



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA
MESTRADO EM PSICOLOGIA



DÉBORA CAVALCANTI DOS SANTOS

**“EU VI A CARA DA MORTE E ELA ESTAVA VIVA”: Narrativas de mulheres
protestantes sindicalistas rurais do Sertão Central de Pernambuco sobre a
morte**

**Recife
2015**

DÉBORA CAVALCANTI DOS SANTOS

**“EU VI A CARA DA MORTE E ELA ESTAVA VIVA”: Narrativas de mulheres
protestantes sindicalistas rurais do Sertão Central de Pernambuco sobre a
morte**

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-graduação em Psicologia da
Universidade Federal de Pernambuco, como
requisito parcial para a obtenção do grau de
Mestre em Psicologia.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Rosineide de
Lourdes Meira Cordeiro

**Recife
2015**

Catálogo na fonte
Bibliotecária Maria Janeide Pereira da Silva, CRB4-1262

S237e Santos, Débora Cavalcanti dos.
“Eu vi a cara da morte e ela estava viva” : narrativas de mulheres protestantes sindicalistas rurais do Sertão Central de Pernambuco sobre a morte / Débora Cavalcanti dos Santos. – 2015.
140 f. : il. ; 30 cm.

Orientadora : Profª. Drª. Rosineide de Lourdes Meira Cordeiro.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Recife, 2015.
Inclui Referências, apêndices e anexos.

1. Psicologia. 2. Psicologia social. 3. Protestantismo. 4. Pentecostalismo.
5. Morte – Aspectos religiosos. 6. Mulheres sindicalistas. 7. Narrativas sobre a morte. 8. Etnografia narrativa. 9. Contextos rurais. I. Cordeiro, Rosineide de Lourdes Meira (Orientadora). II. Título.

150 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2017-173)

DÉBORA CAVALCANTI DOS SANTOS

**“EU VI A CARA DA MORTE E ELA ESTAVA VIVA”: Narrativas de mulheres
protestantes sindicalistas rurais do Sertão Central de Pernambuco sobre a
morte**

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Psicologia da
Universidade Federal de Pernambuco,
como requisito parcial para a obtenção do
título de Mestre em Psicologia.

Aprovada em: 20 / 02 / 2015.

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr. Rosineide de Lourdes Meira Cordeiro (Orientadora)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof^o. Dr. Pedro de Oliveira Filho (Examinador Interno)
Universidade Federal de Pernambuco

Prof^a. Dr. Luciana Kind do Nascimento (Examinadora Externa)
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

Àquelas que encheram este trabalho de vida: Maria do Carmo (*in memoriam*), Francisca Ivaneide, Maria Núbia e Maria Anete.

AGRADECIMENTOS

Ao Deus que tantas vezes me livrou da morte.

À minha mãe, Conceição, meu pai, Marcos e minha irmã, Laura. A honra das minhas conquistas sempre será de vocês.

À minha avó e avô, aos meus tios e tias, aos meus primos e primas, pelos momentos de comunhão.

Às minhas tantas amigas e amigos. Meu sorriso é mais feliz com cada um(a).

Aos irmãos e irmãs da Igreja Batista Missionária El-Shaday. Obrigada pelas orações dirigidas a mim, fortaleceram minha caminhada até aqui.

As companheiras da Rede Fale (Recife), pelas discussões e intervenções pertinentes. Vocês me fazem ter esperança no cristianismo deste tempo.

À Rose (Prof^a. Dr^a. Rosineide Cordeiro), pela parceria de tantos anos, por sempre dar aquele “empurrãozinho” que faltava para que eu pudesse ir além. Por me apresentar o Sertão Central e a mulheres do Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais do Sertão Central, tão cheias de força e fé. Obrigada por acreditar em mim, Rose! Sua ética e dedicação com a vida são exemplares.

Agradeço ao Prof^o. Dr^o. Luiz Felipe Rios, pelas contribuições valiosas na banca de qualificação deste trabalho.

À Prof^a. Dr^a. Luciana Kind, pelos diálogos, pela poesia e pela competência inspiradora.

Ao Prof. Dr. Pedro Oliveira, por estar no início e no fim. Avaliou a apresentação do meu pré-projeto de mestrado e agora compõe a minha banca de defesa. Obrigada!

À minha turma do mestrado. Em especial à Léa, Dany, Allyne, Geninha, Lu Lins, Leylly, Raissa, Carol, Angelita. Vocês tornaram a caminhada menos penosa e solitária.

Às companheiras e companheiros, da subequipe Recife e subequipe Minas Gerais, que compõe a pesquisa “Narrativas sobre a morte: experiência de mulheres trabalhadoras rurais e mulheres vivendo com HIV/Aids no jogo político dos enfrentamentos pela vida”. Esta investigação também é parte do esforço coletivo de cada uma e cada um.

Ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UFPE, funcionários(as) e todo o corpo docente, pelo aprendizado e atenção.

Ao Grupo de Pesquisa Religião e Periferia na América Latina (GP-REPAL), da Universidade Metodista de São Paulo, em especial à Maryuri, Lúcia, Carlos e Prof. Dr. Paulo Barrera.

Ao Núcleo de Estudos das Manifestações Religiosas no Brasil (NEMAR), da Universidade Presbiteriana Mackenzie, em especial à Profª. Drª. Lidice Ribeiro.

Ao Grupo de Estudos da Religião na Metrópole (GERM/NAU), da Universidade de São Paulo, em especial ao Prof. Dr. José Magnani, Pro. Dr.. Marcelo Natividade e Jacqueline Teixeira.

Por fim, agradeço a cada mulher do Movimento de Mulheres Trabalhadora Rurais do Sertão Central. Minha vida nunca mais foi (nem será!) a mesma depois que conheci vocês. Em especial, à Anete, Núbia, Maria, Ivaneide e aos(as) familiares de cada uma, pela disposição e cuidado com que me acolheram durante o trabalho de campo. Muito obrigada!

[...] Direi milhares de metáforas rimadas

E farei

Das tripas coração

Do medo, minha oração

Pra não sei que Deus "H"

Da hora da partida

Na hora da partida

A tiros de vamos pra vida

Então, vamos pra vida

Senhoras e senhores

Trago boas novas

Eu vi a cara da morte

E ela estava viva

Eu vi a cara da morte

E ela estava viva - viva!

(Cazuza, *Boas Novas*)

RESUMO

Esta investigação objetiva analisar a experiência de mulheres evangélicas, ativistas do Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais do Sertão Central de Pernambuco (MMTR-SCdePE), sobre a morte de que são testemunhas. Para tal, fundamenta-se em uma abordagem teórica e metodológica de Pesquisa Narrativa. O argumento central é de que a trajetória religiosa dessas ativistas forja um modo particular de experiência e compreensão da morte. Para ter acesso às tramas e trilhas da morte em suas vidas, foi lançado mão de uma *etnografia narrativa*, utilizando como instrumentos, entrevistas narrativas, diários de campo, máquina fotográfica, fotografias e imersão *in loco* de pesquisa. Ao todo, foram 41 dias de permanência e convívio com as interlocutoras, em seus locais de fé, militância e moradia. A análise está estruturada a partir de dois eixos centrais e complementares. No primeiro são analisadas narrativas textuais, produzidas através de entrevistas gravadas e em sequência transcritas. No segundo, é realizada uma análise visual de fotografias sobre a morte feitas pelas mulheres. Os resultados indicam um intercruzamento entre a experiência da morte que foi testemunhada e a experiência religiosa com a divindade cristã protestante, que revela uma morte próxima e transforma esse evento em um fortalecimento de vida e de fé, podendo servir, inclusive, na conquista de novas conversões. Por outro lado, existe uma outra forma na religiosidade protestante rural de vivenciar essa experiência, através de anúncios da natureza. Nesse caso, a divindade intervém e fala através de sinais naturais, ao contrário de revelar-se diretamente ao fiel. Essa forma de contato, expressa vestígios de um catolicismo popular de raiz que não foi deixado totalmente de lado após a conversão das mulheres pesquisadas, pelo contrário, complementou-se ao seu novo sistema de crenças.

Palavras-chave: Protestantismos. Pentecostalismo. Morte. Etnografia narrativa. Mulheres sindicalistas. Contextos rurais.

ABSTRACT

This investigation has the objective of analyzing the experience of evangelical, activists women who are in a rural working women committee of the central backwoods of Pernambuco state (Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais do Sertão de Pernambuco – MMTR-SCdePE) about the deaths they are witness of. For that, it is based on a methodological-theoretical approach of narrative research. The main argument is that the religious course of such women forges a particular way of experiencing and understanding death. In order to have access to the plots and tracks of death in their lives, it was made use of a narrative ethnography, taking as tools such things as speaking interviews, on field diaries, photo camera and immersion into the loco of research. Altogether, it took 41 days of staying and acquaintanceship with the interlocutors in their places of faith, activism and residence. The analysis is structured by two central-complementary pillars. In the first, examination of texts produced by recorded interviews that get transcribed soon after. In the second, a visual analysis of photos of deaths taken by those women is done. The outcomes indicate an intercrossing between the experience of the death that was witnessed and the religious experience with the protestant christian divinity, which reveals that a nearby death turns this event into a strengthening of life and faith, it may be used, by the way, for the conquer of new converts. On the other side, there is another manner to live that experience on the rural protestant religiosity. It happens through nature announcements. In this case, the divinity intervenes and speaks through natural signs, instead of revealing itself directly to the believer. That way of contact express vestiges of a root popular catholicism which was not totally left aside after the convert of the researched women, on the contrary, it joined their new system of beliefs.

keywords : Protestantism. Pentecostalism. Death. Narrative ethnography.
Women unionists. Rural contexts.

LISTA DE FOTOGRAFIAS

Fotografia 1	Tenda da Cruzada Nacional de Evangelização na década de 1950...	35
Fotografia 2	Templo de Salomão	40
Fotografia 3	Montanha que deu nome a cidade de Serra Talhada/PE	55
Fotografia 4	Ônibus que faz o trajeto Assentamento Poldrinho-Centro de Serra Talhada	57
Fotografia 5	Fotografia do lote de Maria no Assentamento Poldrinho	58
Fotografia 6	Primeira capela de Umãs.....	60
Fotografia 7	Principal rua de Umãs.....	61
Fotografia 8	Placa de boas-vindas a Terra Nova.....	61
Fotografia 9	Templo da Igreja Assembleia de Deus no Assentamento Poldrinho	80
Fotografia 10		105
Fotografia 11		106
Fotografia 12		106
Fotografia 13		108
Fotografia 14		110
Fotografia 15		110

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AD – Assembleia de Deus

BPC – Igreja Evangélica Pentecostal Brasil para Cristo

CCB – Congregação Cristã no Brasil

CESNT – Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra

Fumec – Federação Mundial de Estudantes Cristãos

GEPCOL – Grupo de Estudos sobre Poder, Cultura e Ação Coletiva

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IDH - Índice de Desenvolvimento Humano

IECLB – Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil

IELB – Igreja Evangélica Luterana do Brasil

IEQ – Igreja do Evangelho Quadrangular

IIGD – Igreja Internacional da Graça de Deus

INCRA – Instituto de cidadania e Reforma Agrária

IPDA – Igreja Pentecostal Deus é Amor

IURD – Igreja Universal do Reino de Deus

Lab-ESHU – Laboratório de Estudos sobre Sexualidade Humana

MMTR-SCdePE – Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais do Sertão Central de Pernambuco

PIB – Produto Interno Bruto

PIBIC – Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica

POF – Pesquisa de Orçamento Familiares

PPGP – Programa de Pós-Graduação em Psicologia

PUC Minas – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

RC – Renascer em Cristo

UFPE – Universidade Federal de Pernambuco

UNE – União Nacional dos Estudantes

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	13
2	PROTESTANTISMOS NO/DO BRASIL: ÁGUAS DO MESMO MAR?	19
2.1	O PROTESTANTISMO HISTÓRICO NO BRASIL	20
2.2	O PROTESTANTISMO COMO OBJETO DE ESTUDO	25
2.3	O MOVIMENTO PENTECOSTAL	27
2.4	O CAMPO RELIGIOSO PENTECOSTAL	32
3	CAMINHOS METODOLÓGICOS	44
3.1	A PESQUISA NARRATIVA COMO ABORDAGEM TEÓRICO-METODOLÓGICA	45
3.1.1	A análise narrativa	48
3.1.2	Por onde andei: o <i>lócus</i> da pesquisa e meus apetrechos	50
3.2	O TRABALHO DE CAMPO: AFETOS, NEGOCIAÇÕES, TENSÕES	63
3.2.1	A pesquisadora-irmã	65
3.2.2	Ela é da capital”: Uma estranha no ninho	69
3.2.3	“Você é casada?”: Das conversas no Sertão	72
3.2.4	“Me adiciona no facebook!”: A pesquisa acaba, a conexão continua	75
4	“TRAGO BOAS NOVAS”: DAS MULHERES ENTREVISTADAS E A MORTE	79
4.1	DAS MULHERES DESTA INVESTIGAÇÃO	79
4.2	COSMOVISÃO PENTECOSTAL SOBRE A MORTE	82
4.2.1	Entre a igreja e o movimento: Militância política e militância religiosa	84
4.2.2	O pentecostalismo e as alterações nos ritos fúnebres da “roça”	89
4.2.3	Núbia: a morte que fortalece	95
4.2.4	Anete: a morte revelada	98
4.2.5	Ivaneide: a morte do(a) outro(a) requer preparação	99
4.2.6	Maria: A morte “não tem quem desvende”	101
4.3	FRAGMENTOS DE MORTE – A IMAGEM FIXADA	103
4.3.1	Retratos sobre as palavras	105
4.3.2	Palavras sobre os retratos	112
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	116
	REFERÊNCIAS	120
	APÊNDICES	129
	ANEXOS	135

1 INTRODUÇÃO

Há, em mim, uma espécie de perpétua retroação entre um modo não partidário de ser em política e um modo não escolar de fazer a pesquisa. (FAVRET-SAADA, 1984 apud GOLDMAN, 2005).

Nas linhas a seguir, falarei dos caminhos que me levaram a esta investigação. De antemão, esclareço que são caminhos pessoais, acadêmicos e sociais, que foram (e têm sido) trilhados por mim e que interferiram nas minhas escolhas enquanto pesquisadora. Considero, assim como Grossi (1992), que a construção do meu objeto está indelevelmente marcada por minha subjetividade e biografia individual. Cada caminho tomado reflete encontros comigo mesma, a partir do encontro com o(a) Outro(a) (GROSSI, 1992, p.16). Aos meus olhos, esta pesquisa representa o ponto de encontro de todas as ruas que passei até aqui, tanto as de asfalto, quanto as de barro.

Marisa Peirano (1991) ressalta que a caminhada acadêmica é construída por “linhagens”. Existe uma árvore genealógica da formação de cada pesquisador(a), formada por grupos de pesquisas, autores(as) lidos(as), movimentos políticos e perspectivas teóricas afins. Essa árvore não é invariável. Galhos novos podem surgir a qualquer momento, em decorrência de migrações entre as múltiplas formas de construção do conhecimento. Na minha árvore pessoal, saliento não apenas linhagens acadêmicas, mas também linhagens religiosas que constituíram as estradas que trilhei.

A minha trajetória de vida está atravessada pela religião. Sou de uma família tradicional de protestantes da Igreja Batista¹ e desde muito cedo a morte me foi apresentada imersa nesse universo religioso. Ela ocupou um lugar central na minha formação e educação pessoal. Fui ensinada a pensar no ‘porvir’ e não no ‘aqui e agora’. A morte nunca foi um fim e sim um meio de alcançar a eternidade. Inclusive, o Deus em que acredito foi preciso morrer para garantir que seus/suas seguidores/as um dia estejam com ele em uma vida pós-morte. Em verdade, a morte ganha

¹ Antônio Mendonça (2005) classifica os batistas como Protestantes históricos ou tradicionais. Em conjunto com as Igrejas luteranas, presbiterianas, metodistas e congregacionais, constituem a “grande família da Reforma”. São Igrejas cuja origem está diretamente arraigada aos princípios da Reforma Protestante (século XVI).

contornos muito específicos em minha vida, quando a considero mergulhada no sistema de crenças da fé protestante.

Quando ingressei na Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), em 2008, no curso de Serviço Social, tive meus primeiros contatos com a teoria marxista. Lembro-me o quanto fiquei boquiaberta ao ler o seguinte trecho de Karl Marx (1843/2010, p.145): “[...] a religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos. Ela é o ópio do povo.”². Foi a partir daí que os ensinamentos que tive sobre o ‘bem viver’ para o ‘bem viver no porvir’, começaram a ser refutados. Dialeticamente me permiti questionar.

Dois anos passaram-se e comecei a pesquisar, como aluna do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação Científica (PIBIC/UFPE – 2010/2011), o Sertão de Pernambuco. Juntamente com a minha orientadora e outra aluna de iniciação científica, pesquisamos a ausência de documentação civil em interface com a pobreza, em um município do Sertão Central de Pernambuco³. Nossa porta de entrada em campo foi o Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais do Sertão Central (MMTR-SCdePE), parceiro em diversas pesquisas realizadas pela minha orientadora, professora Rosineide Cordeiro, que desde o seu doutoramento, em 2004, tem trabalhado com este Movimento.

Segundo Cordeiro (2004), em meados da década de 1980, grupos de mulheres trabalhadoras rurais começaram a se reunir com o intuito de discutir suas vidas, aspirações e dificuldades diante da seca, do patriarcado e da posição que elas assumiam no sindicalismo rural. Foi a partir desses primeiros grupos que o Movimento começou a se organizar e caminhar para uma institucionalização. O movimento sindical transformou-se em um dos principais locais de disputa política e atuação das mulheres, que passaram a se afirmar como “mulheres trabalhadoras rurais”,

² Marx pensou a relação tênue entre religião e alienação. É importante salientar que seus estudos falam de uma sociedade capitalista industrial proletária composta por duas classes em luta: o proletariado e a burguesia. Portanto, ele fala da religião no âmago desse conflito. Sua crítica à teologia possui um caráter político. Hoje, eu não penso a religião estritamente localizada neste conflito e não a qualifico como “expressão da miséria real” (MARX, 2010, p.145), como Marx o fez. Mesmo assim não poderia deixar de registrar as reflexões que este intelectual me proporcionou.

³ Este tema foi investigado através do projeto: “Gênero, pobreza e documentação civil em Contextos Rurais”, financiado pelo CNPq, coordenado pela professora Rosineide de Lourdes Meira Cordeiro. Teve como objetivo analisar as políticas e programas do Registro Civil nas três esferas de governo, e as narrativas e trajetórias de homens e mulheres adultos pobres, moradores de áreas rurais e sem Registro Civil de Nascimento, identificando as dificuldades e os obstáculos enfrentados para o exercício de direitos e acesso a políticas públicas.

reivindicando participação nas decisões que afetavam suas vidas. A nomeação “mulher trabalhadora rural” passou a ser uma posição assumida, tencionando as estruturas de poder que perpassam o gênero, seus usos

[...] parecem estar calcados, sobretudo, em um novo ideário, cujo ponto de partida é o ‘direito a ter direitos’, que vai além do processo formal a direitos sociais, políticos e civis e inclui aspectos como a autoestima, os aprendizados pessoais e políticos, a capacidade de realização e a aposta na ação coletiva como estratégia de reinvenção da vida e das relações sociais. Isso envolve a construção de uma nova forma de sociabilidade e de convivência e um desenho mais igualitário das relações sociais. (CORDEIRO, 2004, p. 02).

Durante a pesquisa, participei de uma das reuniões do MMTR-SCdePE em que foi promovido um momento de socialização dos dados e discussões de uma pesquisa realizada no ano anterior, pela minha orientadora e sua equipe. Foi a minha primeira aproximação ao Movimento. Fui apresentada às ativistas e participei da programação da reunião como observadora, embora tenha prestado apoio técnico em alguns momentos com filmagens e registros fotográficos. Foi enriquecedor estar entre elas. Impressionou-me notar que naquele meio existia uma forte presença religiosa cristã. A seguir trago um trecho do meu diário de campo com as minhas primeiras impressões⁴.

[...] Chamou-me a atenção, a religiosidade presente no Movimento. É interessante como o elemento Deus – Jesus – Espírito Santo, faz parte do Movimento, elas rezam/oram, leem a Bíblia, cantam hinos religiosos e se emocionam por isso. Jesus é sempre referenciado no meio delas, seus ensinamentos sempre são utilizados e lembrados. A fé cristã é realmente um componente do Movimento. (Diário de campo, Triunfo, 28 de novembro de 2010.)

Embora estivesse ali por uma pesquisa que não se aproximava dos estudos da religião, esse aspecto sobressaltou ao meu olhar. Em conversa com as mulheres, descobri que algumas eram evangélicas e, de imediato, perguntas me vieram. Guardei todas elas na memória junto a tudo o que vi, ouvi e senti.

Nos anos de 2011 e 2012, ainda como bolsista PIBIC/UFPE, trabalhei no projeto de pesquisa “Significados e práticas relacionadas à gravidez na adolescência em diferentes redes de convívio e apoio: um estudo comparativo entre as

⁴ Esse trecho foi do meu primeiro diário de campo, quando ainda estava iniciando na carreira acadêmica. Vale ressaltar, que até este momento nunca havia tido contato com os estudos da religião.

mesorregiões da região metropolitana do Recife e do Sertão (PE)”⁵. A participação nesta investigação proporcionou-me uma maior aproximação das discussões de gênero, sexualidade e relações de poder, fornecendo-me subsídios teóricos para elaborar um projeto de pesquisa, o qual foi submetido e aprovado pelo Programa de Pós Graduação em Psicologia – UFPE (PPGP/UFPE), no ano de 2012.

Nesse primeiro projeto de pesquisa, propus estudar a sexualidade de mulheres grávidas em contextos rurais. Porém, durante o primeiro semestre do mestrado, cursei a disciplina “Seminários de Dissertação”, ministrada pelo professor Benedito Medrado e fui instigada a repensar o meu problema e objeto de pesquisa. Foi aí que encontrei a oportunidade de inserir os estudos sobre religião na minha investigação. Pensei em redimensionar minhas reflexões para o exercício da sexualidade de mulheres grávidas protestantes que vivem em contextos rurais.

Neste mesmo período, foi aprovada, em edital lançado pelo CNPq, a pesquisa “Narrativas sobre a morte: experiência de mulheres trabalhadoras rurais e mulheres vivendo com HIV/Aids no jogo político dos enfrentamentos pela vida”, sob coordenação da Prof^a. Luciana Kind e da Prof^a. Rosineide Cordeiro. O projeto dessa pesquisa foi construído em parceria entre investigadoras do PPGP/UFPE e do Programa de Psicologia da Pontifícia Universidade Católica das Minas Gerais (PPGP/PUC–Minas). O objetivo é investigar nas narrativas produzidas pelas ativistas desses dois movimentos, suas experiências em relação à morte de que foram testemunhas (KIND *et al*, 2012; KIND; CORDEIRO; TEIXEIRA, 2013). Fui convidada, nessa ocasião, a compor o grupo de estudos sobre a morte, organizado pela subequipe de pesquisa Recife, com o intuito de aprofundar as discussões teóricas que norteiam a referida pesquisa⁶. Aceitei o convite.

Através da leitura de alguns clássicos dos estudos sobre a morte (ARIÈS, 1977; REIS, 1991; MARTINS, 1983; ELIAS, 2001; RODRIGUES, 2006), discutidos no grupo de estudos, notei que as diferentes crenças religiosas, historicamente e nas mais variadas formas de sociedade, produzem diferentes cosmovisões e experiências em relação à morte, o que me trouxe à lembrança os momentos nos quais vivenciei, há quatro anos atrás, com o MMTR-SCdePE. Lembrei-me da religiosidade daquelas

⁵ Esse projeto foi realizado a partir de uma parceria entre o Grupo de Estudos sobre Poder, Cultura e Ação Coletiva (GEPOL) e o Laboratório de Estudos sobre Sexualidade Humana (Lab-ESHU).

⁶ No ano de 2013 o grupo de estudos era composto por orientandas de Rosineide Cordeiro do mestrado (Vanessa Oliveira, Rebeca Nascimento, Débora Cavalcanti, Danielly Príncipe e Luciana Carvalho), doutorado (Diogivânia Maria) e iniciação científica (Julliane Lima e Thaís Brito).

mulheres e me senti instigada a pensar morte e religião entre as trabalhadoras rurais sindicalistas e logo algumas questões de pesquisa me vieram à tona: Como as mulheres de protestantes do MMTR-SCdePE que lutam por melhores condições de vida e por um mundo verdadeiramente livre, experienciam a morte do(a) outro(a)? A militância no movimento sindical reconfigura suas atitudes diante da morte? Existem conexões entre a experiência religiosa e a experiência política? Como elas lidam com a fé e militância por uma vida ‘no porvir’ e a militância por uma vida que caminha pra a finitude? Existem intercruzamentos de narrativas religiosas e narrativas políticas (do ativismo sindical) na maneira como elas compreendem a morte e a morte de um(a) ente querido(a)?

Por meio desses e de outros questionamentos, me entreguei ao desejo e ao desafio de reformular meu projeto de pesquisa, ou melhor, construí-lo novamente. Ao desafio, porque me disponho a estudar aquilo que me é “familiar”, o protestantismo, e que ainda assim é “diferente”, está geograficamente longe, em outro território de existência, em outro contexto social e em outro segmento do protestantismo. Poderia dizer que estou me propondo a estudar o *diferente* do que me é *familiar* e isso requer ressalvas e um distanciamento, não apenas físico, como ressalta Roberto Da Matta (1974), mas que reverbera em um movimento dialético de *familiaridade* com o *exótico* e de tornar *exótico* o *familiar*.

Parto do pressuposto de que a *experiência* não é essencialmente pessoal, ela está envolta por um contexto social, historicamente variável. Segundo Joan Scott (1999),

A experiência é um evento linguístico (não acontece fora de significados estabelecidos), mas não está confinada a uma ordem fixa de significados. Já que o discurso é, por definição, compartilhado, a experiência é coletiva assim como individual. Experiência é uma história do sujeito. A linguagem é o local onde a história é encenada. (SCOTT, 1999, p. 36).

Assim sendo, não naturalizo a experiência, por acreditar que ela é sempre política. Nesse sentido, a experiência não é a origem da minha investigação, mas aquilo que quero compreender sobre a experiência de mulheres protestantes e sindicalistas rurais sobre a morte.

*

Esta dissertação está dividida em três capítulos. **No primeiro**, caminho pelo campo movediço dos *protestantismos* brasileiros, a partir de dois principais segmentos: protestantes históricos e protestantes pentecostais. O interesse é compreender o processo de formação do pentecostalismo, vertente religiosa do qual as interlocutoras desta pesquisa são adeptas.

No segundo capítulo, apresento os caminhos teóricos e metodológicos que lancei mão à concretização desta investigação. Apresento alguns(as) autores(as) que me permitiram construir uma pesquisa narrativa, bem como, busco explicar sobre o processo de negociações, mudanças, encontros e reformulações que atravessaram todo este trabalho – os contatos anteriores à pesquisa, o agendamento e realização das entrevistas, a utilização dos instrumentos de pesquisa, dentre outros.

No terceiro capítulo, a atenção recai sobre o processo de análise das narrativas das mulheres desta pesquisa. As narrativas foram analisadas através de fotografias, relatos em diário de campo e entrevista narrativa. Para tal, procurei compreender a cosmovisão religiosa em que as interlocutoras estão inseridas, do mesmo modo, suas trajetórias no movimento sindical e o contexto territorial e religioso onde residem, atentando para conexões, descontinuidades e tensões entre os três lugares e, caso existam, quais as influências, ou não, que exprimem em suas narrativas pessoais sobre a morte.

2 PROTESTANTISMOS NO/DO BRASIL: ÁGUAS DO MESMO MAR?

A Reforma Protestante (meados dos séculos XV/XVI) foi um marco de mudanças não só religiosas, mas, sobretudo, políticas, econômicas, sociais e culturais no mundo ocidental. Um dos princípios fundamentais, instituídos por Lutero⁷, foi a livre leitura dos textos bíblicos. Antônio Mendonça e Prócoro Filho (2002) salientam que esse acesso direto aos textos bíblicos ocasionou múltiplas interpretações, o que culminou em um leque de modos de se exercer a fé protestante. Talvez isso explique, em parte, o enorme crescimento na atualidade de igrejas autônomas⁸, que seguem os princípios da Reforma, mas que possuem as mais diversas doutrinas.

Mendonça (2005) divide o protestantismo em cinco “ramos” ou “famílias” da Reforma: luteranos, presbiterianos, congregacionais, batistas e metodistas. É notória também a existência de várias outras denominações que ao abraçar os princípios gerais da Reforma, também podem ser consideradas protestantes. O autor as chama de “sub-ramos”. Mendonça (2005) define o ser protestante como:

[...] o homem [e a mulher] que se sente liberto por Cristo, segue exclusivamente a Bíblia “como única regra de fé e prática”, cultiva uma ética racional de desempenho para contribuir para a glória de deus e vive moralmente segundo os “10 mandamentos” e os padrões da moral burguesa vitoriana. (MENDONÇA, 2005, p.51).

Neste capítulo trarei à discussão as metamorfoses do protestantismo que se expandiu no Brasil e que constitui hoje, junto com tantas outras religiões, o campo religioso brasileiro. Interessa-me saber a gênese dessa religião no país e as implicações políticas que favoreceram sua chegada e sua presença até os dias atuais, seus processos de rupturas, (re)criações, (in)flexões à cultura local, a outras religiões e formas de religiosidade⁹. Bem como, o modo como foi formado o que se convencionou chamar de “campo religioso protestante brasileiro” e como esse campo tem contribuído para diversas pesquisas no país, a partir da aderência, por

⁷ Um dos líderes que fomentou a Reforma Protestante.

⁸ Igrejas sem registro de pessoa jurídica e sem vínculos em convenções e/ou associações protestantes.

⁹ É preciso distinguir aqui “religião” de “religiosidade”, embora elas estejam em constante conversa. A primeira remete-se à religião na sua forma institucional, com cosmologias, formas simbólicas e códigos de condutas próprios. A segunda relaciona-se ao sujeito religioso, sua experiência com a(s) divindade(s), que pode ser mediada por alguma instituição ou não. Essas duas categorias embora se distingam, inter cruzam-se, tornando difícil pensá-las separadamente (MANOEL, 2007).

pesquisadores(as) das mais distintas áreas do saber, do protestantismo como objeto de estudos científicos.

Antes de iniciar, é importante esclarecer como estou construindo um diálogo com o termo *protestante*. Esse termo remonta a disputas políticas, semânticas e hierárquicas no seio da religião protestante. Ele parece estar mais vinculado às Igrejas originárias da Reforma, ficando as Igrejas pentecostais e neopentecostais mais amplamente vinculadas ao conceito de “evangélico”. Para fins do debate teórico, utilizarei o termo *protestante* para abarcar todas as denominações que, mesmo com configurações e origens diferentes, seguem as diretrizes da Reforma e aproximam-se do conceito de fiel protestante sugerido por Mendonça (2005). Portanto, chamarei de protestante todos(as) aqueles(as) que estiverem ligados(as) institucionalmente a alguma denominação e que tenham por base a Bíblia como verdade norteadora de um estilo de vida e conduta, estarão inclusos os(as) pentecostais e neopentecostais.

Preferi não utilizar o conceito evangélico (o qual também caberia aqui), porque acredito ser, o termo, muito amplo e genérico, podendo ser referenciado por qualquer pessoa que acredite e siga os evangelhos (os quatro primeiros livros do Novo Testamento que referenciam o nascimento, a vida e a morte de Cristo, a saber: Mateus, Marcos, Lucas e João) sem necessariamente seguir uma doutrina religiosa. No entanto, legítimo que grande parte dos(as) protestantes se autodenomina e se apresentam como *evangélicos(as)*, da mesma forma o termo *crente*.

2.1 O PROTESTANTISMO HISTÓRICO NO BRASIL

Desde a implantação de suas primeiras igrejas brasileiras, o protestantismo se compôs de forma heterogênea e plástica. Essa heterogeneidade diz respeito a discordâncias e cisões originárias do próprio Movimento da Reforma, contribuindo para a formação de Igrejas com bases doutrinárias e teológicas diferentes, mesmo sendo da mesma matriz Reformista. É nesse processo de acontecimentos que surgem as principais igrejas reformadas que, posteriormente, também desembarcaram em solo brasileiro. De acordo com Mendonça (2005) as Igrejas luteranas, presbiterianas, batistas, metodistas e congregacionais, constituintes da “grande família da Reforma”, foram as que inicialmente fizeram-se presentes no processo de evangelização da América Latina e que, em convergência com a Igreja Católica, também contribuíram para a consolidação de hierarquias internas de fundo étnico racial neste continente.

O teólogo Lauri Wirth (2010) reflete sobre como a cristianização católico-romana nos séculos XVI e XVII e o ideário anglo-saxão protestante, dos séculos XIX e XX foram elementares para a subordinação da América Latina à cultura europeia e, posteriormente, aos Estados Unidos da América¹⁰. A inserção duradoura do protestantismo na América coincide com o período de hegemonia do mercantilismo inglês que irá deslocar-se, em seguida, para os Estados Unidos, principalmente, após a Primeira Guerra Mundial.

O autor anteriormente citado, destaca que esse período de expansão comercial inglesa, com a imposição do livre mercado como entidade metafísica, emancipado da autoridade dos Estados Nacionais, foi subsidiada por um ideário de cultura anglo-saxônica como critério e referencial de civilização, o que acarretou duas principais consequências. A primeira, será o fenômeno da secularização que, genericamente, seria a superação da religião como alicerce fundamental da cultura, do Estado e da Nação, como era característico na realidade colonial católico-cristã. A segunda, diz respeito à supremacia dos povos anglo-saxões enquanto uma raça superior, impondo novos padrões integradores e colonizadores dos povos conquistados.

É nesse cenário que o catolicismo romano, vinculado à ideia de latinidade, cede espaço ao imaginário protestante, revestido de um *status* de superioridade, por sua vinculação à cultura anglo-saxônica. Segundo este autor, a suposta hierarquia entre católicos e protestantes irá fomentar um anticatolicismo protestante, bem como, antagonismos no próprio campo protestante entre a relação protestantismo e cultura local. Ele ressalta:

Enquanto o chamado protestantismo de imigração se empenhará na preservação da suposta pureza de sangue, **combatendo, por exemplo, a miscigenação racial**¹¹, o protestantismo de missão atribuirá à propagação do protestantismo um caráter civilizacional, não necessariamente vinculado à ideia de Estado ou Nação cristã, mas na medida em que concebe a chamada evangelização, até mesmo dos adeptos do catolicismo, como estratégia de integração subordinada dos povos colonizados à cultura anglo-saxônica. (WIRTH, 2010, p. 33).

¹⁰ Para fins desse estudo me deterei na conjuntura mundial que possibilitou a inserção do protestantismo na América Latina e mais especificamente no Brasil. Para mais informações sobre o processo de cristianização católica romana, ver: DUSSEL, Enrique. 1942. Encobrimento do outro “a origem do “mito da modernidade”. Petrópolis: Vozes, 1968.

¹¹ Grifos meus.

Sobre a inserção do protestantismo no Brasil, em específico, José Leonel (2010) salienta que desde o século XVI, com a instauração da França Antártica, passando pelo século XVII, com a presença holandesa no Nordeste, existe trânsito de protestantes no país. Os primeiros, em busca de refúgio, fugidos da perseguição religiosa na Europa, os segundos, movidos por interesses econômicos, seguidores de Maurício de Nassau, ainda tinham uns terceiros que vieram simplesmente em busca de uma nova vida. Contudo, é apenas no século XIX que se instaurará em definitivo uma presença de igrejas protestantes em terras brasileiras.

Antônio Mendonça (2005, p.52) propõe quatro períodos históricos para o estudo do protestantismo:¹² de 1824 a 1916, período em que as primeiras igrejas começam a chegar e ser implantadas no Brasil; de 1916 a 1952, em que vários teologias chegam ao Brasil e uma maior cooperação entre igrejas protestantes históricas no plano internacional, principalmente na América Latina buscam por uma unidade em meio a diversidade de pensamentos; de 1952 a 1962, marcado por uma maior politização e, ao mesmo tempo, de crise política e religiosa, observa-se, também, os primeiros impactos do pentecostalismo; de 1962 a 1983, período de repressão dentre alguns membros(as) e setores do protestantismo histórico e desenvolvimento do neopentecostalismo.

O primeiro período diz respeito à implantação de igrejas por meio do protestantismo de missão e imigração. O de imigração, difundido em pequenas comunidades de origem alemã, principalmente no sul do país, baseava-se na manutenção de uma identidade étnica imposta à cultura local, com relutante persistência do germanismo como traço marcante do *ethos* comunitário. Suas principais representantes são a Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB), mais ligada à Alemanha, com características mais liberais e ecumênicas, ao passo que a Igreja Evangélica Luterana do Brasil (IELB), cujas origens remontam a certa área do luteranismo norte-americano, apresenta traços mais conservadores e distanciados do movimento ecumênico. Já o movimento de missão, origina-se especialmente do protestantismo norte-americano com fins à evangelização. Mendonça (1998) afirma que os primeiros missionários norte-americanos a pisarem no Brasil, não foram pregadores e sim distribuidores de Bíblia s.

¹² Lancei mão de utilizar algumas periodizações e tipologias, mais como um meio de compreender um processo do que como forma de engessar momentos históricos e tornar rígido o uso de alguns termos e categorias. Compreendo que as fronteiras são fluidas e instáveis, os momentos entrelaçam-se.

No final do século XIX, já estavam implantadas no Brasil as principais denominações tradicionais protestantes, tanto as europeias quanto as norte-americanas (metodistas, batistas, presbiterianos, etc.). Como fundamentos da evangelização daquele período, tem-se: uma Teologia da *igreja espiritual*, em que à igreja importava a dimensão espiritual sem envolvimento com o Estado e a vida política; a Bíblia como revelação infalível e incontestável; a salvação individual pela confissão e fé no sacrifício de Cristo e a imortalidade da alma.

O período de 1916 a 1952 tem como marco histórico o Congresso do Panamá (Congresso da Obra Cristã da América Latina), realizado entre os dias 10 e 19 de fevereiro de 1916. Reunindo diversas agências missionárias, o Congresso teve como objetivo impulsionar a evangelização da América Latina como um todo, inclusive das nações católicas. Porém, todo esse plano esbarrou nas conveniências políticas entre os Estados Unidos e o pan-americanismo do então presidente James Monroe (1817-25) com os países latino-americanos, todos católicos e a maioria tendo o catolicismo como religião oficial. Restou ao Congresso do Panamá recuar com seus planos, recomendando às Igrejas, em sua mensagem final, que agissem na evangelização de áreas não atendidas pela Igreja Católica e principalmente às indígenas. A unidade interna do protestantismo, em suas várias denominações, foi outro projeto que se tentou pôr em prática, posto em ação no Brasil em 1917 com a criação da Comissão Brasileira de Cooperação, composta por igrejas tradicionais e que tinha como objetivo a produção de material evangélico em português para o uso, de modo uniforme, por todas as igrejas.

Já o terceiro período (1952 a 1962), situado em um contexto de efervescência política nacional, com Vargas deposto em 1945, é marcado por uma tomada de consciência política, sobretudo entre os/as jovens protestantes. Com a Constituição de 1946 e as mudanças sociais que a Carta possibilitou, reformas de base econômica e política faziam-se necessárias. Esse cenário, propício à revolução, afetou também a atuação da igreja protestante, principalmente através de seus(as) jovens, a maioria burgueses, intelectualizados pelo acesso à Universidade. Esses(as) jovens, crescidos sob uma educação e vivência protestante, treinados para a liderança eclesiástica, acabaram ingressando nos movimentos estudantis e centros acadêmicos e começaram a questionar o posicionamento de suas igrejas diante da realidade e o quanto estavam alheias ao que se passava fora das suas portas. Nessa mesma época, uma série de novos pensadores teólogos ocuparam os Seminários, como por

exemplo, Richard Shaull (1919-2002), missionário norte-americano que veio lecionar no Seminário Presbiteriano do Sul, em 1953. Shaull, vem agregar aos(as) jovens desse momento uma teologia preocupada e engajada com as lutas sociais, ele mesmo foi militante da Federação Mundial de Estudantes Cristãos (Fumec) e fez várias articulações com a União de Estudantes Nacionais (UNE). Formou-se o terreno para a construção de um pensamento crítico dentro e para fora da Igreja.

O último período, demarcado por Mendonça (2005) é palco de um chamamento à Responsabilidade Social das Igrejas e a convocação a não omissão diante da conjuntura da época. A Conferência do Nordeste, que aconteceu em Recife entre os dias 22 a 29 de julho de 1962, com o tema “Cristo e o processo Revolucionário Brasileiro”, foi um importante evento que objetivou a sensibilização das igrejas para um maior engajamento diante da situação política que o país passava. Esse chamado ficou a cargo dos pastores envolvidos com essas “novas teologias” e que ainda pleiteavam espaço entre as lideranças eclesiais.

A década de 1960 foi um momento de bastante efervescência política, o golpe militar de 1964 também impactou os templos protestantes. A produção teológica desse período demonstra uma preocupação com um mundo destruído pela Guerra e em busca de novas mudanças. Propaga-se uma teologia da esperança e, posteriormente, em contrapartida, uma teologia radical, ou da morte de Deus, baseadas em Nietzsche, problematizando a secularização do mundo e as estruturas de poder institucionais da Igreja.

Com o período de repressão militar e a pressão da ala conservadora fundamentalista da igreja, que temia o comunismo e ideias libertários da ala jovem universitária, ao menos dois seminários foram fechados e seus(as) alunos(as) expulsos(as). O cenário internacional desse período, que tinha por principal personagem a Guerra Fria, ajudou o bloco capitalista conservador a manter aceso nas igrejas o sentimento antecumênico e anticomunista. O chamado Movimento Evangelical, conservador e voltado para a conversão pessoal, com sua presença subjacente, também contribuiu para o silêncio das igrejas em relação ao cenário social.

Até este momento, tenho apresentado o histórico do protestantismo tradicional no Brasil, a partir dos estudos da sociologia do Protestantismo feitos por Antônio Mendonça, que além de importante e pioneiro pesquisador dessa área, também atuava como ministro na Igreja Presbiteriana Independente do Brasil. Nesse mesmo

contexto, vemos o protestantismo delinear-se como objeto de estudos científicos. No próximo tópico me deterei sobre isso.

2.2 O PROTESTANTISMO COMO OBJETO DE ESTUDO

Lidice Ribeiro (2007) chama a atenção para o pouco estudo do protestantismo histórico por pesquisadores(as) da religião, em comparação ao catolicismo, estudos afro-brasileiros e pentecostalismo. É interessante notar, que mesmo que os precursores dos estudos sociológicos e antropológicos no Brasil, como Gilberto Freyre, José de Souza Martins, Roger Bastide, fossem (ex)protestantes ou oriundos de famílias evangélicas tradicionais, eles não se dedicaram ao estudo dessa religião, nem sequer a referenciaram em suas obras, ou se referenciaram foi muito pouco.

Waldo César (1973) distingue três períodos em que o estudo do protestantismo se desenvolveu: o primeiro de 1930 a 1940, com o início de obras históricas; o segundo de 1940 a 1955, com o surgimento de pesquisas e obras sociológicas; e o terceiro de 1955 a 1964, quando os estudos da relação igreja-sociedade ganham destaque. A partir dessa divisão elaborada por César, Ribeiro (2007) acrescenta mais três períodos sobre os estudos protestantes: um quarto período entre 1964-1970, pós-golpe militar, que irá refletir nas igrejas e nos estudos acadêmicos das mais distintas áreas; um quinto entre 1970-1990, com ênfase nos estudos sobre o movimento pentecostal e sobre a teologia da libertação e ecumenismo; e um sexto período que se estende do ano de 1990 até a contemporaneidade, com uma crescente produção de estudos sobre o movimento neopentecostal.

Na tentativa de mapear a produção acadêmica desses períodos e guiar pesquisadores(as) iniciantes, Ribeiro (2007) segue, em seu artigo *O protestantismo brasileiro: um objeto em estudo*, destrinchando e pontuando as principais obras e autores que trouxeram contribuições em cada momento histórico supracitado. Nota-se que as primeiras obras publicadas foram majoritariamente com interesses eclesiais e/ou históricos da religião protestante. Como Ribeiro ressalta, o primeiro momento foi marcado por obras de exaltação ou defesa do protestantismo. O segundo período, pode ser descrito como uma fase intermediária dos que sofreu reflexos da conjuntura política da época (1940-1955), um processo de rupturas e mudanças políticas, como já foi citado por Mendonça (2005). Um desses reflexos foi o crescimento de várias denominações e do movimento pentecostal, crescimento até

hoje pulverizado entre desentendimentos com as igrejas tradicionais e amiúde divisões de igrejas em outras igrejas. Também ocorre nesse período, e isso é muito importante salientar, o engajamento de protestantes nas campanhas eleitorais do país, “deputados evangélicos”, com o interesse inicial de combater a Igreja Católica (RIBEIRO, 2007). Deu-se aí o pontapé inicial para o crescimento da atual “bancada evangélica” fundamentalista e reacionária.

No terceiro momento, esses “ares” de igreja militante, com que se vestiu o protestantismo, chama a atenção de estudiosos, Ribeiro cita o livro de Domicio Mattos (1965), “Posição social da igreja”, como uma obra importante na compreensão desse contexto. Há um maior engajamento da igreja com a sociedade e Estado e um maior intercâmbio entre pastores, teólogos e cientistas sociais, contribuindo com a escrita de trabalhos científicos sobre essas mudanças estruturais na igreja protestante, atuante frente aos problemas sociais e políticos da sociedade brasileira.

No quarto período, houve uma baixa nas produções acadêmicas, em consequência das fortes repressões políticas entre esses anos (1964-1970) que inibiram pesquisadores(as) de diversas áreas, alguns(as) foram executados(as), outros(as) exilados(as) e outros(as) silenciados(as).

Apesar desse cenário, vemos despontar um maior interesse dos(as) estudiosos(as) da religião pelo pentecostalismo como objeto de estudo. Nessa época, seu crescimento (mais acelerado) desperta atenção no meio acadêmico. Destacam-se aqui os estudos de Cândido Procópio Ferreira de Camargo (1961), que a partir de pesquisas com kardecistas e umbandistas aponta relações com o pentecostalismo, mais tarde problematizadas por outros(as) autores(as) (MUNIZ, 1969; ROLIM, 1985; ANDRADE, 2009). É importante ressaltar, que ainda na década de 1930 os autores Braga e Grubb (1932) lançam uma obra que traz algumas breves referências sobre o pentecostalismo (CAMPOS; DOLGHIE, 2010). Porém, de fato, os estudos desse segmento religioso só começam a despontar nas décadas de 1950/1960.

Os anos de 1970, com a anistia e a volta de influentes pesquisadores/as para o Brasil, as investigações voltam a crescer, sobretudo, sobre o pentecostalismo. Também foram elaborados diversos estudos históricos sobre o protestantismo tradicional, com grande e quase exclusiva notoriedade para os trabalhos de Antônio Mendonça e sua tese de doutorado, transformada em livro de grande referencial “O Celeste Porvir – A Inserção do Protestantismo no Brasil” (1984) e mais adiante o livro

“Introdução ao Protestantismo no Brasil” (1990/2002), lançado em parceria com Prócoro Velasques Filho.

Ainda nos finais dos anos 1970, vemos a implantação no Brasil da Igreja Universal do Reino de Deus (1977), seguida da Internacional da Graça (1980), Cristo Vive (1986) e a Renascer em Cristo (1986). Essas igrejas irão deslocar os estudos sobre o protestantismo a partir do desafio de análise do que tem se denominado de movimento neopentecostal, destaques para as obras de Freston (1994) e Mariano (1999). Sobre esse movimento tratarei melhor no próximo tópico.

Apesar dessa gama de estudos citados aqui e do protestantismo vir delineando-se desde os anos 1930 como objeto de estudo, chegamos aos anos 2000 e ainda encontramos poucos estudos sobre o protestantismo histórico, ainda restrito a “arraias de fé”, como chamou João Leonel (2012). Poucos(as) pesquisadores(as) sem vínculos eclesiásticos ou confessionais se interessam pelo tema, o que não acontece da mesma forma com o movimento pentecostal, que tem atraído cada vez mais a atenção dos(as) intelectuais. É com o objetivo de dar visibilidade ao protestantismo histórico e coloca-lo na agenda dos(as) estudiosos(as), através de um olhar multidisciplinar sobre o tema, que Leonel organiza, em 2008, o primeiro volume da obra “Novas perspectivas sobre o protestantismo brasileiro”, o qual foi muito bem aceito e reeditado em 2010.

Nesse mesmo ano é oficializado na Universidade Presbiteriana Mackenzie (São Paulo) o Núcleo Multidisciplinar de Estudos do Protestantismo – NUMEP, também coordenado por Leonel. Em 2012 é lançado um segundo volume da obra, com o objetivo de explorar, a partir dos dados do censo de 2010, a realidade brasileira. Nesse volume, foi difícil deslocar do eixo central de estudos o pentecostalismo e o neopentecostalismo, tendo em vista sua real expansão. Coube aos(as) autores(as) tentar compreender esse crescimento e sua relação com as igrejas históricas e tantos outros fatores. No próximo tópico, também me preocuparei com esse tema, movimento ou “onda”, como alguns(as) chamam.

2.3 O MOVIMENTO PENTECOSTAL

O pentecostalismo designa-se a um movimento de renovação no meio protestante. O movimento está associado ao termo “pentecostes”, que corresponde a um feriado anual judaico onde é celebrado, *cinquenta* dias depois da Páscoa, a Festa

das Semanas, a festa de ofertas das primeiras colheitas. Segundo relatos bíblicos, depois da morte de Cristo ele ordenou aos seus discípulos que não saíssem de Jerusalém até que recebessem poder para pregar¹³, esse recebimento de poder também foi uma promessa de Cristo¹⁴ para seus discípulos. Tal promessa foi concretizada no dia de pentecostes onde foi derramado o poder¹⁵, por meio do Espírito Santo¹⁶, e a concessão de vários dons espirituais¹⁷, dentre eles o falar em línguas (glossolalia). É nesse acontecimento que o pentecostalismo põe ênfase na sua doutrina e estilo de adoração e fé, acreditando no poder do Espírito Santo, que manifesta milagres, revelações, profecias, visões, etc. Esse aspecto parece ser central e consensual entre as mais variadas igrejas pentecostais e neopentecostais.

Os dados do Censo demográfico no Brasil de 2000 apontam uma progressiva evasão de fiéis do catolicismo, diretamente proporcional com a conversão de fiéis a outras religiões, principalmente ao protestantismo, ainda mais especificamente ao pentecostalismo. René Ribeiro (1982), em seus artigos “Igrejas e cultos no Brasil” e “Pentecostalismo no Brasil”, discute essa expansão utilizando para tal dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE), da década de 1940-1970, dados que também foram estudados por Cândido Camargo (1973). Ribeiro nos explana que a partir da primeira década do século XX o pentecostalismo tornou-se o principal responsável pelos(as) seguidores(as) denominados(as), genericamente, de *evangélicos(as)*, constituindo, em 1964, 65,2% dos(as) *evangélicos(as)*. Seu principal meio de difusão concentrou-se nos centros urbanos e entre as populações mais pobres. Sobre o crescimento dessa categoria, Camargo (1973) descreve:

¹³ “E eis que sobre vós envio a promessa de meu Pai; ficai, porém, na cidade de Jerusalém, até que do alto sejais revestidos de poder.” (LUCAS, 24:49)

¹⁴ “Mas recebereis a virtude do Espírito Santo, que há de vir sobre vós; e ser-me-eis testemunhas, tanto em Jerusalém como em toda a Judéia e Samaria, e até aos confins da terra”. (ATOS, 1:8)

¹⁵ “E de repente veio do céu um som, como de um vento veemente e impetuoso, e encheu toda a casa em que estavam assentados. E foram vistas por eles línguas repartidas, como que de fogo, as quais pousaram sobre cada um deles.” (ATOS, 2:2-3)

¹⁶ Existe uma ampla discussão teológica sobre o Espírito Santo, a qual não me deterei aqui. Na visão pentecostal o Espírito Santo é uma pessoa divina que junto com o Pai e o Filho constitui a trindade. Sendo uma pessoa, ele tem individualidade, atributos pessoais: ele sente, pensa e tem afetos e comunhão com os crentes. Ele foi enviado pelo Pai para para consolar e gerar intimidade e comunhão dos crentes com o Pai através da pessoa de Cristo. (BÍBLIA de estudo Pentecostal, 1995, p. 1639).

¹⁷ Segundo a Bíblia, *Dom* é algo concedido por Deus aos fiéis, é um presente. Existem vários tipos de *dom*, a saber: “Porque a um pelo Espírito é dada a palavra da sabedoria; e a outro, pelo mesmo Espírito, a palavra da ciência; E a outro, pelo mesmo Espírito, a fé; e a outro, pelo mesmo Espírito, os dons de curar; E a outro a operação de maravilhas; e a outro a profecia; e a outro o dom de discernir os espíritos; e a outro a variedade de línguas; e a outro a interpretação das línguas. Mas um só é o mesmo Espírito opera todas estas coisas, repartindo particularmente a cada um como quer. (1 CORÍNTIOS, 12:8-11).

[...] levantamentos quantitativos sobre o protestantismo confirmam, de maneira evidente, as etapas de desenvolvimento da religião no país. Note-se que os surtos das igrejas “históricas” se faz patente a partir de 1930, decrescendo posteriormente em benefício dos pentecostais. Esse grupo religioso, que em 1932 representava apenas 9,5% da população protestante, determina presentemente, de modo predominante, o crescimento do Protestantismo brasileiro. (CAMARGO, 1973, p. 123.).

Todavia, no Censo de 2010, o crescimento pentecostal foi menor que o decênio anterior. A pesquisa *Novo mapa das religiões*, realizada pela Fundação Getúlio Vargas e baseada na Pesquisa de Orçamentos Familiares (POF), analisou microdados inexplorados com mais de 200 mil entrevistas para cada ano até o ano de 2009, o que indicou uma estagnação no crescimento pentecostal e católico e um crescimento dos evangélicos tradicionais e outras religiões minoritárias (NERI, 2011). Embora o campo protestante seja composto majoritariamente por pentecostais – 60,0% se declararam pentecostal, 18,5%, evangélicos de missão e 21,8 %, evangélicos não determinados (IBGE, 2012) – o crescimento percentual em relação ao último censo foi reduzido. A pesquisa de Claudio Leandro (2012) pode ser um caminho para o entendimento desses números, apontando que esse crescimento pode ter ocorrido por meio de dissidências dentro das igrejas históricas, ocasionando um “reflorescimento” das igrejas históricas, com a formação de novos grupos emergentes, como o “ministério” Sexxxxchurch e a Igreja Capital Augusta¹⁸, grupos estudados por ele.

Entre declínios, crescimentos e estagnações, o certo é o imenso pluralismo que envolve todo o processo. Hoje podemos observar uma variedade de igrejas evangélicas dos mais diferentes tipos e denominações, sobretudo, no meio pentecostal, que historicamente tem se constituído de uma maior capilaridade. Sobre isso, Regina Novaes (1998) destaca que em contrapartida ao catolicismo, o qual mantém certa unidade, no movimento pentecostal ocorrem muitas quebras e remendos, ela diz:

Novas denominações são constantemente criadas a partir de ‘rachas internos ou de novas iniciativas de grupos ou de pessoas. Herdeiras do princípio do ‘sacerdócio universal’, através do qual cada adepto é um pastor em potencial, novas denominações produzem constantemente novos pastores e novas modalidades de produzir e reproduzir lideranças religiosas. (NOVAES, 1998, p. 149).

¹⁸ Estes dois grupos estão situados em um contexto contemporâneo de “missões urbanas”, movimentada principalmente por sujeitos jovens. Ambos os grupos atuam a partir de dois discursos: o pornográfico e o “inclusivo”. Para mais detalhes, ver: LEANDRO, Claudio Leite. Da Sexxxxchurch à Capital Augusta: Novas religiosidades na regulação da sexualidade. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: UFSC, 2012.

Nessa paisagem, também é notável o aumento de fiéis evangélicos(as) não filiados(as) a nenhuma denominação, mas, que exercem sua fé independente de instituições. Talvez, esses fatores sinalizem o inchaço da categoria *Evangélicos não determinado*, em que 9,2 milhões de evangélicos(as) foram incluídos(as), 21,8 %, dos(as) que se declararam evangélicos(as).

Diante desse quadro, pesquisadores(as) têm perguntado o motivo desse *boom* pentecostal na trama religiosa brasileira, que em quase uma década (1991-2000) cresceu mais do que o dobro de adeptos(as) (LEONEL, 2012; CAMPOS; DOLGUIE, 2012) e que foi a real causa do crescimento da categoria *evangélicos*, como um todo. Uma das explicações estaria no processo histórico de implantação da religião protestante no Brasil, em que foi possível observar uma maior aceitação do pentecostalismo entre a população, por aproximar-se do catolicismo popular (CAMPOS; DOLGUIE, 2012).

Maria Isaura Queiroz (1968) defende que coexistem no Brasil, por vezes em oposição, um catolicismo oficial e um catolicismo dito popular. O catolicismo oficial estaria mais ligado a Roma e sua organização eclesiástica, as ordens religiosas, principalmente as jesuítas, no período colonial. O catolicismo popular, diz respeito a uma construção religiosa brasileira que não dispunha de uma quantidade de sacerdotes proporcional ao tamanho do território brasileiro. Muitos lugares, sobretudo as localidades rurais, careciam de lideranças religiosas, principalmente lideranças que dispusessem de conhecimento doutrinário bíblico. Segundo Queiroz (1968) esses fatores ocasionaram uma reconfiguração do “catolicismo tradicional”. Para ela, exprimiram:

Numa reorganização e reinterpretação do acervo de catolicismo tradicional trazido pelos colonos portugueses de um lado e, de outro lado, de catolicismo oficial trazido pelos poucos sacerdotes que aqui aportaram. Nesse processo elementos novos surgiram; elementos antigos ou pertencentes a religião oficial sofreram transformações; dogma e liturgia foram deformados por necessidades locais ou pela imaginação de líderes religiosos inteiramente falhos de qualquer instrução. (QUEIROZ, 1968, p. 106).

Essa reorganização teve fortes influências de outras matrizes étnico-religiosas que constituíam o cotidiano da época, como as indígenas e africanas. Assim, observamos que no Brasil colonial a ideologia católica cabia aos doutores da Igreja, aos irmãos do catolicismo popular cabia a religiosidade, o mágico, o místico da religião e a mistura de componentes ditos pagãos (REIS, 1991).

É nesse universo mágico e sincrético que o protestantismo histórico começa sua expansão, segunda Mendonça (1998), com dificuldades de aceitação e gerando estranhamentos, por conta da rigidez de sua ética e teologia. Em contrapartida, os pentecostais por, inicialmente, mostrarem-se menos apegados a uma solidez teológica obtiveram uma maior aceitação no seu processo de expansão evangelística. Enquanto a estratégia missionária histórica tinha um intuito também colonizador, como já foi falado, com o foco na educação, os pentecostais pregavam uma conversão na crença, nos dons espirituais que podiam ser dados a todos(as), independente de formação, e isso era o que importava. Assim, obtiveram um maior alcance em meio as classes populares com baixa escolarização. Nas palavras de Campos e Dolguie (2012):

Enquanto a estratégia protestante, aliada às elites republicanas, estava voltada à educação, contra o catolicismo e seus ideais conservadores, os pentecostais, desprovidos de tais ideais, forneciam novas opções religiosas de forma acessível a todos, pois traziam consigo elementos da memória religiosa do catolicismo popular. O protestantismo atacava frontalmente o catolicismo e com ele a cultura local, o pentecostalismo, por sua vez, valia-se de sua condição interiorizada na memória coletiva e se integrava à religiosidade nacional nas suas formas de expressão. [...] Sem dúvida, o pentecostalismo, embora teologicamente vinculado ao protestantismo, trazia em seu bojo práticas e expressões religiosas que compactuavam com uma memória religiosa e cultural sincrética e emotiva. (CAMPOS; DOLGUIE, 2012, p. 44).

Em contrapartida aos primórdios de sua expansão no Brasil, atualmente, pesquisas apontam que os(as) pentecostais (em especial os(as) assembleianos(as) são os(as) que mais leem a Bíblia . Leonel (2012) cruzando dados do IBGE (2010) com dados produzidos pela pesquisa *Retratos da Leitura no Brasil*, publicada em 2008, afirma, que os(as) leitores da Bíblia na contemporaneidade são em maioria pentecostais da Assembleia de Deus, mulheres, acima de 50 anos, com baixa escolaridade e pertencentes as classes populares. Embora apenas leitura não garanta aprofundamento teológico do texto bíblico, esses dados também podem explicar o maior crescimento de adeptos(as) e propagação da mensagem pentecostal.

Diante da carência, na década de 1990, de estudos históricos sobre o pentecostalismo e de certa desordenação e fragmentação de dados que auxiliassem na compreensão das igrejas pentecostais e no estudo sociológico desse *movimento*, Paul Freston (1993) construiu uma tipologia do pentecostalismo brasileiro, a partir de *três ondas* de implantação de igrejas. A primeira na década de 1910, com a chegada

da Congregação Cristã do Brasil (1910) e da Assembleia de Deus (1911). A segunda entre os anos de 1950 e início de 1960, com a fragmentação do campo pentecostal e surgimento, dentre várias outras igrejas menores, da Igreja do Evangelho Quadrangular (1951), Brasil para Cristo (1955) e Deus é amor (1962). A terceira onda compreende o final dos anos 1970 e ganha força nos anos 1980, com principal representação da Igreja Universal do Reino de Deus (1977) e a Igreja Internacional da Graça de Deus (1980). Freston contextualiza essas três ondas no âmbito de momentos histórico-políticos específicos que contribuíram ou refrearam o *movimento*. De forma resumida, ele fala:

A primeira onda é o momento da origem e expansão mundial do pentecostalismo. No Brasil, a recepção inicial é limitada. A segunda onda, dos anos 50, começa quando a urbanização e a formação de uma sociedade de massas possibilitam um crescimento pentecostal que rompe com as limitações dos modelos existentes, especialmente em São Paulo. O estopim é a chegada da Igreja Quadrangular, com seus métodos arrojados, forjados no berço dos principais meios de comunicação de massa, a Califórnia do entre-guerras. Mas quem lucra com o primeiro modelo no primeiro momento, não é a Quadrangular, demasiadamente estrangeira, mas sim a criativa adaptação nacionalista, Brasil para Cristo. A terceira onda começa após a modernização autoritária do país, principalmente na área das comunicações, quando a urbanização já atinge dois-terços da população, o milagre econômico está exaurido e a década perdida dos “80” se inicia. A onda começa e se firma no Rio de Janeiro economicamente decadente, com sua violência, máfias do jogo e política populista. (FRESTON, 1993, p.66).

Lidice Ribeiro e Danilo Cunha (2012) indicam a possibilidade da formação de uma quarta onda, fruto das metamorfoses do pentecostalismo, caracterizada por igrejas que atendem a nichos específicos de fiéis. Me deterei, agora, a explanar sobre as igrejas que se formaram no decorrer dessas quatro *ondas* e que acabam por caracterizá-las. Fazendo isto, espero contribuir para um maior entendimento desse processo, para não falar emaranhado, nada linear, em que as histórias de cada Igreja se inter cruzam em meio a cisões e continuidades.

2.4 O CAMPO RELIGIOSO PENTECOSTAL

A Igreja pentecostal mais antiga a instalar-se no Brasil foi a Congregação Cristã no Brasil (CCB). Seu fundador foi o italiano Luigi Francescon que nunca residiu no Brasil, mas fez várias viagens em missão para evangelizar o território. Francesco também foi membro e fundador da Igreja Presbiteriana Italiana, a qual desligou-se e

reuniu-se a CCB. Francescon pregou em igrejas Presbiterianas em São Paulo e não foi bem aceito, mas os primeiros membros convertidos a Congregação Cristã foram membros que saíram das igrejas históricas (batistas, metodistas, presbiterianas e católicos em menor parte)¹⁹.

A CC possui uma forte tradição oral e familiar. Existem poucos escritos de sua história, esta é contada, preferencialmente, oralmente de geração em geração. O método evangelístico dessa igreja é pessoal, sem tantos recursos publicitários, como rádio, televisão, publicação de literaturas. Essa forma de organização tem muitas influências da passagem de Francescon pela doutrina presbiteriana calvinista em que acredita-se na predestinação. Dessa forma, a CCB não vê como importante grandes inovações e investimentos de marketing no evangelismo já que, a grosso modo, aqueles(as) que vão até a igreja e se tornam membros(as), acredita-se que foram levados(as) por Deus, são os(as) que ele quis salvar. Os(as) que vão ser salvos(as) de uma forma ou de outra acabam sendo *levados(as) ao caminho* (FREESTON, 1993). Essa forma mais pessoal de evangelismo, talvez justifique o maior crescimento da CCB em cidades pequenas, em municípios rurais onde a teia das relações sociais são mais densas, pois, se baseiam em um interconhecimento (WANDERLAY, 2009). Bem como, pode demonstrar o porquê que ela tem constituído uma trajetória de quedas ao longo dos censos demográficos. Em 1991 reuniu 20% dos pentecostais, em 2000 registrou 14% e em 2010 9%. Ainda assim, continua a segunda maior Igreja pentecostal, ficando atrás, apenas, da Assembleia de Deus, como mostra a tabela a seguir:

Tabela 01 – Crescimento religioso das principais igrejas pentecostais

Denominações	1991	2000	2010	Crescimento
Assembléia de Deus	2.439.770	8.418.140	12.314.410	3.896.270
Congregação Cristã do Brasil	1.635.985	2.489.113	2.289.634	-199.479
Igreja do Evangelho Quadrangular	303.267	1.318.805	1.808.389	489.584
Igreja Deus é amor	169.343	774.830	845.883	71.053

Fonte: IBGE, censo demográfico 1991-2010.

¹⁹ Mais informações no site da CCB. Disponível em: <<http://www.congregacaocristanobrasil.net/>>. Acessado em; 15 de agosto de 2014.

Outra característica importante dessa igreja é o seu caráter “apolítico”²⁰. Ao contrário das outras denominações evangélicas, aqueles(as) que ocupam cargos²¹ na CCB são proibidos(as) de se candidatarem a algum cargo político e preferem permanecer “neutros” frente a posicionamentos políticos. Não fazem propagandas em prol de nenhum(a) candidato ou partido e o simples membro(a) é aconselhado a não aceitar convites para ingressar na carreira política (FRESTON, 1993; FOERSTER, 2006).

A segunda igreja pentecostal a instalar-se no Brasil foi a Assembleia de Deus (AD) em 1911. Foi fundada em Belém do Pará por dois suecos, Gunnar Vingren e Daniel Berg. Quando chegaram ao Brasil, congregaram na Igreja Batista de Belém do Pará, onde não demorou muito para que a doutrina trazida por eles começasse a entrar em colisão com a doutrina batista. Alguns membros batistas começaram a aderir à mensagem pentecostal, o resultado foi a expulsão de Vingren e Berg, junto com mais dezenove irmãos, da igreja Batista. Juntos se organizaram e fundaram a Missão de Fé Apostólica em 1911, que mais tarde, em 1918 passou a chamar-se Assembleia de Deus²².

Freston (1993) descreve algumas características da formação desses dois missionários fundadores da AD que nos ajudam a refletir sobre a atual organização social, política e teológica dessa igreja. Eles vieram de uma Suécia do século XIX com religião estatal luterana de status social e um clero altamente intelectualizado, onde eram marginalizados, tanto por ser de uma religião diferente da oficial, quanto por não darem ênfase à erudição teológica. Quando vieram para o Brasil trouxeram consigo essa postura, do lugar de marginalização que eles ocupavam na Suécia, não tinham pretensão de alcançar *status* ou ascensão social, identificando-se, bem mais, com os(as) socialmente excluídos(as), sem objetivos de formar aqui um clero organizado. Isso talvez explique (em parte) o alto crescimento da AD em meio à população pobre, com baixa escolaridade.

Embora hoje a AD esteja mais presente nos grandes centros urbanos, como São Paulo e Rio de Janeiro, ela teve sua expansão a partir da região Norte e Nordeste,

²⁰ Deixo o “apolítico” entre aspas, porque é uma palavra utilizada pela CCB, embora, eu acredite que a própria afirmação de ser “apolítico” seja uma posição política assumida.

²¹ Nessa igreja não se fala em líderes, nem pastores(as), e sim “cooperadores”, para eles(as) o único líder é Jesus.

²² Informações disponíveis no site da editora Casa Publicadora das Assembleias de Deus (CPAD). <http://www.cpad.com.br/>. Acessado em: 01 de setembro de 2014.

principalmente através de leigos(as) que propagavam sua doutrina. Nos anos 1950 e 1960 muitos dos que compunham a liderança no Ministério eram nordestinos de origem rural. Até hoje ainda existem marcas na estrutura organizacional e doutrinária da AD dessa dupla origem “[...] da experiência sueca das primeiras décadas do século [século XX]; de marginalização cultural e da sociedade patriarcal e pré-industrial do Norte-Nordeste dos anos 30 a 60” (FRESTON, 1993, p. 72).

Em suma, essas duas igrejas representam o que se convencionou chamar de pentecostalismo clássico, são caracterizadas por um sectarismo radical, com forte controle dos usos e costumes e, no plano teológico, ênfase no dom de falar em línguas (glossolalia), a fé em profecias e em menor grau na cura divina (MARIANO, 2004; RIBEIRO; CUNHA, 2012).

Na década de 1950 é criada em São Paulo a Cruzada Nacional de Evangelização, quando dois missionários da *International Church of The Foursquare Gospel*, Harold Edwin Williams (natural de Los Angeles) e Jesus Hermírio Vasquez Ramos (natural do Peru), chegam ao Brasil e começam um trabalho de evangelização por meio de tendas itinerantes. Harold foi convidado por um pastor da Igreja Presbiteriana do Cambuci para vir ao Brasil, pouco tempo depois implantaram uma tenda de lona no mesmo bairro para pregar a palavra.

Fotografia 1 – Tenda da Cruzada Nacional de Evangelização na década de 1950²³



Fonte: Acervo histórico da Igreja do Evangelho Quadrangular.

²³ A Igreja do Evangelho Quadrangular dispõe de um amplo acervo histórico, com fotografias, biografias e textos, no seu site: <http://www.portalignrejaquadrangular.com.br/portal/aquadrangular/historia.asp>. Acesso em: 02 de setembro de 2014.

No início, essas tendas eram uma estratégia interdenominacional de evangelização, várias igrejas poderiam participar. Mas, não deu certo. Pouco a pouco pastores de outras denominações começaram a discordar dos métodos de pregação e doutrina trazidos por Harold, com forte ênfase na cura divina, e abandonaram a Cruzada. Então, em 1954 foi fundada a Igreja da Cruzada, em 1955 estruturada como Igreja do Evangelho Quadrangular (IEQ).

A IEQ é a única igreja pentecostal no Brasil realmente de origem norte-americana. Ela tem outra grande particularidade, foi fundada por uma mulher, Aimée Semple McPherson, em Los Angeles, na década de 1920. Seu ministério só foi aceito, por conta dos *sinais* que ela carregava, principalmente as *curas divinas*, reconhecidas como obras de Deus. Aimée foi casada duas vezes, o primeiro marido, Robert Semple, foi um evangelista irlandês, inclusive o responsável pela pregação do dia em que Aimée se converteu. Casaram-se em 1908 e viajaram em missão para a China, até que os dois contraíram malária, o que causou a morte do seu marido. Então, Aimée volta para o Canadá e começa uma viagem evangelística no seu carro por todo o continente, acompanhada por uma secretária, sua mãe e seu casal de filhos. Foi quando pregava a mensagem do livro de Ezequiel 1:1-8²⁴ que ela denominou seu ministério de “Quadrangular”. Quadrangular representaria, na sua visão, os quatro pilares do ministério de Jesus na Terra: 1) Rosto de homem, significa o Deus-homem encarnado e sacrificado por toda a humanidade (Jesus salva); 2) Rosto de leão, a figura representa força e poder (Jesus batiza com o Espírito Santo); 3) Rosto de boi, aquele que suporta os fardos, as dores (Jesus cura); 4) Rosto de águia, o rei que há de vir (Jesus voltará). Esses são os pilares teológicos da IEQ²⁵.

Diferente das igrejas da primeira onda a Quadrangular inova no marketing evangelístico, o estilo dos seus pregadores eram diferentes da AD, faziam cultos públicos e em locais *seculares*, podemos dizer que foi ela que começou a levar as

²⁴ “E aconteceu no trigésimo ano, no quarto mês, no quinto dia do mês, que estando eu no meio dos cativos, junto ao rio Quebar, se abriram os céus, e eu tive visões de Deus. No quinto dia do mês, no quinto ano do cativeiro do rei Jeoiáquim, Veio expressamente a palavra do Senhor a Ezequiel, filho de Buzi, o sacerdote, na terra dos caldeus, junto ao rio Quebar, e ali esteve sobre ele a mão do Senhor. Olhei, e eis que um vento tempestuoso vinha do norte, uma grande nuvem, com um fogo revolvendo-se nela, e um resplendor ao redor, e no meio dela havia uma coisa, como de cor de âmbar, que saía do meio do fogo. E do meio dela saía a semelhança de **quatro** seres viventes. E esta era a sua aparência: tinham a semelhança de homem. E cada um tinha **quatro** rostos, como também cada um deles **quatro** asas. E os seus pés eram pés direitos; e as plantas dos seus pés como a planta do pé de uma bezerra, e luziam como a cor de cobre polido. E tinham mãos de homem debaixo das suas asas, aos **quatro** lados; e assim todos **quatro** tinham seus rostos e suas asas.” (EZEQUIEL, 1:1-8)

²⁵ As informações sobre o seu histórico de fundação, foram acessadas no site oficial da IEQ. Disponível em: <http://www.quadrangular.com.br/>. Acesso em: 02 de setembro de 2014.

pregações para as ruas e massificar os públicos. Ela também demonstrou uma maior preocupação com a formação dos(as) seus(as) membros(as). Desde a sua fundação em Los Angeles, Aimée preocupou-se em inaugurar um Instituto de Treinamento Evangelístico e Missionário.

No rastro da evangelização da Quadrangular, forma-se a Igreja Evangélica Pentecostal Brasil para Cristo (BPC). Seu principal idealizador foi Manoel de Mello, um operário de origem nordestina, filho de um agricultor arrendatário, chegou em São Paulo na década de 1940. Teve uma formação religiosa na igreja Assembleia de Deus, por conta da sua mãe que era membra dessa denominação. Desde muito cedo possuía a fama de menino-pregador, chegou ao cargo de diácono da Assembleia de Deus, mas, vislumbrado com o movimento de evangelização, ligou-se a Cruzada Nacional de Evangelização²⁶.

Em 1956 Mello inicia um programa de rádio na emissora Piratininga de São Paulo, junto com o pastor Alfredo Rachid Góes. O programa foi intitulado de “A voz do Brasil para Cristo”, o qual alcançou um grande número de audiência, passando a ser vinculado internacionalmente pela rádio Tupi. No mesmo ano, realiza-se, em um salão alugado no bairro de Pirituba, em São Paulo, um dos primeiros cultos oficiais da denominação, até então chamada Movimento do Caminho – Igreja do Brasil Betel. Apenas em 1974 é que o lema “O Brasil para Cristo”, até então um *slogan* evangelístico, passa a ser incorporado ao nome oficial da denominação, permanecendo até a atualidade.

A BPC atualiza o cenário pentecostal por ser a primeira igreja desse campo originariamente protagonizada e idealizada por um líder brasileiro. Focada no tripé *evangelismo, cura e libertação*, a igreja expandiu o método evangelístico da Igreja do Evangelho Quadrangular. Além de levar a igreja para as ruas, debaixo de grandes tendas, ela levou para espaços seculares, ditos profanos – como cinemas, teatros, ginásios, etc. – além de investir fortemente em programas de rádio e televisivos, embora estes últimos tenham tido menor duração.

Outro fator importante a destacar foi o pioneirismo político da BPC, sendo a primeira a construir alianças com políticos e a lançar candidatos próprios. Já nas eleições para prefeito de São Paulo, em 1957, a BPC apoiou a candidatura de Adhemar de Barros e em troca ganhou um terreno, o qual foi tomado de volta após a

²⁶ Informações do histórico dessa igreja são referenciadas a partir do seu site oficial. Disponível em: <http://conselhonacional.org.br/site/>. Acesso em 04 de setembro de 2014.

vitória de Adhemar e pressões exercidas pelo clero. Mesmo assim, Mello conseguiu enxergar as potencialidades da inserção da BPC na política e partiu para a estratégia de candidaturas de membros próprios. Foi assim que em 1962 Levy Tavares, um jovem assistente de Mello, foi eleito como deputado federal. Inicia-se nessa época os primeiros passos pentecostais na política, passos que só retornarão a ser dados, por outras denominações pentecostais, na década de 1980 (FREESTON, 1993).

Ainda na metade do século XX é fundada a Igreja Pentecostal Deus é Amor (IPDA), em 03 de junho de 1962, por David Martins Miranda, paranaense que se mudou para São Paulo e fundou a Igreja a partir do seguinte relato dado por ele²⁷:

Foi quando Deus me orientou dizendo, através de divina revelação do Espírito Santo, que eu deveria fundar uma igreja, colocando o nome revelado por Ele [Deus é amor]. Obedecendo a ordem do Senhor, entreguei a congregação a qual tomava conta no Jardim Japão, em Vila Maria e, sem dizer nada a ninguém, nem ao menos ao pastor dirigente, dei início ao trabalho de fundação de uma nova igreja. (Depoimento de David Miranda sobre a fundação da igreja).

Ao chegar a São Paulo, Miranda foi membro de uma pequena igreja chamada Igreja Jerusalém, a qual se desvinculou para dar início a IPDA. Diferente das outras Igrejas citadas até o momento, a IPDA teve como base de expansão os centros urbanos e as pessoas que transitavam por ele, alojando-se inicialmente na praça João Mendes em São Paulo. Atualmente a IPDA possui igrejas em todos os estados do Brasil e em todos os continentes, exceto Oceania. Sua sede mundial está localizada na Avenida do Estado, São Paulo. O templo sede, chamado de Templo da Glória, foi inaugurado em 2004 com capacidade para mais de 60.000 pessoas.

Caracteriza-se por ênfase nos usos e costumes, as mulheres não podem usar calça comprida, nem blusa sem manga; não podem cortar o cabelo, ou fazer qualquer alteração química nele; não podem usar adornos nem maquiagem; os homens não podem usar bermudas ou *shorts* e devem cortar o cabelo; em geral todos(as) são proibidos(as) de assistir televisão, talvez isso explique o forte uso do rádio como instrumento evangelístico da IPDA em contrapartida ao não uso das redes

²⁷ Relato acessado na página oficial da Igreja Pentecostal Deus é amor, a saber: <http://www.ipda.com.br/conteudo.php?submenuid=2>. Acessado em 11 de outubro de 2014.

televisivas. O não seguimento de qualquer uma dessas e várias outras normas pode provocar diversas penalidades, disciplina, ao(a) membro(a)²⁸.

Segundo Freston (1993), alguns elementos da IPDA, antecipam ou se assemelham a algumas práticas da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), como, por exemplo, o diálogo com “demônios” quando estão sobre possessão do corpo de alguém, o uso de uniformes pelas obreiras do culto, as correntes de oração, o grito de “queima” para fazer com que o “demônio” saia do corpo possuído, dentre outras. Acrescento também a ênfase nos dízimos e ofertas.

De forma geral, essas três igrejas (IEQ, IPBC, IPDA) representam a *segunda onda* pentecostal, com a criação de técnicas mais modernas de evangelização, estruturando-se, principalmente, nos grandes centros urbanos, refletindo também o contexto sócio-político da época. O período da década de 1950, até início dos anos 1960, é marcado por relativas mudanças tecnológicas, científicas e comportamentais. Nessa década começam as primeiras transmissões televisivas no país, com a criação da emissora TV Tupi, redirecionando os meios de comunicação e também abrindo novas possibilidades para as Igrejas, como já foi explorado aqui. Bem como, um estilo de vida mais moderno, que diz respeito à arte, usos de novas tecnologias (muitas delas criadas durante a Guerra que sucede esse período), é redesenhado no governo desenvolvimentista de Juscelino Kubitschek.

Nos fim dos anos 1970, observamos outro *boom* de crescimento evangélico, dessa vez proporcionado, mais diretamente, pelo surgimento de Igrejas com propostas teológicas e de atuação que repaginaram o pentecostalismo. Tais igrejas têm sido chamadas de neopentecostais, são elas: Igreja Universal do Reino de Deus (IURD, 1977, RJ), Igreja Internacional da Graça de Deus (IIGD, 1980, RJ), Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra (CESNT, 1976, GO) e Renascer em Cristo (RC, 1986, SP). Suas bases teológicas e doutrinárias estão basicamente pautadas na Teologia da Prosperidade e na Teologia do Domínio²⁹. Essas Teologias centram-se

²⁸ Informações retiradas do Regulamento Interno da Igreja Pentecostal Deus é Amor, vigente até dezembro do ano de 2015. O regulamento tem o objetivo de orientar os/as membros/as segundo a doutrina da igreja e discipliná-los caso não estejam seguindo-a. A disciplina acontece da seguinte forma: em todos os itens onde for aplicada uma disciplina, essa será constituída de um período de acompanhamento em cultos de doutrina, orações quatro vezes por semana, vigílias uma vez por semana e campanhas de sete dias seguidos. A cada mês, durante a disciplina, o membro fica temporariamente sem participar da santa ceia, mas poderá participar das atividades de evangelização nesse período, receberá apoio e orientações do grupo de apoio disciplinar.

²⁹ A Teologia da Prosperidade enfatiza a prosperidade do(a) fiel, sobretudo financeira, em que o sucesso na vida testemunha o poder de Deus. A Teologia do Domínio fundamenta-se na ideia de que a fé torna os(as) fies superiores ao demônio e que este último só pode ser dominado por meio também

no momento presente, na resolução de problemas cotidianos de seus(as) fiéis, dedicam-se a “batalha espiritual” e nas “possíveis vitórias” deste mundo e desta vida (MARIANO, 1999).

Estudos como o de Bruna Dantas (2012) e Elisa Rodrigues (2012) apontam algumas novas roupagens e permanências desse “novo” pentecostalismo. Em relação ao protestantismo histórico, o neopentecostalismo diferencia-se por sua aderência e adaptabilidade aos valores ocidentais modernos, entendendo que a igreja e seus fiéis precisam ostentar prestígio social, político e econômico. O protestantismo histórico, apesar de favorecer o capitalismo, como argumenta Weber (2004), não valoriza o acúmulo de riquezas, visto que, isso seria sinal de apego às coisas mundanas, e sim o trabalho como forma de ascese espiritual e missão religiosa.

Dos(as) pentecostais, diferenciam-se pela rejeição da aflição como um processo na vida do(a) cristão(a), que, alcançará vitória e benção, se não aqui, numa vida após a morte, como consequência de uma vida de “provação”. Para essa nova vertente pentecostal, a vida terrena de quem é fiel a Deus deve ser feliz e alegre, deve ser próspera, tanto física como materialmente, isso também reverbera na arquitetura dos templos dessas igrejas, geralmente enormes, projetados para acomodar muitas pessoas, com um estilo próximo aos grandes teatros, cinemas ou *shopping centers* e localizados em locais de boa visibilidade. Como podemos ver no exemplo abaixo:

Fotografia 2 – Templo de Salomão³⁰



Fonte: Site oficial da IURD

de uma dominação sócio-política, de uma recristianização da sociedade leiga. (DANTAS, 2012; MARIANO, 1999). Por isso a importância da Igreja ocupar cada vez mais a esfera pública, ocupar cargos políticos, fazer uso da mídia, etc.

³⁰ Este templo pertence a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD). Está localizado no Bairro do Brás – SP e tem capacidade para 10.000 pessoas sentadas.

Outro marco diferenciador diz respeito a uma maior flexibilização nos usos e costumes e nos padrões de condutas, porém ainda constata-se algumas permanências como a proibição do uso de bebidas alcoólicas e outras drogas, da mesma forma à homossexualidade, à participação de festas chamadas mundanas (festas juninas, carnaval, etc.) e ao sexo pré-nupcial. Ainda assim, nota-se, atualmente, alguns progressos no que diz respeito aos direitos sexuais e reprodutivos, por exemplo, a IURD, que podemos destacar como principal representante dessa onda, é a favor da legalização do aborto.

Esse “novo” pentecostalismo também parece aproximar-se de algumas práticas de outras tradições religiosas, como o catolicismo e os cultos afro-brasileiros. Podemos identificar em seus cultos traços sincréticos com o catolicismo, como, por exemplo, a ideia do “homem santo”, o líder “homem de Deus”, que movimenta multidões que o procuram em busca de milagres, fazendo lembrar os *santos católicos* e os *milagreiros*, mediadores entre o cotidiano dos fiéis e a divindade (RODRIGUES, 2012). Autores(as) têm chamado atenção para o caráter mágico-religioso do neopentecostalismo³¹, em que objetos, como o copo com água colocado sobre a televisão durante o programa de TV da igreja e tomada após o seu término, a rosa de Saron, o óleo que unge enfermos, objetos pessoais, etc., muitas vezes o próprio dinheiro, são utilizados como instrumentos de ação mágica para se alcançar o fim desejado pelo(a) fiel (BITUM, 2012; RODRIGUES, 2012).

Essa *terceira onda* de igrejas dialoga com um cenário econômico brasileiro em estagnação, nos anos 1980, um aprofundamento no processo de industrialização, um período de reestruturação produtiva e ideologia neoliberal, bem como, uma maior pulverização dos meios midiáticos de massa. Existe um crescimento constante no televangelismo, a televisão passa a ser uma ferramenta primordial na difusão da teologia neopentecostal e na aderência de novos(as) seguidores(as), tanto que nos anos 1990 a IURD, em uma transação milionária, compra uma emissora de TV, que ao mesmo tempo que evangeliza, gera lucros para a Igreja. É aqui que o dinheiro

³¹Bitum (2012) ressalta algumas diferenças entre magia e religião. Enquanto a primeira cria uma clientela, a segunda constitui uma comunidade. Enquanto a primeira opera com mágicos, a segunda opera com sacerdotes. O mágico faz a partir do poder que possui, o sacerdote promete e media a partir do poder da divindade. Dessa forma, os instrumentos utilizados nos cultos neopentecostais, podem ser considerados de caráter mágico, por estarem constituídos de *poder* sendo capazes de *fazer* (Fazer curar, fazer libertar, fazer prosperar, etc.).

passa a ser central como *modos operandi*, como mediador simbólico com o sagrado e a divindade.

Diante desse quadro exposto, é difícil falar da existência de um protestantismo singular e importado. A variedade parece assustar, principalmente protestantes com tradições históricas já consolidadas no decorrer do tempo, a ponto de esbarramos com declarações como esta:

O uso do termo « protestantismos », assim no plural, aponta para uma nova fragmentação, agora com perda de substância. As congregações tradicionais protestantes típicas talvez venham a limitar-se no futuro a pequenos grupos de pessoas « educadas » reunidas nos melhores templos ouvindo Bach e Handel, cantando os antigos hinos e atentas a pregadores remanescentes da erudição do púlpito. (MENDONÇA, 1998, p. 306).

Com o devido respeito às contribuições de Antônio Mendonça (In memoriam) para o estudo do protestantismo, discordo da sua resistência em assumir o termo “protestantismos”, até porque, assumir isso seria perda de hegemonia de um protestantismo histórico, tradicional, julgado pelo autor como “mais educado”, reforçando, assim, estigmas sobre as outras vertentes. Não nego a variedade de formas no exercício da fé cristã protestante e entendo que essa pluralidade seja desafiadora na construção de novas categorias de análise, mas, acima de tudo, creio que processos de rupturas proporcionam amadurecimento e que não podemos descartar as particularidades da nossa realidade brasileira como maléficas e sim como algo que nos impulsiona teoricamente a criar.

Sobre um “protestantismo brasileiro”, Mendonça (2005) defende a inexistência de um protestantismo brasileiro. Ele argumenta que o protestantismo que chegou ao Brasil continua vinculado a matrizes teológicas e denominacionais norte-americanas e que por isso prefere falar em protestantismo *no* Brasil. Acredito que também não podemos vender os olhos para o fato de que este é apropriado de diferentes formas em diferentes contextos. Apesar de ainda “bebermos” muito teologicamente nos países do norte do globo, existe distinções na forma como essas teologias chegam aqui e adaptam-se ao local, da mesma forma, também não podemos negar as produções acadêmicas brasileiras. Um exemplo disso é observado nos estudos de Lidice Ribeiro (2012), sobre um protestantismo rural como uma reinterpretação dos ritos e dogmas do protestantismo histórico, configurando-se como *genuinamente* brasileiro. Portanto, me posiciono em prol da existência de uma pluralidade. Há sim, protestantismos mais engessados as matrizes da Reforma Protestante, estes estão

no, mas há também aqueles que (re)moldaram-se e são *do* Brasil. Não, não são águas do mesmo mar, mas há momentos em que os oceanos se tocam e novas ondas e maremotos se formam.

3 CAMINHOS METODOLÓGICOS

Este capítulo objetiva refletir sobre o processo de produção desta investigação. A intenção é explanar e problematizar o *como* foi realizada. Mais do que falar sobre resultados e dados de campo, quero olhar para o modo *como* os instrumentos de pesquisa operaram em campo, tencionados pela minha própria subjetividade e “jogos de cintura”³², interferindo, assim, nos dados analisados aqui e na escrita desta dissertação como um todo. A intenção não é fazer um relato biográfico e narcísico das minhas vivências em campo de pesquisa e sim potencializar e ampliar possibilidades do fazer científico. Penso que o *como* tem muito a nos dizer sobre o *que* foi feito e produzido.

De antemão, é importante salientar que esta produção foi feita a partir de encontros. Encontros com colegas de mestrado, com minha orientadora, com grupos de pesquisa – em especial, com as e os colegas do PPGP/PUC-Minas e PPGP/UFPE – com amigos(as), com as mulheres interlocutoras que possibilitaram este estudo, disponibilizando seu tempo, suas histórias, suas casas, seus afetos. Nesses encontros também estavam presentes diferenças geracionais, territoriais, políticas, religiosas, de classe, de raça, que em certa dose condicionaram (re)posicionamentos.

Donna Haraway (1995), fazendo uma crítica à objetividade científica e propondo uma objetividade feminista, abre-nos clareiras importantes para (re)pensar o lugar do(a) pesquisador(a) como aquele(a) que também é responsável por produzir pontos de vista e posições políticas (bem como, na produção de narrativas) a partir do lugar de onde fala, vê e está situado(a), ela ressalta:

(...) apenas a perspectiva parcial promete visão objetiva. Esta é uma visão objetiva que abre, e não fecha, a questão da responsabilidade pela geração de todas as práticas visuais. A perspectiva parcial pode ser responsabilizada tanto pelas suas promessas quanto por seus monstros destrutivos. Todas as narrativas culturais ocidentais a respeito da objetividade são alegorias das ideologias das relações sobre o que chamamos de corpo e mente, sobre distância e responsabilidade, embutidas na questão da ciência para o feminismo. A objetividade feminista trata da localização limitada e do conhecimento localizado, não da transcendência e da divisão entre sujeito e objeto. Desse modo podemos nos tornar responsáveis pelo que aprendemos a ver. (HARAWAY, 1995, p.21).

³² Alguns dos percalços que encontrei durante a pesquisa, lembraram-me a experiência de 12 pesquisadoras, publicadas no livro *Entre saias justas e jogos de cintura*, que narram alguns desafios encontrados durante o trabalho de campo e as saídas criativas que tiveram de desenvolver diante de situações inusitadas e não esperadas. A saber: BONETTI, Alinne; FLEISCHER, Soraya. *Entre saias justas e jogos de cintura*. Florianópolis: Ed. Mulheres; Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 370 p. 2007.

Assim sendo, estou certa que esses encontros foram conversas situadas, “saberes localizados” e nada inocentes, perpassadas por tecnologias de visualização dos meus interesses teórico-analíticos e pela agência das mulheres. Partindo desse pressuposto, o capítulo está organizado em dois grandes momentos. No primeiro, situo as bases teórico-metodológicas que arquitetaram a pesquisa, minhas tecnologias de visualização. No segundo, discorro do trabalho de campo *per si*, da minha localização e das relações estabelecidas.

3.1. A PESQUISA NARRATIVA COMO ABORDAGEM TEÓRICO-METODOLÓGICA

O interesse pelos estudos narrativos começa a desenhar-se nas ciências sociais e humanas, em meados do século XX, em um contexto histórico de mudanças sociais, políticas e mudanças de posições epistemológicas por parte dos(as) pesquisadores(as). Catherine Riessman (1993; 2001; 2008) salienta que esse contexto é marcado pela efervescência de movimentos contemporâneos de contestação a narrativas dominantes, excludentes e opressoras, que contribuíram para uma *virada narrativa* nas ciências sociais. Segundo Gibbs (2008) as narrativas acrescentaram à pesquisa qualitativa, por possibilitar compreender como os grupos sociais descrevem suas próprias experiências e se veem.

Riessman (1993) ainda ressalta que em meio ao interesse de pesquisadores(as) sobre as experiências de grupos minoritários e marginalizados, como mulheres, negros(as), pobres, gays, lésbicas e muitos outros, cresceu, juntamente, uma pulverização de definições do que seria narrativa, a partir de distintos campos do saber. Desse modo, o campo de estudos da narrativa é interdisciplinar, podemos encontrar pesquisas na área da história oral (PATAI, 2010; PORTELLI, 2010), da sociolinguística (LABOV, 2013), da educação (CLANDININ; CONNELLY, 2011; GALVÃO, 2005), na sociologia (GUBRIUM; HOLSTEIN, 2009), dentre outras.

Na Psicologia, Jens Brockmeier e Hom Harré (2003) explanam que as narrativas emergem como possibilidade investigativa através da *virada discursiva*, entre as décadas de 1970-1980, que abriu novos horizontes e paradigmas de interpretação da realidade social. Nesse cenário, as narrativas surgem como uma nova abordagem teórica, como um gênero do discurso, um discurso contextualizado, de caráter aberto e transitório. Ou seja, um discurso particular indissociável de um cenário cultural mais amplo de discursos, que, em certa medida, interfere no modo

como cada narrativa pessoal é produzida. Para tais pesquisadores, a cultura define a narrativa e reciprocamente, elas estão inseridas por diversas convenções culturais em contextos de discursos. São *modos operandi* de práticas específicas do discurso, imersas na fluidez da experiência humana e suas transformações.

As narrativas também podem assumir um caráter transformador da realidade, de quem narra e de quem ouve. Sobre isso, Wittizirecki *et al.* (2006) sustentam que o narrar, além de expressar uma dimensão individual e coletiva em relação, também constitui um processo de aprendizagem.

A capacidade de narrar a si mesmo, além de envolver a capacidade de refletir sobre a experiência vivida, pode ajudar a entender e a organizar a realidade social e, dessa forma, oferecer melhores condições para que os sujeitos possam transformar a própria realidade. (WITTIZIRECKI *et. al.* 2006, p. 23).

Sandra Jovchelovich e Martin Bauer (2008) defendem que as narrativas são infinitas e estão em todo o lugar, “[...] não há experiência humana que não possa ser expressa na forma de uma narrativa” (2008, p. 91). Contar histórias é algo que faz parte da comunicação e da vida humana, dando sentidos e significados aos eventos cotidianos. Narrar surge como uma tentativa de ligar acontecimentos, tanto no tempo como no espaço. Eis algumas proposições sobre narrativa para estes(as) autores(as):

- ✓ A narrativa privilegia a realidade do que é *experienciado* pelos contadores de história: a realidade de uma narrativa refere-se ao que é *real* para o contador de história.
- ✓ As narrativas não copiam a realidade do mundo fora delas: elas propõem representações/interpretações particulares do mundo.
- ✓ As narrativas não estão abertas a comprovação e não podem ser simplesmente julgadas como verdadeiras ou falsas: elas expressam a verdade de um ponto de vista, de uma situação específica no tempo e no espaço.
- ✓ As narrativas estão sempre inseridas no contexto sócio-histórico. Uma voz específica de uma narrativa somente pode ser compreendida em relação a um contexto mais amplo: nenhuma narrativa pode ser formulada sem tal sistema de referentes. (JOVCHELOVICH; BAUER, 2008, p. 110).

De forma aproximada, Riessman (2008), corroborando com algumas definições de Jovchelovich e Bauer (2008), defende que a narrativa seria uma, dentre as mais diversas formas de comunicação oral e não desagua em verdades definitivas, precisando de interpretações contextualizadas, cultural, temporal, relacional, se em um contexto público ou privado de produção. No entanto esta autora chama a atenção

para o cuidado de não generalizar ou fantasiar um mundo em que tudo é narrativa, “a narrativa está em todos os lugares, mas nem tudo é narrativa” (2008, p.03).

Sobre o que seria pesquisa narrativa, Jean Clandinin e Michael Connelly (2011), no livro *Pesquisa Narrativa: Experiência e história em pesquisa qualitativa* desenvolvem algumas pistas sem, no entanto, proporem definições de um modelo de pesquisa. Para eles(as) é na prática que se aprende a fazer pesquisa narrativa, portanto, se detêm no que fazem os(as) pesquisadores(as) narrativos. Para tal, recorrem as suas próprias experiências de pesquisa e de alguns(as) outros(as) pesquisadores(as), na tentativa de discutir a importância de “[...] aprender a pensar de forma narrativa quando se desenham os problemas de pesquisa, quando se entra no campo de pesquisa e quando se compõem os textos de campo e os textos de pesquisa.” (CLANDININ; CONNELLY, 2011, p.17). Mais que explicar com detalhes todo o caminho, os exemplos de pesquisas que esses(as) autores(as) trazem no livro, servem de inspiração e abrem possibilidades para que outros(as) pesquisadores(as) inovem e desenvolvam suas próprias pesquisas.

Para Clandinin e Connelly (2011), a experiência é fundamental na narrativa. Eles(as) sugerem pensar que no mesmo passo em que a pesquisa desenvolve-se, narrativas pessoais de pesquisa também são produzidas e não devem ser ocultadas, descartadas. Não é à toa que partem de suas próprias experiências pessoais em pesquisa como ponto de referência para escrever/narrar seu livro. Se não definem o que seria narrativa, definem como acontece a investigação narrativa. Esta ocorre em um espaço tridimensional: “Os estudos têm dimensões e abordam assuntos temporais; focam no pessoal e no social em um balanço adequado para a investigação; e ocorrem em lugares específicos ou sequências de lugares” (CLANDININ; CONNELLY, 2011 p.85). Em síntese, nesse ponto de vista, a pesquisa narrativa é relacional, tanto entre pesquisadores(as) e aqueles(as) que participam, como entre o campo empírico e o texto que é escrito. O(a) pesquisador(a) narrativo trabalha não só com O(A) outro(a) mas com ele(a) próprio(a).

Jaber Gubrium e James Holstein (2008, 2009) apresentam o método de *etnografia narrativa* como um dos modelos pertinentes a pesquisadores(as) narrativos. Eles discorrem que as narrativas são histórias que fazem parte de uma “realidade narrativa”, produzidas socialmente, no cotidiano das relações e em interação, em um terreno situacional, localizado no tempo e espaço. Bem como, envolvem circunstâncias próprias de construção de enredos que intercalam “histórias

“histórias de mundos sociais”. A abordagem proposta pelos autores demanda uma maior imersão do(a) pesquisador(a) no cotidiano das relações, buscando compreender o enredo das entrevistas narrativas a partir de seu contexto de produção. Para isso, submeter-se a acompanhar os(as) contadores(as) de história, é uma forma de experimentar suas próprias vivências e as contingências de seus cotidianos. É importante considerar questões como: Quem produziu a história? Sobre que circunstâncias são encontradas? O foco está muito mais na narratividade do contexto social, no processo narrativo, do que no produto narrativo.

Desta forma, utilizo tais autores(as) para entender narrativas e a pesquisa narrativa como uma experiência co-produzida que modifica e transforma, tanto o(a) pesquisador(a) quanto os(as) interlocutores(as) e provoca um modo de pensar narrativamente. A maneira como escrevo esta dissertação também constitui uma narração, uma prática narrativa suscetível a mudanças e releituras. Fala de uma abordagem narrativa do fazer científico, em que a minha própria experiência está imbricada neste processo de produção científica.

. Proponho-me a realizar uma *etnografia narrativa* sobre a experiência de mulheres sindicalistas, evangélicas e militantes do Movimento de Trabalhadoras Rurais do Sertão Central de Pernambuco (MMTR-SCdePE) sobre a morte. Para tal, aproximei-me dos estudos etnográficos antropológicos, que, igualmente, me ofereceram elementos importantes para pensar a pesquisa de campo, como a relação com O(a) outro(a), a utilização dos meus instrumentos e a minha própria experiência e subjetividade.

3.1.1. A análise narrativa

Assim como existem uma multiplicidade de definições sobre narrativas e modelos de pesquisas narrativas, as tipologias de análise narrativa também são diversificadas. Essa pluralidade, ao contrário de ser excludente, traz ganhos para a pesquisa, ao permitir que investigadores(as) narrativos ousem na elaboração de análises alicerçadas na complementariedade de métodos distintos, inclusive com análises quantitativas (RIESSMAN, 2008; GIBBS, 2008, GUBRIUM; HOLSTEIN, 2008, 2009).

Riessman (1993, 2008) sugere quatro tipos de abordagens para a análise de narrativas: análise temática, análise estrutural, análise dialógica/performativa e análise visual.

A **análise temática** centra-se no *o que é dito*, ao contrário do *como se disse*. O conteúdo é o foco central da análise e a linguagem é vista como um recurso da narração e não como um tema de investigação. Geralmente, os contextos de produção dos enunciados não são estudados, o contexto macro se sobressai ao estudo do contexto local.

A **análise estrutural** põe ênfase na *forma como* a história é contada, a linguagem é central no entendimento da *forma*. Observa-se a estrutura do enredo, a sequência dos atos de fala. Este tipo de análise inspira-se, geralmente, na análise proposta pelo sociolinguista Labov (2013), para o qual a narrativa é composta por seis elementos: o resumo (síntese da narrativa, do que ela trata?), a orientação (O que? Que? Onde? Quando?), a ação complicadora (e depois o que aconteceu?), a avaliação (E então?) e a solução (O que aconteceu afinal?) e a coda (sinaliza o término de uma narrativa ou transição para outra).

A **análise dialógica/performativa**, também se utiliza dos dois primeiros métodos, porém, interroga *como* a conversa entre os(as) falantes (pesquisador/a-pesquisado/a), de forma interativa (dialógica), produz narrativas. As histórias são compreendidas como uma co-construção entre narrador(a) e ouvinte. A atenção volta-se para *como* o narrador(a) *faz* a história, mobiliza, envolve, convence a audiência. O contexto cultural, histórico e político são muito importantes no desempenho e construção da narrativa, bem como, a temporalidade dos eventos (presente, passado e futuro). Para quem os enunciados são direcionados? Quando? Para que fins? São perguntas feitas pelos(as) analistas dessa terceira abordagem.

A **análise visual** direciona o olhar para *como e por que* as imagens foram produzidas e como elas são lidas. Essas imagens podem ser de diferentes gêneros visuais (fotografia, colagens, vídeo diários, pinturas). A forma como a imagem foi feita, as interações com a câmera entre investigador(a) e participantes, entre fotógrafo(a) e leitor(a) também são relevantes na co-produção da imagem. Essa abordagem trabalha em interface com a análise dialógica/performativa e temática, combinando dados visuais com dados textuais e orais. Três orientações são sugeridas para a realização da análise visual: prestar atenção na história da produção da imagem, na imagem em si e o que ela sugere e como ela é lida por diferentes públicos.

Nesta investigação, utilizei uma combinação entre análise temática, análise dialógica/performativa e análise visual. Analisei meu objeto através do intercruzamento de entrevistas, que foram gravadas, transcritas e (re)lidas, relatos feitos em diário de campo e fotografias produzidas pelas interlocutoras.

3.1.2. Por onde andei: o lócus da pesquisa e meus apetrechos

Como explicitiei, na seção anterior, lancei mão da proposta de Gubrium e Holstein (2009) de uma *etnografia narrativa*, para realizar uma investigação que potencializasse a análise para além dos dados textuais produzidos durante a entrevista narrativa. Para tal, interessou-me conhecer os principais lugares de circulação das interlocutoras. A casa onde residem, a igreja onde congregam, o sindicato e Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais do Sertão Central, pareceram esferas importantes e articulatórias de suas narrativas pessoais.

A esfera do Movimento eu já tinha contato e conhecimento prévio, foi através dele que tive acesso às mulheres evangélicas. Desde 2010 tenho participado de pesquisas em parceria com o MMTR-SCdePE, como já mencionei na introdução. No ano de 2013 participei de um evento em Serra Talhada-PE onde pude reencontrar e identificar quatro mulheres protestantes que são militantes, prontamente falei desta pesquisa e do interesse em entrevistá-las posteriormente, elas aceitaram. Restava-me agora ter acesso aos seus outros espaços de convívio que me chamavam a atenção, a casa e a igreja.

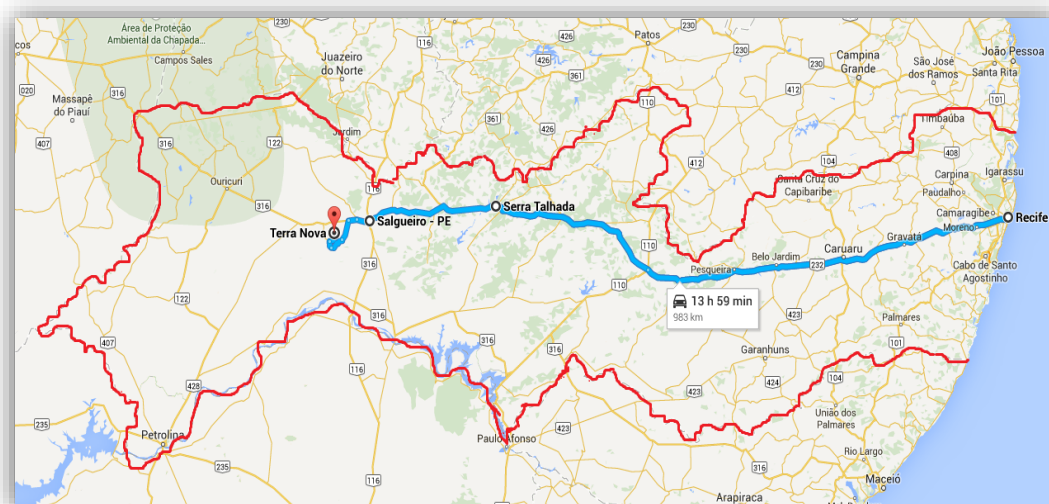
Das quatro interlocutoras dessa pesquisa, duas residem no município de Terra Nova, uma em Serra Talhada e outra em Salgueiro, sendo as duas primeiras residentes da sede do município e as duas últimas residentes das áreas rurais. Essas três cidades estão localizadas na microrregião de Pajeú, Salgueiro e Petrolina, denominada pelo movimento Sindical de Sertão Central.

Essa distinção geográfica demandou-me uma logística diferenciada e itinerante. A hospedagem foi algo que deu outros rumos à pesquisa. Tinha a intenção de conhecer um pouco do cotidiano dessas mulheres, mas, não necessariamente, ficar hospedada em suas casas, porém, em alguns contextos não tive outra alternativa. Apenas o município de Terra Nova possuía uma “pousada”, que na verdade era uma residência familiar, onde a proprietária disponibilizava um dos seus quartos para aluguel. As duas outras mulheres, que moravam na zona rural de seus

municípios, uma em um assentamento e a outra em uma pequena Vila (distrito), me concederam hospedagem, pela falta de serviços de hotelaria no local. Isso me gerou algumas vantagens e muitos desafios, no segundo tópico deste capítulo falarei sobre isso.

No total, fiz três viagens em trabalho de campo, a primeira com 13 dias de permanência (10/04/2014 a 23/04/2014), a segunda com 17 dias (04/05/2014 a 21/05/2014) e a terceira com 11 (17/08/2014 a 28/08/2014), totalizando 41 dias e 2.000 km (somando a ida e a volta) de deslocamento em cada viagem. A seguir, uma rota com meus itinerários:

Figura 1 – Mapa com destinos da viagem de campo³³



Fui ao encontro dessas mulheres sertanejas, munida de alguns ‘apetrechos’: o diário de campo, o caderno de notas, entrevista narrativa, máquina fotográfica e roteiro de observação³⁴.

Como salientam Ana Rocha e Cornelia Eckert (2008), utilizei o diário de campo não apenas como um espaço de “descrição densa” (GEERTZ, 1978) do meu cotidiano em campo e transposição de relatos de conversas e falas orais, mas também como espaço de reflexão, pessoal e intrasferível da minha experiência direta em campo. Os registros no diário foram feitos no final de cada dia de trabalho e contou com o auxílio do caderno de notas, como instrumento de registro de observações mais pontuais,

³³ Esse mapa foi elaborado com a utilização da ferramenta Google Maps, disponível em: <https://www.google.com.br/maps>

³⁴ O roteiro de observação segue no Apêndice – 01.

anotações brutas que eram feitas durante o dia de trabalho e que depois ganhavam coerência e coesão no diário de campo.

Neste trabalho as fotografias estão presentes de duas formas. A primeira, como ilustração, parte das minhas anotações de campo, em que a máquina fotográfica foi uma importante aliada no registro de informações visuais, servindo-me como extensão das minhas observações (GURAM, 2000). A segunda como narrativas visuais da morte. As mulheres com quem realizei esse estudo, também são autoras de fotografias que expressam suas histórias sobre a morte. Suas fotografias me serviram como objeto de análise e também como instrumento, tendo em conta que, à medida que elas fotografavam eu utilizava seus próprios registros para geração de narrativas.

Utilizei a entrevista narrativa como uma técnica de geração de histórias que não segue uma pré-estruturação, mas que possui uma estrutura de narração autogeradora (JOVCHELOVICH; BAUER, 2008). As entrevistas narrativas foram realizadas durante a segunda viagem de campo (04/05/2014 a 21/05/2014). Na ocasião, viajei com a minha orientadora para realizar entrevistas que interessava à investigação a qual esta pesquisa está vinculada (KIND et al, 2012). No total, realizamos, conjuntamente, dez entrevistas. Enquanto uma ficava responsável por iniciar a entrevista e conduzir a outra fazia anotações pertinentes, dúvidas, trechos da narração que não foram bem entendidos, possíveis perguntas que poderiam ser inseridas na conversa em algum momento oportuno, para um maior detalhamento e aprofundamento. Rosineide ficou comigo sete dias (de 04 a 10 de maio, 2014), durante esse tempo, duas das quatro mulheres desta pesquisa foram entrevistadas por nós duas (Núbia e Ivaneide). Anete, só foi entrevistada quando fui até seu município e Maria negou-se a falar sobre a morte³⁵.

Saímos de Recife com uma pergunta norteadora, que era: *Ao longo da sua vida como você tem lidado com a morte?*³⁶ Nós estávamos nos inspirando em algumas recomendações, propostas por Sandra Jovchelovich e Martin Bauer (2008), de como realizar uma entrevista narrativa a partir de algumas fases básicas, são elas:

³⁵ As entrevistas analisadas aqui, também fazem parte do projeto “Narrativas sobre a morte: experiência de mulheres trabalhadoras rurais e mulheres vivendo com HIV/Aids no jogo político dos enfrentamentos pela vida”.

³⁶ Essa pergunta foi elaborada em conjunto, com toda a equipe da pesquisa “Narrativas sobre a morte: experiência de mulheres trabalhadoras rurais e mulheres vivendo com HIV/Aids no jogo político dos enfrentamentos pela vida”.

1) Iniciação: O(a) entrevistador(a) elabora um tópico inicial, que representa não apenas os interesses pessoais de sua pesquisa, mas também sociais. Esse tópico inicial funciona como um direcionador da narração, por isso é bom que seja elaborado de forma ampla afim de que possa gerar uma longa narração. Em seguida explicam-se todos os passos da entrevista.

2) Narração Central: Esse é o momento de escuta literal. Por entender que a linguagem não é neutra e está envolta por cosmovisões de mundo, sugere-se que o(a) entrevistador(a) cale-se e deixe que a história seja contada pelo narrador(a), pelo ponto de vista dele(a). Os apoios de fala do tipo “hum”, “hamram”, “sei”, são bem-vindos nesse instante, como impulsionadores de uma continuação. Notas ocasionais podem ser registradas nesse momento para que posteriormente algumas questões de interesse do(a) pesquisador(a) possam ser aprofundadas. É preciso esperar para o sinal de finalização da narração (“coda”) para introduzir questionamentos.

3) Fase de perguntas: Após a “coda” algumas questões imanentes, ou seja, que não foram compreendidas pelo(a) entrevistador(a) podem ser trazidas à tona, utilizando a mesma linguagem do informante, evitando perguntas do tipo “por quê” ou que leve a justificações. Talvez não seja tão interessante investigar uma questão e sim observar como ela aparece no enredo, em que contexto ela está situada.

4) Fala conclusiva: Essa fase ocorre quando o gravador é desligado. Perguntas do tipo “por que” podem ser feitas. Os(as) autores(as) aconselham que tudo seja anotado em um diário de campo posteriormente.

No decorrer do nosso trabalho em campo, fomos percebendo (sentindo) o que poderíamos seguir dessas recomendações e o que precisaríamos modificar, adaptar ao contexto e a nossos objetivos. A pergunta inicial, por exemplo, percebemos que a forma como ela estava construída dificultava a narração das mulheres, que muitas vezes não a entendiam muito bem. Experimentamos alterar essa pergunta. Passamos a perguntar *Como a morte aparece durante toda a sua vida?* Ou ainda *Durante a sua vida, quais as histórias sobre a morte que você tem para contar?* Com essas perguntas a narração tomou outros rumos, as mulheres passaram a iniciá-la com histórias de mortes de pessoas próximas que marcaram suas memórias e histórias pessoais. As entrevistas de Anete, Núbia e Ivaneide ocorreram sob essas inflexões.

As entrevistas foram agendadas segundo a disponibilidade de cada uma das mulheres, que, vale acrescentar, é pouca. São mulheres que se dividem entre as atividades de trabalho, o movimento sindical, a casa, a família, a escola (no caso de

Anete) e as atividades da igreja. Ou seja, são mulheres que estão em constante trânsito, por lugares, inclusive, geograficamente distantes. Entrevistá-las foi disputar e negociar um espaço em suas agendas. Núbia e Ivaneide foram entrevistadas em seus locais de trabalho, no fim do expediente. Com Anete, não conseguimos marcar em nenhum dia da semana, por isso a entrevistei sozinha, no final de semana, em meio as suas atividades religiosas e familiares.

As entrevistas foram um diálogo narrativo, não um monólogo. Enquanto pesquisadoras, fomos chamadas à audiência e também fomos interrogadas. Entre o que elas escolhiam nos falar, o que nós escolhíamos perguntar e sobre quais aspectos, escolhíamos pôr ênfases, o gravador foi um ponto de intersecção entre a narração delas e a nossa escuta. Em alguns casos intimidando e dando um tom de formalidade a conversa, em outros casos pedindo para ser desligado e retirado de cena.

✓ **Destino: Serra Talhada – Assentamento Poldrinho**³⁷

O município de Serra Talhada foi o meu ponto de referência e partida para as demais localidades do Sertão Central. De referência porque é onde tenho um maior número de contatos, não só entre o movimento sindical, mas também de pessoas amigas que migraram de Recife para trabalhar nessa cidade. De partida porque era de lá que tomava outra condução para Terra Nova e Salgueiro.

Serra Talhada é a terra natal do cangaceiro Virgulino Ferreira da Silva (Lampião), também conhecida como a terra do xaxado³⁸. Está situada a 415 km da capital Recife e faz parte da Região de Desenvolvimento Sertão do Pajeú³⁹. Recebeu o nome de Serra Talhada devido a uma montanha presente na cidade que parece ter sido talhada a mão.

³⁷ Algumas informações sobre o histórico do município foram acessadas no site oficial da prefeitura de Serra Talhada, a saber: <http://serratalhada.pe.gov.br/>

³⁸ Dança popular originária do Sertão de Pernambuco.

³⁹ A lei nº 12.427 do ano 2003 divide o Estado de Pernambuco em 12 Regiões de Desenvolvimento.

Fotografia 3 – Montanha que deu nome a cidade de Serra Talhada/PE.

Fonte: Acervo da pesquisa

Foi elevado ao nível de município em 1851, com a Lei Provincial nº 280. Atualmente é formada pela sua sede e mais oito distritos: Bernardo Vieira, Pajeú, Tauapiranga, Caiçarina da Penha, Logradouro, Luanda, Santa Rita e Varzinha. Sua população total é de 79.232 habitantes, sendo 49.605 urbana e 17.957 rural. Dos 79.232 habitantes, 52,26% são mulheres e 47,74% são homens (IBGE, 2010).

Segundo o Atlas de Desenvolvimento Humano no Brasil⁴⁰, o Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) do município é de 0,661, considerado médio (IDHM entre 0,600 e 0,699). A longevidade⁴¹ da população (0,800) é o que mais contribui para o aumento do IDH, que em 1991 era de 0,401, seguido de renda (0,632) e educação (0,571).

Serra Talhada é um município que está envelhecendo. Entre os anos de 1991 e 2010 sua taxa de envelhecimento⁴² aumentou, sendo as mulheres as que mais alcançam os 80 anos ou mais de idade. A esperança de vida ao nascer passou de 69,1 anos, em 2000, para 73,0 anos, em 2010. O número de pessoas com mais de 65 anos cresceu de 4.348 (1991) para 6.289 (2010), quanto que as com menos de 15 anos diminuiu, de 28.033 para 20.774.

⁴⁰ Ver em: <http://www.atlasbrasil.org.br/2013/>

⁴¹ Esperança de vida ao nascer.

⁴² Razão entre a população de 65 anos ou mais de idade em relação à população total.

A desigualdade social no município diminuiu, o índice de Gini⁴³ passou de 0,62, em 1991, a 0,56, em 2010, e a renda *per capita* de R\$182,02 para R\$ 407,34. Economicamente, a cidade possui o segundo maior Produto Interno Bruto (PIB) do Sertão Pernambucano. O setor de serviços abriga a maior parte de pessoas ocupadas na faixa etária de 18 anos ou mais, com 34,60%, seguido do setor agropecuário, com 24,88%, e do comércio com 20,41%.

O Censo de 2010 (IBGE) traz alguns indicadores importantes sobre religião nessa cidade. Da população residente, 63.494 declaram-se da religião católica apostólica romana, 8.900 evangélica, 5.228 sem religião, 4.579 evangélica pentecostal, 2.174 evangélica de missão, 2.147 evangélica não determinada, 393 espíritas, 107 a múltiplas religiosidades, 254 outras religiosidades cristãs, 483 Testemunhas de Jeová e 26 Umbanda e Candomblé. Dentre os(as) pentecostais, a maioria são da Igreja Assembleia de Deus, com 2.753 pessoas, em segundo lugar está a Congregação Cristã do Brasil, com 710 pessoas, 481 dizem-se da Igreja Universal do Reino de Deus, 77 da Comunidade Evangélica, 35 Igreja Deus é Amor e 522 outras igrejas pentecostais. Da categoria “Sem religião”, oito declaram-se ateus e 5.220 sem religião. Em todas as categorias religiosas as mulheres destacaram-se em maior quantidade que os homens, exceto entre a religião Espírita, 194 mulheres e 199 homens, e a Umbanda e Candomblé, em que não existiram declarações femininas, apenas masculinas.

Nesse município mora Maria, em um assentamento chamado Poldrinho. Para chegar ao assentamento utilizando o transporte local, é necessário adentrar em um pequeno ônibus que faz o percurso Assentamento Poldrinho-Centro de Serra Talhada uma única vez por dia. O ônibus sai do assentamento às 7:00h e retorna às 12:00h e é de propriedade de um morador local que faz dele sua fonte de renda, cobrando um valor de \$8,00 por pessoa e por viagem, ou seja, para ir e voltar cada pessoa gasta R\$16,00 de passagem.

Por conta desse fator, minhas idas até a casa de Maria levavam no mínimo dois dias, tendo em vista que o ônibus só sai de Serra Talhada destino Poldrinho uma vez ao dia. A única possibilidade era subir para o ônibus no Centro de Serra ao meio dia,

⁴³ Instrumento utilizado para medir o grau de concentração de renda. Ele varia, numericamente, de 0 a 1, quanto mais próximo de 1 maior a concentração da renda em poucas pessoas, quanto mais próximo de 0 maior a distribuição da renda, ou seja, maior igualdade econômica.

quando ele estava voltando ao assentamento e retornar apenas no outro dia às 7:00h da manhã.

Fotografia 4 – Ônibus que faz o trajeto Assentamento Poldrinho-Centro de Serra Talhada.



Fonte: Acervo da pesquisa.

O Assentamento Poldrinho fica a 23 km da sede de Serra Talhada, sendo 16 km de BR e 7 km de estrada de barro até conseguirmos ver as primeiras casas assentadas. Sua história foi contada a mim por Maria que não sabe o motivo do nome Poldrinho. O Instituto de Cidadania e Reforma Agrária (INCRA) fez a divisão do território em 2004, distribuindo 40 lotes com casas de alvenarias para 40 famílias. Essas famílias, incluindo a de Maria, já acampavam no local há três anos, desde 2001, embaixo de barracas de lona, onde as pessoas viviam e dormiam com muita dificuldade, sem energia elétrica e sem água encanada. As pessoas do local trabalham na agricultura e/ou agropecuária. As casas possuem, em média, 300 metros de distância umas das outras. Atualmente, existe no Poldrinho um ponto de pregação da Assembleia de Deus, construído no lote de Maria.

Fotografia 5 – Fotografia do lote que Maria no Assentamento Poldrinho

Fonte: Acervo da pesquisa.

✓ Destino: Salgueiro – Vila de Umãs⁴⁴

Salgueiro está a 513 km de Recife, considerada, atualmente, rota do desenvolvimento, por estar cortado por canais das obras de Transposição do Rio São Francisco⁴⁵, que objetivam levar água do rio São Francisco para cidades do Ceará, Sertão paraibano e o potiguar, e por obras da transnordestina, ferrovia que pretende conectar o Porto de Suape (Pernambuco), ao cerrado do Piauí e ao Porto do Pecém, no Ceará.

O nome Salgueiro provém de um acontecimento que remonta ao ano de 1834. Um dos fazendeiros da região teve seu filho desaparecido, sua esposa, muito desesperada com a ausência do filho, fez uma promessa a Santo Antônio de que se encontrasse seu filho com vida construiria no local uma capela em homenagem ao santo. O menino foi encontrado brincando, dois dias e duas noites depois, embaixo de um Salgueiro. Como prometido, a capela foi erguida e muitas pessoas de várias regiões vizinhas foram atraídas até o local, curiosas com o ocorrido. Muitas delas

⁴⁴ As informações sobre o histórico do município foram acessadas no site oficial da prefeitura de Salgueiro, a saber: <http://www.salgueiro.pe.gov.br/>

⁴⁵ Para mais informações sobre o projeto governamental da integração do Rio São Francisco, ver: <http://www.integracao.gov.br/o-que-e-o-projeto>. Acessado em 13 de janeiro de 2014.

acabavam ficando e firmando residência pelos arredores da capela, dando início, assim, a Vila de Santo Antônio de Salgueiro. Em 1843 a Vila foi elevada a condição de freguesia e em 1864 foi elevada a condição de município do Salgueiro pela lei Provincial nº 580.

A cidade é habitada por 56.629 pessoas, das quais 10.916 residem na área rural e 45.713 na urbana, 27.604 são homens e 29.025 são mulheres. Está situada na faixa de Desenvolvimento Humano Médio, com IDH de 0,669. A dimensão que mais contribui para esse IDH é a Longevidade, 0,799, seguido da Renda, 0,645 e da Educação, 0,580.

A maior parte das pessoas, com 18 anos, ou mais, economicamente ativas, trabalham no setor de serviços, 42,53%, seguido do setor agropecuário, 17,78%, comercial, 16,07%, setor de construção, 12,68%, indústria de transformação, 3,62%, setores de utilidade pública 1,02% e indústria extrativa, 0,13%. Os principais produtos agrícolas de Salgueiro são: cebola, milho, banana, feijão e manga. Mesmo que 60,7% da população seja economicamente ativa, 54,59% são vulneráveis à pobreza e 46,37% possuem apenas o ensino fundamental incompleto e estão em trabalhos informais. O índice de Gini é de 0,59. (PNUD; IPEA; FJP, 2010).

Os dados sobre religião indicam uma maior pluralidade do que Serra Talhada. Em Salgueiro encontramos “catolicismos”. 47.807 da população residente declaram-se católicas apostólicas romanas, 706 religião católica apostólica brasileira e 21 católica ortodoxa. 5.370 evangélicas, 1.979 sem religião, 3.426 evangélicas pentecostais, 1.170 evangélicas de missão, 774 evangélica não determinada, 214 espíritas, 38 a múltiplas religiosidades, 97 outras religiosidades cristãs, 271 Testemunhas de Jeová e 55 Umbanda e Candomblé.

Dentre os(as) pentecostais, a maioria são da Igreja Assembleia de Deus, com 1.917 pessoas, em segundo lugar está a Congregação Cristã do Brasil com 561 pessoas, 441 dizem-se da Igreja Universal do Reino de Deus, 46 do Evangelho Quadrangular, 51 Igreja o Brasil para Cristo. Na categoria “Sem religião”, 111 declaram-se ateus e 12 agnósticos. Em todas as categorias religiosas as mulheres destacaram-se em maior quantidade que os homens, exceto entre a religião Espírita, 90 mulheres e 124 homens, a Umbanda e Candomblé, 33 homens para 22 mulheres e entre os(as) evangélicos(as) não determinados(as), 385 mulheres e 389 homens.

Administrativamente Salgueiro é formado por cinco distritos: Sede, Umãs, Conceição das Crioulas, Vasques e Pau-ferro. Em Umãs, reside Ivaneide. Para

chegar até o distrito é necessário subir em uma “lotação” (carro modelo Benz Sprinter), na sede de Salgueiro, que cobra um valor de R\$7,00 por pessoa e por viagem, destino Umãs. A “lotação” faz o percurso Umãs-sede de Salgueiro, de segunda a sábado até as 15:00h do dia. São 29 Km e 300 metros de distância percorridos.

Umãs foi um povoado habitado por índios da tribo Aticum Umã. Sua fundação data de cinco de janeiro de 1941, dia em que foi realizada a primeira feira na comunidade. Neste mesmo ano também foi realizada a primeira missa do distrito. A história de formação do distrito está associada à construção da primeira capela do povoado, destinada à devoção de São Sebastião, padroeiro local, local onde aos poucos foram construídas as primeiras casas ao seu redor e hoje é o principal ponto de convívio e de eventos da comunidade.

Fotografia 6 – Primeira capela de Umãs.



Fonte: Acervo da pesquisa.

Fotografia 7 – Principal rua de Umãs.



Fonte: Acervo da pesquisa.

✓ **Destino – Terra Nova⁴⁶**

Terra Nova está a 554 km de Recife. Para chegar de ônibus até o local, é necessário descer na rodoviária de Salgueiro e ir de “lotação”, por 57 km e 200mt até o município. Terra Nova é conhecida como a capital da cebola, por ser uma das maiores produtoras da região. É formada pelo distrito sede e por um povoado chamado Guarani. Nessa cidade residem Anete e Núbia.

Fotografia 8 – Placa de boas-vindas a Terra Nova.



Fonte: Acervo da pesquisa.

⁴⁶ As informações históricas desse município foram acessadas no site oficial da prefeitura de Terra Nova, a saber: <http://terranova.pe.gov.br/>

Foi elevado a categoria de município pela lei estadual nº 3340, de 31 de dezembro de 1958. Uma das versões contadas sobre a origem do nome Terra Nova diz respeito a referências ao nome de algumas grandes propriedades locais, como Roça Nova e Novo Roçado.

O município tem uma população atual estimada em 10.052. Em 2010 possuía 9.278 habitantes, sendo 4.723 homens e 4.555 mulheres, 4.264 residentes da área rural e 5.014 da área urbana. Seu IDH é considerado baixo (entre 0,500 e 0,599), em consonância com os outros municípios aqui apresentados, a dimensão que mais contribui com o seu IDH é a longevidade, com índice de 0,741, seguido de renda, 0,545, e educação, 0,533 (IBGE, 2010).

O município é relativamente pobre, se examinarmos a renda, quase metade da população, 43,32%, são considerados(as) pobres. A desigualdade social, segundo o índice de Gini, é de 0,49. Esses fatores também podem estar associados com a inatividade econômica da população, atingindo quase metade de todos os(as) habitantes. Apenas 50,7% das pessoas possuem vínculos trabalhista, dos(as) quais, 43,41% trabalham na agropecuária, distinguindo-se de Serra Talhada e Salgueiro, onde predomina o setor de serviços, (PNUD; IPEA; FJP, 2010).

Segundo o IBGE (2010), a população divide-se, basicamente, entre católicos(as), evangélicos(as), testemunhas de Jeová e sem religião. Não houve declarações de adeptos(as) da umbanda, candomblé, espiritismo, nem demais religiões. 8.555 da população dizem-se da religião católica apostólica romana e 11 católica ortodoxa. 443 evangélicas, 20 evangélicas não determinada, 201 sem religião, 63 testemunhas de Jeová e cinco de religiões não determinadas ou múltiplo pertencimento. O grupo evangélico está dividido entre quatro igrejas, três pentecostais e uma de missão. A Congregação Cristã no Brasil lidera com maior quantidade de adeptos(as), 244 pessoas, seguida da Assembleia de Deus, 112 pessoas, Deus é amor, 20 pessoas, e, por fim, a Batista, 15 pessoas. Da população total religiosa, os homens destacam-se nas declarações religiosas, 4.723 para 4.555 mulheres.

*

Os dados estatísticos sobre esses três municípios apontam alguns movimentos interessantes para o campo religioso. Embora as declarações sejam majoritariamente direcionadas a religião católica e posteriormente a demais religiões também de matriz

cristã, é possível observar uma diversidade religiosa que foge a essa tradição. Como, por exemplo, o aumento da categoria dos *sem religião e múltiplo pertencimento ou religiões não determinadas*. Esta última, fomenta discussões sobre sujeitos(as) religiosos em constante circulação, que transitam e possivelmente constroem sincretismos.

Em consonância com os números nacionais, os pentecostais demarcam seu espaço, liderados pela Assembleia de Deus. Apenas em Terra Nova a Congregação Cristã no Brasil lidera, em decorrência de ser mais antiga que a AD no município. Outro movimento que merece destaque e futuras investigações é a interiorização dos neopentecostais, representados nesse contexto pela Igreja Universal do Reino de Deus, que surge em grandes centros urbanos brasileiros, mas que já construiu templos no Sertão e tem ganhado adeptos(as). Em Serra Talhada, como podemos ver, ela até está bem próxima do número de declarações à Congregação Cristã no Brasil.

3.2. O TRABALHO DE CAMPO: AFETOS, NEGOCIAÇÕES, TENSÕES

Bateu-me um medo pela incerteza. Cheguei hoje no Sertão, não sei por quanto tempo ao certo irei ficar. Não sei os encontros que terei. Não sei por onde vou andar. Não sei dos outros lugares que eu vou dormir. Não sei absolutamente nada do que vai acontecer daqui pra frente.

Diário de campo, Serra Talhada, 22h28min, abril de 2014.

Esse pequeno trecho extraído da primeira página do meu diário de campo, retrata minhas impressões iniciais ao desembarcar no local de pesquisa. Cheguei à noite, depois de 6h viajando de ônibus, os trabalhos só começariam no outro dia, mas, lembro-me que antes de dormir precisava escrever sobre essa chegada. Uma chegada que eu não esperava ser tão inusitada, pois, já trabalho nesse território há algum tempo, precisamente quatro anos. Porém, naquele momento tinha um diferencial. Era eu, sozinha. Sem minha orientadora, sem minhas companheiras de pesquisa, eu estava só e tudo era novo de novo. Embora tivesse partido de Recife com uma lista de contatos prévios com o Movimento Sindical, com amigos(as) que me hospedariam e pessoas que facilitariam minha logística (como mototáxis), eu estava

sozinha. Por um momento isso foi apavorante e o caderno de campo foi catártico para mim.

Por outro lado, estar sozinha foi uma escolha proposital e avaliativa que tomei. Queria saber como seria *estar lá* na ausência de mediadoras e se esta ausência interferiria nas minhas articulações, nos contatos com as mulheres, na concessão de acesso a reuniões do Movimento, na minha circulação pelas cidades do Sertão, etc. Mesmo que já tivesse alguns vínculos afetivos no Sertão e alguns contatos prévios, as portas de acesso ao campo de trabalho, a minha “rede de significados” e de confiança, foram intermediadas, principalmente, pela minha orientadora. Até o momento, eu era identificada como “Débora, a orientanda de Rose⁴⁷” e não posso negar que isso me possibilitava privilégios, pela trajetória que ela construiu há mais de dez anos estudando o MMTR-SCdePE. Sabia o que era estar com a minha orientadora e o que isso me facilitava, precisava descobrir-me sozinha e em quais localizações esse “despir-se” (ao menos parcialmente) de indicações acadêmicas me colocaria.

A minha preocupação também se dava em deixar claro que a minha proposta de pesquisa, embora vinculada a de Kind *et. al* (2012), tinha algumas particularidades, como por exemplo, conhecer a trajetória religiosa das interlocutoras, conhecer a igreja que frequentam, a casa onde residem. Constatei que é impossível apagar o passado, até porque esta não era minha pretensão. As minhas “linhagens” estavam ali, presentes o tempo todo. A nomeação “orientanda de Rose” continuou me acompanhando. Bastava que me perguntassem sobre a minha trajetória acadêmica e como cheguei até lá. Em alguns momentos as mulheres confundiam-se e chamavam-me pelo nome de Rose, inclusive durante as entrevistas. Todavia, o fato da minha solidão em campo e dessa pesquisa ter uma configuração diferente, demandando que eu tivesse certo convívio (ainda que mínimo) com as interlocutoras, me projetou para outros lugares e outras relações pesquisadora-pesquisada. É sobre essas outras relações que falarei nas próximas sessões.

⁴⁷ Abreviação carinhosa e gentil utilizada pelas trabalhadoras rurais e também pela equipe de pesquisa para o nome da Prof^a. Dr^a. Rosineide Cordeiro.

3.2.1. A pesquisadora-irmã

Terminamos a entrevista e saímos do quarto de Núbia que dava para a sala de estar. Saí e sentei em uma cadeira de balanço para conversar mais um pouco com Anete e Núbia. Tão rápido quanto o meu prazer em balançar-me naquela cadeira que me transportava para os tempos de criança na casa da minha avó, Anete anunciou que precisava ir embora para sua casa, arrumar-se para o culto à noite. Senti que como eu tinha vindo com ela, deveria também acompanhá-la na saída. Disse que também iria embora e as encontraria na igreja mais tarde. Núbia foi nos levar até a porta da sua casa, que tinha um pequeno terraço com grades de ferro e dois degraus que desciam para a calçada da rua. Paramos mais um pouco nos degraus para fazer aquela última prosa antes de partir. Núbia estava tentando explicar-me como era o culto de doutrina da Assembleia de Deus, o qual iria participar à noite. Nessa conversa eu falei que já sabia mais ou menos como era, pois já tinha congregado na Assembleia quando criança, tinha alguns familiares nessa igreja e vez por outra a frequentava em Recife. Daí ela falou “Ah, você é crente?” eu disse “Sou, porém hoje sou da Batista”. Com expressão de surpresa ela disse que não sabia e que mesmo sendo de outra denominação eu era “irmã”, pois, “Jesus não veio buscar placa de igreja”. Respondi que achava que ela já sabia, ela disse que não e que pensava que eu era Católica por conta do Tal Franciscano que eu carregava no pescoço, eu disse que usava o Tal porque simpatizava com alguns sermões de São Francisco, ela acenou com a cabeça como sinal de reprovação. Despedimo-nos e eu disse “Até daqui a pouco”, Núbia me respondeu “Já que é irmã, então a paz do senhor, né?!”, em meio a sorrisos eu disse “Amém” e parti. Nesse momento eu senti como se o fato de agora ser reconhecida como “irmã” tivesse me posto em um lugar de legitimidade e familiaridade por Núbia, senti um deslocamento do meu lugar como pesquisadora para um lugar de parentesco espiritual. Vamos ver daqui para frente como essa relação irá influenciar ou não na minha pesquisa e relação com elas.

Diário de campo, Terra Nova, Maio de 2014.

Luiz Duarte (2006) estudando a relação entre indivíduo, família e religião nas sociedades modernas ocidentais e de como a ‘família’ e a congregação (pertencimento a um agregado social que tenha alguma referência religiosa), quanto instituições, podem intermediar relações entre indivíduo e sociedade e interferir na construção de projetos de vida, identifica na família de origem, quanto espaço de socialização primária, uma unidade vivencial de referência (muitas vezes manipulação) para as demais ordens modernas de pertencimento que se utiliza de uma ênfase “familista” em diversos regimes, laicos e/ou religiosos. O próprio Estado em determinados momentos (críticos) se apropria de correlações entre Pátria e família na tentativa de coesão nacional, fazendo uso, por exemplo, de expressões como “mãe pátria”. Esse “familismo” parece ter se desenvolvido de forma peculiar nas Igrejas e congregações, que, mais enfaticamente, fazem “[...] apologia da vida familiar na

condição de lócus da inculcação e da vivência dos valores relacionais morais defendidos pela maioria das religiões.” (DUARTE, p.70, 2006).

Na cosmologia cristã, essa disposição “familista” é nodal na relação entre o humano e sagrado, desenvolvendo uma densa rede de relações ente “vida terrena” e “vida espiritual”. Na economia divina, percebemos personagens como a de um Deus Pai, criador e soberano, um Deus Filho, salvífico, e os seres humanos, criaturas passíveis de redenção, em que tais significantes familistas se transpuseram para a organização eclesial da Igreja Católica, com o papel paterno na relação sacerdote-leigo e um papel fraterno entre os(as) fiéis, designados como “irmãos(as)” pertencentes a uma mesma família religiosa (DUARTE, 2006).

Esse mesmo caráter familista encontrou deslizamentos para a Igreja Protestante. Nessa, também é observável a figura paterna do pastor (como aquele que conduz e também pune, doutrina) e o sentimento de irmandade entre os(as) fiéis da congregação. Por isso, ao saber que eu também era evangélica, mesmo que de outra denominação, fui inserida na “família” de Núbia, como “irmã” de fé⁴⁸. Essa “passagem”, de pesquisadora à irmã, também ocorreu com as outras interlocutoras. O relato a seguir demonstra esse reconhecimento também por Maria.

Sentei no sofá da sala e abri o notebook para ler um artigo enquanto dona Maria ouvia o seu rádio que fica ligado 24h sintonizado em uma emissora evangélica. De repente ela se levantou pegou um caderno pessoal no qual transcreve hinos evangélicos e ligou para a rádio pedindo um hino e oferecendo ele a mim, “a irmã Débora”. Ela me ofereceu o hino “Deus é fiel” de Daniel Oliveira. O locutor acabou colocando outro hino e ela não gostou muito, me disse que no próximo programa, que era da pastora vice-prefeita, ela iria ligar novamente, pois essa pastora era melhor, “falava melhor”. No programa da pastora ela ligou e me ofereceu novamente. As palavras da pastora foram essas: “Esse hino é oferecimento da irmã Maria do assentamento Poldrinho, para a irmã Débora”. Eu achei isso muito gentil, ninguém nunca me ofereceu nada publicamente em uma rádio.

Diário de campo, Assentamento Poldrinho, Serra Talhada, agosto de 2014.

Assim, já não era mais a “orientanda de Rose” e sim a “irmã”, isso me trouxe uma série de complicações, facilitações e embates metodológicos, ao mesmo tempo em que me permitiu acessar outros dados para análise. “Ser irmã” me permitiu

⁴⁸ Como existe uma variedade de doutrinas e igrejas na religião protestante, muitas vezes esse “familismo” distingue-se entre doutrinas. “Irmãos(as)” de uma determinada Igreja protestante podem não reconhecerem-se como “irmãos(as)” de outra igreja protestante que possua doutrina diferente. Por isso a minha reação em dizer a Núbia que pertencia à outra denominação e a resposta dela reconhecendo a irmandade, pois, “Jesus não veio buscar placa de Igreja”.

participar de conversas informais sobre tensões institucionais internas das Igrejas. Segredos foram-me revelados com a justificativa de que “já que éramos irmãs não tinha problema falar”⁴⁹. “Ser irmã” facilitou uma maior agregação minha no campo e no convívio com as mulheres. Em contrapartida, “ser irmã” causou um forte “embaralhamento” de quem eu era ali. Eu era a pesquisadora? Eu era a irmã? Eu era pesquisadora-irmã? Ou irmã-pesquisadora? Essas perguntas me acompanharam e importunavam durante toda a pesquisa. Importunavam-me porque me colocavam entre limites, entre fronteiras muito tênues. Encontrei-me indefinida e não sei até que ponto isso interferiu. Houve situações em que me vi defendendo posicionamentos religiosos e logo em seguida, ao me dar conta disso, tentando relativizar essas posições. Em outras situações fui chamada a responder como “irmã” e em outras como “pesquisadora” e as respostas sempre flutuaram entre esses dois lugares. Interrogava-me se era possível desvincular uma coisa da outra. Não, não é possível porque me constituem, mas, é possível não naturalizar.

Em uma ocasião a filha de uma das interlocutoras veio até mim e perguntou sobre determinada religião⁵⁰, estava preocupada porque seu filho era católico e queria aderir a essa religião. Ela me disse: “Você que estuda tanto, o que sabe sobre [diz o nome da religião]”. Ela me chamou a responder enquanto “estudiosa” e eu tentei responder o mais imparcial possível, mas percebi que no final estava defendendo minha própria fé e opinando sobre a conversão do seu filho. Em outra ocasião uma das mulheres chamou-me para conversar, contou-me sobre um problema que estava passando na sua “relação” com Deus e pediu que eu orasse, nesse momento ela me procurou como “irmã”, mas, ao observar o seu sofrimento, eu a respondi como “pesquisadora”, tentei racionalizar o seu sentimento de culpa diante da divindade a partir da minha interpretação sobre a situação que ela acabara de me contar.

“Ser irmã” também é estar sujeita a uma série de padrões morais e códigos de condutas cobrados do indivíduo religioso que “escolhe” aderir a uma Igreja evangélica (DUARTE, 2006), no caso dessa pesquisa e das mulheres partícipes, a uma Igreja Pentecostal. Por isso soava muito estranho para elas que eu usasse calça comprida, gostasse de músicas “do mundo”⁵¹, viajasse sozinha e principalmente que tivesse uma

⁴⁹ Por motivos éticos não trago aqui os segredos, porém muito do que escutei sendo “irmã”, redirecionou o meu olhar para os dados e me proporcionou outras análises.

⁵⁰ Por motivos éticos preferi ocultar a religião que estava em debate.

⁵¹ Modo como elas referenciam-se a músicas “seculares”, que não são evangélicas.

tatuagem. Tenho duas tatuagens e a descoberta disso sempre causou escândalo para as mulheres⁵². Uma delas me perguntou sucessivamente se eu havia me arrependido, ela dizia: “Mas você se arrependeu? Se sim, Deus perdoa”, essa foi uma das poucas perguntas que não respondi para evitar o embate. Dizê-la que não tenho culpas, nem arrependimentos quanto à tatuagem, traria um embate ainda maior, porque envolveria religiosidades e interpretações doutrinárias diferentes. Eu era Batista, ela pentecostal⁵³. O termo *evangélica* nos unia, mas as denominações nos separavam.

No entanto, nem sempre foi possível manobrar os embates. Quando fui à Congregação Cristã no Brasil, acompanhando dona Ivaneide, fui abordada no final do culto pelo cooperador⁵⁴. Dona Ivaneide apresentou-me e falou da pesquisa, ele logo perguntou se eu era de alguma Igreja, respondi que sim. A partir daí travou-se uma longa conversa em que o cooperador tentava evangelizar-me na doutrina da CCB. Aos poucos, outros irmãos (homens) também entraram na conversa. Percebi que os irmãos representavam a congregação (quanto grupo religioso) lutando pela minha conversão. Talvez o fato de estar visitando a Igreja e também pesquisando demonstrasse interesse da minha parte e possibilidade de adesão. Como não estavam falando com um(a) não-crente e sim com alguém que já possuía filiação religiosa, a estratégia utilizada pelos irmãos foi o de confronto denominacional. Questionaram teologicamente vários pontos da doutrina a qual pertencço, a fim de mostrar que o discurso da CCB era o mais “verdadeiro”. Optei pelo silêncio, pois fiquei preocupada com dona Ivaneide e sua família, tendo em vista que o meu acesso à CCB ocorreu por mediação dela, fiquei temerosa de recair algum tipo de julgamento sobre ela, caso eu me posicionasse discordante do que estava sendo defendido pelos adeptos, até porque ela e sua família permaneceram calados(as) diante da discussão.

Depois de muito relutar contra mim mesma, resolvi pôr em questionamento os discursos da CCB e isso alimentou ainda mais controvérsia. Me vi em um *ringue* de discussões marcado por hierarquias e desigualdades de gênero e geração, era eu (mulher, jovem) indagando a liderança (homens, adultos) de uma igreja, a qual estava apenas “visitando”. A discussão terminou da seguinte forma:

⁵² Os/as pentecostais condenam radicalmente o uso de tatuagens, como pecado.

⁵³ A doutrina Batista é mais flexível quanto aos usos e costumes e já consegue ter uma maior abertura e aceitação do uso de tatuagens, pois reconhece que a Bíblia não condena e nem enquadra como pecado.

⁵⁴ Liderança religiosa da Congregação cristã no Brasil. A CCB utiliza a nomenclatura “cooperador” equivalente a “pastor”.

Tentei ser o mais pacífica possível. Até que um dos irmãos veio até mim e falou com voz de autoridade a seguinte passagem bíblica:

“As vossas mulheres estejam caladas nas igrejas; porque não lhes é permitido falar; mas estejam sujeitas, como também ordena a lei. E, se querem aprender alguma coisa, interroguem em casa a seus próprios maridos; porque é vergonhoso que as mulheres falem na igreja”. (1 Coríntios 14:34-35)

Depois fechou a Bíblia e me mandou meditar. Senti-me golpeada. Indiretamente ele mandou calar-me, utilizando dessa mensagem, afinal, eu era uma mulher questionando os homens da igreja. Entendi o recado e resolvi acatá-lo, embora não concordasse com a forma descontextualizada com que esse trecho foi lido e dirigido a mim.

Diário de campo, Umãs, Salgueiro, maio de 2014.

O estranhamento do meu objeto e de mim mesma revelou-se extremamente difícil, porque confrontar teoricamente o que lhe é familiar, também é confrontá-lo por vias emocionais (VELHO, 1978). Tudo isso me causava e ainda causa imensa mobilização de emoções, pois envolvem ideologias, crenças, paixões e estilos de vida diferentes.

3.2.2. “Ela é da capital”: Uma estranha no ninho

Do mesmo modo em que pesquisamos movidos (as) por certa curiosidade, as pessoas também têm curiosidades e perguntas sobre nós, perguntas que enquanto não são respondidas alimentam desconfiança. Eu estava no Sertão Central em busca de histórias sobre a morte e as mulheres e todas as pessoas com quem eu encontrava também queriam saber da minha história. De modo parecido aos questionamentos com que se dirigiam a Cordeiro (2004), durante seu trabalho de campo, as pessoas também me interpelavam: De onde você é? O que você faz? É casada? É solteira? Quem é sua família? Conhece alguém aqui pelo Sertão? Está hospedada onde? Não tem medo de andar sozinha? Por que está estudando esse negócio de morte? Eram algumas perguntas recorrentes no meu dia a dia, principalmente na rede familiar e comunitária das mulheres dessa pesquisa. As perguntas se repetiam à medida que eu era apresentada a novas pessoas.

A minha chegada à casa das mulheres sempre veio acompanhada de constrangimento, muito mais da minha parte, que vinha de um contexto social urbano, alimentado por valores modernos e relações mais fluidas e individualistas, do que por parte das mulheres que sempre me receberam com muita receptividade e cuidado, em um contexto de interconhecimento, onde as pessoas se conhecem e as relações

são face a face e mais densas (WANDERLAY, 2009). Essa diferença era notada pelas pessoas locais, que, por vezes, para explicar algum comportamento atípico meu, como, por exemplo, meus hábitos alimentares, justificavam que eu era “da capital”, “na capital é assim”.

Essa expressão “ela é da capital” foi constantemente dirigida a mim, principalmente quando eu era apresentada a alguém da vizinhança. Ter alguém “da capital” hospedada na sua casa parecia conferir algum *status* e prestígio à família, especialmente quando esse alguém está interessada na história de uma das membras familiar. Os(as) vizinhos(as) e parentes das mulheres faziam comentários do tipo: “Você tá importante, gente da capital vindo atrás de você”⁵⁵.

A experiência de estar na casa delas, dormir, tomar banho, comer, compartilhar o tempo e o dia e dia, mesmo que por um período curto, foi extremamente desafiador, difícil e transformador. O encontro com uma cultura distinta me pôs em limites comigo mesma. Os desafios começam desde a chegada até elas, através de um transporte com pouquíssima segurança, em estradas de difícil acesso, até as estratégias que precisei elaborar para me socializar com elas e com o local, tendo em vista que não conhecia em profundidade ninguém, nem as próprias mulheres, meu contato prévio com elas sempre foi algo muito pontual e na esfera das reuniões do MMTR-SCdePE.

Todo esse processo de aproximação e convívio precisou de um tanto de criatividade. Meus próprios instrumentos de pesquisa mostraram-se úteis na tentativa de *driblar* os olhares desconfiados e o meu próprio desconforto em ser uma estranha. Nessa circunstância, a câmera fotográfica foi muito importante para estabelecer comunicação. Eu pedia para fotografar o local e também tirava fotos das pessoas, em seguida passava para o meu *notebook* e mostrava para todos(as) da casa. Esses momentos, em que compartilhava fotografias, eram de muita descontração e sorrisos, as pessoas riam, algumas pediam para tirar outras fotos. Algumas pessoas nunca tinham visto uma fotografia digital e ficavam encantadas. Eu também aproveitava para mostrar fotos que eu fiz de outros lugares que havia visitado no Sertão, inclusive das outras mulheres da pesquisa, companheiras de militância. Nesse último caso, as fotografias serviam como propulsoras de notícias sobre companheiras distantes e que se viam muito pouco.

⁵⁵ Esses aspectos também foram encontrados durante a pesquisa de Daphne Patai (2010), pesquisando histórias pessoais de mulheres pobres de Recife e do Rio de Janeiro na década de 1980.

As pessoas também queriam fazer elas próprias suas fotos e me pediam a câmera emprestada. Outras iam mais além e perguntavam se eu também sabia editar, queriam que eu fizesse montagens nas fotos. Baixei alguns programas de edição e deixei com alguns(as) jovens que se interessavam por “montagens”. Tirei fotos de algumas crianças e as mães sempre me agradeciam, “Obrigada! Vou guardar de recordação para quando ele(a) crescer”. Algumas, inclusive, iam parar nas redes sociais, como no *facebook* das(os) interlocutores(as)⁵⁶. A fotografia despertava curiosidade e rompia com distâncias entre nós, permitia que as pessoas também se olhassem a partir de pontos de vista próprios, não apenas a partir do meu olhar como fotógrafa. Além de dirigir a composição de uma fotografia eu também fui dirigida, quando as pessoas propunham uma cena diferente, um ângulo diferente⁵⁷.

Se a câmera foi um instrumento que possibilitou “ganhos” para mim, o diário de campo e o caderno de notas foi algo de difícil utilização. Ser a “moça que escreve num caderninho” sobre o dia a dia na casa, soava como algo muito invasivo. Por vezes, enquanto eu escrevia, alguém dizia para os(as) outros(as) “Cuidado, Débora tá aí escrevendo tudinho”. Não fazia ideia do quanto seria desconfortável escrever sobre as interlocutoras sob a presença delas e, mais um detalhe, não compartilhar o que escrevia com elas. Enquanto as fotos eram mecanismos de visualização do que eu estava fazendo, os meus cadernos pareciam ser de ocultação – ao menos para essas mulheres, pois, neste texto, voltado, em geral, para leitores(as) universitários(as), eu tenho-o referido bastante.

Como eu poderia mostrar o que eu escrevia se ali estavam não só descrições do dia, mas também as minhas inseguranças, irritações, impressões nuas e cruas? Os cadernos eram espaços muito subjetivos para serem expostos, confesso que tinha medo que eles fossem lidos. Tudo isso me causava imenso desconforto e me fazia pensar o meu método de pesquisa e suas implicações. Não estou deslegitimando o uso do diário e do caderno de notas, as reflexões que tenho feito nessa seção foram proporcionadas por registros sistemáticos do trabalho de campo, apenas estou partilhando as provocações que esse instrumento causou durante a minha interação com O(a) outro(a).

⁵⁶ A seguir falarei melhor sobre as redes sociais e sua repercussão nesta pesquisa.

⁵⁷ Situações parecidas, sobre o uso da câmera fotográfica em pesquisa de campo, também foram vividas por Leny Sato, em pesquisa na área da Psicologia Social do Trabalho (2009), sobre trabalhadores(as) de um feira livre em São Paulo.

Mesmo que a minha presença em suas casas fosse algo que, aparentemente, as trouxessem alegria, a pergunta com que Patai (2010) inicia seu ensaio sobre ética em pesquisa com narrativas pessoais, sempre pairava, inquietava e angustiaava meus pensamentos, *“Quem vai ficar com o último pedaço do bolo”*. Em vários momentos queria estar com as mulheres sem buscar nada. Queria estar lá apenas para construir relações e não propositalmente, por motivos de pesquisa que iriam me conferir algum título acadêmico. A impressão que eu tinha era a de estar apropriando-se do tempo e das palavras delas, bem mais que isso, da comida, da água, dos lençóis, da cama e de todos os outros utensílios de suas casas. Isso me afetou tanto, que a primeira mulher com quem realizei pesquisa, eu não queria beber, nem comer, nem tomar banho, fazia o máximo para não ser “notada” e para não ser “inconveniente”. Emagreci um quilo em quatro dias.

Com um tempo visualizei que esse comportamento era uma ilusão e atrapalhava bem mais que ajudava. Abster-me do que elas me ofereciam era sinônimo de negar a hospitalidade com que fui recebida. Por exemplo, existe uma função social da comida presente na mesa das famílias rurais que eu precisei apreender e mudar de atitude. Ao comer pouco ou negar a comida que foi colhida, cozinhada e oferecida a mim, sinalizava que eu não gostei do alimento, era uma desfeita e desrespeito. O meu constrangimento só me trazia outras complicações. Um dia Maria me falou, com um semblante de muito preocupada, que estava muito triste porque eu comia pouco e só fazia três refeições por dia, chegando a me pedir desculpas pela comida. Depois disso resolvi comer tudo que me ofereciam, pois o comer também é uma forma de socialização muito importante e de compreensão da identidade social de uma comunidade (MINTZ, 2001). Terminei a pesquisa de campo com três quilos a mais.

3.2.3. “Você é casada?”: Das conversas no Sertão

Percebi então que, além de ser uma pessoa desconhecida, eu estava realizando uma atividade estranha e transgressora para as normas locais. Havia ainda um agravante, eu andava sozinha e aparentemente sem ‘destino certo’. Além da curiosidade, pairava uma certa desconfiança. (CORDEIRO, 2004, p. 79).

Rosineide Cordeiro (2004) identificou, durante sua pesquisa de campo no Sertão de Pernambuco, alguns entraves entre a sua chegada e a população local. Esses entraves recaíram sobre ela, seu comportamento, a maneira como fala, a sua

circulação em campo, seus hábitos e estratégias de pesquisa. Ela narra que tinha o costume de caminhar sozinha pela cidade e que isso era motivo de muitos questionamentos por parte da população. Essas questões diferenciavam-se por sexo e lugar. As perguntas das mulheres geralmente eram feitas no âmbito da casa e seus arredores (como a calçada) e eram perguntas que surgiam a partir de uma relação já consolidada (como a moça que fazia faxina em sua casa ou a vizinha). Já os homens, faziam comentários ou perguntas quando ela estava andando pelos roçados ou indo para outra cidade vizinha e os encontrava pelo caminho. Essa série de abordagens a fez atentar para o conjunto de normas locais que circunscreviam a vida, os deslocamentos e a circulação das mulheres. As mulheres locais, em geral, não saíam de casa sozinhas para se divertir, passear, caminhar. Quando saíam desacompanhadas era para exercer alguma atividade, no sítio ou roçado, ou para resolver coisas muito pontuais (ir à missa, bancos, etc.). Essas observações levaram Cordeiro a mudar algumas estratégias, passando a deslocar-se com objetivo determinado e sempre solicitando a companhia de alguém.

No decorrer dessa pesquisa também não fiquei imune a indagações referentes à minha condição de “mulher que andava sozinha”, mais que isso, mulher-jovem-evangélica-viajante. Uma das primeiras perguntas que me faziam no início de uma conversa era sobre o meu estado civil, em seguida com quem eu morava. Quando eu respondia que residia com meus pais a frase que escutava, em geral, era esta: “Nossa, como é que eles deixam [você andar por aí sozinha]?”. Nessas conversas pude notar reflexos das assimetrias de gênero⁵⁸ e geração⁵⁹, tanto nos contextos rurais como nos religiosos, na maneira como eu era interrogada. Geralmente, essas perguntas provinham das mulheres mais velhas, que também me aconselhavam a constituir um matrimônio, com fidelidade.

Estudos sobre a juventude rural brasileira (WANDERLAY, 2007, 2009; CASTRO, 2006; CARNEIRO, 1999; SILVA, 2007) demonstram um perfil juvenil cada vez mais multifacetário “[...] que pode ser portador, ao mesmo tempo e paradoxalmente, de um ideal de ruptura e de continuidade do mundo rural”

⁵⁸ Uso a categoria analítica gênero com base nos estudos de Judith Butler (2003) pensando-a como relacional, como uma atividade que é performada para alguém, sucessivamente reiterada, como “[...] um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura reguladora altamente rígida” (2003, p. 59) que estabelece interseções com modalidades raciais, classistas, étnicas e regionais de identidades discursivamente construídas.

⁵⁹ Entendo geração a partir de do que Scott (2010) apresenta como uma categoria transitória, cada pessoa sofrendo transições esperadas ao longo do curso da vida.

(WANDERLEY, 2007, p. 24). São jovens imbricados(as) entre a tradição familiar, a comunidade e a modernidade. Embora seja um (a) jovem não mais restrito a esfera familiar e amiúde 'lançado para fora', para uma maior circulação e trânsito entre o rural e urbano, as relações desiguais de gênero e geração ainda perduram.

Elisa de Castro (2006) nos alerta que há uma hierarquia na relação entre pais/avós/tios, de um lado, e filhos/netos/sobrinhos de outro, tencionando as decisões internas da família, em que, por vezes, cabe aos(as) jovens acatarem as decisões dos(as) mais velhos(as). Nessa hierarquia ser jovem rural e mulher representa uma condição ainda maior de inferioridade e submissão (CASTRO, 2006, p. 246). No tocante a divisão do trabalho, as atividades realizadas pelas mulheres não são reconhecidas, os(as) familiares entendem como "ajuda", e em geral não são remuneradas.

Essas diferenças também são perceptíveis no exercício da sexualidade. Maria Assunção de Paulo (2010) e Vanda Silva (2007) falam da existência de um controle maior da sexualidade das jovens, tanto pelos(as) familiares (principalmente as mulheres mais velhas) quanto pela comunidade. Se ao homem a diversidade de experiências sexuais e a rotatividade de parceiras são sinônimos de virilidade e exercício da masculinidade, para a mulher torna-se sinal de preocupação, pois correm o risco de ficar "mal faladas". A virgindade tem um valor peculiar para esses(as) jovens, cabendo a menina preservá-la, isso significa "se dar o valor". A moça "direita", a moça "pra casar", tem que ser resistente às investidas dos moços e não pode namorar muito, o que aparece de forma contrária para os moços.

Ser "jovem crente" em um cenário religioso pentecostal é ser um(a) jovem "separado(a) do mundo", que "vive no mundo, mas que não é do mundo". Ser "separado(a)" quer dizer ser "diferente", ter uma estética corporal diferente, uma linguagem diferente, um comportamento diferente. Essa diferença é prescrita pela Igreja por meio de dogmas e normas que performam um estilo de ser jovem e conta com o apoio da comunidade de fé para exercer controle, principalmente sobre o exercício da sexualidade (ALVES, 2012). Os discursos da liderança da igreja são reiterados com assertivas morais sobre a sexualidade que condena e concebe como irresponsabilidade práticas sexuais antes do casamento, mesmo que sejam utilizados métodos contraceptivos. Esses discursos circulam em todos os espaços de socialização da igreja, como nos cultos de domingo, nas escolas dominicais e nos

encontros de jovens, como formas de (re)afirmar a crença professada (RIOS *et al*, 2008).

O(a) jovem que escolhe não se “contaminar” é visto e denominado como “uma benção”, é aquele (a) jovem que segue as regras e cultiva sua fé através de uma participação assídua nas atividades e grupos da igreja, sendo exemplo para os(as) demais. Para os jovens homens ser “uma benção” pode abrir oportunidades de carreira no “ministério” (clero oficial da igreja), obtendo prestígio, poder e ganhos financeiros, quanto que para as jovens mulheres é uma possibilidade de obter um relacionamento, casamento, com um jovem promissor e/ou do ministério (ALVES, 2012). Ao mesmo tempo, também encontramos resistências nesse espaço, em que é possível os(as) jovens criarem formas próprias de sociabilidade, negociando as normas. As saias encurtam-se e ficam mais justas, as maquiagens “leves”, o cabelo com gel dos rapazes, as blusas justas no corpo malhado, a regravação de arranjos musicais “mundanos” com letras de hinos evangélicos (gospel), dentre outras (GOMES, 2007; ALVES, 2012).

Portanto, no contexto da pesquisa, provavelmente, eu estava em uma condição de subversão a várias normas que me recaiam, tanto por ser religiosa quanto por estar no rural. A minha condição rompia com estereótipos socialmente construídos sobre o “ser crente”. Eu estava viajando sozinha por várias cidades do Sertão, tinha 23 anos e tatuagens, estava solteira, e mais, todo esse tempo longe de casa e da supervisão da família (ao menos presencialmente) punha em xeque o exercício da minha sexualidade, além do que, estava longe das atividades da igreja, o que demonstrava uma prioridade maior para a carreira profissional.

3.2.4. “Me adiciona no facebook!”: A pesquisa acaba, a conexão continua

Segundo Manuel Castells (2005), podemos contemplar, em meados da década de 1960, a emergência de um novo paradigma tecnológico baseado em tecnologias de informação e comunicação. Esse novo paradigma está entrelaçado a um processo de transformações na organização social, que passa a constituir-se por redes globais de base microeletrônica, ultrapassando fronteiras do tempo e espaço. Tais redes manifestam-se de forma múltipla, podendo tender a uma maior individualização, sectarismo e isolamento nas relações, que deixam de ser face a face, ou em uma “hipersocialização”, em que as pessoas estabelecem laços entre a realidade virtual e

a realidade real, aumentando substancialmente suas redes. A forma como se manifestam irá depender de diversos fatores, como a cultura, a trajetória histórica e as instituições de cada sociedade,

Além disso, a internet pode ser uma forte ferramenta de reconstrução social e articulação de projetos societários, à medida que fornece meios e espaços de socialização de projetos pessoais que podem se assimilar formando ideais comuns. Tudo depende da forma com que ela é apropriada e utilizada, se para fins conservadores ou de transformação, e da distribuição do acesso a essa fonte de comunicação (CARDOSO, 2005).

Nesse cenário de “sociedade em rede”, proposto por Castells, as redes de comunicação digital revelam-se nodais, pelo seguinte fator:

[...] podem, ao mesmo tempo, ser flexíveis e adaptáveis graças à sua capacidade de descentralizar a sua *performance* ao longo de uma rede de componentes autônomos, enquanto se mantêm capazes de coordenar toda esta atividade descentralizada com a capacidade de partilhar a tomada de decisões. (CASTELLS, 2005, p. 18).

Na atualidade, um dos serviços de rede social que tem ocupado considerável destaque e performance em comunicar, informar e articular, é o *facebook*⁶⁰. Lançado na internet em 04 de fevereiro de 2004, o *facebook* tem como principal fundador Mark Zuckerberg, juntamente com seus colegas de quarto da Universidade de Harvard. Inicialmente o website restringia-se a estudantes de Harvard, mas em pouco tempo ganhou proporções mundiais⁶¹. Segundo relatórios trimestrais do ano de 2014, realizados pela *Global Web Index*, empresa de pesquisa do comportamento do(a) consumidor(a) on-line, mais de 80% dos internautas do mundo têm conta no *facebook*⁶².

No Brasil, oito em cada dez internautas acessa o *facebook* mensalmente, o equivalente a 89 milhões conectados a internet, gastando em média 12h 13min na rede. A cada dia são 59 milhões de brasileiros(as) na plataforma, dentre os quais 50,6% são homens. O número de usuários(as) é mais forte entre os(as) mais jovens,

⁶⁰Ver plataforma em: www.facebook.com

⁶¹ Para mais detalhes sobre a fundação do *facebook*, seus desdobramentos e negociações entre os criadores, o filme “A rede social”, dirigido por David Fincher e lançado nos Estados Unidos da América em 2010, é bastante ilustrativo. FINCHER, David. *A rede social*. EUA: 2010, 121 min.

⁶² Ter acesso aos relatórios, no site: <https://www.globalwebindex.net/>.

30% estão entre 15 e 24 anos. A principal via de acesso são os aparelhos móveis⁶³. Em nível regional, Recife lidera o *ranking* de maior penetração das capitais do Nordeste no *facebook*, 73% da população são usuários(as) da rede, dos quais 53% são mulheres, sendo 30% entre a idade de 18 a 24 anos. Dos municípios que fazem parte dessa pesquisa, Serra Talhada possui 25% da população acessando, Terra Nova 11% e Salgueiro 20%⁶⁴.

Das mulheres dessa pesquisa, três possuem conta no *facebook*, embora não utilizem com frequência. O principal lugar que elas têm acesso à internet é através do sindicato, apenas duas têm computador e apenas uma utiliza internet em rede particular. Eu também faço parte das estatísticas do *facebook*, tenho um perfil ativo e faço uso com frequência, tanto para fins pessoais como para informação, articulação política e trabalho. No meu caso, percebo que o impacto dessa rede é bem maior no aumento de minhas redes de socialização do que para uma individualização e isolamento. Um exemplo disso é a minha relação virtual com as interlocutoras durante toda a pesquisa e depois dela.

No tempo em que passei na casa das mulheres, não só elas, mas seus(as) parentes me adicionaram em seus perfis. Seus(as) parentes, sobretudo filhas e netos(as) mais jovens me perguntaram se eu tinha *facebook* e quando respondi que sim me enviaram solicitação de amizade. Com relação às mulheres o convite para ser “amiga” no *facebook* partiu de mim. Desde então, tenho contato com todos(as) frequentemente, tanto através do *messenger*, como através de interação nas minhas postagens ou na deles(as), como curtir e/ou comentar alguma publicação de fotos, vídeos, textos, dentre outras.⁶⁵

Pude observar que esse vínculo virtual, proporcionou dois principais efeitos. O primeiro foi o aumento de confiabilidade e a quebra de desconfianças que ainda permaneciam sobre a minha chegada. Através do meu perfil as pessoas puderam ter

⁶³ Ver em: <http://olhardigital.uol.com.br/noticia/brasileiro-gasta-mais-de-12-horas-por-mes-com-facebook/40875>. Acesso em 31 de dezembro de 2014.

⁶⁴ Dados disponibilizados pela agência Teaser Propaganda em pesquisa com dados do último Censo do IBGE (2010) e informações estatísticas divulgadas pelo *Facebook*. Ver: http://clientes.teaserpropaganda.com/teaser/facebook_PE_dados_completo.pdf. Acesso em 02 de janeiro de 2014.

⁶⁵ Curtir, comentar, postar, Messenger, são ferramentas disponibilizadas pela plataforma. O(a) usuário(a) pode fazer publicações no seu perfil, onde outros usuários podem “curtir” e/ou “comentar” suas postagens, bem como, pode fazer “marcações” das pessoas presentes na fotografia, se estas também forem usuárias da rede (Esses serviços dependem da edição de privacidade de cada perfil). O “Messenger” funciona como um chat de conversas individuais ou em grupo entre os(as) amigos(as) de algum perfil.

maiores informações sobre a minha vida, do que eu gosto, a minha rede de parentesco e amizades, comprovando que eu era quem dizia ser.

O segundo diz respeito a uma comunicação instantânea. Através do Messenger tenho conversas com as pessoas do Sertão, *online* ou *off-line*. Muitas vezes não conseguia entrar em contato por telefone, por conta do sinal fraco das operadoras telefônicas e recorria ao *facebook*, mesmo que a pessoa não estivesse online, deixava um recado para que ela visualizasse assim que conectasse.

Em contrapartida, tê-las(os) na minha rede social também proporcionou uma maior cobrança sobre mim. Muitas vezes recebi recados do tipo: “Quando é que você vem aqui em casa?”, “Estamos com saudades! Venha logo”. Em outras circunstâncias fui “marcada” na legenda de fotos que registravam momentos de festa na família, que dizia “Débora, só falta você. Saudades.”. Sentia-me (sinto-me!) muito cobrada em voltar, e voltar sempre simbolizou a fortificação dos laços constituídos e o cumprimento da minha palavra de que retornaria. Neste caso, o *facebook* abriu portas, nos aproximou e nos fez presentes na vida umas das outras mesmo que distantes.

4 “TRAGO BOAS NOVAS”: DAS MULHERES ENTREVISTADAS E A MORTE

Nas linhas a seguir, trago algumas discussões suscitadas a partir de dois principais eixos de análise narrativa: A análise dos registros fotográficos feitos pelas participantes e a análise das narrativas geradas através das entrevistas⁶⁶. É importante destacar que o material produzido, durante esta pesquisa, transbordam as páginas desta dissertação. Até o momento, o que apresento neste capítulo são recortes analíticos, escolhidos por mim para pôr ênfase.

O capítulo está dividido em três momentos. Para iniciar, faço uma breve apresentação de cada interlocutora. Em seguida, foco-me na análise das entrevistas, trazendo alguns elementos relacionados à morte que são transversais nas narrativas das quatro mulheres participantes (ritos fúnebres, o movimento sindical e a trajetória religiosa) para, enfim, chegar na experiência de cada uma em relação a morte do(a) outro(a). Finalizando o capítulo, exponho a análise visual, o processo de produção das fotografias e a leitura que fiz através das imagens realizadas e dos comentários das mulheres em relação a suas fotos.

4.1 DAS MULHERES DESTA INVESTIGAÇÃO

Maria residia no Assentamento Poldrinho, em Serra Talhada, e sempre foi agricultora, plantava feijão, milho e hortaliças. Tinha uma renda fixa que provinha de sua aposentadoria rural e compartilhava a casa com o esposo e uma cunhada. Estudou até o ensino médio completo e tem três filhas e três filhos, dos(as) quais, cinco já constituíram famílias próprias⁶⁷.

Sua trajetória no movimento sindical começou em 1988, quando ingressou no Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Serra Talhada como delegada de base e concomitantemente no Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais. Passou vinte anos trabalhando no sindicato em vários cargos de diretoria, por motivo de adoecimento se afastou, mas continuou na coordenação do MMTR-SCdePE.

⁶⁶ As entrevistas foram transcritas seguindo um modelo de sinalizações e adaptado por Luciana Kind, coordenadora da pesquisa “Narrativas sobre a morte: experiência de mulheres trabalhadoras rurais e mulheres vivendo com HIV/Aids no jogo político dos enfrentamentos pela vida”.

⁶⁷ As referências a Maria no passado é proposital. Ela faleceu no dia 27 de dezembro, aos 63 anos, antes que esta dissertação estivesse finalizada.

Ela diz ser uma pessoa que sempre gostou de festas e da “casa cheia” de gente. Antes de sua conversão ao pentecostalismo da Assembleia de Deus, era católica e sempre fazia questão de organizar novenas, terços e outras festas religiosas em sua casa. Depois da conversão, em 1994, não foi diferente, agora as festas são com os(as) “irmãos(as)”.

Quando decidiu pela conversão, se dispôs a organizar cultos evangélicos no quintal da sua casa, já que no assentamento não existia igreja, dificultando a sua participação nas atividades da igreja, que eram na sede de Serra Talhada e a maioria das vezes à noite. Prontamente a igreja central aceitou a ideia, vislumbrando uma oportunidade de evangelização do local, passando a realizar cultos no lote de Maria, ao ar livre, de quinze em quinze dias, nos sábados, das 19:00h às 21:00h. Ao final da cerimônia Maria, delicadamente, sempre organizava um lanche para todos(as) que participavam.

Diante do frio que as pessoas passavam no culto, por ser ao ar livre e à noite, um irmão chamou Maria para conversar e sugeriu construir um templo no Assentamento, em seu lote. Maria pediu autorização ao INCRA, falou com o presidente da Assembleia de Deus em Serra Talhada e construiu o templo ao lado de sua casa. Maria participou ativamente da construção, além de ceder o terreno também doou materiais de construção e mobilizou contribuições voluntárias entre os(as) seus(as) conhecidos(as).

**Fotografia 9 – Templo da Igreja Assembleia de Deus no Assentamento
Poldrinho**



Fonte: Acervo da pesquisa

Ivaneide é casada, tem 50 anos, concluiu o ensino médio e mora com o esposo e sua filha mais nova, na Vila de Umãs – Salgueiro. Tem outra filha que casou, mas continua morando na mesma Vila, na mesma rua da sua casa. Ela ainda trabalha na agricultura, porém, hoje, sobrevive da renda de seu trabalho como vice-presidente do Sindicato dos(as) Trabalhadores(as) Rurais de Salgueiro e da renda do seu esposo que trabalha nas obras de transposição do rio São Francisco.

Relata que sua militância política começou através dos grupos de jovens da igreja católica, onde ela tinha acesso a discussões sobre políticas públicas. Depois que de sua conversão ao pentecostalismo da Congregação Cristã no Brasil deixou de participar do grupo de jovens e em 1991 ingressou no movimento sindical como agente sindical eleita em sua comunidade.

Como o sindicato fica em Salgueiro, Ivaneide alugou uma casa na sede, junto com sua filha mais velha e seu genro, para não ter que ir e voltar todos os dias de Umãs e assim amenizar o cansaço da labuta. Por conta disso, ela passa os dias úteis da semana em Salgueiro e só vai para Umãs no final de semana, único momento em que pode conviver com seu esposo, filha mais nova e curtir sua casa na Vila.

Núbia tem 44 anos e reside na sede do município de Terra Nova. É divorciada e mora com seu único filho. Tem onze anos de conversão e é membra praticante da Igreja Assembleia de Deus de Terra Nova, em que exerce o cargo de vice-secretária da escola dominical⁶⁸.

Quando ingressou no movimento sindical, através do seu pai, já era evangélica. Ela tem o ensino médio completo e sempre foi trabalhadora rural, mas, atualmente exerce atividade apenas no sindicato de Terra Nova, na secretaria de finanças. Trabalha no turno da manhã e tarde, à noite ela reserva para ir à igreja.

Anete faz parte da mesma igreja que Núbia, a qual teve muita contribuição no processo de evangelização que culminou com a sua conversão. Na igreja, exerce a função de vice-secretária da “comissão” e vice-secretária do círculo de oração⁶⁹. Mora na sede de Terra Nova, com seu esposo e filho. Suas duas outras filhas são casadas

⁶⁸ A escola dominical faz parte da programação oficial das Igrejas assembleias de Deus como um momento em que os(as) adeptos(as) reúnem-se para estudar a Bíblia a partir da teologia pentecostal. Os temas são divididos por classe de estudo, que, igualmente, divide-se por faixa etária.

⁶⁹ O círculo de oração é uma atividade da Assembleia de Deus que reúne seus membros para orar, majoritariamente quem organiza esses momentos são mulheres. A “comissão” é essencialmente formada por mulheres, é um coral de vozes femininas que cantam em todo o círculo de oração e outras atividades da igreja.

e já constituíram residência própria. Atualmente, sua renda não depende mais da agricultura. Aos seus 54 anos, está concluindo a graduação em Pedagogia.

Entrou no movimento sindical em 1992, se converteu em 2006 e entrou no MMTRdePE em 2005. É funcionária efetiva do sindicato, na pasta de previdência social, pela manhã e a tarde leciona em uma creche da prefeitura

4.2 COSMOVISÃO PENTECOSTAL SOBRE A MORTE

No dia em que dela comeres, certamente morrerás.
(Gênesis 2:7)

O salário do pecado é a morte, mas o dom gratuito de Deus é a vida eterna em Cristo Jesus, nosso Senhor. (Romanos 6:23)

Na teologia protestante, o termo *morte* é polissêmico, podendo assumir diversas roupagens e associar-se as mais diversas áreas de estudos teológicos, como a escatologia⁷⁰ e soteriologia⁷¹. A teologia sistemática⁷² sinaliza caminhos para uma melhor explicação, sistematização, religiosa (bíblica) do termo. Na teologia sistemática pentecostal a morte possui dois sentidos principais: a morte espiritual e a morte física. Todavia, tanto uma quanto a outra, tem sua origem no pecado e é resultado final deste. Dessa forma, para os(as) pentecostais falar em morte é falar do pecado. E falar de pecado, é remeter-se ao “pecado original”, associado a sua mitologia religiosa da criação. Pecado no sentido de erro e consequência (MARINO, 1996)..

Diz o mito da criação que Deus fez o homem e a mulher dotados de livre-arbítrio e eternidade. No Éden, pôs Deus sua última criação para que administrasse todas as outras obras criadas. A única regra imposta foi que não fosse comido o fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal. Diz a história que satanás, o opositor a Deus, implantou a dúvida no coração da mulher, que utilizou de Seu livre-arbítrio e escolheu comer o fruto proibido, oferecendo depois para o homem. O resultado da desobediência foi nefasto: perda da comunhão com Deus; perversão da natureza

⁷⁰ Área voltada para o estudo das últimas coisas, do fim do mundo e da humanidade, o apocalipse.

⁷¹ Área que se dedica a estudar a salvação humana.

⁷² Área teológica dedicada a fornecer sistemas explicativos, coerentes e ordenados, sobre a fé, a doutrina e as crenças Cristãs.

moral; sujeição do corpo às enfermidades; escravidão pelo pecado (dos erros) e por satanás; e um estado de morte para o *espírito* do homem e da mulher (OLSON, 2002).

Neste mesmo contexto, surge o “plano de salvação”, com a figura de Jesus, o Deus encarnado que prometia trazer a vida e salvar a humanidade da morte, restituindo, assim, a eternidade que existia no Éden. Jesus é a promessa Cristã de redenção da morte espiritual pelo pecado (PECOTA, 1996). O que seria então a morte espiritual? Qual a distinção entre morte espiritual e morte física?

A doutrina pentecostal possui uma antropologia tricotômica, em que o(a) ser humano(a) é um(a) ser tríplice, constituído(a) por três partes distintas: o espírito, a alma e o corpo. A alma e o espírito são imateriais. A comunicação e comunhão com a divindade se dá por meio do espírito. As emoções, a racionalidade, os desejos, por meio da alma. Ao corpo, resta-lhe servir de abrigo, é ele que se decompõe após a morte, virando pó. Ou seja, a humanidade conhece a Deus através do espírito, a si mesmo através da alma e ao mundo através do corpo. A morte física assola o corpo, a morte espiritual a alma e o espírito (ALBANO, 2011).

Todos(as) aqueles(as) que não confessam a Jesus, como único e suficiente salvador, como aquele que torna o “plano de salvação” legítimo e tira o pecado (a morte) da humanidade, vivem em um estado de “morte espiritual”, ou seja, de inexistência de comunhão com Deus. Quando a “morte física” chaga para estes(as) não confessados(as), ela desdobra-se em consequências eternas.

A escatologia pentecostal acredita no fim apocalíptico do mundo, em que Deus julgará a humanidade perante o estabelecimento do seu Tribunal. Todos os(as) mortos(as) ressuscitarão e prestaram contas de suas vidas. O julgamento inclui duas possibilidades, apenas: condenação ou salvação. Todos(as) os(as) condenados(as), serão lançados(as) eternamente em um lugar de dor, sofrimento, ausência de Deus e presença de morte. Os(as) salvos(as) serão levados(as) à eterna presença de Deus, onde a morte não mais existirá. Porém, existem pré-requisitos para alcançar a salvação, é preciso confessar a Jesus como salvador antes que a “morte física” assole o corpo (HORTON, 1996). Ao “aceitar a Jesus”, o pecado original é perdoado e o(a) crente passa a viver espiritualmente, apesar de que, precisará passar pela “morte física”, como todos(as) os(as) outros(as), em decorrência da finitude do seu corpo material. Falando desse momento da morte e da morte e do julgamento com sentença eterna, Núbia diz:

[...] eu creio que a pessoa que morre... eu creio que a pessoa que morre o espírito da pessoa tá guardado em algum lugar... porque a Bíblia diz que quando tiver perto da vinda do senhor.. os/os que morreram em Cristo Jesus eles vão ressuscitar. E as pessoas que morrem nem tem ninguém no céu e nem tem ninguém no inferno. Não. Tem não. Nem tem ninguém no céu nem no inferno, eles morrem e eles são guardado num lugarzinho... porque a separação quem vai fazer é Jesus... porque a Bíblia diz... todos nós vamos ter que se dobrar diante do senhor e ali quem vai fazer aquela separação pra onde vai e onde vai ficar é Jesus... eu só digo porque eu/eu leio a Bíblia e ele vai estar lá... sentado na sua cadeira... no seu trono e cada um de nós vamos passar por ele... aí/aí quem vai fazer a separação é ele... é a Bíblia quem diz... pra onde vai... é Jesus.

(Núbia, Assembleia de Deus).

Neste trecho da narrativa de Núbia, ela destaca outro fator relevante na cosmologia pentecostal que é o lugar intermediário das almas, o lugar onde as almas esperam, após a morte, pelo julgamento. O teólogo pentecostal Lawrence Olson (2000) realça que após a morte física todos os espíritos falecidos, sejam os justos ou injustos, são recolhidos para um lugar temporário à espera do Juízo Final. Esse lugar não é o mesmo para os que “aceitaram a Jesus” e os que “não aceitaram”. Os primeiros vão para o “paraíso” nas “regiões celestiais”, quanto que os segundos vão para um lugar chamado Hades (ou Sheól). Ao contrário da cosmologia católica, em que acredita-se na existência de um lugar intermediário, chamado purgatório, onde os vivos ainda continuam com obrigações diante dos(as) mortos(as) que lá estão, como rezando e prestando homenagens, para os(as) pentecostais todas as almas dos(as) mortos(as), tanto crentes, como não-crentes, permanecem inconscientes “dormindo”, esperando serem chamados(as) para comparecerem ante o Tribunal.

4.2.1 Entre a igreja e o movimento: Militância política e militância religiosa

No pentecostalismo, confessar a Jesus é o passaporte e certeza da salvação, significa “estar morto para o pecado” (para as tentações do mundo que desviam o caminho até Deus), tendo uma vida dedicada a santidade (separação do pecado), amando a Deus sobre todas as coisas e sendo um canal de evangelização para aqueles(as) que vivem em estado de “morte espiritual”. O que quer dizer que, mesmo “aceitando a Jesus” é preciso ter uma vida de vigilância e de luta contra o pecado, até a consumação da “morte física”, mesmo os já “crentes” podem voltar a um estado de “morte espiritual”, afastando-se de Deus por meio das “tentações, prazeres e dúvidas”

que o estar no mundo pode acometer, sendo necessário arrepender-se mais uma vez, pedindo o perdão divino. Sobre essa vigilância, Bruce Marino (1996) adverte:

O conhecimento do pecado deve gerar santidade na vida do indivíduo e uma ênfase à mesma santidade, na pregação e no ensino à igreja. A igreja deve reafirmar a sua identidade, a de comunidade de pecadores salvos por Deus, ministrando na confissão, no perdão e na cura. (MARINO, 1996, p. 297).

Note-se que Marino faz referência ao indivíduo, como aquele que reconhece sua condição pecaminosa e depois de redimido busca a igreja (instituição) como comunidade que reafirma sua identidade de “salvo(a)”. De certo, as instituições religiosas, de acordo com suas interpretações doutrinárias da Bíblia, elaboram sistemas próprios, de normas e condutas que caracterizam e padronizam uma vida de “santidade” para garantir uma vida eterna no “paraíso”, redefinindo, assim, a concepção de indivíduo, que passa a ser “nova criatura” sob o padrão de novos códigos morais (MARIZ; MACHADO, 1996). Vale ressaltar, que esses sistemas não são unívocos, variam em meio à multiplicidade de denominações protestantes.

Nas narrativas das mulheres desta pesquisa, essa separação é caracterizada, principalmente, pela adoção de usos e costumes próprios de suas denominações, nos casos em questão, a Assembleia de Deus e a Congregação Cristã no Brasil, ambas consideradas bastante rígidas em relação ao assunto⁷³. A seguir, a fala de Ivaneide exemplifica o que é ser “separada” estando no meio de outras pessoas que não seguem sua fé:

Era assim... eh... elas me viam de roupa comprida... eh... não cortava o cabelo... num se pintava... até hoje... e elas/elas tinha medo... assim... as pessoas que... por exemplo... que fa/tinha as festinhas de noite né da/da... no grupo... as noite cultural... e aí eles ficava assim “mas a senhora vai se importar não?”... “não... num me importo não((risos))... não me importo não... pode brincar à vontade”. Eu... aí assim... elas foram acostumando comigo sabe... mas quando dizia... eh... ninguém se atrevia em dizer... tá com um copo de bebida e dizer “a senhora... a senhora quer?” não... já sabia. Tinha vez que já tinha a bebida lá mas dizia “a da senhora tá ali”... que era um refrigerante... um suco... uma coisa assim... e aí depois elas foram acostumano. Eu não bebo mermo... nem fumo... nem... eu brinco... eu salto...

⁷³ Doutrina dos “usos e costumes” diz respeito a um padrão de regras que moldam condutas do que é “se crente” para determinado grupo religioso pentecostal. Na atualidade estudos têm encontrado algumas dissidências desse padrão, que revelam resistências e reconfigurações da doutrina por parte dos(as) fiéis Para maiores informações, ver: DA SILVA, Cláudio José. *A doutrina dos usos e costumes na Assembleia de Deus*. Dissertação em Ciências da Religião – Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2003.

eu as vezes tô dançano lá... mas assim pra dizer é festa... essas coisas... eu num faço... mas num empato que ninguém faça nem quem seja comigo faça... porque é uma coisa que a gente... cada um tem a sua forma de ser... e aí eu tenho a minha eles têm a deles.

(Ivaneide, Congregação Cristão no Brasil)

Essa fala é narrada em um contexto de entrevista em que Ivaneide refere-se a sua relação, sendo evangélica, com as mulheres do MMTR-SCdePE. Ela diz que as mulheres foram “se acostumano” com o seu estilo. Em geral, as comunidades religiosas temem o convívio dos(as) fiéis com os(as) não-crentes, em espaços ditos profanos, preocupadas que estes(as) não resistam as tentações do corpo e afastam-se da doutrina e de Deus, morrendo espiritualmente e comprometendo sua “salvação”. Com Ivaneide não foi diferente. Ao ingressar no movimento sindical seus(as) “irmãos de fé”, foram veementemente contra, alegavam que ela iria se prostituir:

E aí tinha/os irmãos/os outros irmãos né ficaram sabendo né que eu ia pro Movimento Sindical e aí ia lá todo mundo preocupado porque eu ia viajar mais os homens... aí um bendito dia um/um senhor leu uma palavra... onde tem lá na Bíblia ... que diz que a mulher ela é submissão aos homens/ao homem... ao marido... aí ele foi disse assim “irmã essa palavra é com você”... aí eu disse “por que ela é comigo?”... “porque você tem que ser submissa”... aí... “você tem que obedecer ao seu marido”... eu disse “irmão ói... se for pra mim obedecer a meu marido no sentido que ele tá dizendo eu sou uma fraca... porque ele tá dizendo que eu vou me prostituir e eu sei da minha consciência que eu não vou”... “mas irmã e como é que você vai fazer?” eu disse... “vou fazer como todo mundo faz... e aí vocês vão ver com o decorrer do tempo se eu vou me prostituir ou não”. Aí num saí não...

(Ivaneide, Congregação Cristão no Brasil)

Observa-se que a participação de Ivaneide no MMTR-SCdePE foi constituída, inicialmente, por muitos desafios. O desafio de mostrar para a comunidade religiosa que ela não era “fraca”, que seu espírito tinha uma relação com Deus “forte” o suficiente para suportar as “tentações” e o desafio de subverter, ao mesmo tempo, assimetrias de gênero presentes na doutrina da igreja em que é filiada.

A Congregação Cristã no Brasil, além de possuir um caráter “apolítico”, o que contraria a militância política de Ivaneide, tem normas de gênero que agem sobre as mulheres posicionando-as em um lugar de silêncio e submissão. Às mulheres é negado o ministério eclesiástico e o da palavra. Elas não podem “pregar” nos cultos, nem subir no altar. Até mesmo na organização espacial dos assentos dentro do templo as assimetrias são visíveis. O templo possui entradas pelo lado esquerdo e direito, as mulheres só podem entrar pelo lado esquerdo e só podem sentar nesse mesmo lado,

ficando o lado direito destinado exclusivamente aos homens (SILVA, 2009). O permanecer no movimento, resistindo as ordens “dos irmãos” e do esposo, Ivaneide consegue burlar a norma e se reposicionar frente aos julgamentos morais que lhe caíam quanto sindicalista.

Os irmãos que antes resistiu tiveram que me engolir... porque... eh... hoje... eh/os que... aqueles próprios que dizia que/que era pra tirar da minha cabeça... pro eu ser uma pessoa muito legal... respeitava meu marido e tudo... eles hoje vem se a/vieram se aposentar aqui e passaram por mim. Aí eles assim... hoje eles tem o maior respeito do mundo comigo... sabe que o meu trabalho é um trabalho sério e que serviu a eles e **hoje eles diz que Deus me botou nesse lugar**⁷⁴.

(Ivaneide, Congregação Cristã no Brasil, grifos meus)

Ao exercer cargo no sindicato, os(as) próprios(as) “irmãos(as)” quando precisaram dar entrada na aposentadoria rural, recorreram à Ivaneide. Ao tomar conhecimento do seu trabalho, que “é um trabalho sério e serviu a eles”, Ivaneide foi reposicionada sob a vontade de Deus em colocá-la no sindicato com o objetivo de auxiliar a igreja em momento oportuno.

A atual fala da comunidade religiosa, bem como a postura de resistência de Ivaneide em burlar as normas, retratam mudanças que, paulatinamente e em constante disputa, a escatologia pentecostal tem vivenciado, principalmente no que diz respeito à presença da igreja na esfera pública. A justiça social tem sido incorporada como forma de adoração e vontade de Deus. Sobre isso, o teólogo Fernando Albano (2014), dirigindo-se às igrejas pentecostais, explica:

Geralmente, a comunidade cristã se apegua aos seus espaços de poder e conforto e procura se fechar em si mesma, porém, o Espírito de Cristo quer o público, a cidade, o país, enfim, a totalidade do mundo, e dirige a Igreja nessa direção, sempre objetivando sua conformação à realidade futura do Reino de Deus (At 1.8; Rm 8; Ef 2.11-22). Portanto, quando as comunidades pentecostais se conscientizam do seu compromisso social e profético na esfera pública, seja para testemunhar sua fé, seja para tomar parte nas ações políticas e sociais, estão na realidade sendo coerentes com a experiência cristã inicial (que evocam), que lançou as primeiras comunidades cristãs em direção do mundo, como força transformadora (At 1.8; 17.6). (ALBANO, 2014, p. 412).

Desse modo, a “separação” das coisas do mundo é algo que acontece em contraste. Não é se privando de uma convivência com o mundo, e sim mostrando “diferença” em meio ao mundo (na vida política, no trabalho, na escola, etc.), como

⁷⁴ Grifos meus.

forma, também, de “testemunho” de fé e evangelização. A permanência na fé, a resistência ao pecado, parece depender do estado espiritual do indivíduo, se “fraco” ou “forte” em sua relação com Deus. Tal relação é fortificada à medida que se busca ter uma vida de santidade, em constante oração e dedicação a vida religiosa. A fala de Anete, a seguir, demonstra essas nuances, ela diz que quando vai à reunião da coordenação do MMTR-SCdePE pede oração na igreja para que dê “tudo certo” naquele espaço de “não-crentes”:

Débora: E lá na sua igreja? Eh... os irmãos sabem que a senhora é do Movimento?

Anete: Sabem. Quando... a gente vai viajar a gente pede “ore por mim que é... eu vou a reunião do Movimento e lá elas não são crente... só é eu” se for eu sozinha... quando vai eu e Núbia aí Núbia pede por nós duas “ore por nós... que nós vamos pro Movimento... as colega lá num são crente... pá Deus... eh... guardar elas... dá entendimento a elas pra não vir contender conosco e dá sabedoria a nós pá saber lidar com elas” eles sabem... a gente diz... aí eu... um dia que eu fui... eu pedino oração aí quando chego a gente tem um dia de ora/de oração... aí a gente agradece a Deus... aí dizemo que a reunião foi boa... que não aconteceu nada entre nós e elas... foi tudo bom elas entendeu nosso lado... tem sorteio e quando tem aquelas coisa que o crente não usa elas mesmo já diz “não isso aqui... isso aí eles... os crente num usa isso aqui” e a/e aí... enfim... a gente se dá muito bem... elas entende o lado da gente... pronto... a gente pede oração pelo Movimento todo “ore por nós... pelo Movimento de Mulher... ao qual nós fazemos parte ali em Serra talhada” eles sabe... eles ora.

(Anete, Asembléia de Deus)

Na fala das entrevistadas, parece existir complementariedades entre militância política e afiliação religiosa, embora sejam tênues, porque dizem respeito a utopias e ideologias que, por vezes, entram em colisão, principalmente quando se fala de “usos e costumes”, de “salvação” e “vida eterna”. Por hora, a militância política torna-se alcance e meio de militância religiosa que busca a esfera pública e a evangelização de “almas”, que na cosmovisão pentecostal precisão de redenção.

[...] tem que estar junto e na ho/na oportunidade falar de Jesus. Agora se eu me excluir delas aí pronto elas vão se afastar de mim... não vão querer nem ouvir... saber de eu falar de Jesus pra elas... aí então eu fico... se for na casa delas... quando eu quero... mas... quando eu vejo que num dá pra mim ficar eu oh... vou embora.

(Anete, Asembléia de Deus)

Por outro lado, a militância política também redefine suas trajetórias de vida e religiosa, principalmente quando se trata de reivindicação por direitos, sobretudo, por

equidade de gênero e por autonomia. Todas, sem exceção, falam que a vida terrena, quanto mulheres, foi modificada ao encontrarem o caminho do movimento.

[...] depois desse Movimento eu me sinto mais segura eu falo seja com quem for.

(Anete, Assembleia de Deus)

[...] no movi/no Movimento a gente só tem assim a aprender né... eu/eu acho... eu acho que a gente só tem a aprender.

(Núbia, Assembleia de Deus).

Se não fosse o Movimento eu inda hoje tava lá... eh... seno submissa... não só a ele mas também a algumas eh/eh aos outros porque não podia ver... não podia conversar com os homens... não podia viajar com ninguém e/eh/eh inda hoje tava sendo submissa e isso... e o Movimento me ensinou... muito isso né... que a gente... a gente tem suas opiniões próprias... você pode querer ou não querer... você não é obrigada a nada... mas você tem que ter uma decisão na sua vida e aí essa foi a minha decisão ... e graças a Deus gostei.

(Ivaneide, Congregação Cristã no Brasil)

[...] Foi através do movimento que eu consegui tudo que eu sou hoje.eu agradeço ao movimento, tanto do sindicato como do movimento de mulher.

(Maria, Assembleia de Deus)

4.2.2 O pentecostalismo e as alterações nos ritos fúnebres da “roça”

Roberto da Matta (1997) defende a tese de que há basicamente duas formas de tratar a morte e os mortos nas sociedades contemporâneas: existem sistemas que se preocupam com a morte, descartando o morto; e outros que focarão a atenção no morto, descartando a morte. Para ele, as sociedades modernas (individualista) estabelecem uma correlação importante com a morte, quanto que as sociedades relacionais (tradicionais) se voltarão para os mortos. Em sua ótica, o Brasil tratar-se-ia de uma sociedade relacional, circunscrita em uma cosmologia cristã católica (nos seus mais variados segmentos).

No universo relacional brasileiro, os mortos estão em constante relação sociais com os vivos. DaMatta (1997) distingue três planos básicos da nossa existência como totalidade ordenada: a casa, a rua e o outro mundo. Esses planos compõem uma lógica sociopolítica do sistema brasileiro diante da morte e dos mortos. Estão constituídos, enquanto espaços sociais, de uma temporalidade divergente: um tempo vigente, na rua; um tempo linear, na casa; e um tempo eterno, no outro mundo. Esses planos estão em um constante dinamismo entre exclusões, segmentação e complementariedade.

Em casa existe uma reciprocidade, onde as relações de parentesco e de amizades são predominantes. É um tempo cíclico porque é nele que demonstramos nosso conservadorismo que se repete e oscila entre batizados e aniversários, casamentos e velórios, etc. É na rua que o individualismo perante as leis e o mercado é vigente. Na rua somos indivíduos, “[...] quando o mundo social é englobado pelos valores das leis universais que, teoricamente, valem para todos.” (DAMATTA, 1997, p. 137). Já o “outro mundo”, está em uma constante dialética com “este mundo”. É um mundo relativo, eterno e liminar. Lá existe uma moral igualitária, tendo em vista que lá tudo será devidamente pago, será “tirada à conta” de toda a vida terrena.

O outro mundo é – a meu ver – um local de síntese, um plano onde tudo pode se encontrar e fazer sentido. Assim, o outro mundo – o mundo dos mortos, fantasmas, espíritos, espectros, almas, santos, anjos e demônio – é também uma realidade social marcada por esperanças, desejos que aqui ainda não puderam se realizar pessoal ou coletivamente. (DAMATTA, 1997, p. 198).

É importante ressaltar que esse “outro mundo”, salientado por DaMatta, fala a partir de uma cosmovisão escatológica de um catolicismo popular, mesclado por sincretismos étnico-religiosos.

O historiador Ricardo Reis (1991), em seu livro “A morte é uma festa”, ressaltava as manifestações de um catolicismo “afro-católico” influenciado pela religiosidade africana trazida pelas nações de negros(as) escravizados(as) no Brasil, sobretudo na Bahia de Todos os Santos do século XIX. Ele comenta:

Não há dúvida sobre o compromisso dos baianos com o catolicismo, não o de Roma certamente, mas aquele de feitiço mágico, impregnado de paganismo e sensualismo, adotado pelo povo e mesmo membros da elite. Um catolicismo ligado de maneira especial aos santos de devoção. (REIS, 1991, p. 60-61).

No Brasil do século XIX, morria-se em casa, cercado(a) por vizinhos(as), amigos(as), familiares e também desconhecidos(as). O corpo era velado em casa. Os cortejos fúnebres eram imprescindíveis, quanto mais pompa mais elevada a classe social e o *status* do(a) morto(a). Quanto mais se pagava, quanto mais padres, quanto

melhor a madeira da urna⁷⁵, quanto mais rezas, quanto mais carpideiras⁷⁶, mais *status* o morto possuía. Alguns cortejos levavam dias e dias.

A morte era uma manifestação social vivida intensamente, imersa nos rituais fúnebres do catolicismo popular. No leito de morte, a pessoa enferma despedia-se de sua comunidade e recebia (quando possível) do padre a comunhão e a extrema unção, com o objetivo de ter seus pecados perdoados. Thales de Azevedo (1987) nos conta mais sobre esse momento:

Na hora da morte punha-se na mão do moribundo uma vela acesa para que fosse ao encontro de Deus como “filho da luz” liberto das trevas do pecado pela comunhão eucarística recebida como viático, isto é, como provisão espiritual e mística da viagem para eternidade. A ministração da extrema-unção, agora designada como sacramento dos enfermos destinado a lhe tirar o sentido agourento tão temido, completava as condições do trânsito para o outro mundo. Fechar os olhos do recém-falecido, juntar-lhe as mãos segurando um crucifixo ou rosário, estender-lhe as pernas, vesti-lo com uma roupa formal, preta ou escura, cobrir-lhe o rosto com lenço eram outros gestos desse rito de passagem. Abriam-se as portas e as janelas para “facilitar a saída da alma”. (AZEVEDO, 1987, p. 61).

Existia uma forte preocupação em enterrar o morto em “lugar sagrado”, que, no imaginário popular daquela época, consistia em um lugar o mais próximo possível, se não em pleno terreno, da igreja. Nesse contexto, as Irmandades ocuparam um lugar central como principal veículo de celebração da morte, com o objetivo de garantir um funeral digno aos/as seus/as membros/as.

Segundo Reis (1991), as Irmandades eram associações de fiéis, em sua maioria leigos/as, que prestavam devoções a um santo e que possuíam ligação com ordens conventuais (franciscana, dominicana, carmelita). Muitas controlavam uma vasta rede filantrópica e inclusive cemitérios. Organizadas em forma de devoção, foram uma das principais expressões do catolicismo popular e se constituíam numa relação de troca com os santos, em preocupação com o destino da alma após a morte e a busca por proteção no dia a dia e por proteção do corpo, como estratégia de enganar a morte.

A preocupação em se enterrar o morto nos arredores da igreja e assim garantir-lhe a salvação era tanta que Reis (1991) retrata em seu livro uma revolta

⁷⁵ Nomenclatura utilizada pela Associação Brasileira de Estudos Cemiterias (ABEC) para se referir ao nome popular “caixão”.

⁷⁶ Mulheres que tinham a função de chorar o corpo, entoar cânticos e rezas. Na atualidade ainda encontramos mulheres que desempenham essa função.

popular, conhecida como “cemiterada”, que ocorreu em 1836. Na ocasião, uma multidão, pluriclassista e multirracial, destruiu o cemitério Campo Santo em Salvador. Segundo as irmandades, confrarias e ordens religiosas que lideraram essa revolta,

Os mortos deveriam ficar perto dos vivos, mas em espaço sagrado, como eram as igrejas e suas catacumbas. **O cemitério dessacralizaria a morte.**⁷⁷ À irmandade não agradava a ideia de cemitérios abertos ao trânsito dos vivos, como eram os cemitérios europeus. (REIS, 1991, p. 310).

A revolta se mostrava também ser de caráter político. A religião ganhava uma dimensão explicitamente política nas petições contra a implantação do Cemitério, que seria gerido por uma empresa que obteria do governo o monopólio dos enterros. Uma revolta pela religião, a Constituição e o Estado, apregoavam as irmandades, temendo um fim apocalíptico: o abandono da religião e, portanto, o fim do Estado. Na religiosidade das irmandades o cemitério feria direitos de propriedade, direitos funerários e, sobretudo, direitos religiosos.

Foi assim que a cosmologia fúnebre do catolicismo popular construiu um sistema próprio de comunicação com o morto. Os mortos não rompem o diálogo com os vivos, mas requerem novos meios e novos códigos, que possibilitem a sua continuidade social. É assim que obrigações diante dos mortos e da morte são estabelecidas: o luto é ritualizado, o morto tem aniversário de nascimento e de morte, o próprio dia de Finados é um feriado nacional, para se lembrar de rezar pelos ‘entes queridos’, contam-se histórias de aparições de almas que vagam. O morto se manifesta nas sombras, nos reflexos dos espelhos, em ruídos no cemitério, nos sonhos, em linguagem dos túmulos, etc. “Os mortos falam por suas metáforas e por suas metonímias” (RODRIGUES, 2006, p. 30).

José Martins (1983) em suas investigações no interior do Mato Grosso, sobre “os ritos fúnebres da roça”, deparou-se com narrativas e observações que dialogam com a reflexão de DaMatta. Ele afirma existir, de fato, uma preocupação dos vivos com a alma do(a) morto(a). Essa preocupação repercute nos ritos fúnebres, nas atitudes das pessoas em relação à morte e o morto, para as quais, a morte significa separação entre a alma e o corpo que passam a ocupar espaços diferentes, realidades distintas. O corpo permanece no “mundo dos vivos”, quanto que a alma segue (ao menos deveria) para o “mundo das almas”. O receio dos sobreviventes está

⁷⁷ Grifos meus.

justamente nesse momento de desenlace entre alma e corpo, a preocupação é fazer com que a alma siga seu caminho e não permaneça, sobretudo que não permaneça na casa em que o morto habitava. É daí que se segue uma série de ritos referentes não a morte e sim ao morto, chamados por Martins de “ritos de espaço”.

Várias atitudes compreendem esses ritos. É necessário ter sempre uma vela acesa, como símbolo da vida, para iluminar o caminho e conduzir a alma do lugar dos vivos ao lugar dos mortos. A posição do corpo, no local em que está sendo velado, também deve contribuir para essa saída. O corpo é posto com os pés voltados para a rua, para a saída da casa, evitando que a alma fique na casa quando o corpo for deslocado desse local, protegendo, assim, a família sobrevivente e a casa, da morte e de assombrações. Toda pessoa que entra na sala do velório também é preciso ter o cuidado de aspergir, com um galho de alecrim, água no defunto, desenhando no ar o sinal da cruz, como forma de prender a alma ao corpo, protegendo-se a si próprio(a).

Outro cuidado crucial é não deixar, sobre hipótese alguma, que o morto fique só. É preciso ter sempre alguém na companhia do defunto. Essa companhia começa desde o processo de morrer, quando a pessoa ainda encontra-se enferma em casa. É preciso ressaltar que a casa tem um lugar central nessas localidades rurais baseadas no “interconhecimento”. Como núcleo familiar de trabalho, a casa também é considerada o lugar onde se morre e se vela. Martins (1983) explica:

A moradia é o lugar da morte porque é, também, socialmente, o lugar da família, dos amigos, daqueles que podem ajudar uma pessoa a bem morrer e que podem pôr em prática os ritos funerários indispensáveis à proteção da casa e da família. A solidão do agonizante [e também do corpo morto] o expõe ao perigo da perdição, que de fato é um perigo não só para quem morre, mas, sobretudo para quem sobrevive. (MARTINS, 1983, p. 263).

Renato Queiroz (1983) também se deparou com essa realidade, em suas pesquisas junto a moradores/as do bairro de Ivaporunduva, localizado no interior de São Paulo. Nesse lugar, em consonância com tantas outras realidades brasileiras, ter muitas pessoas presentes no velório é sinônimo de honra e prestígio para a família do morto. Na ocasião, a tristeza mistura-se com a festa, pois também possibilita a oportunidade de reunir as pessoas e os parentes mais distantes, o que exige muitos gastos para a família enlutada. Gastos com a comida e bebida que não podem faltar para todos/as que se fazem presentes no velório.

Os estudos de Lia Fukui (1983) trazem contribuições importantes para a compreensão da relação entre os vivos e as almas dos mortos. Essa pesquisadora ressalta que também existe uma dimensão de classe social nessa relação. Estudando moradores/as do bairro das Laranjeiras, São Paulo, bairro pobre em que predomina a agricultura de subsistência, Fukui indentificou que a prática de culto aos Santos e de apelar às almas ds mortos como intermediárias dos mortais também significa um apelo dos vivos, pelo desamparo que se tem em vida, traduzido em rito. Ou seja, as Almas não só causam medo, para aqueles/as que nada têm elas podem tornar-se aliadas na luta pela vida.

Mesmo em meio a uma forte presença do catolicismo popular, podemos encontrar mudanças nessa dinâmica religiosa, sobretudo, com o advento do pentecostalismo e sua expansão. Em contextos rurais essas metamorfoses fazem-se presentes nos ritos fúnebres de quem era católico(a) e converteu-se ao pentecostalismo. A cosmologia pentecostal desritualiza os ritos fúnebres católicos em relação ao corpo e ao morto, como podemos ver a seguir:

[...] Eu/eu num creio que/que... depois de morto não adianta rezar não... eu creio assim né. Até porque na minha religião é assim... quando morre alguém... coloca o caixão lá na igreja... se não... se não tiver a casa né... se não... vamo dizer... se morar... fora... uma pessoa que mora na fazenda... coloca lá na igreja... aí pastor ele faz... ele lê a palavra... ele faz a pregação mas pra os vivos... não pra pessoa que tá morto no caixão não. Morreu acabou. Num tão veno nada. Eu mermo eu falo direto a minha... eu digo direto “oh... quando eu morrer... é porque é de costume colocar dentro de uma cova mas se deixasse eu bem aqui... o que o/o importante é o nosso espírito... é ele quem vai subir. Isso aqui é carne e carne é/é/é... isso aqui é pó e cinza.
(Núbia, Assembleia de Deus).

[...] mas o/o/o evangélico tem isso que num tem esses negócio... essas coisa aí não... num tem reza... quando vai pra... eh... pra enterrar... os irmão vem fazer a entrega... a família vem orar... pela família... né? Pela família que fica... não é o morto... não vem eh/eh... orar pra o morto não que o morto não ouve mais nada... não ouvi mais nada...né? Vem orar pela família pá consolar dá conforto da família e já o... o católico num tem... eles só faz rezar... levar pra igreja... faz a entrega lá na igreja... pra o morto... pras alma do morto... e depois enterra... aí a diferença que eu acho é essa.... eu acho. Sim... também... eh... o culto ao... o católico também ele reza a missa... de trinta dia... sétimo dia... de trinta dia... três meses... um ano... já o evangélico não... o evangélico tem isso não... guardou lá pronto... né? É isso.
(Anete, Assembleia de Deus)

É visível que existe dor e sofrimento pela perda de um(a) ente querido(a), por isso o ritual fúnebre evangélico é voltado para o “consolo” da família, pois, a pessoa morta já não está mais ali, a alma e o espírito está em outro lugar “dormindo”. De outro

modo, o velório, além de possibilitar conforto à família enlutada, revela-se um espaço estratégico para a evangelização, a “pregação” da mensagem pentecostal. Esse aspecto é exposto na narrativa de Anete sobre um velório de um pai em que as filhas eram evangélicas:

Particpei de um... foi eu vi um... um velório que a pessoa não era... mas os filho era... a esposa... e eles... eh... amava muito esse... eh... esse pai deles que era... eh... (Pedro 28) morava ali em Serrita era uma graça muito grande e o velório dele menino os católicos ficaram comovido... os católico mermo... eu via católico dizer que... tá que não via ele... não tinha tanta coisa com o/o/o morto... num/num olharam pro morto... eles não/não/não olhava pro morto... era/era eles queriam tá perto das filha... **porque as filha era evangélica e elas chorava... mas elas chorava e pregava... mesmo no meio do choro... das lágrimas delas... a esposa e os filho... elas pregava...** dizia que Deus... era uma coisa... todo mundo... eu via gente dizer “tá... eu/eu/eu me senti até assim... comovida... eu achei bonito a maneira delas encarar o/a morte do pai... elas chorava e no mesmo tempo pregava”... pronto... os católico dizeno isso.

(Anete, Assembleia de Deus, grifos meus)

4.2.3 Núbia: a morte que fortalece

Núbia é uma narradora que mobiliza bastante audiência. Ela produz diversas interlocuções conosco (pesquisadoras) durante a entrevista, perguntando se estamos entendendo, nos utilizando como exemplos sobre alguma história narrada. Inclusive, ela mesma performou um desfecho para a entrevista, quando, já cansada da conversa, insinua um fim e logo após nos pede, explicitamente, que encerremos:

Débora: E esse período que você ficou meio afastada pra cuidar da sua mãe e do seu pai que você falou... como foi ficar afastada tanto daqui do sindicato né como lá na igreja?

Núbia: Não... eu não me afastei não minha fia.

Débora: Não... num é se afastar daqui do sindicato não mas=Núbia:

Núbia: =eu/eu sei... eu num/num se afastava não. Sempre eu tava presente na igreja e eu sempre tava presente aqui... eu paguei a uma cunhada minha... paguei pra cuidar deles... eu pagava... pra poder eu tá aqui... agora quando eu tinha que viajar aí os colega aqui eles... me ajudava ficava fazeno meu trabalho... entendeu? Mais alguma coisa?

Débora: Não. Você tem algo mais?

Núbia: Não. Eu acho que já tá bom Rose.

Rosineide: Tá ótimo. Muito obrigada Núbia.

Débora: obrigada.

Neste fragmento da entrevista de Núbia, também é possível observar algumas dimensões geracionais presentes na interação, como por exemplo, eu tê-la feito uma pergunta e ela responde chamando-me de “fia [filha]”. Em seguida quando a pergunto se tem mais alguma coisa a falar, ela responde dirigindo-se a Rose. Acredito que nessa interação, estão presentes tanto diferenças geracionais, quanto diferenças de consolidação de confiança e afinidades construídas há mais tempo entre Rosineide Cordeiro e as mulheres do MMTR-SCdePE. Aí eu pareço estar presente no lugar de pesquisadora jovem e que, até então, era conhecida como a “orientanda de Rose” (questões que tratei no capítulo anterior).

Regina Novaes (1985), em pesquisa com camponeses(as) de um município do agreste de Pernambuco, identifica que estes possuem uma conversação entrecortada por frases bíblicas e pela defesa de uma vida “separada” das “coisas do mundo”. Essa forma de se comunicar é algo muito próprio da apologética pentecostal, que vê em cada conversa uma oportunidade de defender sua fé e de “pregar a palavra”, estimulando a conversão dos(as) ouvintes. Esses traços são visíveis em vários momentos da narrativa de Núbia, construindo intertextualidades bíblicas e fazendo de nós (pesquisadoras) alvos de evangelização.

Débora: É... como é que... como é que... a senhora... consegue lidar com a morte... assim... a partir da sua vida religiosa.

Núbia: [...] É você se separar das coisas que Deus não se agrada ... porque nós sabemos que o nosso Deus ele morreu na cruz por amor as nossas vidas... derramou a sua última gota de sangue por amor as nossas vidas... foi apregado ali naquela cruz... quanto sofrimento... quanta agonia... e o noss/e a Bíblia registra que o nosso Deus ele é aquele que está vivo... ele num morreu. Ele morreu mas RESSUSCITOU ao terceiro dia. Entendeu? Ele é aquele que ele continua vivo... ele... eu/eu CREIO **nesse momento ele tá nos vendo**⁷⁸... ele sabe de tudo porque tem um salmo na Bíblia que diz... o salmo 139... que o senhor ele nos sonda e nos conhece... ele sabe quando nós se senta e quando nós se levanta... e ainda diz assim “e de longe ele penetra os nossos pensamento e ainda que não venha palavra na nossa boca o nosso Deus ele já sabe”. Eu creio... eu vejo assim... eu vejo... eu SINTO... eu sinto... eu sinto a presença de Deus... se eu tiver na minha casa... debaixo de um pé de pau... numa sala dessa dali... aqui no momento... eu/eu começar a conversar com Deus... a orar... me ajoelhar... eu sinto a presença de Deus na minha vida... eu sinto Deus ali presente... é você sentir... sentir ali... o espírito santo de Deus eh/eh/eh/eh fazer com que você sinta que Deus ele está presente ali. E até porque a Bíblia diz que nós tivemos que ter fé do tamanho dum/dum grão de mostarda... isso é a nossa fé... nossa fé eh/eh/eh/eh você sentir... isso é que é você ter fé naquilo dali... naquilo que você não vê mas que você sabe que você tá pedino e é realizado na sua vida.

⁷⁸ Grifos meus.

Neste trecho, ao perguntá-la sobre a morte a partir da sua religiosidade, ela traz a noção de “separação” de uma vida de pecado e em seguida desloca a narração para falar do “plano de salvação” e da fé na onisciência (Deus sabe de todas as coisas) e onipresença de Deus (Tudo está diante de Deus). Nesse momento ela assume um lugar de convertida que busca a conversão de outros(as), utilizando pronomes e palavras no plural “porque **nós** sabemos que o nosso Deus ele morreu na cruz por amor as **nossas** vidas...”. As referências aos textos bíblicos é uma forma de fundamentar sua argumentação e nos fazer convencer, inclusive, criando uma cena em que nós também somos partícipes, quando ela diz que naquele momento da entrevista “ele [o Deus onisciente] tá nos vendo”. Em vários momentos ela aumenta o tom da voz, como nas palavras RESSUSCITOU e CREIO, enfatizando com firmeza o “plano de salvação”. Outro recurso que ela utiliza é o seu próprio “testemunho”, experiência com a divindade, como forma de nos fazer ter fé em suas palavras, ao dizer que crê porque “sente” a presença de Deus.

Sua narrativa pessoal sobre a morte é relatada a partir de cinco subtramas: a morte de sua irmã, a morte de um sobrinho, a morte do seu irmão, a morte de sua mãe e a morte de seu pai. Para cada uma ela diz ter sentido uma “dor diferente”, mas que foi possível suportar porque Deus fortalece. Das cinco mortes relatadas, ela diz que a morte da sua mãe e a do seu pai ela acompanhou o processo de adoecimento e morte. Para ela, a sua participação como cuidadora dos pais no processo de morte, foi algo “determinado por Deus”, para provocar uma mudança em algumas atitudes e aspectos da sua vida.

Débora: E a senhora fala também que Deus/Deus colocou a senhora nessa ocasião né... da sua mãe... da morte da sua mãe. Aí como é que a senhora vê essa circunstância que Deus colocou a senhora?

Núbia: Não... eu vejo assim porque... eu/eu vejo assim... porque Deus ele... ele... é quem cuida de cada um de nós e ele... e ele conhece tudo e todas as coisas e ele... e ele sabe como trabalhar porque isso eu creio que o nosso Deus ele sabe como trabalhar e eu creio assim que ele me colocou por conta que... eu acho é que eu é que tinha de passar por aquilo dali... eu/eu acho assim né.

[...] mas Deus me deu ali aquela força... me deu aquela coragem... mesmo eu sem tá com as minhas irmãs... com ninguém... só Jesus... eu creio que só Jesus estava ali do meu lado né... não fiquei eh apavorada... chorano... entendeu? Oh/oh/oh/oh eu acho assim que ((pausa de 5s)) eh... tudo isso que eu passei... em termos de eu ter passado com a minha mãe... e/eu/eu creio também que foi uma permissão de Deus... porque... eu era uma pessoa que eu era muito medrosa... tinha medo de tudo então... isso... eu tive uma experiência assim que eu/eu hoje me sinto aquela pessoa capaz... entendeu? Eu me sinto assim aquela capaz de... aquela pessoa capaz de... de enfrentar... entendeu?

Converter-se requer a escolha de ter uma vida de “santidade”, renúncia das vontades do corpo, entregando-se completamente à tutela de Deus para ser “santificado(a)”. Nesse sentido, o sofrimento diante da vida é tido como aprendizado e aprimoramento da fé, fazendo parte do “processo de santificação” que Deus opera na vida de seus(as) fiéis. De modo contrário, o sofrimento é entendido como castigo ou como momento de chance para a reconciliação na vida de quem não é convertido (NOVAES, 1983).

Esse processo é reconhecido por Núbia como uma forma de expressão do “cuidado” de Deus, que sabe “trabalhar” para o crescimento pessoal e espiritual de seus(as) fiéis. Testemunhar a morte da sua mãe e pai, foi uma “permissão” divina para proporciona-lhe a perda de medos e a aquisição de coragem para enfrentar a vida.

4.2.4 Anete: a morte revelada

A narração de Anete, assim como a de Núbia, é construída com muitas interlocuções entre nós (a pesquisadora e a entrevistada). Ela utiliza momentos, memórias e conversas passadas para compor os enunciados de sua narrativa. No trecho a seguir, ao falar da morte de uma de suas irmãs, podemos notar algumas interações:

Aí... depois eu até achei assim Rose quando... Débora... desculpe Débora... quando ela faleceu eu/eu voltei pra o lado espiritual e eu disse assim que Deus... eh... viu que ela não merecia viver aquela vida que ela tava vivo ela queria viver... as vezes tava em casa... muitas vezes tava em casa e as amigas chegava “vamo... vamo em tal lugar... vamo tomar... vamo beber assim assim... tem isso assim assim acolá vamo... e ela ali as vezes não queria mas... não/no incentivo né... Ela ia mas... quando aconteceu... hoje mesmo as vezes eu tô conversano até com minha mãe e as vezes... eu digo “oh mãe” eu disse “mãe... eh... Deus sabe porquê Deus levou ela assim num sei... Deus sabe... eu acho que o que ela queria viver... a vida que ela queria Deus viu que ela num/num merecia não... que não era pra ela viver essa vida e Deus mostra mermo.

Nesse recorte narrativo, são notáveis outros dois aspectos importantes na compreensão da morte para Anete. Primeiro, ela fala de uma visão espiritual sobre a morte que permite que ela compreenda a morte da irmã, para além de motivos biológicos, por motivos espirituais, “a vida que ela queria Deus viu que ela num/num merecia não”. Essa “vida que ela queria” refere-se a beber e sair para festas, coisas

que para Anete são sinônimos de “erro/pecado”. A morte, então, significaria a consequência de viver uma vida à margem do que Deus determina e ao mesmo tempo seria uma forma de Deus demonstrar cuidado, ao privar a pessoa de uma vida de “erros”, “Deus viu que ela num/num merecia não”.

O segundo aspecto, refere-se à outra dimensão da morte experienciada por ela: “Deus mostra”. “Deus mostra” através de sonhos, da “palavra” (Bíblia) e da oração, como forma de anunciar e preparar o(a) fiel para o acontecimento futuro. Porém, não é através de qualquer sonho, o sonho tem que ter um enredo com começo, meio e fim. Também não é qualquer oração, Deus “mostra” quando é uma oração em “espírito e em verdade”.

[...] Porque elas... eh... tem a/a certeza... né? Assim... o evangélico ele... por/por estar... eh... em oração né... eh... buscam sempre a Deus... no que for acontecer... eh... Deus mostra... muito antes Deus mostra alguma coisa que quando vem acontecer... aquele acontecido... ali... a pessoa ele já está... ele num tá... ele num se abala muito... porque ele diz “Deus já tinha **mostrado isso aí... dentro da sua palavra... dentro da sua palavra**”.

[...] Outra coisa que eu achei... eu sonhei um dia assim... que Deus também... Deus manda avisar as coisas... através do sonho... a gente tá dormindo vem um sonho que Deus avisa através... você sonha um sonho bem... porque você pra sonhar... você tem que sonhar um sonho assim... um sonho verdadeiro é aquele que você... que tem começo... meio e fim... **sonho pela metade num/num vale tanto... porque as vezes é uma coisa que a gente viu aí...**

[...] E Deus mostra... no momento que a gente tá orando... concentrada em nele... que... aí... no momento que tá você e Deus é... é no momento da oração... ali no momento que a gente... eh... está adorando a Deus... **orano em espírito e em verdade no silêncio só eu e Deus mostra...** Deus mostra.⁷⁹

Anete diz ser “batizada com o espírito santo”, possuindo, assim, o “dom de falar em línguas” (glossolalia). Na teologia pentecostal, esse “dom” reveste o(a) fiel de poder e age na sua santificação, estabelecendo uma comunicação direta entre o seu espírito e Deus (LIM, 1996). É a esse “dom” que ela se refere quando diz que é preciso estar “orano em espírito” para que Deus mostre.

4.2.5 Ivaneide: a morte do(a) outro(a) requer preparação

A narrativa de Ivaneide mobiliza emoções ligadas a dor da perda e a saudade dos(as) que já morreram. Em um momento, ela não contém a dor em relembrar eventos passados e chora. A partir da morte inesperada de uma de suas irmãs, que

⁷⁹ Grifos meus.

foi assassinada, sua relação com a morte é a de tentar estar constantemente “preparada” para a perda de um(a) ente querido(a).

Ivaneide diz que é preciso estar preparada, tanto para a “morte matada”, quanto para a “morte natural”.

Que... essa foi assassinada . Aí... assim... pra mim essa foi a maior de todas... porque quando é uma coisa natural a gente sabe que tá doente e que... naquele momento ali a gente tá esperando... mas pra assassinato a gente nunca tá preparado não.

O assassinato, a “morte matada”, também é algo que causa indignação, não apenas porque não se estava esperando, mas porque mostra uma descontinuidade no “tempo de morrer”, tempo que parece estar relacionado com um “tempo divino” para cada vida. A “morte natural” seria, então, a concretização de um tempo divino, que quando concretizado o próprio Deus encarrega-se de conduzir, “levar”, a alma e espírito do(a) morto(a).

Sim mas... assim natural . Meu pai... eh... assim... pessoas próximos da família já... tios... mas todos de causa natural . Aí assim... a gente... sente saudade mas a gente... **fica até mais confortável porque foi uma/Deus que levou...** né? A gente fica mais conformada.

Embora Ivaneide seja protestante, sua narrativa aproxima-se de preocupações presentes nos ritos fúnebres do catolicismo popular “da roça”, nos dizeres de Martins (1983), ritos relativos ao tempo certo de morrer, que não pode ser nem antes, nem depois. Existe um momento exato da morte, determinado desde o nascimento. A “morte natural” seria aquela que ocorre entre o nascimento e a morte no tempo certo, a “morte matada” antecipa esse momento, trazendo prejuízos para o morto e para os vivos. Martins (1983) discorre que nesse universo religioso, morrer antes do tempo é sinônimo de grande perigo, porque a alma do morto não está no seu devido lugar, nem ocupa o mundo dos vivos, nem o mundo dos mortos, pois, morreram no tempo errado. Elas não se encontram ainda no seu lugar definitivo, ameaçando o mundo dos vivos.

Esse aspectos também são problematizados por Kind e Cordeiro (2014). No artigo *Desigualdades na morte: narrativas de mulheres do Sertão Central de Pernambuco*, elas trazem a narrativa de Benedita, para a qual Deus é quem sabe o tempo certo de cada pessoa morrer, mesmo que isso não fique alheio a

questionamentos. A própria Benedita, questiona se Deus realmente sabe quando ocorre uma “morte matada” e se ele permitiu, indagando, assim, o “tempo divino”. Ao mesmo tempo, a narrativa de outra mulher sertaneja, Leidimar, traz para o debate outra dimensão importante, a de geração. Leidimar conta que aprendeu sobre a morte com “os mais velho”, o que ela sabe foi-lhe transmitido por gerações passadas, para as quais “toda a morte é matada” e quando chega o dia você morre e pronto.

4.2.6 Maria: A morte “não tem quem desvende”

Das quatro mulheres que participaram desta pesquisa, Maria foi a única com quem nunca tive contato prévio. Quando comecei a aproximar-me do movimento, Maria estava afastando-se por motivos de adoecimento. Mesmo assim, depois da indicação de várias ativistas, resolvi procurá-la para pesquisa, com a curiosidade e expectativa de quem já ouvia muito falar, mas não a conhecia. Maria, foi minha curiosidade, desde o início.

Durante a minha primeira viagem de campo meu destino inicial seria Salgueiro para encontrar com Ivaneide. Contudo, quando eu já estava em Serra Talhada, esperando confirmação para poder seguir viagem até Salgueiro, Ivaneide me informou que não poderia me receber, pois, iria viajar e que poderíamos marcar em outra data. Diante de sua indisponibilidade, no momento, precisei mudar o roteiro. Lembrei que Maria era de Serra Talhada e como estava neste município resolvi procurá-la. Nosso primeiro encontro foi na sede do município, aproveitei um dia em que Maria estava na sede para resolver algumas pendências pessoais e nos conhecemos. Ela foi muito receptiva, me acolheu e disse que eu poderia passar o tempo que precisasse em sua casa. Falei a ela da pesquisa e ela aceitou participar.

Três dias depois, desse primeiro encontro, eu estava dentro da “lotação” seguindo para o Assentamento Poldrinho iniciar esta pesquisa. Ao chegar à casa de Maria, fui recebida com muita alegria, ela pediu que eu entrasse e que ficasse à vontade. Entrei, me sentei no sofá de sua sala e iniciei uma conversa mais detalhada sobre a minha pesquisa, o que eu fazia e o que tinha me levado até ela. Falei tudo e antes que eu perguntasse se poderia ligar o gravador para iniciar uma entrevista ela olhou no fundo dos meus olhos e disse: “falar da morte é muito difícil, a morte é um mistério, é melhor você procurar outra pessoa para falar sobre isso”. Em seguida, fui informada que nos próximos cinco dias a “lotação” não iria funcionar. Eu estive na

casa de Maria durante a semana santa, em decorrência do feriado a “lotação” foi suspensão. Essas duas notícias me penetraram como uma faca de dois gumes. Estava em “um roçado sem saída”. Dona Maria, negou-se a falar sobre a morte e ao mesmo tempo eu não tinha como voltar ao distrito sede de Serra Talhada.

Depois de ela ter aberto a porta de casa e do coração para que eu entrasse, eu disse que tudo bem se ela não quisesse falar, já tinha sido de grande proveito conhecê-la, embora o não-planejado tenha me provocado desespero.

Já havia desistido de falar sobre a morte com dona Maria, porém, a minha presença “estranha” na local familiar e comunitário causava curiosidade. As pessoas me perguntavam o que eu estava fazendo ali e a minha resposta, de que estava estudando a morte, estimulava a conversação sobre o assunto. Sempre que chegava alguém na casa de Maria, uma roda de conversa sobre a morte era formada, todavia, Maria permanecia em silêncio. O silêncio de Maria causava risadas nas rodas de conversa com a família e/ou vizinhança, os(as) participantes dirigiam-se a mim com comicidade “então quer dizer que você veio até aqui e Maria não quer falar?”. Enquanto as pessoas riam e contavam histórias e definições sobre a morte, dona Maria permanecia sempre com o olhar distante e calado. A única coisa que dizia e repetia era que “a morte é um mistério, não tem quem desvende”.

Como já mencionei, a igreja que Maria faz parte fica ao lado de sua própria casa, na realidade funciona mais como um ponto de pregação⁸⁰ do que uma igreja. Os cultos ocorrem de quinze em quinze dias e são cultos de caráter evangelístico. Maria não tem um convívio com a comunidade religiosa da Assembleia de Deus em Serra Talhada, nem com o pastor. Por conta de problemas de saúde e da falta de transporte é inviável o seu deslocamento até o distrito sede para participar de outras atividades da igreja, como escola bíblica, grupos de mulheres e etc. Suas atividades religiosas restringem-se na manutenção do templo e a disponibilidade do seu terreno para que elas aconteçam. A doutrina de sua igreja, basicamente, é transmitida a ela por meio do seu rádio, que fica ligado 24h do dia em um canal da Assembleia de Deus. Ela diz ter dificuldades de ler a Bíblia e interpretá-la, sua fé e prática religiosa são exercidas a partir do que ela ouve. Faço esse relato, porque ao dizer que a morte é um “mistério”, Maria foge à cosmologia escatológica pentecostal demonstrando

⁸⁰ Pontos de pregação são cultos realizados com uma estrutura e liturgia simples, não sendo necessário a presença do pastor, nas casas de alguns(as) fiéis, com o objetivo de evangelizar seus vizinhos, amigos e despertar-lhes o interesse em ir ao culto oficial da igreja que ocorre aos domingos.

desconhecimento desse sistema explicativo. Talvez, se ela participasse das escolas bíblicas e de outras atividades religiosas ou se essas atividades fossem levadas até o templo do assentamento Poldrinho, a morte adquirisse um lugar de menos incógnita em sua vida.

Ao longo da minha estadia em sua casa, minha curiosidade sobre o “mistério” de Maria só aumentava, então, resolvi retomar outra tentativa de que Maria narrasse sobre esse “mistério”. Tentei fazer o que se podia, com o que eu tinha em mãos. Propus a Maria que ela fotografasse imagens sobre a morte, essa ideia ela aceitou. Minha estratégia foi utilizar a linguagem fotográfica como meio de expressão e como recurso na construção de narrativas. Como estratégia de ultrapassar o silêncio e alcançar o não-dito. Foi a partir desse ocorrido que resolvi adotar as fotografias para a análise. Passei a pedir, após a entrevista narrativa, que as participantes fizessem retratados sobre a morte. A seguir, tratarei sobre esses retratos e como eles desdobraram em narrativas sobre a morte, através de um momento-síntese, um instante, uma cena captada.

4.3 FRAGMENTOS DE MORTE – A IMAGEM FIXADA

Somente na fotografia, ao revelar-se o negativo, revelava-se algo que, inalcançado por mim, era alcançado pelo instantâneo: ao revelar-se o negativo também se revelava a minha presença de ectoplasma. Fotografia é o retrato de um côncavo, de uma falta, de uma ausência?

(Clarice Lispector, *Paixão segundo G.H.*)⁸¹

Em uma manhã, quase ao meio dia, uma mulher senta-se a mesa do café no seu apartamento, onde mora sozinha. Entre dilemas, procuras e silêncios, fazendo bolinhas com o miolo do pão, ela olha para alguns dos seus retratos, tirados na praia ou em uma festa, e diz ter visto “O mistério”. Essa cena, narrada por Clarice Lispector, em seu romance *Paixão segundo G.H.*, parece revelar um encontro temporal de olhares, o olhar de alguém que fez uma fotografia em um tempo passado e um olhar de quem foi fotografada e se descobre em um presente inexpressivo. Em um primeiro momento, a personagem G.H. parece ter encontrado em seus retratos um caminho

⁸¹ LISPECTOR, Clarice. *A Paixão Segundo G. H./The Passion According to G.H.* Editorial Universidad de Costa Rica, 1996.

para o contato consigo mesma, um meio de introspecção. Em algumas situações, G.H. pergunta-se se apenas os seus retratos fotografavam seus abismos, suas ausências, aquilo que os olhares alheios e naturalizados não alcançavam, aquilo que ela mesma, presa em olhares outros, não alcançava, já que ela diz: “[...] eu me trato como as pessoas me tratam, sou aquilo que de mim os outros veem” (p. 18, 1996).

Longe de arriscar-me em uma análise do texto literário de Clarice Lispector, interessa-me nessa cena o lugar que a escritora desenvolve para o *olhar*, o olhar para si, o olhar para o mundo, o olhar dos outros, o olhar através dos outros. É certo também que o diálogo que estou fazendo com o seu texto fala do meu próprio olhar, que está direcionado para este momento. E por que isto me interessa? Porque a fotografia retrata e provoca o olhar, o olhar que passou e o olhar que contempla a imagem. Um olhar *para* e *através* da imagem estabelecendo relações a partir de classe, gênero, raça, território, entre outros (NOVAES, 2008).

Nesta seção, analiso as imagens produzidas pelas mulheres, buscando compreender o que elas me comunicam, ou não, sobre a morte. Através de seus olhares fotográficos e da interpretação que elas mesmas fizeram sobre seus retratos, desenho algumas discussões por meio do meu olhar instrumentalizado pela formação acadêmica. Seguindo as orientações de Riessman (2008) sobre análise visual, começo por fazer uma descrição de como cada imagem foi produzida, em que momento, como foi a interação entre as interlocutoras, a câmera e eu (pesquisadora) e quais as narrativas geradas a partir das fotos. Por fim, trago a minha leitura sobre as imagens, meu olhar, a partir do engajamento entre a imagem, a fala das mulheres e a teoria.

4.3.1 Retratos sobre as palavras

Como já mencionei anteriormente, as fotografias foram inseridas neste trabalho, de forma estratégica, como recurso que fomentasse narrativas sobre a morte, e, posteriormente, acabaram por integrar o material para a análise, abrindo-me novas perspectivas. As imagens foram realizadas com o meu equipamento, uma máquina digital compacta⁸². Precisei auxiliar as mulheres no manuseio do equipamento, todas elas demonstraram dificuldades em fazer os retratos. Deixe à

⁸² Em uma das ocasiões a máquina foi substituída pela câmera de celular. Falarei mais adiante.

escolha individual a quantidade de fotos que seriam tiradas e a participação ou não nessa 'experiência fotográfica'. Em seguida apresento as seis fotos enquadradas por três das quatro mulheres.

A primeira imagem que chegou as minhas mãos e olhos, foi feita por Ivaneide, durante a minha permanência em sua casa, na segunda viagem de campo, no mês de maio. Ao final da sua entrevista narrativa, feita dias antes da minha ida a sua casa, eu já tinha pedido para que ela, se possível, fizesse fotografias sobre a morte. Ela havia me dito que tentaria e eu respondi que tudo bem, quando estivesse em sua casa conversaríamos sobre as fotos. Ao chegar a sua residência, perguntei das fotos, ela informou que não havia tirado, pois, não sabia. Então, disse que ela poderia fotografar com a minha câmera e a ensinei algumas técnicas básicas. Ela olhou para mim sorrindo e disse que depois faria isso. No último dia que me restava em sua casa, estávamos conversando na calçada e dentre os assuntos trocados ela começou a falar sobre suas intenções do que retratar. A sua fala parecia a de alguém que buscava orientação de como demonstrar uma cena imaginada, porém, nem por isso ela pediu a câmera. Mais uma vez, tomei a iniciativa e a encorajei a fotografar. Ela se dispôs, pegou a câmera e saiu em busca de algo que representasse o que mentalmente estava sendo idealizado. Meia hora depois, ela veio até mim com três fotos:

Fotografia 10



Autoria: Ivaneide, 50 anos, Umãs/Salgueiro-PE.

Fotografia 11

Autoria: Ivaneide, 50 anos, Umãs/Salgueiro-PE.

Fotografia 12

Autoria: Ivaneide, 50 anos, Umãs/Salgueiro-PE.

A Imagem 01 retrata o pôr do sol na Vila de Umãs. Foi tirada no quintal, atrás da casa de Ivaneide. Duas narrativas foram produzidas, através dessa imagem. A primeira comunica um tempo longínquo, quando Ivaneide ainda era criança e morava com sua mãe e irmãos(as). Ela conta que seu pai, quase nunca parava em casa, pois, viajava muito para trabalhar, principalmente no corte da cana-de-açúcar, deixando ela, sua mãe e irmãos(as), sozinhos(as). Sua mãe sentia-se muito triste por estar sozinha e quase todo o entardecer olhava para o sol se pondo e dizia “Oh meu Deus, será que vou amanhecer viva?!”, “Eu vou morrer”, ela e seus(as) irmãos(as) ficavam com medo de que isso realmente acontecesse. O pôr do sol trazia à memória cenas de sua infância, o medo da morte, a tristeza e a solidão da sua mãe. Em segundo lugar, ela narra que existem características no pôr do sol que podem anunciar uma morte. Quando o sol está em tons de vermelho e alguns dos seus feixes de luz ultrapassam as nuvens, provavelmente, a morte de alguém está próxima. Ou seja, a Imagem 01 fala de memória e anúncio. A memória passada do temor de que sua mãe morresse e o anúncio de uma possível morte.

As Imagens 02 e 03 estão relacionadas com um rito fúnebre: o velório. A Imagem 02 foi feita no quintal da sua casa e retrata uma rama de flores cor-de-rosa⁸³. A imagem 03 retrata uma árvore de jasmim que está localizada ao lado de sua casa, em frente à casa da sua mãe. Tanto a rama como a flor que brota da árvore de jasmim, servem de ornamentos para o velório, ou dentro da urna, cobrindo o corpo morto, ou no ambiente. Ainda sobre a Imagem 03, Ivaneide faz outra ressalva, o cheiro da flor do jasmim, se for sentido quando a árvore estiver sem flores, é um presságio de uma morte próxima.

As fotografias de Núbia e Maria foram realizadas durante a minha terceira viagem de campo, no mês de agosto. Tinha entrado em contato com Anete e Núbia, sobre os retratos, quando as entrevistei no mês de maio, elas disseram que tirariam e me mandariam pela internet, já que ambas têm acesso, através dos computadores do sindicato. Da mesma forma, como relatei no início deste capítulo, tinha falado com Maria, ainda no mês de março, ficando acordado que ela tiraria as fotos na câmera de sua filha e que essa mesma filha, que trabalha no sindicato, me enviaria.

O segundo semestre de 2014 chegou e nenhum material veio até mim. O interesse era meu, então era necessário a minha presença ao lado delas, auxiliando

⁸³ Não consegui identificar que espécie de flor seria essa, Ivaneide também não.

no que fosse preciso, assim como fiz com Ivaneide. Por isso, resolvi voltar ao Sertão em agosto.

Inicialmente fui ao encontro de Anete e Núbia. Deparei-me com uma surpresa, Anete não quis participar dessa etapa da pesquisa. Eu não esperava porque ela tinha aceitado, anteriormente, em participar e demonstrava ser a que tinha mais familiaridade e prazer em fotografar, seu *facebook* tem dezenas de postagens fotográficas do seu cotidiano e ela era a única, dentre as quatro, que possuía máquina fotográfica.

Núbia, assim como Ivaneide comentou comigo o que ela imaginava fotografar, mas disse que não sabia como. Eu dei algumas dicas fotográficas e a entreguei minha câmera. O resultado foi este⁸⁴:

Fotografia 13



Autoria: Núbia, 44 anos, Terra Nova.

Esta é a rua onde Núbia reside. A rua é calçada com paralelepípedos e as casas são bem juntas umas das outras. O único quintal existente é na parte de trás de cada casa, que são todas de alvenaria (tijolos e cimento). A foto foi feita no final da tarde, geralmente um momento em que os(as) vizinhos(as) se encontram nas calçadas, por isso, nota-se algumas pessoas no retrato. Os objetos em destaque no enquadramento são: a motocicleta e o carro modelo Sprinter. Núbia comenta que essa

⁸⁴ Apenas no caso de Núbia, precisei fazer uma pequena edição na imagem. Oculte algumas informações e pessoas, com o intuito ético de resguardar o anonimato. As outras imagens estão publicadas na íntegra, garantindo a autoria.

imagem reflete as mortes por acidente nas estradas do Sertão. A moto está relacionada, principalmente, a morte de jovens que pilotam em alta velocidade e muitas vezes alcoolizados, a Sprinter a acidentes que envolve muitas pessoas que alugam o veículo para algum passeio ou o utilizam como “lotação”. Ela mesma diz ter recebido vários “livramentos”⁸⁵ de morte quando estava na estrada indo para outro município, na Sprinter por “lotação”.

Por último retornei a casa de Maria. Iniciei meus trabalhos de campo no Assentamento Poldrinho e por lá também encerrei o ciclo. Desde março, período em que estive em sua residência, ela não tinha conseguido fazer nenhuma foto, disse, assim como as outras, que não sabia como e nem o que fazer. Então, tentei explicar-lhe algumas formas de utilizar o equipamento, porém, Maria foi muito resistente em aprender, ela amiúde dizia que não sabia e tratava a máquina com repulsa. Percebi que o seu celular possuía câmera digital e era um objeto muito familiar para ela (uma vez ela me disse que foi um dos melhores presentes que tinha ganhado, pois podia ligar sempre para os/as filhos/as), sendo assim, propus trocarmos a máquina pela câmera do celular. Ela aceitou. Como a câmera do meu celular tinha uma resolução melhor, perguntei se ela poderia fazer a imagem através do meu celular, a proposta foi aceita, com a condição de que eu ficasse sempre junto dela. No final do dia ela me chamou para dar uma volta pelo seu quintal e registrou as seguintes imagens:

⁸⁵ Palavra utilizada pelos(as) pentecostais, significa que Deus não permitiu que algum evento acontecesse, geralmente eventos ruins, associados a morte.

Fotografia 14**Fotografia 15**

Autoria: Maria, 63 anos, Assentamento Poldrinho/Serra Talhada-PE

A imagem 05 retrata uma parte das plantações de Maria. Além do roçado, geralmente cultivado pelo seu esposo, Maria tem uma pequena parte da terra apenas para cultivar plantas do seu agrado. Na foto observamos plantações de mamão, abobrinha e acerola. Seu comentário foi de que as plantas simbolizavam a vida. Ela diz que a vida não tem a ver com a morte, mas mesmo assim ela quis registrar algo que representasse a vida.

A Imagem 06 é um retrato de um dos bois criados em sua propriedade, Maria falou que representa a morte em rodeios⁸⁶. Perguntei, na esperança de alcançar seus silêncios sobre a morte, se ela conhecia alguém que tivesse morrido em rodeios, ela respondeu com um único monossílabo: “já!”. Um “Já!” com um olhar pra baixo e mais rápido que a sua pressa em encerrar o assunto. Eu agradei e disse que não voltaria a falar com ela sobre a morte.

⁸⁶ Competição que envolve principalmente o peão (em geral, homens) e o boi ou cavalo. O peão que permanecer por mais tempo em cima do animal, ganha a competição.

*

É interessante perceber que todas as imagens foram registradas em um momento específico do dia, o entardecer. Momento que, em geral, demarca o final de um dia de trabalho e o início de um tempo vago, em que se torna aceitável sentar na calçada, sem a quentura do sol, para conversar, tomar um café e eventualmente tirar fotografias.

Da mesma forma, acredito ser notório ao(a) leitor(a) que as imagens expostas aqui foram fruto de uma ampla e contínua negociação entre eu e as mulheres, ao longo das três viagens que fiz até o Sertão, meados de abril até agosto. A câmera parecia um objeto intimidador e difícil. Mas não era qualquer câmera que causava isso, era a *minha* câmera. Elas pareciam temer quanto a qualidade da foto. Talvez tenha sido por isso que unanimemente elas salientavam que não sabiam fotografar, embora todas tenham celular com câmera digital e já tenham feito fotos em vários momentos da vida. Falavam-me do que pretendiam registrar, viam a imagem mentalmente, mas temiam capturá-la em um instante do real. Dessa forma, a minha desenvoltura foi, além de dar dicas de manuseio da câmera, desconstruir a ideia de que eu buscava qualificar o que elas produzissem a partir de parâmetros e técnicas de uma fotografia profissional. Meu interesse estava em outros aspectos. Estava muito mais no cômico de cada olhar fotográfico.

O temor das mulheres também gerou algo interessante. Além das narrativas fotográficas e os comentários que elas trouxeram posteriormente, as conversas anteriores à foto, igualmente, desaguaram em outras histórias sobre a morte. Essas *outras* histórias foram contadas como intenção de fotografia, porém não conseguiram ser retratadas, mesmo assim as registrei no diário de campo. Por exemplo, Núbia não conseguiu retratar duas outras intenções de cena: uma mulher fumando e uma violência física entre pessoas. Ivaneide me falou que quando sonha com uma mulher dando de mamar é um aviso de morte próxima, mas ela não conseguiu fotografar nada que expusesse essa intenção.

4.3.2 Palavras sobre os retratos

Lidice Ribeiro (2010; 2009; 2008) ao estudar a inserção do protestantismo histórico no lençol de cultura caipira brasileiro⁸⁷, observa que este contrasta nitidamente quanto *ethos*, modo de operação e de vida urbano. A esse protestantismo, que em muito se assemelha ao catolicismo popular, ela denominou de *protestantismo rural*.

Nessa nova forma de protestantismo, observa-se a inexistência de rupturas com o catolicismo de raiz pré-existente no lençol de cultura caipira brasileiro. A mensagem racional do protestante se adaptou à crença no sobrenatural, inserindo-a dentro de suas explicações lógicas do universo circundante. Tomando por base as características da religiosidade caipira determinadas por Antônio Mendonça – familiaridade com o sagrado (religiosidade difusa, santorial, politeísta, mágica e messiânica) e caráter lúdico -, podemos perceber como o protestantismo rural resolveu o problema da inserção na cultura caipira: adaptando-se à mesma. (RIBEIRO, 2010, p.212).

Os ritos e símbolos protestantes recebem novas roupagens nesse contexto. Por exemplo, a *água batismal*, que no protestantismo oficial é um elemento ritual, possibilita um rito de passagem, no *protestantismo rural* adquire simbolismos e virtudes mágicas. No cotidiano rural a água, por si só, tem uma centralidade sacra, por fornecer fertilidade ao solo e manutenção da vida. Mesmo após a conversão, a água continua ocupando um lugar de destaque no imaginário camponês, como elemento que purifica, regenera, garante a vida e também cura⁸⁸. O próprio ritual de batismo adquire uma interpretação particular ao remeter-se a algo muito presente e preocupante para as famílias rurais: o futuro das gerações, a herança. Porém, há um deslocamento da constituição da herança em jogo, que não mais diz respeito à “herança da propriedade rural” e sim a “herança da terra celestial”, no porvir.

Nesse segmento do protestantismo a natureza é vista como instrumento e voz de Deus. O sobrenatural, como parte de outro mundo, é permeável e habita no mundo humano. Deus é aquele que está presente na natureza e manda seus sinais, através

⁸⁷ A autora baseia-se nos estudos de Antonio Candido (2001) para definir geograficamente o lençol de cultura caipira que se estende por bairros rurais de São Paulo, Minas Gerais, Goiás e Mato Grosso do Sul.

⁸⁸ Durante o trabalho de campo observei que a água assume um poder sacro à medida que é entendida como benção divina, um presente dado por Deus a seus(as) filhos(as). Na região pesquisada, em que há momentos de extrema seca, já ouvi muitas expressões relacionando a água à vontade divina “Estamos esperando Deus mandar a água”, “A água que Deus manda”. Vale ressaltar, que no catolicismo popular essa relação é mediada pelo santo, no caso, São Pedro, conhecido como aquele que abre as portas do céu, já no protestantismo as preces são diretas a divindade Cristã, Deus.

de um pássaro que anuncia a chegada da chuva, através de ervas que curam, através das fases da lua. A natureza transmite e manifesta o poder de Deus. Aos(as) fiéis cabem entender essa linguagem divina.

Uma última característica dessa religiosidade é o seu caráter lúdico (RIBEIRO, 2010). O *protestantismo rural* é marcado por festas, mutirões e laços de compadresco. O ciclo de festas envolve aniversário da igreja, natal, aniversários de grupos que compõem a igreja (grupo de louvor, grupo de jovens, idosos, homens, mulheres, etc.) casamentos, nascimentos, batismos e velórios. A relação de “parentesco espiritual” não se sobrepõe aos laços anteriores de compadrio, biológicos e/ou social, complementa-se. Esses laços são convocados em mutirão diante de alguma situação que demanda solidariedade, como a construção de uma casa, a preparação da terra para plantar, limpeza de um terreno, organização de eventos da Igreja, dentre outros.

Apesar de esse protestantismo referir-se a igrejas tradicionais, o pentecostalismo em áreas rurais não fica à margem de suas peculiaridades. Ao contrário, por ser originariamente rico em magia, aparenta adaptar-se, nesse território, de forma muito mais acessível e rápida que as igrejas históricas⁸⁹. A própria experiência religiosa das mulheres pentecostais participantes desta pesquisa apontam para vivências de um *protestantismo rural*. A construção do templo da Assembleia de Deus na propriedade de Maria, com a ajuda de todos(as) da comunidade e dos(as) irmãos(as) de fé, é um exemplo nodal do caráter lúdico, mobilizador de mutirões solidários.

As imagens produzidas por Ivaneide e Maria expõem pigmentos desse protestantismo. O pôr do sol, a flor do jasmim, a pequena plantação, demonstram a familiaridade dessas mulheres com a natureza, a natureza que expressa Deus e anuncia a morte e a vida. A narrativa fotográfica de Ivaneide afasta-se de uma narrativa pentecostal clássica, diferente de Anete, a qual o evento da morte é *revelado* pela pessoa do Espírito Santo, através de sonhos, a morte é *anunciada* a Ivaneide por elementos da natureza e sensoriais, o cheiro de jasmim, a luz do sol e sua cor. Ela não especifica quem remete esse *anúncio*, de onde ele vem, sobre isso fala que são *sinais*. Esses elementos indicam conexões com antigas crenças locais, transmitida de geração em geração e que mesmo após sua conversão na Congregação Cristã no Brasil Ivaneide as preserva e mescla com seu sistema religioso pentecostal.

⁸⁹ Como referi no capítulo 01

Compreendendo que nesse sistema a vida emana de Deus, quando Maria retrata a sua plantação particular como sinônimo de vida, implicitamente ela fala do seu Deus.

A imagem de autoria de Núbia retrata uma realidade não apenas sertaneja, mas nacional, os acidentes em estrada. Segundo o *Mapa da violência* (WAISELFISZM, 2014) entre os anos de 2002 e 2012 número de mortes no transporte teve um aumento de 38, 4%, de 33.288 para 46.051. Nesse período não só os números cresceram, mas a estrutura e composição dos acidentes, além de crescer, mudaram. A crescente aquisição e popularização das motocicletas como meio de transporte hábil e rápido também acarretou um maior número de mortes que envolvem esse veículo tendo um aumento de 1041%, de 1.421mortes em 1996 para 16.223 em 2012. Dentre as principais vítimas, destacam-se os homens jovens.

No estado de Pernambuco o Sertão e o Agreste são regiões com maiores números de mortalidades por acidente de motocicleta (SILVA *et al*, 2011). Na narrativa fotográfica de Núbia, sobre o elemento moto, existe uma relação direta entre morte, álcool e juventude. Sobre o assunto, a pesquisa de Vanessa Oliveira (2014) sobre as cruzes de umas das estradas do Sertão pernambucano, ressalta que não é a relação álcool-bebida-direção que predominantemente ocasiona as mortes, e sim vários outros problemas sócio-políticos, como a falta de sinalização, acostamentos, manutenção das estradas e a ausência de fiscalização no trânsito. Bem como, o problema não está na motocicleta em si e sim em sua utilização. A motocicleta também trouxe benefícios para a vida do(a) trabalhador(a) rural que não dispõe de transporte público, tendo que pagar valores altos para deslocar-se nas “lotações” e muitas vezes mora em lugares muito afastados e de difícil acesso.

Por fim, comparando as fotografias das três mulheres, verifica-se algumas distinções territoriais. Mesmo os municípios considerados rurais, em relação à região metropolitana do estado, dividem-se administrativamente em zona urbana (o distrito sede do município) e zona rural (sítios, vilas, distritos mais afastados)⁹⁰. Sem querer colocar um fosso, urbano *versus* rural, as fotografias transparecem elementos ora

⁹⁰ Uma discussão interessante sobre essas divisões espaciais e seus desdobramentos na formulação e implantação de políticas públicas no Brasil, é problematizada pelo autor Eli da Veiga (2002; 2004). Ele argumenta que no Brasil compreende-se como área urbana “[...] toda sede de município (cidade) e de distrito (vila), sejam quais forem suas características” (p. 31-32). Esta noção torna o Brasil mais urbano do que é na realidade, pois, toda sede de município, independente do número de pessoas residentes, é considerada urbana, incluindo terras indígenas e quilombolas, o que traz prejuízos no modo como os programas e projetos sociais são pensados e em como a população consegue acessá-los.

mais oriundos de comunidades rurais, ora mais característicos do meio urbano⁹¹. As imagens feitas por Maria e Ivaneide e os comentários produzidos, ambas de comunidades rurais (a primeira de um assentamento e a segunda de uma vila distante da sede do município), são compostas de elementos ligados ao dia a dia da propriedade agrícola, as plantas, criação de bovinos, o sol, as flores que ornamentam os quintais. Em contrapartida Núbia (residente na sede do município), apresenta uma fotografia menos vinculada à propriedade rural, ela mostra o trânsito entre a cidade e o rural.

⁹¹ Não quero dizer que são elementos específicos de contextos distintos, pois acredito que as fronteiras entre o rural e o urbano são movediças, existe mais um *continuum* (WANDERLEY, 2000), do que uma divisão. Um exemplo, seria a atual figura do “vaqueiro motoqueiro”, o peão que trocou o cavalo por uma motocicleta para conduzir a boiada.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na hora da partida
A tiros de vamos pra vida
Então, vamos pra vida”
(Cazuza, *Boas Novas*)

A morte é um evento polimorfo diante das mais variadas sociedades. Várias têm sido as “verdades” desenvolvidas ao longo da história para tentar explicá-la, nos trazer alguma certeza sobre o que (cientificamente!) não temos relatos de experiência. Seria a morte o fim? Será que a vida continua depois dela? Em que momento da vida irei morrer? Como será morrer? Existe sensação no momento da morte? Sentiremos dor, alívio, liberdade ou nada? Como são os últimos suspiros de vida? Para muitos(as), esses e outros questionamentos podem ser angustiantes, desesperadores e desencadeadores de crises existenciais, para outros(as) eles são dilemas desnecessários sobre mistério algum.

José Rodrigues (2006) aponta que, na tentativa de traçar uma lógica racional para a morte, em busca de respostas às muitas perguntas que a envolvem, as sociedades criam formas simbólicas e sistemas próprios de significação da morte. A própria transformação da morte como objeto de estudos científicos, nas sociedades ocidentais, também possui reflexos dessa necessidade. A religião consistiria, assim, uma dimensão dessa variedade de sistemas, uma possibilidade de certeza e refúgio que traz novos delineamentos diante da morte.

Na cosmovisão protestante pentecostal, a morte é algo que está presente na utopia de vida dos(as) seus(as) adeptos(as), faz parte de um “plano de salvação” que promete uma vida eterna. A partir da distinção entre “morte física” e “morte espiritual”, o(a) cristão pentecostal é aquele(a) que precisa estar sempre cuidando do corpo, do espírito e da alma, quanto esferas que podem ser acometidas pela morte, a morte que provém do pecado (erros na vida do(a) fiel que o(a) afasta de uma “vida espiritual” com Deus). Cuida-se do corpo, através de normas e condutas que limitem seus prazeres e combata a morte do espírito. Cuida-se do espírito e da alma para que ambos não morram (não mergulhem no pecado) e estejam sempre em comunicação com Deus, garantindo uma vida pós-morte, em um lugar onde esta não mais existirá. Desta forma, a morte é algo que movimenta e reconfigura modos de viver, ao mesmo tempo em que é um momento decisivo, que destina a alma para outra vida: uma vida

de salvação ou uma vida de condenação. Outro fator que é interesse salientar, é que o tema da morte forja militâncias pentecostais na esfera pública, a medida em que ao(a) fiel é dirigido que tenha cuidados consigo próprio(a), mas que também “pregue” a sua doutrina, tentando angariar a “salvação” de mais adeptos(as).

Bruno Latour (2004), em seu texto “*Não congelarás a imagem*”, ou: *como não desentender o debate ciência-religião*, chama a atenção para o cuidado em não congelar imagens do religioso, falando sobre o religioso, como, por exemplo, emoldurando-o em lugares de opressão e/ou de salvação. Nesse texto, Latour, nos estimula a pensar, não sobre a religião e sim a partir da religião. Ele discorre que, tanto a ciência, como a religião performa enunciados, geradores de “verdade”, que buscam convencer e transformar. O desafio dos estudiosos(as) do campo religioso estaria em olhar para esses enunciados como tangíveis de compreensão e não superficialmente colocando-os em uma moldura de “mitos” e “fábulas”⁹².

Sobre esse cenário, em que enunciados estão em disputas, A obra *Pode o subalterno falar?* da intelectual Gayatri Spivak (2010) também é norteadora, pois, acredito que congelar a religião e as religiosidades em lugares criados pela ciência, também é uma forma de fazer calar o(a) Outro(a) e contribuir para processos de exclusão e invisibilidades.

Foi por esse caminho, que construí uma análise das narrativas de mulheres evangélicas trabalhadoras rurais, sobre a morte, a partir da cosmologia religiosa defendida e proclamada pelas igrejas pentecostais a que são filiadas. Procurei compreender as contingências de suas narrativas e os contrastes com os enunciados religiosos.

Suas narrativas pessoais mostram pontos de contato com narrativas coletivas religiosas. Testemunhar a morte do(a) outro(a) mostra-se como algo permitido por Deus. Essa permissão pode servir para que através do sofrimento da perda de um(a) “ente querido(a)”, ou do acompanhamento de seu processo de morte”, o(a) fiel possa ser “santificado(a)” e amadurecer aspectos importantes de sua vida, obtendo mais coragem e força nas lutas cotidianas. A “morte física” também não é algo que chega de “supetão” ela pode ser revelada, “mostrada”, por Deus, através de sonhos, de trechos bíblicos, orações, para que o(a) fiel esteja preparado(a) para uma provável morte.

⁹² Cito Latour (2004) de forma bastante específica. Estou falando, aqui, de um único texto de sua autoria que me ajudou a traçar conexões com esta pesquisa.

Falar de morte, nesse contexto religioso, é ainda falar de evangelização. A morte também pode ser um evento estratégico para a evangelização, na tentativa de gerar mais conversões e adesões à instituição religiosa. Esse aspecto é visível nos rituais fúnebres evangélicos. No velório evangélico os ritos são dirigidos aos vivos e não ao morto. Neste momento, mensagens de conforto e consolo são dirigidas a família em luto, essas mensagens podem assumir um tom evangelístico para aqueles(as) que não são evangélicos(as) mas que estão presentes.

A morte também pode ser um tema estratégico no evangelismo cotidiano das igrejas e dos fiéis. Durante o trabalho de campo desta investigação, ao visitar as igrejas que as mulheres participam, percebi que esse tema está presente durante toda a liturgia do culto, a relação morte-condenação-salvação era acionada ao longo do culto, de forma ainda mais enfática perto do seu término, no instante em que é feito o “apelo” à conversão, às “almas redimíveis”.

Ao mesmo tempo, para essas mulheres, suas experiências em relação à morte, não estão confinadas a uma ordem fixa de significados estritamente religiosos pentecostais. As trajetórias políticas dessas mulheres, suas participações no Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais do Sertão Central, provoca descontinuidades em suas trajetórias religiosas, quando lhe dão esperanças diante das lutas da vida – lutas por mais direitos, lutas por liberdade, lutas por autonomia, lutas pelo direito à escolha. Participar do movimento sindical tenciona normas e condutas, doutrinas que, nos enunciados religiosos, garantem uma vida de “salvação” e amplia a trajetória pessoal para a esperança não apenas em uma vida no porvir, pós-morte, mas de uma vida finita. Suas trajetórias políticas trazem satisfações pessoais e ressignificam suas trajetórias pessoais e religiosas, principalmente, promovendo mudanças nas posições de gênero assumidas na casa, na igreja e no sindicato.

Por outro lado, foi possível identificar outros tipos de religiosidades que produzem *descongelamentos* da cosmovisão pentecostal. A presença do catolicismo popular, que se desenvolveu no processo de formação histórico-social-político brasileiro e que predomina fortemente em contextos rurais, deixa suas marcas na religiosidade de algumas dessas mulheres, mesmo após a conversão do catolicismo para o pentecostalismo. As fotografias revelam uma morte que não é *mostrada* em comunicação direta e pessoal entre a divindade e o(a) fiel e sim *anunciada* por intermédio de elementos da “natureza”, no cheiro do jasmim, no pôr do sol. Ao

caminhar para um pouco mais distante das cidades, encontramos vestígios de um *protestantismo rural*, que de forma incipiente e longe da instituição doutrinária, teme a morte como um grande “mistério”.

REFERÊNCIAS

ALBANO, Fernando. Dualismo corpo/alma na teologia pentecostal. *Protestantismo em Revista*, v. 25, p. 108-117, 2011.

_____, Fernando. Escatologia Pentecostal: aspectos íntimos e implicações públicas. In: *Caminhos*, Goiânia, v. 12, n. 2, p. 407-415, 2014.

ALVES, Rubem. *Protestantismo e Repressão*. São Paulo, Ática, 1971.

ALVEZ, Maria de Fátima. Ser jovem “crente”: a escolha por uma distinção - pensando igreja, família, juventude e mundo. In: *Oikos: Revista Brasileira de Economia Doméstica*, Viçosa, v. 23, n.1, p. 101-120, 2012.

ANDRADE, Maristela Oliveira de. A Religiosidade Brasileira: o pluralismo religioso, a diversidade de crenças e o processo sincrético. In: *CAOS – Revista eletrônica de ciências sociais*, n. 14, p. 106-118, 2009.

ARIÈS, Philippe. *História da morte no ocidente*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves. Ed. S.a., 1977.

AZEVEDO, Thales de. *Ciclos da Vida: Ritos e ritmos*. São Paulo: Editora Ática, 1987.

BÍBLIA de estudo Pentecostal. Edição revista e corrigida. Tradução de João Ferreira de Almeida. Rio de Janeiro: CPAD, 1995.

BITUN, Ricardo. Continuidade nas cissiparidades: neopentecostalismo brasileiro. In: LEONEL, João (Org). *Novas perspectivas sobre o protestantismo brasileiro: pentecostalismo e neopentecostalismo*. São Paulo: Fonte Editorial, p. 123-156, 2012

BONETTI, Alinne; FLEISCHER, Soraya. *Entre saias justas e jogos de cintura*. Florianópolis: Ed. Mulheres; Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 370 p. 2007.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Fronteira da fé: alguns sistemas de sentido, crenças e religiões no Brasil de hoje. *Estudos Avançados*, v. 18, n. 52, p. 261-288, 2004.

BROCKMEIER, Jens; HARRÉ, Rom. Narrativa: Problemas e Promessas de um Paradigma Alternativo. In: *Psicologia: Reflexão e crítica*, p. 525-535, 2003.

BUTLER, Judith. Capt. 1. Sujeito do sexo-gênero-desejo. In: *Problemas de gênero, feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: civilização brasileira, p.17-60, 2003.

CAMARGO, Candido Procopio Ferreira de. *Kardecismo e umbanda*. São Paulo, Pioneira, 1961.

CAMARGO, Cândido. (Org). *Católicos, Protestantes, Espíritas*. Petrópolis: Vozes, 1973.

CAMPOS, Breno; DOLGHIE, Jacqueline. Campo cristão brasileiro do século XX: declínio católico, estagnação protestante e crescimento pentecostal. In: LEONEL,

João (Org). *Novas perspectivas sobre o protestantismo brasileiro*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, p. 19-50, 2010.

CAMPOS, Leonildo. Pentecostalismo e Protestantismo “Histórico” no Brasil: um século de conflitos, assimilação e mudanças. In: *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 9, n. 22, p. 504-533, 2011.

_____, Leonildo. S. *Teatro, Templo e Mercado: Organização e Marketing de um Empreendimento Neopentecostal*. São Paulo, Vozes, 1997.

CARDOSO, Gustavo. Sociedades em transição para a sociedade em rede. In: CARDOSO, Gustavo; CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede: do conhecimento à acção política*. Conferência promovida pelo Presidente da República. 04 e 05 de Março de 2005. Centro Cultural de Belém, p. 31-61, 2005.

CARNEIRO, Maria José. O ideal urbano: campo e cidade no imaginário de jovens rurais. In: F.C. TEIXEIRA DA SILVA et al (orgs.). *Mundo Rural e Política*. Rio de Janeiro, Ed. Campus/Pronex, 1999.

CASTELLS, Manuel. A sociedade em rede: do conhecimento à política. In: CARDOSO, Gustavo; CASTELLS, Manuel. *A sociedade em rede: do conhecimento à acção política*. Conferência promovida pelo Presidente da República. 04 e 05 de Março de 2005. Centro Cultural de Belém, p. 17-30, 2005.

CASTRO, E.G. As jovens rurais e a reprodução social das hierarquias. In: WOORTMANN, E.F.; HEREDIA, B.; MENASHE, R. (Org.). *Margarida Alves: coletânea sobre estudos rurais e gênero*. Brasília: MDA, IICA, p. 245-275, 2006.

CÉSAR, Waldo A. *Para uma Sociologia do Protestantismo Brasileiro*. Petrópolis, Vozes, 1973.

CLANDININ, Jean; CONNELLY, Michael. *Pesquisa narrativa: experiências e histórias na pesquisa qualitativa*. Tradução: Grupo de Pesquisa Narrativa e Educação de Professores ILEEL/UFU. Uberlândia: EDUFU, 2011.

CORDEIRO, Rosineide. *Além das secas e das chuvas: os usos da nomeação mulher trabalhadora rural no Sertão Central de Pernambuco*. 188f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-graduação em Psicologia Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2004.

_____, Rosineide. Gênero em contextos rurais: a liberdade de ir e vir e o controle da sexualidade das mulheres no sertão de Pernambuco. In: JACÓ-VILELA, AM., and SATO, L., (org). *Diálogos em psicologia social*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, p. 135-146, 2012.

CRABTREE, Asa Routh. *História dos batistas do Brasil até o ano de 1906*. Casa Publicadora Batista, 1962.

DA SILVA, Cláudio José. *A doutrina dos usos e costumes na Assembleia de Deus*. Dissertação em Ciências da Religião – Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2003.

DA SILVA, Janaína. A questão de gênero na Congregação Cristã no Brasil (CCB). In: II ENCONTRO NACIONAL DO GT HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E DAS RELIGIOSIDADES. *Revista Brasileira de História das Religiões* – ANPUH, Maringá (PR) v. 1, n. 3, 2009. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>. Acessado em 22/01/2014.

DAMATTA, Roberto. A Morte nas sociedades relacionais: reflexões a partir do caso brasileiro. In: *A casa & a rua: Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco, 5ª ed. 1997.

_____, Roberto. O ofício do etnólogo ou como ter anthropological blues. In: NUNES, Edson. *A Aventura Sociológica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, p. 23-35, 1974.

DANTAS, Bruna. Igreja bola de neve: um fenômeno neopentecostal?. In: LEONEL, João (Org). *Novas perspectivas sobre o protestantismo brasileiro: pentecostalismo e neopentecostalismo*. São Paulo: Fonte Editorial, p. 189-2010. 2012.

DE CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira; DE SOUZA, Beatriz Muniz. *Católicos, protestantes, espíritas*. Editora Vozes, 1973.

DUARTE, Luiz Fernanda Dias. Ethos privado e modernidade: o desafio das religiões entre indivíduo, família e congregação. In: Duarte ET al. *Família e religião*. Rio de Janeiro: contracapa, 2006.

ELIAS, Nibert. *A solidão dos moribundos*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2001.

FERREIRA DE CAMARGO, Cândido Procópio. *Kardecismo e Umbanda: uma Interpretação Sociológica*. São Paulo, Pioneira, 1961.

FINCHER, David. *A rede social*. EUA: 2010, 121 min.

FOERSTER, Norbert Hans Christoph. Poder e política na congregação cristã no Brasil: um pentecostalismo na contramão. In: *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 8, n. 8, p. 121-138, 2006.

FRESTON, Paul. *Evangélicos na Política Brasileira: História Ambígua e Desafio Ético*. Curitiba, Encontro Editora, 1994.

_____, Paul. *Protestantes e política no Brasil: da Constituição ao impeachment*. Campinas: UNICAMP. Tese de Doutorado. Tese doutorado. 1993.

FUKUI, Lia Garcia. O culto aos mortos entre sitiantes tradicionais do sertão de Itapeçerica. In: MARTINS, José de Souza (Org): *A morte e os mortos na sociedade brasileira*. Editora Hucitec: São Paulo, p. 252-257, 1983.

GALVÃO, Cecília. Narrativas em educação. *Ciência & Educação*, v. 11, n. 2, p. 327-345, 2005.

GEERTZ, Clifford. A Religião como Sistema Cultural. In: *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Ed. LTC, 2008.

GERMANO, Idilva Maria Pires; VALENTIM, Farley Janusio Rebouças. Doing narrative research. *Psicologia & Sociedade*, v. 24, n. 1, p. 240-243, 2012.

GIBBS, Graham. Análise de biografias e narrativas. In: GIBBS, Graham. *Análise de dados qualitativos*. Tradução: Roberto Costa. Consultoria, supervisão e revisão desta edição Lorí Viali. – Porto Alegre: Artmed, p. 80-96, 2009.

GOLDMAN, Márcio. Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia. *Cadernos de Campo* (São Paulo, 1991), n. 13, 2005.

GOMES, Elias Evangelista. No bairro tem igreja: práticas culturais entre jovens pentecostais. *Cadernos CERU (USP)*, n. 18, p. 68-78, 2007b.

GROSSI, Miriam. Na busca do “outro” encontra-se a “si mesmo”. In: GROSSI, Miriam (org.). *Trabalho de campo e subjetividade*. Publicação do Grupo de Estudos de Gênero e Subjetividade. Editora: Claudia Lago, 1992.

GUBRIUM, Jaber.; HOLSTEIN, James. *Analysing narrative reality*. Los Angeles: Sage Publications, 2009.

_____, Jaber.F.; HOLSTEIN, James.A. Narrative Ethnography. In: HESSE-BIBER, Sharlene Nagy; LEAVY, Patricia (Ed.). *Handbook of emergent methods*. Guilford Press, p. 241- 264, 2008.

GURAN, Milton. Fotografar para descobrir, fotografar para contar. In: *Cadernos de antropologia e imagem*, v. 10, n. 1, 2000.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. In: *Cadernos Pagu*, Campinas, Unicamp, n.5, p. 07-41, 1995.

HORTON, Stanley. As últimas coisas. In: HORTON, Stanley (Org). *Teologia sistemática: uma perspectiva pentecostal*. Rio de Janeiro. CPAD, v. 10, p. 609-646, 1996.

JOVCHELOVICHE, Sandra; BAUER, Martin. Entrevista Narrativa. In: BAUER, M.W; GASKELL, G. *Pesquisa Qualitativa com texto, imagem e som*. Petrópolis: Vozes; p.90-136, 2002.

KENNEDY, James L. *Cinquenta Anos de Metodismo no Brasil*. São Paulo, Imprensa Metodista, 1928.

KIND, Luciana. et al. *Narrativas sobre a morte: experiência de mulheres trabalhadoras rurais e mulheres vivendo com HIV/Aids no jogo político dos enfrentamentos pela vida*. Projeto de pesquisa CNPq, 2012 (mimeo).

KIND, Luciana; CORDEIRO, Rosineide. Desigualdades na morte: narrativas de mulheres do sertão central de Pernambuco. *ComCiência*, n. 163, p. 0-0, 2014.

KIND, Luciana; CORDEIRO, Rosineide; TEIXEIRA, Cíntia. Narrativas sobre a morte: articulações entre gênero, movimentos sociais e estudos sobre a morte. In: *Seminário Internacional Fazendo Gênero 10 (Anais Eletrônicos)*, Florianópolis, 2013.

LABOV, William. *The language of life and death: The transformation of experience in oral narrative*. Cambridge University Press, 2013.

LATOURE, Bruno. "Não congelarás a imagem", ou: como não desentender o debate ciência-religião. *Mana*, v. 10, n. 2, p. 349-375, 2004.

LEANDRO, Cláudio Leite. *Da Sexxxxchurch à Capital Augusta*: Novas religiosidades da regulação da sexualidade. Dissertação (mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina. 2012.

LEONEL, João (Org). *Novas perspectivas sobre o protestantismo brasileiro*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2010.

_____, João (Org). *Novas perspectivas sobre o protestantismo brasileiro: pentecostalismo e neopentecostalismo*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

_____, João. Pentecostais e leitura: o leitor segundo a Bíblia de estudos pentecostal. In: LEONEL, João (Org). *Novas perspectivas sobre o protestantismo brasileiro: pentecostalismo e neopentecostalismo*. São Paulo: Fonte Editorial, p. 97-122, 2012.

LISPECTOR, Clarice. *A Paixao Segundo G. H/The Passion According to GH*. Editorial Universidad de Costa Rica, 1996.

MANOEL, Ivan Ap. História, religião e religiosidade. *Revista de Cultura Teológica*, n. 59, p. 105-128, 2007.

MARIANO, Ricardo. *Expansão pentecostal no Brasil*: o caso da Igreja Universal. In: *Estudos Avançados*, p. 121-138, 2004.

MARIANO, Ricardo. *Expansão pentecostal no Brasil*: o caso da Igreja Universal. *Estudos avançados*, v. 18, n. 52, p. 121-138, 2004.

_____, Ricardo. *Neopentecostais*: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil. São Paulo: Edições Loyola. 1999.

MARINO, Bruce. Origem, natureza e consequências do pecado. In: HORTON, Stanley (Org). *Teologia sistemática*: uma perspectiva pentecostal. Rio de Janeiro. CPAD, v. 10, p. 263-300, 1996.

MARIZ, Cecília Loreto e MACHADO, Maria das Dores Campo. "Pentecostalismo e a redefinição do feminino". In: *Religião e Sociedade*, v. 17, nº 1-2. Rio de Janeiro: RJ, ISER, 140-159, 1996.

MARTINS, José de Souza. (Org.). *A morte e os mortos na sociedade brasileira*. Editora Hucitec: São Paulo, 1983.

_____, José de Souza. A morte e o morto: tempo e espaço nos ritos fúnebres da roça. In: MARTINS, José de Souza (Org): *A morte e os mortos na sociedade brasileira*. Editora Hucitec: São Paulo, p. 258-269, 1983.

MARX, Karl, 1818-1883. *Crítica da filosofia do direito de Hegel, 1843* / Karl Marx ; tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus ; [supervisão e notas Marcelo Backes]. - [2.ed revista]. - São Paulo : Boitempo, 2010.

MATTOS, Domicio P. *Posição Social da Igreja*. Rio de Janeiro, Praia, 1965.

MENDONÇA, Antonio G.; VELASQUES FILHO, Prócoro. *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo, Loyola, 2002.

MENDONÇA, Antônio. Gênese e estrutura atual dos protestantismos brasileiros num campo religioso em vias de desordenação. In: *Lusotopie*, p. 299-306, 1998.

_____, Antônio. *O celeste porvir – A inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 1984.

_____, Antônio. O protestantismo no Brasil e suas encruzilhadas. In: *Revista USP*, São Paulo, n. 67, p. 48-67, 2005.

MINTZ, Sidney. *Comida e antropologia: uma breve revisão*. Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, 2006.

NERI, Marcelo Côrtes (coord.). *Novo Mapa das Religiões*. Rio de Janeiro: FGV, CPS, 2011.

NOVAES, Regina Reyes. Os crentes: razões para viver e morrer In: MARTINS, José de Souza (Org): *A morte e os mortos na sociedade brasileira*. Editora Hucitec: São Paulo, p. 270-287, 1983.

_____, Regina Reyes. Pentecostalismo à brasileira: um debate sobre técnicas de pesquisa. In: SOUZA, B. M. et al. *Sociologia da religião no Brasil: revisitando metodologias, classificações e técnicas de pesquisa*. São Paulo: **PUC/SP**, p. 143-158, 1998.

NOVAES, Sylvia Caiuby. Imagem, magia e imaginação: desafios ao texto antropológico. *Mana*, v. 14, n. 2, p. 455-475, 2008.

OLSON, N. Lawrence. O plano divino através dos séculos. Rio de Janeiro. CPAD, 2000.

PATAI, Daphne. *História Oral, Feminismo e Política*. São Paulo: Letra e Voz, 2010.

PAULO, Maria. de Juventude rural, sexualidade e gênero: uma perspectiva para pensar a identidade. In: SCOTT, P.; CORDEIRO, R.; MENEZES, M. (Org.) *Gênero e geração em contextos rurais*. Ilha de Santa Catarina: Ed. Mulheres, p.345-368, 2010.

PECOTA, Daniel. A obra salvífica de Cristo. In: HORTON, Stanley (Org). *Teologia sistemática: uma perspectiva pentecostal*. Rio de Janeiro. CPAD, v. 10, p.335-382, 1996.

PEIRANO, Mariza. O antropólogo e suas linhagens. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 16(6), p. 43-51, 1991.

PORTELLI, Alessandro. A entrevista de história oral e suas representações literárias. In: ____ Ensaio de História Oral. São Paulo: Letra e Voz, p. 209-230, 2010.

QUEIROZ, Maria Isaura P. de. O Catolicismo Rústico no Brasil. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. São Paulo: Universidade, (5) 1968.

QUEIROZ, Renato da Silva. A morte e a festa dos vivos. In: MARTINS, José de Souza (Org): *A morte e os mortos na sociedade brasileira*. Editora Hucitec: São Paulo, p. 247-251, 1983.

REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos funerários e revolta popular no Brasil do século XX*. São Paulo: Cia. das Letras, 1991.

RIBEIRO, Domingos. *História da Igreja Cristã Presbiteriana do Brasil* – Introdução. Rio, O Puritano, 1940.

RIBEIRO, Lidice. Magia e linguagem simbólica no Protestantismo Rural. In: *Ciências da Religião* – História e sociedade, vol. 08, n. 2, p. 72-94, 2010.

_____, Lidice. Mapeamento do Protestantismo Rural no lençol de cultura caipira brasileiro. In: *Cadernos CERU*, vol. 19, n. 02, p. 113-128, 2008.

_____, Lidice. O protestantismo brasileiro: um objeto em estudo. In: *REVISTA USP*, São Paulo, n.73, p. 117-129, 2007.

_____, Lidice. Protestantismo Rural: um protestantismo genuinamente brasileiro. In: FERREIRA, João Leonel (org) *Novas Perspectivas do Protestantismo Brasileiro*. São Paulo: Paulinas e Fonte Editorial, p. 189-230, 2010.

_____, Lidice; CUNHA, Danilo. Bola de Neve: um fenômeno pentecostal contemporâneo. In: FERREIRA, João Leonel (org) *Novas Perspectivas do Protestantismo Brasileiro*. São Paulo: Paulinas e Fonte Editorial, p. 211- 235, 2012.

RIBEIRO, René. Pentecostalismo no Brasil. In: *Antropologia da religião e outros estudos*. Recife: Massangana, p. 275-288, 1982.

RIESSMAN, Catherine Kohler. Narrative Analysis. IN: *Qualitative Research Methods Series*. Newbury Park, California: SAGE Publications; 1993.

_____, Catherine Kohler. Analysis of personal narrative. In: JF Gubrium & JA Holstein (Eds.) *Handbook of interview research: Context and method*. Mil Oaks, CA: Publications Sage. p. 695-709, 2001.

_____, Catherine Kohler. *Narrative Methods for the Human Sciences*. Sage. Publications: California, 2008.

RIOS, Luís Felipe et al. Os cuidados com a "carne" na socialização sexual dos jovens. *Psicologia em Estudo*, v. 13, n. 4, p. 673-682, 2008.

ROCHA, Ana; ECKERT, Cornelia. Etnografia: Saberes e práticas. In: PINTO, Célia; GUAZZELLI, César (Org). *Ciências humanas: pesquisa e método*. Porto Alegre: Editora da Universidade, 2008.

RODRIGUES, Elisa. As tramas sincréticas do (neo)pentecostalismo brasileiro: entre o tradicional e o moderno. In: LEONEL, João (Org). *Novas perspectivas sobre o protestantismo brasileiro: pentecostalismo e neopentecostalismo*. São Paulo: Fonte Editorial, p. 157-188, 2012.

RODRIGUES, José Carlos. Tabu da Morte. Rio de Janeiro: Editora Fio Cruz, 2ed., 2006.

ROLIM, Francisco Catarxo. *Pentecostais no Brasil – Uma Interpretação Sócio-Religiosa*. Petrópolis, Vozes, 1985.

SATO, Leny. Olhar, ser olhado e olhar-se: notas sobre o uso da fotografia na pesquisa em psicologia social do trabalho. *Cadernos de Psicologia Social do Trabalho*, v. 12, n. 2, p. 217-225, 2009.

SATO, Leny; SOUZA, Marilene. Contribuindo para desvelar a complexidade do cotidiano através da pesquisa etnográfica em Psicologia. In: *Psicologia USP*. Vol. 12, Nº2, p. 29-47, 2001.

SCOTT, Joan. Experiência. In: SILVA, Alcione Leite et. al (org) *Falas de gênero*. Ilha de Santa Catarina: Ed Mulheres, p. 21-55, 1999.

SCOTT, P. Gênero e geração em contextos rurais: algumas considerações. In: SCOTT, P.; CORDEIRO, R.L.M. e MENEZES, M.(ORG). *Gênero e geração em contextos rurais*. Ilha de Santa Catarina: Ed. Mulheres, 2010.

SILVA, Paul et al. Estudo espacial da mortalidade por acidentes de motocicleta em Pernambuco. *Revista Saúde Pública*, v.45, n.2: 409-15, 2011.

SILVA, V. A. da. *As Flores de Pequi: Sexualidade e vida familiar entre Jovens rurais*. Campinas, SP: Unicamp/CMU Publicações; Arte Escrita, 2007.

VEIGA, José Eli da. Nem tudo é urbano. In: *Ciência e Cultura*, v. 56, n. 2, p. 26-29, 2004.

_____, José Elí da. *Cidades imaginárias: o Brasil é menos urbano do que se calcula*. Autores associados, 2002.

VELHO, Gilberto. Observando o familiar. In: NUNES, Edson. *A Aventura Sociológica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahzar, p. 123- 132, 1978.

WASELFISZM, Júlio Jacob. *Mapa da Violência 2014*. Os jovens do Brasil. Rio de Janeiro: FLACSO, 2014.

WANDERLEY, M.N.A. A emergência de uma nova ruralidade nas sociedades modernas avançadas – o “rural” como espaço singular e ator coletivo. In: *Estudos sociedade e agricultura*, n.15, p.87-145, 2000.

_____, Maria de N. Jovens rurais de pequenos municípios de Pernambuco: que sonhos para o futuro. In: CARNEIRO, Maria; CASTRO, Elisa (Org.). *Juventude rural em perspectiva*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007.

_____, Maria. de N. *O mundo rural como um espaço de vida: reflexões sobre a propriedade da terra, agricultura familiar e ruralidade*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009.

WIRTH, Lauri. Protestantismos latino-americanos entre o imaginário eurocêntrico e as culturas locais. In: LEONEL, João (Org). *Novas perspectivas sobre o protestantismo brasileiro*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, p. 17-48, 2010.

WITTIZORECKI, Elisandro. (et al.). Pesquisar exige interrogar-se: A narrativa como estratégia de pesquisa e de formação do(a) pesquisador(a). In: *Movimento*, Porto Alegre, Vol. 12, N. 02, p. 09-33, 2006.

Sites utilizados

<http://conselhonacional.org.br/site/>. Acesso em 02 de fevereiro de 2015.

<http://serratalhada.pe.gov.br/>. Acessado em 02 de fevereiro de 2015.

<http://terranova.pe.gov.br/>. Acessado em 02 de fevereiro de 2015.

<http://www.atlasbrasil.org.br/2013/>. Acessado em 02 de fevereiro de 2015.

<http://www.cidades.ibge.gov.br/xtras/home.php>. Acessado em 02 de fevereiro de 2015.

<http://www.congregacaocristanobrasil.net>. Acessado em: 02 de fevereiro de 2015.

<http://www.cpad.com.br/>. Acessado em: 02 de fevereiro de 2015.

<http://www.ipda.com.br/ipda> . Acessado em 02 de fevereiro de 2014.

<http://www.quadrangular.com.br/>. Acesso em: 02 de fevereiro de 2015.

<http://www.salgueiro.pe.gov.br/>. Acessado em 02 de fevereiro de 2015.

<https://www.google.com.br/maps>. Acessado em 17 de dezembro de 2014.

www.facebook.com. Acessado em 02 de fevereiro de 2015

APÊNDICES

APÊNDICE A – ROTEIRO DE OBSERVAÇÃO



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA
MESTRADO EM PSICOLOGIA



Roteiro de Observação

- **NA CIDADE**

- Como está organizada administrativamente?
- Quantas secretarias existem? Quais são?
- Onde fica o prédio da prefeitura?
- Quais os principais programas e projetos que estão sendo implementados no município?

- A igreja

- Quantas igrejas possui?
- Quantas congregações?
- Quais as denominações?
- Estão filiadas a alguma convenção? Se sim, qual?
- Quanto tempo de existência possuem?
- Quais os pastores?
- Qual a programação da semana? E os horários?
- Fazem algum trabalho social?
- Estão no sítio ou na rua?

- Qual o endereço exato?
- O que existe ao redor de cada uma? Casas residenciais? Supermercados? Lanchonetes? Praça? Prefeitura?

- O cemitério

- Quantos cemitérios possui?
- Qual o tempo de construção de cada um?
- Passou por reformas? Quantas?
- Onde está localizado?
- Qual é o nome?
- O que existe ao redor dele?
- Qual a cor?
- Como é a entrada?
- Como é o portão e o muro?
- Como estão organizados os túmulos?
- Existem ruas?
- Como são os túmulos? Qual o material? Qual o formato? Qual a cor? Quais descrições?
- Aparecem símbolos nos túmulos? Quais? São símbolos religiosos?
- Existem diferenças espaciais no que diz respeito a arte tumular?
- Possui horários de funcionamento?
- Possui árvores? Bancos? Capelas?
- Qual o endereço exato de cada um?
- A cidade tem crematórios?
- Quantas empresas funerárias tem na cidade? Como é o modo de atendimento delas?
- Quais os serviços que são prestados? Como é feita a solicitação? É via seguro?

- O sindicato dos(as) trabalhadores(as) rurais

- Onde está localizado?
- O que existe ao redor dele?
- Quais as principais campanhas que o sindicato está envolvido?
- Quanto tempo de atuação?
- Sempre funcionou no mesmo local? Houve mudança? Se sim, por que?
- Como está organizada a diretoria?
- Há quantas mulheres e quantos homens?
- Quais os cargos que as mulheres ocupam?
- Quais os cargos que os homens ocupam?
- Quais os horários de funcionamento?
- Qual o endereço exato?

- **AS MULHERES**

- A igreja que elas frequentam

- Onde está localizado o templo?
- O que existe em seu redor?
- Qual a arquitetura?
- Quais as cores?
- É imóvel próprio ou alugado?
- Possui placa?
- Possui cantina?
- Como a igreja é organizada administrativamente?
- Quantos anos de existência? Já passou por reformas? Quais?
- Qual a programação semanal?
- Quantos(as) membros(as) tem?

- Qual a quantidade de homens e mulheres?
- Qual a quantidade de jovens, adultos e idosos?
- Como é a organização dos bancos?
- A igreja tem grupo de homens, mulheres, crianças, idosos, etc.?
- Como é o altar?
- Existem inscrições nas paredes?
- Usa-se microfone? Tem campainha de silêncio?
- Tem alto-falante fora do templo?
- Qual a liturgia do culto?
- Quem inicia?
- Quem dirige é homem ou mulher?
- Quais as pessoas que recebem oportunidade?
- Quais os principais temas tratados nos hinos e falas?
- Quem prega? Homem? Mulher?
- Quem compõe o altar? Homens? Mulheres? Solteiros(as)? Casados(as)? Jovens? Adultos? Idosos?
- Quais as roupas que as pessoas usam?
- Como o dirigente se veste?
- Como o pastor(a) se veste?
- Qual a cor das roupas?
- Quem mais recebe oportunidade? Mulheres? Homens?
- Existe glossolalia?
- O tema da morte é tratado no decorrer do culto? Há relação com alguma passagem bíblica? Quais os momentos que aparecem? Antes da pregação? Durante? No apelo?
- Como é feito o apelo? Quem faz? Como faz?
- A igreja recolhe dízimos e ofertas? Como isso é feito?
- Em que lugar a interlocutora senta?
- Como é a sua participação no culto?
- Como é seu acesso à igreja?

- O sindicato e as mulheres

- Onde fica o sindicato?
- O que existe ao seu redor?
- Qual o endereço exato?
- Com que frequência essas mulheres vão ao sindicato?
- Como é o acesso delas?
- Qual o cargo que ocupa?
- Qual a sua rotina de trabalho?
- Como se vestem para ir?

- As mulheres e a casa

- Onde está localizada?
- Qual a sua rotina diária?
- Quantas pessoas compõem a família?
- A casa tem roçado?
- Existe divisão de tarefas? Se sim, como é feita?
- Qual a distância da casa para o sindicato e a igreja?

ANEXOS

ANEXO A – TERMO DE CONCENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)⁹³

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

Programa de Pós-Graduação em Psicologia Universidade Federal de Pernambuco

Programa de Pós-Graduação em Psicologia

Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

Prezada,

Você está sendo convidada a participar como voluntária da pesquisa *Narrativas sobre a morte: experiência de mulheres trabalhadoras rurais e mulheres vivendo com HIV/Aids no jogo político dos enfrentamentos pela vida*, coordenada pela professora Luciana Kind (PUC Minas) e cocoordenada pela professora Rosineide Cordeiro (UFPE). Sua participação está sendo solicitada porque você está vinculada a um movimento social de mulheres, seja o Movimento Nacional **das** Cidadãs PositHIVas (MNCP) ou o Movimento de Mulheres Trabalhadoras Rurais do Sertão Central de Pernambuco (MMTR-Sertão Central de PE).

Procedimento do estudo / sigilo das informações

Você é convidada a participar, num primeiro momento, de uma entrevista individual e, posteriormente, de uma entrevista coletiva. Essas entrevistas procuram colher histórias sobre a morte experimentadas direta ou indiretamente no processo de militância no movimento do qual faz parte. Tanto a entrevista individual quanto a em grupo serão gravadas e transcritas para facilitar o processo de análise dos dados da pesquisa. Nos registros escritos da pesquisa seu nome será omitido e serão tomadas providências para preservar sua identidade. As informações obtidas através da entrevista serão devidamente arquivadas por um período de 5 (cinco) anos após a conclusão de todas as etapas da investigação. Cumprido o prazo, todos os registros serão destruídos.

Riscos e desconfortos

Os diálogos a serem propiciados pela pesquisa podem causar constrangimentos pessoais e gerar desconforto. Em qualquer momento que isso ocorrer, você pode interromper sua participação no estudo.

⁹³ Termo produzido e utilizado na pesquisa “Narrativas sobre a morte: experiência de mulheres trabalhadoras rurais e mulheres vivendo com HIV/Aids no jogo político dos enfrentamentos pela vida”.

Benefícios / custos

Não há benefícios diretos para você, embora a pesquisa possa permitir compreender processos do cotidiano de lutas ao qual se vincula. Você não terá nenhum gasto com a sua participação no estudo e também não receberá nenhum pagamento pela sua colaboração.

Comunicação sobre a pesquisa

Sempre que você desejar serão fornecidos esclarecimentos sobre cada uma das etapas do estudo. Você receberá uma cópia deste termo onde consta o telefone e o endereço das pesquisadoras responsáveis, podendo tirar suas dúvidas sobre o projeto e sua participação, agora ou a qualquer momento.

Contatos da coordenadora e da coordenadora da pesquisa:

Luciana Kind do Nascimento (PUC Minas)

Telefone para contato: (31) 3319-4568

E-mail: lukind@gmail.com

Rosineide L. M. Cordeiro (UFPE)

Telefone para contato: (81) 3271-8860

E-mail: rocordeirope@gmail.com

Este estudo foi aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, coordenado pela Profª Cristiana Leite Carvalho, que poderá ser contatada em caso de questões éticas, pelo telefone (31) 3319-4517 ou e-mail cep.proppg@pucminas.br.

Declaração de consentimento

Eu, _____, RG _____, concordo em participar como informante da pesquisa *Narrativas sobre a morte: experiência de mulheres trabalhadoras rurais e mulheres vivendo com HIV/Aids no jogo político dos enfrentamentos pela vida*. Fui devidamente informada e esclarecida sobre a pesquisa, os procedimentos nela envolvidos, assim como sobre os riscos decorrentes de minha participação. Foi-me garantido que minha identidade será mantida em sigilo, e que posso retirar meu consentimento a qualquer momento, sem que isto leve a qualquer penalidade.

		____/____/____
Local		Data

Nome da entrevistada	
Tel. / e-mail de contato	
Assinatura	

Pesquisador(a)	
Tel. / e-mail de contato	
Assinatura	

Pesquisador(a)	
Tel. / e-mail de contato	
Assinatura	

ANEXO B – SINALIZAÇÕES UTILIZADAS NAS TRANSCRIÇÕES DAS ENTREVISTAS NARRATIVAS

SITUAÇÕES	SINAIS		EXEMPLO(S) (todos ficcionais)
Comentário descritivo do/a transcritor/a.	((minúsculas))		((tossiu)) // ((risos de todas)) // ((enquanto falava, Fulana chorava))
Indicação de pausas breves (respiros de fala). Não usar vírgula, ponto-e-vírgula ou dois pontos. Quando avaliar que a pausa é breve ou apenas levemente alongada, usar o sinal de reticências.	...		São três motivos... ou três razões...
Pausa clara, indicando a finalização de uma oração.	.		Então... é isso que eu queria dizer. Acho que... poderia ter sido pior.
Entonação óbvia de interrogação. Marcar quando for houver claramente uma inflexão de pergunta, mesmo se trivial.	?		E a responsabilidade é de todo mundo... certo? O que vocês vão fazer com essa pesquisa?
Silêncio ou pausa longa, sem conclusão evidente de uma frase.	... ((anotar o tempo exato da pausa))		Eu... ((pausa de 10s)) não pensava assim antes ((pausa de 20s. A entrevistada chora.))
Citações literais, reproduções de discurso direto ou leituras de textos, durante a gravação.	"aspas"		... aí ele ((o médico)) falou "O Rita... deixa de se preocupar... há muito pra viver..." ... eu vou ler pra vocês oh... "não te aflijas com a pétala que voa... também é ser... deixar de ser assim." Essa Clarice Lispector é demais... não é?
Incompreensão de palavras ou segmentos em gravações digitais	((anotar ponto exato da gravação onde se inicia o trecho de difícil compreensão))		... do nível de renda ((trecho incompreensível em 21:08)) nível de renda nominal...
Trecho difícil de compreender, mas do qual é possível estimar uma impressão do que se ouviu.	(hipótese)		(estou) meio preocupada (com o gravador)...
Mudança deliberada de informações institucionais, de locais ou nomes de pessoas ao longo da entrevista. Se for necessário usar esse recurso, fazer uma legenda para cada nome fictício utilizado, em arquivo separado.	[usar colchetes; colocar nomes fictícios ou enumerar, no caso de cidades e instituições]		Então fui internada no [hospital 1], lá em [cidade 1] e [Rodrigo], o médico que me atendeu, me deu o diagnóstico. Pensei na hora em ligar para [Júlia] ((filha de Rita))
Entoação enfática.	Colocar em MAIÚSCULAS toda a palavra, mesmo que o tom mais enfático seja apenas em um trecho dela		... porque as pessoas RETÊM informação sobre a infecção... NINGUÉM te fala direito o que que é...
Tom de voz intencionalmente baixo.	Itálicas		... até os <i>médicos</i> evitam a <i>palavra</i> ...
Silabação. Marcar apenas quando estiver nitidamente audível e, se combinado com uma voz mais alta, fazer marcação dupla (MAIÚSCULAS + hifenização)	-		Por motivo de pre-con-cei-to...

		... porque a MOR-TE, morte como tema... pensei nisso por causa das DROGAS... não pelo hiv...
Repetição ou corte de palavras, sem pausa evidente.	/	... a psico / psicóloga do hospital... ... o méd / doutor [Flávio] disse...
Superposição, simultaneidade de vozes.	= ((usar o símbolo de "igual" imediatamente após e antes do ponto em que houver a sobreposição))	Entrevistada: Na casa da minha irmã= Entrevistadora: =a mesma irmã que comentou antes?= Entrevistada: =isso... aí eu falei...