: PUC, 2006.
- CARDOSO, Douglas Nassif. **Robert Reid Kalley**: médico, missionário e profeta. São Bernardo do Campo, SP: Ed. do Autor, 2001.
- _____. **Práticas pastorais do pioneiro da evangelização do Brasil e Portugal**. São Bernardo do Campo, SP: Ed. do Autor, 2002.
- _____. **Sarah Kalley** – missionária pioneira na evangelização do Brasil. São Bernardo do Campo, SP: Ed. do Autor, 2005 a.
- _____. **Cotidiano feminino no segundo império**. São Bernardo do Campo, SP: Ed. do Autor, 2005 b.
- _____. **Convertendo através da música**. São Bernardo do Campo, SP: Ed. do Autor, 2005c.
- CAVALCANTI, Silêde Leila. Campina Grande de(fl)vorada por forasteiros: a passagem de Campina patriarcal a Campina burguesa. In: GURJÃO, Eliete de. **Imagens multifacetadas de Campina Grande**. Campina Grande, PB: Prefeitura Municipal de Campina Grande, 2000, pp. 58-78.
- _____. **Mulheres modernas, mulheres tuteladas**: o discurso jurídico e a moralização dos costumes – Campina Grande (1930-1950). Dissertação de Mestrado em História. Recife, PE: UFPE/CFCH, 2000.
- CÉSAR, Salustiano Pereira. **O congregacionalismo no Brasil – fatos e feitos históricos**. Rio de Janeiro, RJ: OMEB, 1983.
- CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: 1. Artes de fazer. Trad. de Ephraim Ferreira Alves. 15. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- CHARTIER, Roger. **A história cultural entre práticas e representações**. Trad. de Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro, RJ: DIFEL, BERTRAND BRASIL, 1990.
- _____. O mundo como representação. **Estudos Avançados**. São Paulo, v. 5, n. 11, 1991, p.173-191.
- _____. A história hoje: dúvidas, desafios e propostas. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, v. 7, n. 13, 1994, p. 97-113.
- _____. Diferença entre os sexos e dominação simbólica (nota crítica).

Cadernos Pagu. Campinas, n.4, 1995, p. 40-42.

- CIPRIANO, Maria do Socorro. **A adúltera no território da infidelidade:** Paraíba nas décadas de 20 e 30 do século XX. Dissertação de Mestrado em História. Campinas, SP: UNICAMP/IFCH, 2002.
- CHALHOUB, Sidney. **Cidade febril:** cortiços e epidemias na Corte imperial. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1996.
- COSTA, Jurandir Freire. **Ordem Médica e Norma Familiar.** Rio de Janeiro, RJ: Edições Graal, 1983.
- CUNHA, Magali do Nascimento. **“Vinho Novo em Odres Velhos”:** um olhar comunicacional sobre a explosão gospel no cenário religioso evangélico no Brasil. Tese de Doutorado em Ciências da Comunicação. São Paulo, SP: USP/ECA, 2004.
- DEIFELT, Wanda. Por um ensino inclusivo da história da Igreja: uma contribuição feminista. In: DREHER, Martin N (org.). **História da igreja em debate** - um simpósio. São Paulo, SP: ASTE, 1994, p. 104-119.
- DELGADO, Lucília de Almeida Neves. **História oral** – memória, tempo, identidades. Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2006.
- DEL PRIORE, Mary. História das Mulheres: As Vozes do Silêncio. In: FREITAS, Marcos Cezar (org.). **Historiografia brasileira em perspectiva.** 6ª Ed. São Paulo, SP: Contexto, 1997, p.217-235.
- _____. História do Cotidiano e da Vida Privada. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (org.). **Domínios da história:** ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro, RJ: Elsevier, 1997, p.259-274.
- ENGEL, Magali. História e Sexualidade. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (org.). **Domínios da história:** ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro, RJ: Elsevier, 1997, p. 297-311.
- ESCOSTEGUY, Ana Carolina. Estudos Culturais; uma introdução. In: SILVA, Tomaz Tadeu (org.). **O que é, afinal , Estudos Culturais?**. Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2006, p.133-166.
- FORSTH, William B. **Jornada no Império** - vida e obra do Dr. Kalley no Brasil. São José dos Campos, SP: FIEL, 2006.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder.** Org. e trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro, RJ: Edições Graal, 1979.
- _____. **Vigiar e punir:** o nascimento da prisão. Trad. Raquel Ramalhete. Petrópolis, RJ: Vozes, 1987.
- GADELHA, Francisco Agileu de Lima. **A fé moldando comportamentos:** história cultural dos presbiterianos em Fortaleza. Tese de Doutorado em História. Recife, PE:

UFPE/CFCH, 2008.

- GIERUS, Renate. **“Além das grandes águas”**: mulheres alemãs imigrantes que vêm ao sul do Brasil a partir de 1850. Uma proposta teórico-metodológica de historiografia feminista a partir de jornais e cartas. Tese de Doutorado. São Leopoldo, RS: EST/IEPT, 2006.
- GOMES, Angela de Castro. **Escrita de si, escrita da história**. Rio de Janeiro, RJ: Editora FGV, 2004.
- GOMES, Antônio Maspoli de Araújo. As Representações Sociais do Corpo e da Sexualidade no Protestantismo Brasileiro. **Revista de Estudos da Religião – REVER**. São Paulo, n. 1, 2006, p.1-38.
- 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.
- LEITE, Sérgio Araújo. **Entre o rito e o cotidiano**: as mulheres da Igreja Congregação Cristã no Brasil. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião. São Paulo: PUC-SP, 2008.
- LIMA, Damião de. **Impactos e repercussões sócio-econômicas das políticas do governo militar no município de Campina Grande (1964-1984)**. Tese de Doutorado em História Econômica. São Paulo, SP: USP/FFLCH, 2004.
- MATOS, Maria Izilda Santos de. Do público para o privado: redefinindo espaços e atividades femininas (1890-1930). **Cadernos Pagu**. Campinas, n. 4, 1995, p.97-115.
- _____. Por uma história das sensibilidades: em foco – a masculinidade. **Revista História: Questões & Debates**. Curitiba, n.34, p.45-63, 2001. Editora da UFPR.
- _____.; ALVES, Gisele. A nova mulher: educando as futuras mães. São Paulo 1850-1900. **Caderno Espaço Feminino**. Uberlândia – MG, v.15, n.18, jan./jul. de 2006a, p.173-196.
- _____. História das Mulheres e Gênero: usos e perspectivas. In: MELO, Hildete Pereira de; PISCITELLI, Adriana et. al. **Olhares feministas**. Brasília: Ministério da Educação: UNESCO, 2006b, p.281-294.
- _____.; MORAES, Mirtes. Imagens e ações: gênero e família nas campanhas médicas (São Paulo: 1890-1940). **ArtCultura**, Uberlândia – MG, v.9, n.14, jan.-jun. 2007, p.27-37.
- MENDONÇA, Iraci Silva de. **Memorial de José Quaresma**. Campina Grande, PB: Artexpress Gráfica e Editora, 2007.
- MENDONÇA, Antonio Gouvêa. **O celeste porvir**: a inserção do protestantismo no

Brasil. 3ª ed. São Paulo, SP: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

- MONTENEGRO, Antonio Torres. **História oral e memória:** a cultura popular revisitada. 3ª ed. São Paulo, SP: Contexto, 1994. Coleção Caminhos da História.
- MUSSKOPF, André Sidnei. **Via(da)gens teológicas:** itinerários para uma teologia queer no Brasil. Tese de Doutorado em Teologia. São Leopoldo, RS: PPGT/EST, 2008.
- PEDRO, Joana Maria; SOIHET, Rachel. A emergência da pesquisa da História das Mulheres e das Relações de Gênero. **Revista Brasileira de História.** São Paulo, v. 27, nº 54, 2007, p.281-300.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. Crime, violência e sociabilidades urbanas: as fronteiras da ordem e da desordem no sul brasileiro no final do sec. XIX. **Estudos Ibero-Americanos.** PUCRS, v. XXX, n. 2, 2004, p.27-37.
- _____. **História & história cultural.** 2 ed. Belo Horizonte, MG: Autêntica, 2005.
- _____. Palavras para crer. Imaginários de sentido que falam do passado. **Nuevo Mundo Mundos Nuevos.** Debates, 2006.
- _____. Espacios, palabras, sensibilidades. **Nuevo Mundo Mundos Nuevos.** Colóquios, 2008.
- PERROT, Michelle. **Os excluídos da história:** operários, mulheres e prisioneiros. Trad. Denise Bottmann. Rio de Janeiro, RJ Paz e Terra, 1988. Coleção Oficinas da História.
- _____. **As mulheres ou os silêncios da história.** Trad. Viviane Ribeiro. Bauru, SP: EDUSC, 2006.
- _____. **Minha história das mulheres.** Trad. Angela M. S. Corrêa. São Paulo, SP: Contexto, 2008.
- POLLAK, Michael. Memória, esquecimento e silêncio. **Estudos Históricos.** Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989, p.3-15.
- _____. Memória e identidade social. **Estudos Históricos.** Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992, p.200-212.
- PORTO FILHO, Manoel da Silveira. **Congregacionalismo brasileiro:** fundamentos históricos e doutrinários. Rio de Janeiro, RJ: UIECB, 1982.
- RAGO, Margareth. **Do cabaré ao lar:** a utopia da cidade disciplinar: Brasil 1890-1930. 3ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997. Coleção Estudos Brasileiros; v.90.
- RIBEIRO, Margarida Fátima Souza. **Rastros e rostos do protestantismo brasileiro:** uma historiografia das mulheres. Tese de Doutorado em Ciências da Religião. São Paulo: FFCR/PPGCR/UMESP, 2008.
- ROCHA, João Gomes da (org.). **Salmos e Hynnos com músicas sacras.** 4ª ed.

Lisboa, Portugal: Livraria Evangelica, 1924.

- _____. **Lembranças do Passado**. v. 1. Rio de Janeiro, DF: Centro Brasileiro de Publicidade Ltda., 1941.
- _____. **Lembranças do Passado**. v. 2. Rio de Janeiro, DF: Centro Brasileiro de Publicidade Ltda., 1944.
- _____. **Lembranças do Passado**. v. 3. Rio de Janeiro, DF: Centro Brasileiro de Publicidade Ltda., 1946.
- _____. **Lembranças do Passado**. v. 4. Rio de Janeiro, RJ: UIECCB, 1957.
- ROCHA, Fernanda. **Mulheres ideais**: uma análise do processo de construção e manutenção das representações sociais das esposas de pastores batistas de Curitiba, PR. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião. São Paulo, SP: PPGCR/UMESP, 2008.
- SANTANA FILHO, Manoel Bernardino de. João Clímaco Ximenes – Apóstolo do Nordeste. **O Cristão**. Rio de Janeiro, agosto de 1996, ano 106, nº 4. p.5-9.
- SCOTT, Joan. História das Mulheres. In: BURKE, Peter (org.). **A escrita da história**: novas perspectivas. Trad. Magda Lopes. São Paulo: Editora UNESP, 1992, p.63-96. Coleção Biblioteca Básica.
- SILVA, Josefa Gomes. Raízes históricas de Campina Grande. In: GURJÃO, Eliete de. **Imagens multifacetadas de Campina Grande**. Campina Grande, PB: Prefeitura Municipal de Campina Grande, 2000, p. 13-28.
- SILVEIRA, Rosa Maria Godoy. A cultura histórica em representações sobre territorialidades. **Saeculum - Revista de História**. João Pessoa, PB, DH/PPGH/UFPB, 2007, p.33-45.
- SOIHET, Rachel. **Condição feminina e formas de violência**: mulheres pobres e ordem urbana, 1890-1920. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 1989.
- _____. História das Mulheres. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo, RJ (org.). **Domínios da história**: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997, p.275-296.
- SOUSA, Fábio Gutemberg R. B. de. **Cartografias e imagens da cidade**: Campina Grande – 1920-1945. Tese de Doutorado em História. Campinas, SP: UNICAMP/IFCH, 2001.
- SOUZA, Claudenor Gomes de. **João Clímaco Ximenes** – sua vida, sua obra. Campina Grande, PB: Ed. do Autor, 1982.
- SOUZA, Antônio Clarindo Barbosa. **Lazeres permitidos, lazes proibidos**: sociedade, cultura e lazer em Campina Grande. Tese de Doutorado em História.

Recife, PE: UFPE/CFCH, 2002.

- SOUZA, Elizeu Clementino de; ABRAHÃO, Maria Helena Menna Barreto (Orgs.). **Tempos, narrativas e ficções: a invenção de si**. Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, EDUNEB, 2006.
- TOLEDO-FRANCISCO, Crislaine Valéria de. **Passagens híbridas: relações de gênero e pentecostalismo**. Dissertação de Mestrado em Sociologia. São Paulo, SP: FFLCH/PPGS/USP, 2002.
- THOMPSON, Edward P. **A miséria da teoria ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser**. Trad. Waltenir Dutra. Rio de Janeiro, RJ: Zahar Editores, 1981.
- _____. **A formação da classe operária inglesa**. v. 1 A árvore da liberdade. Trad. Denise Bottmann. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 1987^a.
- _____. **A formação da classe operária inglesa**. v.2 A maldição de adão. Trad. Renato Busatto Neto, Cláudia Rocha de Almeida. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 1987b.
- _____. **As peculiaridades dos ingleses e outros ensaios**. Trad. Antonio Luigi Negro. Campinas, SP : Unicamp, 2003.
- THOMPSON, Paul. **A voz do passado: história oral**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- VELASQUES FILHO, Prócoro Velasques. "Sim" a Deus e "não" à vida: a conversão e disciplina no protestantismo brasileiro. In: MENDONÇA, Antônio Gouvêa & FILHO VELASQUES, Prócoro. **Introdução ao protestantismo no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 1990, p. 205-232.
- VELASQUES FILHO, Prócoro Velasques. Deus como emoção: origens históricas e teológicas do protestantismo evangelical. In: MENDONÇA, Antônio Gouvêa & FILHO VELASQUES, Prócoro. **Introdução ao protestantismo no Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 1990, p. 81-109.
- WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. Trad. Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2005.
- WIRTH, Lauri Emílio. O lugar da história da igreja no ensino da teologia. In: DREHER, Martin N (org.). **História da igreja em debate** - um simpósio. São Paulo: ASTE, 1994, p. 48-59.

7. ANEXOS

ANEXO I –

Termo de Consentimento Livre e Esclarecido das Entrevistas

Prezado (a) Senhor (a)

Esta pesquisa é sobre *a história do protestantismo em Campina Grande a partir da comunidade congregacional*, intitulada PRÁTICAS E REPRESENTAÇÕES FEMININAS NO PROTESTANTISMO EM CAMPINA GRANDE: A Igreja Evangélica Congregacional (1930-1960) e está sendo desenvolvida por *Cleófas Lima Alves de Freitas Júnior*, aluno do Curso de Mestrado Acadêmico do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Paraíba, sob a orientação do(a) Prof.(a) *Antonio Carlos Ferreira Pinheiro*.

Os objetivos do estudo são analisar a construção histórica a partir dos retalhos no sentido de marcas ou fragmentos relativos ao espaço sagrado e divino, produzidos nas e pelas mulheres nas práticas protestantes da comunidade congregacional nas décadas de 1927 a 1960 em Campina Grande, com destaque nesse processo em suas relações com a dimensão do político, econômico, social e cultural da cidade.

A finalidade deste trabalho é contribuir para uma compreensão mais crítica dos participantes das comunidades protestantes em nosso tempo presente em relação aos discursos e práticas que foram constituindo as identidades protestantes no passado, pensarmos os caminhos e descaminhos do protestantismo em Campina Grande em particular da comunidade congregacional através da escrita dessa história de forma acadêmica que se encontra em início.

Solicitamos a sua colaboração para ser entrevistado e filmado, como também sua autorização para apresentar os resultados deste estudo em eventos da área das ciências humanas e publicar em revistas científicas. Por ocasião da publicação dos resultados, seu nome será mantido em sigilo.

Esclarecemos que sua participação no estudo é voluntária e, portanto, o(a) senhor(a) não é obrigado(a) a fornecer as informações e/ou colaborar com as atividades solicitadas pelo Pesquisador(a). Caso decida não participar do estudo, ou

resolver a qualquer momento desistir do mesmo, não sofrerá nenhum dano, nem haverá modificação na assistência que vem recebendo na Instituição.

Os pesquisadores estarão a sua disposição para qualquer esclarecimento que considere necessário em qualquer etapa da pesquisa.

Diante do exposto, declaro que fui devidamente esclarecido(a) e dou o meu consentimento para participar da pesquisa e para publicação dos resultados. Estou ciente que receberei uma cópia desse documento.

Assinatura do Participante da Pesquisa

Contato com o Pesquisador (a) Responsável:

Caso necessite de maiores informações sobre o presente estudo, favor ligar para o (a) pesquisador (a) *Cleófas Lima Alves de Freitas Júnior*

Endereço: *Rua Josinete Oliveira Alves, nº 211, Bairro: Bodocongó, Campina Grande – Paraíba.*

Telefone: (83) 3321-5784/ (83) 99141470

Atenciosamente,

Cleófas Lima Alves de Freitas Júnior
Pesquisador Responsável

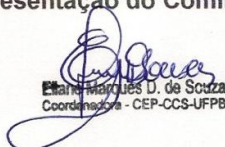
ANEXO II**Termo de Aprovação do Projeto de Pesquisa no Comitê de Ética e Pesquisa da UFPB**

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS DA SAÚDE
COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA

CERTIDÃO

Certifico que o Comitê de Ética em Pesquisa, do Centro de Ciências da Saúde da Universidade Federal da Paraíba – CEP/CCS aprovou por unanimidade na 5ª Reunião realizada no dia 07/06/09 o projeto de pesquisa intitulado “RETALHOS DO FEMININO NO DISCURSO PROTESTANTE EM CAMPINA GRANDE ENTRE 1927-1960: O CASO DA COMUNIDADE CONGREGACIONAL”. Interessado o Pesquisador Cleófas Lima Alves de Freitas Júnior. Protocolo nº. 0228.

Outrossim, informo que a autorização para posterior publicação fica condicionado à apresentação do resumo do estudo proposto à apresentação do Comitê.


Maria Marques D. de Souza
Coordenadora - CEP-CCS-UFPB