

Das Dimensões Mobilizadas na Construção de uma Nova Identidade Religiosa

Lívia A. Fialho Costa^a

O propósito deste artigo é o de ponderar sobre o sentimento de pertencer a denominações religiosas evangélicas, em particular sobre os efeitos desta ‘escolha’ na família. Embora o ‘corpo’ seja tomado como importante recurso à compreensão das transformações do *self* – processo inaugurado com a conversão ou adoção de valores religiosos – os conflitos, acusações e tensões gerados pelo pertencimento religioso na rede familiar são fonte interessante para o entendimento da conversão na contemporaneidade. A partir da análise de três histórias contadas por membros de uma mesma família – e apoiada em uma dezena de outros dados etnográficos coletados em campo – aponto para a dimensão formativa das narrativas de conversão: ao narrar seus percursos de conversão as pessoas estão contando histórias de um *processo formativo* de tradução de ‘si’ e de uma condição biográfica, de compreensão da sua própria trajetória de vida através de uma leitura que as leva a assumir a condição de atores.

Conversão; Conflito; Etnografia; Escola; Família.

Descrever e analisar processos de conversão é uma tarefa que desafia o etnógrafo por diversos motivos.¹ Primeiro porque há uma dimensão individual muito presente nesses processos, ou seja, embo-

^a Professora do Departamento de Educação e do PPGEduc – Universidade do Estado da Bahia e da Pós-graduação Multidisciplinar em Família na Sociedade Contemporânea – UCSAL, Salvador. Bahia. E-mail: livia.fialho@yahoo.com.br.

ra amparada e estimulada pelo grupo religioso, a conversão é uma decisão pessoal, desenhada na experiência dos sujeitos como sendo o momento em que se está ‘preparado para’. Assim, as pesquisas sobre tal realidade devem estar atentas à história pessoal e religiosa do convertido. Da mesma forma, a polissemia das narrativas nos conduz a diferentes classificações e níveis de manifestação e importância de elementos que estão imbricados na decisão, processual, de assumir uma identidade religiosa. Dificilmente conseguimos mapear e relacionar as motivações de um episódio de conversão com eventos pontuais na trajetória do convertido. Em trabalho anterior (Costa 2002) sustentei a ideia de que conversão é uma *trajetória*. Assim, precisamos olhar cuidadosamente para os dados e discursos coletados durante as pesquisas (oriundos de questionários, histórias de vida, entrevistas abertas, etc) que, na maioria das vezes, delineiam situações pontuais nas histórias de conversão. Naquela pesquisa, as mulheres entrevistadas falavam na conversão motivada por uma *doença*, crônica, visível, manifestada no corpo. Nas entrelinhas da experiência desenhavam-se, no entanto, quadros mais genéricos, explicativos de conexões e lógicas gerais, ao que chamei de *trajetória de sofrimento*.

O propósito deste artigo é o de ponderar, a partir de *histórias de família*, os efeitos do sentimento de pertencer a denominações religiosas evangélicas. Proponho uma compreensão do emaranhado de situações aí implicadas partindo da ideia de que ao narrar suas histórias de conversão as pessoas estão contando histórias de um *processo formativo* (Delory-Momberger 2012) de tradução de ‘si’ e de uma condição biográfica, de compreensão da sua própria trajetória de vida através de uma leitura que os leva a assumir a condição de ator. À base dos dados estão mulheres evangélicas que conheceram a conversão já na vida adulta; todas são mães de crianças frequentadoras de duas escolas públicas e que, ao contarem seus conflitos com o currículo da escola, expõem também um conjunto de informações, metamorfoses de *grandes narrativas*². A questão da diversidade religiosa na família e na escola foi tratada a partir de uma bibliografia multidisciplinar, aproximando

coerentemente três temas que vêm merecendo atenção dos cientistas sociais: religiosidade, família e escola.

A partir de dados etnográficos, questionários, narrativas e histórias de família de crianças e adolescentes frequentadoras de escolas públicas situadas na periferia de Salvador (Bahia) e em Cachoeira (Bahia) organizamos um amplo material de pesquisa que nos orienta na compreensão da diversidade religiosa na escola. Embora sejam geograficamente distanciadas, as duas localidades escolhidas para a pesquisa guardam homogeneidades e semelhanças em termos de características gerais da população e dinâmica social. Assim, as duas localidades são habitadas por famílias de baixa renda, maioria de negros, com escolaridade atingindo, no máximo, o ensino fundamental completo; muitas famílias são chefiadas por mulheres e o exercício da parentalidade recai, em vários casos, sobre avós, madrinhas e *outros significativos* da 'família'; há presença marcante de templos religiosos (evangélicos, espíritas, terreiros, católicos) e a frequência da população nestes é muito intensa. A participação na vida comunitária, o uso do espaço coletivo-público faz com que essas duas populações participem intensamente do bairro, criando relações de proximidade com moradores e com a vida comercial local. Diversas redes importantes de apoio podem ser identificadas, envolvendo vários atores que fazem parte do bairro (vizinhos, pastores, diretora da escola, agentes comunitários, assistentes sociais, etc). Em todas as famílias estudadas há, pelo menos, um membro que frequenta ou já frequentou uma religião diferente daquela seguida pela maioria. Levamos em consideração a definição 'nativa' de 'família', ou seja, incluindo aí todos os membros referidos pelas entrevistadas como fazendo parte da sua rede familiar. Neste caso, entre as entrevistadas fazem parte da *família* não apenas os parentes consanguíneos, como bem já revelaram outros estudos sobre família de classe trabalhadora (Duarte 1994; Fonseca 1987; Sarti 2004), mas um conjunto de pessoas que se ordenam simbolicamente estabelecendo laços e construindo um sentido dentro do grupo. A análise da configuração das tensões nesta rede nos coloca frente ao

desafio de tratar empiricamente este fenômeno social, que nos remete ao campo dos sentimentos, dos valores e das crenças.

Num primeiro momento foram entrevistados os próprios estudantes, através de questionários contendo questões abertas e fechadas e que inquiriam, notadamente, sobre identidade familiar religiosa e as conexões que eles identificavam com eventos conflitivos dentro do espaço escolar. Um dos objetivos da pesquisa era compreender as diversas configurações dos conflitos e tensões que emergiam num espaço específico, a escola, marcado pelo convívio institucional entre ‘diferentes’. A diversidade dos conflitos nos levou a uma discussão sobre os processos de conversão na contemporaneidade. Neste caso, corroborando com dados de pesquisas anteriores desenvolvidas pelo grupo de pesquisa, as narrativas ofereciam uma estreita conexão entre corpo, emoções e identidade, revelando o quão complexa é a dinâmica da composição de uma nova identidade religiosa. Nesse processo, o corpo passa a ser visto como a casa do espírito santo e as ações dos indivíduos seguem uma rígida ética que implica a negação de conhecimentos/conteúdos que sejam contraditórios àqueles pregados nos templos³. Para além da dimensão corporal implicada na conversão, interessa-nos, aqui, observar como a conversão impacta na rede relacional.

Questões de método

Esta investigação parte da ideia, que já vem sendo desenvolvida em outros projetos (Costa 2011) sob minha coordenação, que para se investigar temas que dizem respeito à intimidade dos sujeitos (experiência religiosa, por exemplo) é preciso realizar uma pesquisa extensiva, associando diferentes métodos (histórias de vida, narrativa autobiográfica e histórias de família) e interrogar o lugar dos sujeitos nas diferentes esferas de socialização às quais ele pertence. Assim, a diversidade religiosa foi tratada de maneira a não perder de vista: 1- que os *processos de socialização* devem ser inquiridos levando em considera-

ção diferentes esferas onde estes se circunscrevem mais fortemente: na família, na escola e nos espaços de realização do sagrado (templos, terreiros, igrejas, reuniões, salões, etc); 2- que os métodos de investigação devem considerar os diferentes níveis de atuação dos sujeitos, cujas narrativas podem revelar dados importantes da realidade estudada caso sejam compreendidas dentro do lugar que cada um ocupa dentro de uma *rede de pertencimento*. Ao lado dessas duas considerações de natureza teórica e metodológica, parto da ideia segundo a qual uma narrativa de vida (*récit de vie*) não é um dado, uma competência humana; o contrário, o ato de *contar* implica uma atividade pouco evidente, que requer atenção do pesquisador para as armadilhas do método (Fabre 2010). Por meio de entrevistas, de grupos focais e de *histórias de família* buscamos uma compreensão dos conflitos e suas formas de regulação baseados na análise de uma cadeia de significados que não podem ser interpretados se não pelo mapeamento do lugar que cada sujeito ocupa na rede familiar. A escola, compreendida como uma instituição que lança parte dos fios com os quais a rede familiar é tecida, por vezes fornece fios que vão de encontro às expectativas familiares.

Como entender a configuração desses conflitos quando um dos fios é a religião⁴⁷? Em estudos de famílias em contextos urbanos, na impossibilidade da realização da observação participante, Pina-Cabral & Pedroso (2005) propõem o método das *Histórias de Família*, capaz de promover a contextualização sociocultural dos indivíduos e das informações por eles veiculadas “a partir do enquadramento dos discursos nas práticas internas a um campo complexo de relações” (Pina-Cabral & Pedroso 2005:358). Do ponto de vista prático, para cada história de família estão previstas várias entrevistas. Esse método integra uma percepção dos interlocutores da pesquisa não como seres isoláveis, mas participantes de percursos sociais em universos familiares. Assim, faz-se necessário investigar, em diferentes momentos, os itinerários individuais e familiares dos sujeitos investigados. Durante a pesquisa utilizamos um roteiro de entrevista que foi aplicado a três membros de uma mesma família, permitindo ao pesquisador compa-

rar informações, contrapor percursos e mapear os pontos conflitivos das relações⁵.

Alice vai à escola: tirania, insultos ou auto-exclusão?

A mãe de Alice⁶, Joana – separada e vivendo com a mãe, a irmã casada e mais os filhos – é membro da Assembleia de Deus (AD) há 10 anos. À época da entrevista, em 2013, Joana tinha 37 anos e Alice 11. Moradoras de um bairro de classe trabalhadora de Salvador, ambas frequentam o templo da AD pelo menos 4 vezes na semana integrando diversas atividades dentre as quais leitura e interpretação da Bíblia. Alice aprendeu, porém, a ler com as Testemunhas de Jeová, porque quando pequenina, antes de entrar na alfabetização, era guardada por uma senhora daquela denominação religiosa, que lhe ofereceu seus primeiros materiais didáticos. Apenas Joana cuida da vida religiosa de Alice, incentivando-a a manter amizade com jovens do templo da AD. A avó de Alice, Zezé, 64 anos, é dona de casa, cuida de seis netos e faz biscates. Essa rotina a impede de se ‘interessar’ por religião, que segundo ela tem que ser uma:

dedicação interessada (...). É preciso ir pro templo com vontade e não cansada, porque assim Deus não agradece. Vivo tão cansada que minha diversão mesmo é assistir a novelas e os programas da tarde [risos]. O importante é ter, ter coração limpo, daqui mesmo eu faço minhas orações.

Alice era aluna de uma escola pública do bairro. À época da entrevista a mãe anunciou que no ano escolar seguinte Alice estudaria numa Escola Adventista privada, decisão familiar relacionada com a intensa pressão que a jovem sofria junto a meninas da classe, versão que se diferencia da de Alice se comparada à da sua mãe:

Alice não gosta dessa bandalheira, aquelas meninas soltas, tudo já namorando, com aquelas roupas apertadas, parecendo já mulheres... com 10, 11 anos, parece mulheres (...) e a professora que fica passando trabalho de grupo, de, de apresentação de grupo, aí as outras tudo maquiada, com aquelas roupas de apresentação

doida da escola, e Alice toda por fora, toda diferente (...). Aí foi desgostando de ficar com as colegas, uma influência muito ruim, vou trocar prá [escola] Adventista (...). Que na idade dela é normal querer se enfeitar, pensar, ficar apaixonada, mas não pode ser como essas meninas ruim, se amostrando, oferecendo o corpo... Alice é diferente, aprendeu desde pequena a não ficar se exibindo, porque o corpo é um templo, o corpo da mulher é um templo... Me converti, quando fui prá lá que me batizei, me batizei, preendi muita coisa, não quero repetir erros... se eu tivesse na Palavra antes não tinha me acontecido tantas.. tenho que lutar com todas as forças para minha família continuar abençoada, não quero minha filha... e é filha única nisso. O irmão dela ainda é pequeno, é menor, né? Ele também vai seguir a Lei. (Joana, 37, mãe de Alice).

Minha mãe não gosta da escola, assim... eu estudo lá desde o 2º ano então conheço muita gente, mas depois foi entrando outras meninas do bairro. Umas ficam me chamando de crente, como se crente fosse xingamento. Eu não ligo muito, até brinco com elas, umas me respeitam, mas aí quando tinha qualquer problema assim... de briga, disputa... aí vinha a história de 'sua crente'! Quando tem os projetos da escola eu sempre vou prá mesma equipe porque tem outras colegas evangélicas, mas a professora às vezes mistura e aí minha mãe não gosta porque eu tenho que seguir o que a maioria decide... é, é uma confusão. Eu não gosto de roupa decotada, de todo jeito... e tem uma que dançam pagode, *funk*, sei lá, música ruim. (...) Ôxe, eu às vezes desconto e também falo, prá não ficar parecendo bestona (...) vão prá pró e dizem que eu falei de diabo, que eu só falo de diabo, que eu xinguei, de coisa desse povo aí! (Alice, 11, filha de Joana).

Insultada na escola, Alice usa a estratégia de manter relacionamentos com seus 'iguais', evangélicos, escolha que a protege da pressão das colegas. Como filha única, sua história de vida se inscreve numa projeção temporal que absorve também a história da sua própria mãe, que não mede esforços para lhe oferecer caminhos dignos de vida, que se confundem com a vida evangélica, único caminho familiar desenhado para Alice. O caso de Alice, junto com uma dezena de outros anotados durante a pesquisa, parece-nos exemplar para a discussão sobre as diferentes dimensões e conflito simplificados nas histórias de conversão na família. Na contemporaneidade, a coabitação

de diferentes credos tem-se tornado um fato comum e as conversões e reconversões dão a tônica de várias desavenças no seio familiar, impactando nas relações conjugais, parentais e de gênero. Os conflitos estendem-se para o exterior da privacidade da casa e da família, manifestando-se em outro espaço importante de socialização e construção de identidades/afetividades: a escola. A escola é, nestes casos, um dos espaços de emergência da tensão. Falar sobre religião na escola, seus conflitos e resistências, é, antes de tudo, falar de um terreno que se constrói para além dos muros da escola: o terreno da afetividade, da expressão e dominação dos corpos, cujas referências são dadas, em primeira instância, pela família.

A avó, embora pouco colabore na educação de Alice, não poupa elogios ao comportamento da neta, que, além de prezada, vem claramente desenvolvendo uma certa autoridade com relação aos mais novos – os primos com quem divide o mesmo lar. Este fato chama a atenção da avó para a dimensão integrativa e educativa que a religião desenvolve, ensinando a Alice o seu ‘papel de mulher no mundo’:

Porque precisa aprender desde cedo a tomar conta dos mais novos, cuidar da casa, ser boa. Se seguir assim vai ter um bom esposo e vai saber criar os filhos. Deus ajude que consiga formar família e casa, prá não ficar como a mãe dela, que bate cabeça desde cedo (...) eu nunca fui de ir prá igreja, ia assim, mas quando eles eram pequenos era só de vez em quando, num levava muito... então foram se criando. Nenhum deu prá ruim, mas sempre tinha uma coisinha, separação, bebida, briga, muita briga de casal (...).

A comparação das várias versões da *história desta família* nos ajuda a entender o lugar que a religião ocupa na centralidade dos afetos familiares. As narrativas de conflitos mostram como a religião emerge como fator de desintegração, mas, em alguma parte das relações, é também promotora de integração, bem-estar e reordenamento dos conceitos e representações. Nem todos os casos de conversão parece gerar impactos visíveis – ou que merecem atenção narrativa – na família. Comparando os dados da família de Alice com os de outras,

notamos que a conversão pode ser uma experiência vivida como um *lugar comum* para muitas famílias, quase como um dado inexorável numa realidade onde a religião e o trânsito religioso trazem benefícios pragmáticos:

Aqui muita gente é da Lei de crente. Eu não imaginava que um dia ela fosse frequentar e se batizar (...) porque gostava de festa, de rua, tudo isso, mas resolveu, então ninguém se opõe. Se está bom, tá bem... vai prá lá, fica ouvindo o pastor. Tá tudo bem prá mim! (Jurema, 56 anos, sobre a conversão de sua filha de 34 anos).

A conversão de um membro da família, entretanto, pode tomar proporções outras impactando nas relações de reciprocidade. Na família de Alice – e, como dito anteriormente, trata-se de um caso que tem representatividade dentro do conjunto dos outros casos pois nele estão reunidas as características fundamentais e recorrentes da dinâmica e impacto da conversão em camada popular – a conversão e a prática religiosa de Joana põe em questão a capacidade de colaboração e apoio que ela disponibiliza para parentes e amigos próximos. Numa população caracterizada pela ausência de fartura de recursos materiais, a entre-ajuda ainda permanece como uma expectativa alimentada na família e na vizinhança.

Eles ficam dizendo que eu só me interesso pelas irmãs da igreja. Mas sempre contam comigo. Quando tem uma coisa assim... aquilo que te falei do acidente de carro do meu irmão.. aí ficam dizendo que eu não ajudo porque a igreja é isso e aquilo, que eu sou ruim, que antes eu não era assim. Mas eu sempre fui assim de ajudar, de emprestar, de dar dinheiro, de passar noite na emergência. Mas, agora eu preciso também pensar em mim, antes não, eu era besta e tinha a cabeça muito sem futuro, não sabia refletir. Jesus sabe e tem me mostrado o caminho e é só a Ele que devo (...). Pago minhas contas, posso dizer que dou o melhor que posso prá minha filha, moro junto com minha mãe porque não me vejo fora daqui, mas se quisesse tinha condições de sair. (Joana).

Perguntada sobre o que o templo lhe ensinou, Joana esclarece que:

Minha vida mudou da água pro vinho depois que me batizei mesmo. Senti aquela coisa assim... nada de fanatismo, mas entendi o sentido da fé no coração. Uma benção. Coloquei os pés no chão e disse: vou mudar! E mudou, mudei. No fundo nunca fui, nunca era assim de conhecer o que é felicidade. As coisas foi acontecendo, fiquei grávida dessa menina, hoje eu sei que ela é importante prá mim, antes acho que não sabia, as coisas iam passando... e foi a fé, foi Deus que iluminou minha mente, minha compreensão. Aí eles ficam só dizendo: 'ah, Joana é estranha, ficou estranha, não gosta mais de ninguém, não vai a um aniversário da família!'. E eu num vou porque não quero perder tempo. Minha vida antes era jogar tempo fora.

As histórias de família registradas e analisadas durante a pesquisa tomavam como foco geral as situações de conversão de diferentes membros a igrejas evangélicas, pentecostais e neo-pentecostais. Da análise das três histórias anotadas desta família (narrativas de Alice, Joana e Zezé) podemos compreender que a conversão aproxima e afasta o convertido da rede familiar, vez que uma nova aprendizagem de reclassificação do mundo vai sendo pouco a pouco incorporada a sua dinâmica relacional; a conversão reforça valores tradicionais (sobretudo, de gênero), mas pode colaborar também na realização da autonomia pessoal, promovendo assim uma redefinição do lugar dos sujeitos na história de sua família. As histórias de conversão são singulares, pois a própria tradução da experiência se inscreve numa biografia diferente, podendo promover *processos formativos* implicando um grande leque de transformação.

Pertencendo em família

No campo das ciências sociais, a classe social é frequentemente apresentada como fator explicativo das práticas educativas familiares (ver Bourdieu 1966, 1980; Bourdieu & Passeron 1974; Bernstein 1975). Entretanto, esse esquema teórico, durante muito tempo hegemônico, foi questionado por estudiosos que consideram que a educação familiar não é apenas o resultado da interiorização pelas famílias de suas condições objetivas de existência, mas sim, também, do tipo de

apropriação que estas famílias fazem das suas condições de existência; ora, essa apropriação, por sua vez, depende do sistema cultural dos pais que não é diretamente dedutível de seu pertencimento social (Nogueira, C. & Nogueira, M. A. 2006). Tal perspectiva foi principalmente defendida e explorada por Percheron (1985) a partir de dados oriundos de uma pesquisa quantitativa realizada com 916 pais, que tinha por objetivo identificar os princípios de estruturação das normas e práticas domésticas e educativas das famílias. Na base das respostas a um questionário sobre as atitudes e os comportamentos dos pais em relação à educação e organização familiar, a autora construiu três tipos de famílias: os liberais, os tradicionalistas e os rigoristas. Cada um desses tipos foi caracterizado a partir de variáveis de natureza sociológica (idade dos pais, número de filhos, grupo sócio profissional do chefe da família, local de residência) e de variáveis de natureza ideológica (grau de integração religiosa e preferências políticas). A análise mostra que os fatores discriminantes dos modelos e práticas educativos são os indicadores relacionados com as opções ideológicas, isto é, as opções políticas e, sobretudo, a integração religiosa. Quanto às características sociológicas, isoladamente elas não apresentam nenhuma correlação com os modelos e comportamentos educativos. Tais resultados, que enfatizam a relevância do sistema de valores na determinação da educação familiar, foram confirmados por outros autores (ver Terrail 1990; Muxel 1986).

Todavia, essa orientação de pesquisa, apesar de seus avanços valiosos, é restritiva: ela parte do pressuposto da homogeneidade de valores e práticas educativas no seio do casal, ou seja, tanto o pai quanto a mãe comungam de um mesmo sistema cultural. Assim, interrogando apenas um membro do casal sobre a educação familiar, ela impede que se observe um fato importante: a educação dada às crianças nem sempre é objeto de consenso do casal, podendo surgir divergências entre pais e mães, quando estes seguem confissões religiosas ou opções políticas diferentes. A contemporaneidade é marcada por uma pluralidade religiosa, resultante de uma significativa diversificação de

alternativas religiosas. Não é raro, nessas condições, que no seio de uma família os membros do casal tenham opções religiosas diferentes, o que, muitas vezes, pode implicar modelos e práticas educativas diferenciadas. A literatura sobre o tema já apontou para as dificuldades e os efeitos que emergem em famílias religiosamente plurais, mostrando que muitos são os conflitos que podem surgir das diferentes formas de lidar com o cotidiano orientado pela religião. A compreensão destes conflitos passa pela análise da configuração conjugal, na medida em que se faz necessário avaliar a trajetória de formação do casal e a lide com as opções religiosas de cada membro que o compõe. A conversão de mulheres a uma religião protestante, por exemplo, uma vez produzida após o casamento, pode ter um efeito regulador sobre os conflitos conjugais a depender de uma série de variáveis que colocam a mulher numa posição favorável ou não a sua autonomia. Trabalhos sociológicos têm evidenciado que os conflitos são atenuados quando se trata de casais que se convertem a uma mesma denominação religiosa, permitindo uma redefinição de valores e papéis que pode ter um impacto positivo nas relações de gênero.

Nesse sentido, analisando o impacto do engajamento religioso no relacionamento familiar de casais carismáticos e pentecostais, Machado (1996) mostra como a adesão religiosa pode provocar mudanças importantes nas relações familiares, possibilitando até uma redefinição dos papéis masculinos e femininos, na medida em que a conversão provoca um reforço moral da mulher, propondo também um novo modelo de comportamento para os homens. A conversão ou adesão de um dos membros do casal a um sistema religioso dado pode ser responsável pela introjeção de novos valores morais que resultam em reorientações das condutas familiares. Bem entendido, trata-se de um processo de substituição que nem sempre se dá de forma pacífica. Em trabalho realizado em camada popular, Costa (2002) percebe que os conflitos em famílias religiosamente plurais surgem no momento em que as práticas do *templo* começam a interferir nas práticas familiares originalmente compartilhadas por todos os seus membros. Podemos,

portanto, nos interrogar sobre os modos de regulação que se desenrolam nas famílias caracterizadas por uma pluralidade religiosa. Negociações e acordos engendrados no espaço conjugal estão intimamente relacionados à composição e ao modo de funcionamento do casal.

Desde os anos 1960, abordagens microssociológicas trouxeram à tona questionamentos acerca da *dinâmica interna* da família. Assim, as discussões sobre a relação família/processo de industrialização, deram, pouco a pouco, lugar a problemática do funcionamento do ‘lado de dentro’ da vida familiar (Aboim 2006). Escolas, como a Interacionista simbólica, nos EUA, revelaram, nos anos 1970, a importância de se investigar sobre a produção de sentido no casamento e na família. A compreensão da dinâmica interna familiar sem a articulação com os contextos sociais, rendeu críticas a esta abordagem. No entanto, as reatualizações desta corrente indicam a importância de se olhar para o casal e a família a partir de uma análise que privilegie a articulação destes com os contextos sociais de existência (Singly 1993; Torres 2000). Ao elegermos como objeto as trajetórias conjugais marcadas por ‘valores religiosos’ – ou construções religiosas – queremos investigar o ‘lado de dentro’ da família, partindo de um estudo que atenta para os projetos, os ideais, as normas de funcionamento, a intimidade, os afetos, como elementos capazes de fornecer informações acerca da dinâmica familiar contemporânea.

O tema da conversão e da identidade religiosa, no campo das ciências sociais, tem sido abordado sob rótulos diversos: absorção de novos valores, de escolhas, de hibridização de crenças, de passagens. Metaforicamente, pode-se dizer que a cultura funciona como uma espécie de bússola, encarregada de orientar a expressão pública dos comportamentos dos indivíduos. Com efeito, cultura e comportamento são fatos públicos, imbricados, construídos e partilhados socialmente (Geertz 1998). Este mesmo princípio interpretativo pode ser aplicado à religião, elemento de cultura que governa de algum modo a organização dos pensamentos, dos comportamentos e das atitudes. Neste sentido, pode-se pensar que, na modernidade, a religião tem por papel

ajudar o indivíduo a pensar em conjunto o que na realidade apresenta-se separado, diferenciado e até mesmo conflituoso (Pace 1997). Neste desafio, que consiste em procurar imagens estáveis numa existência caracterizada pela sensação de desenraizamento generalizado – própria da modernidade – e pelo desejo de criar seu mundo, o indivíduo se encontra diante de diferentes opções de re-enraizamento. Tais opções o envolvem num esforço de classificação, organização e interpretação dos elementos engajados neste processo. A adesão a uma religião qualquer é uma situação que, inicialmente, se apresenta ao sujeito como um leque de contradições aparentes e choques. Trata-se de uma espécie de convite à digestão de novas formas simbólicas propostas, num movimento de bricolagem permitido⁷.

Conceitualmente conversão pode oferecer a ideia de uma mudança que se efetua a partir da substituição de certos códigos por outros. Como se opera esta substituição? Qual o ponto de vista do nativo? Como chamam a atenção Campos & Gusmão:

“É preciso, portanto que as Ciências Sociais sejam mais simétricas na elaboração das análises e no olhar que lançam sobre as experiências de conversão ao pentecostalismo evangélico. Quando falamos em simetria, nos referimos à proposta lançada por Eduardo Viveiros de Castro (...) de aplicação de uma antropologia simétrica, que leve a sério ‘o pensamento nativo’, seja quem for o nativo” (Campos & Gusmão 2013:71).

O processo que permite a compreensão da conversão é similar ao da compreensão da vida emocional dos povos: ele implica um problema de tradução (Lutz 1982). A conversão a não importa qual sistema religioso é um fato que se inscreve num quadro onde se associam emoções, formas de experiência e conotações de percepções. Todas as imagens deste jogo são inspiradas pelo pensamento. Estudar os elementos que estão em jogo no processo de organização e de harmonização das supostas contradições vividas por aqueles que aderem a um novo modelo de religiosidade, tal é o projeto que deve ser concebido para se apreenderem a adesão e a conversão. Em primeiro lugar,

é importante pensar que razão e emoção não são polos estanques, podem operar conjuntamente, num movimento de retroalimentação que vai justificar, em última instância, a conversão e a permanência numa religião. O desejo de mudar de estilo de vida pode ser racional e a motivação que leva ao ato de mudar pode ser emocional. Conceber emoções segundo esta perspectiva significa admitir que elas são construções, cujas colorações são dadas pelo contexto e pelo domínio discursivo no qual se inscrevem. Isto equivale a pensar as emoções como um discurso introjetado, que reflete, no final das contas, a diversidade das representações do *moi*, observáveis e desejáveis socialmente. Certamente, as emoções possuem características intrínsecas do eu, mas tais características são também conferidas por um Outro, ou seja, a expressão das emoções movimenta, ao mesmo tempo, imagens do privado e do público.

Algumas considerações

Retomando as primeiras frases deste artigo, a polissemia das narrativas de conversão nos conduz a diferentes classificações e níveis de manifestação e importância de elementos que estão imbricados na decisão, processual, de assumir uma identidade religiosa. Conversões misturam imagens do privado e do público, do sentido de si, da construção biográfica dos sujeitos e da introjeção dos valores religiosos construídos nos rituais. Fazer do corpo o ‘templo de Deus’ é uma experiência que supõe continuidade e vigilância. A conversão é um processo que inaugura (ou dá continuidade a) uma reflexão e uma tomada de decisões racionais perante a vida quotidiana. As emoções provocadas nos rituais no interior do templo se prolongam assim para o dia-a-dia, da vida comum, do trabalho, da escola. Enquanto experiência sincera, a emoção e a consciência da (in)corporação são vividas com intensidade ‘aprissonando’ o indivíduo e seu corpo num sistema de relações com o mundo social. Conversão subentende um discurso

sobre sentimentos e emoções, dificilmente mensuráveis: uma tradução de ‘si’, mediante uma narrativa autobiográfica, que implica um processo de formação, de compreensão da sua própria trajetória de vida através de uma leitura de mundo informada por uma pedagogia que liberta ou aprisiona.

As histórias contadas por Alice, Joana e Zezé – e das várias outras recolhidas em campo – nos motivam a costurar a *trama* familiar onde comportamentos, atitudes, sentimentos, inclinações alimentam *conflitos* e *negociações* entre os membros de uma família, o que revela, no final das contas, o caráter dinâmico e processual das relações familiares. Todo esse emaranhado se desenrola na vida social, no dia-a-dia dos sujeitos, que vão construindo suas identidades em meio a ‘escolhas’. Na tentativa de compreender as várias dimensões mobilizadas na construção de uma nova identidade religiosa, tomamos como ponto de partida a noção de conversão, considerando que, enquanto discurso e experiência, esta possibilita uma apreensão aproximada das (aparentes) contradições que a religiosidade evangélica parece estampar. Encarar o estudo desse cenário tão complexo significa buscar investigar a família no seu processo de mudança(s) e o impacto dessas transformações nas diversas instituições sociais. À base dos dados analisados estão mulheres evangélicas, convertidas, mães de crianças frequentadoras de duas escolas públicas da Bahia e que, ao contarem seus conflitos com o currículo da escola, expõem também um conjunto de informações sobre suas trajetórias de conversão a uma denominação evangélica.

Marcada pela cultura psicológica, a família contemporânea volta-se assim para valores como autenticidade, independência e autonomia. A dimensão da escolha passa a ser valorizada e admitida como ideal de expressão dos desejos individuais – realizados, obviamente, dentro de normas e padrões que não devem, em princípio, contradizer as fronteiras simbólicas de determinado universo sócio-cultural (Velho 1987). É nessa perspectiva que o tema da conversão religiosa

ao protestantismo e as possíveis tensões daí emergentes se aproxima da discussão sobre os valores da contemporaneidade: por um lado, a conversão implica uma escolha, que pode não ser aquela de todos os membros da família; por outro, ao romper com certo simbolismo religioso partilhado por todos os membros da família, pode implicar no comprometimento das relações de reciprocidade estabelecidas na rede familiar; por outro lado ainda, a conversão pode assumir uma forma sutil de gerenciamento de conflitos, confortando sofrimentos e colaborando para o estabelecimento de um processo de autonomização dos sujeitos.

Notas

¹ As discussões aqui apresentadas fazem parte de um projeto em andamento, intitulado *Etnografia da escola e de outros espaços de socialização* (CNPq), sob minha coordenação, e em fase de conclusão. Estão associados a este projeto os doutorandos Deyse Luciano dos Santos (PPGEDuc-Uneb) e Adauto Leite (PPGEDuc-Uneb).

² ‘Grandes narrativas’ aqui é uma alusão ao entendimento de Lyotard (1993) acerca da condição pós-moderna, em particular sobre o lugar da linguagem e da narrativa. Para o autor, o declínio das ‘grandes narrativas’ explicativas da humanidade faz emergir uma diversidade de jogos de linguagem. A coletividade do período moderno dá lugar, na pós-modernidade, ao princípio individualista. Vale ressaltar que para Lyotard, a decomposição das grandes narrativas não leva à dissolução do vínculo social: o contrário, ela vem fundar uma nova forma de vínculo social.

³ A população que dá base às análises é composta por famílias participantes da Assembleia de Deus e de igrejas neopentecostais. A caracterização e composição do universo da pesquisa não foi definida *a priori*, apenas seguiu a representatividade das denominações presentes nas escolas pesquisadas.

⁴ A investigação etnográfica em contextos metropolitanos tem exigido da Antropologia, desde há muito, uma adequação do método de observação participante, que se vê, então, aproximado a outras técnicas de coleta de dados. Em contextos urbanos – e a depender do fenômeno de estudo, do tempo disponível e dos recursos destinados à pesquisa – raramente é possível ao pesquisador desenvolver etnografias extensivas, observações participantes, como classicamente são realizadas, ou seja, com a exigência da permanência do pesquisador junto à comunidade pesquisada, dividindo o cotidiano com a população e, portanto, habitando o mesmo contexto dos seus interlocutores. A repetição e a continuidade do contato cotidiano deixam

de ser, nesse caso, a essência da natureza do método. Como resposta às recentes necessidades metodológicas colocadas pelos novos contextos metropolitanos, surgem outros métodos de abordagem da realidade empírica. É preciso salientar, no entanto, que a ideia não é superar a observação participante, mas enfrentar a complexidade da pesquisa em metrópoles, desafiando a Antropologia no avanço de outros métodos (Pina-Cabral & Pedroso 2005).

⁵ O roteiro contemplava os seguintes itens: a) do percurso escolar e profissional do entrevistado; b) do percurso escolar e profissional dos cônjuges; c) do percurso religioso dos entrevistados; d) do percurso religioso da família de origem; e) da prática religiosa; f) da educação religiosa dos filhos; g) da convivência religiosa na família; h) dos dados sobre a família de origem dos entrevistados; i) das uniões anteriores, do casamento atual e da chegada dos filhos; j) das modalidades de organização conjugal, sociabilidade do casal; k) da criação dos filhos, aspirações, modelos e métodos educativos; l) da autonomia dos filhos, escolaridade e relação com os pais; m) da relação da entrevistada com os parentes de ambas as partes; n) das expectativas acerca da escola; e outros temas que emergiram ao longo de cada *história*.

⁶ Todos os nomes utilizados são fictícios.

⁷ A expressão ‘bricolagem permitido’ se refere aqui à maneira mediante a qual o indivíduo organiza, para ele próprio, a experiência de uma realidade criada a partir de empréstimos de diferentes materiais (às vezes, opostos), transformando-a em ‘realidade aceitável’, onde estes elementos, aparentemente dispartados, são unidos num espectro harmonioso. Vale lembrar que esta idéia faz alusão ao conceito de *bricolage* elaborado por Claude Lévi-Strauss (1962) e utilizado na literatura antropológica como sinônimo de composição de uma realidade a partir de um processo caracterizado por vários empréstimos feitos a uma criação original qualquer).

Referências

- ABOIM, S. 2006. *Conjugalidades em Mudança*. Lisboa: ICS.
- BERNSTEIN, B. 1975. *Langages et Classes Sociales. Codes socio-linguistiques et contrôle social*. Paris: Minuit.
- BOURDIEU, P. 1966. “Condition de classe et position de classe”. *Archives Européennes de Sociologie*, 7(2):201-229.
- _____. 1980. *Le sens pratique*. Paris: Minuit.
- BOURDIEU, P. & PASSERON, J.-C. 1974. “Avenir de classe et causalité du probable”. *Revue Française de Sociologie*, 15(1):3-42.
- CAMPOS, R. & GUSMÃO, E. 2013. “Reflexões metodológicas em torno da conversão na IURD: colocando em perspectiva alguns consensos”. *Estudos de Sociologia* (São Paulo), 18(34):57-74.

- COSTA, L. F. 2002. *Qu'est-ce qui fait crier les crientes? Émotion, corps et libération à l'Église Universelle du Royaume de Dieu*. Thèse de doctorat. Paris: EHESS.
- _____. 2011. "Família, Escola e Religião. Que conflitos e negociações?". *Revista Educação e Contemporaneidade/FAEEBA*, 20(35):85-94.
- DELORY-MOMBERGER, C. 2012. *A condição biográfica*. Natal: EDUFRN.
- DUARTE, L. F. D. 1994. "Horizontes do Indivíduo e da Ética no Crepúsculo da Família". In RIBEIRO, I. (ed): *Família e sociedade brasileira: desafios nos processos contemporâneos*, pp. 23-41. Rio de Janeiro: Fundação João XXIII.
- FABRE, D. et al. 2010. "Jeu et enjeu ethnographiques de la biographie". *L'Homme*, 195-196:7-20.
- FONSECA, C. 1987. "Aliados e rivais na família: o conflito entre consangüíneos e afins em uma vila portoalegrense". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 2(4):88-104.
- GEERTZ, C. 1998. "La description dense. Vers une théorie interprétative de la culture". *Enquête*, 6:73-105.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1962. *La Pensée Sauvage*. Paris: Plon.
- LUTZ, C. 1982. "The domain of emotion words on Ifaluk". *American Ethnologist*, 9:113-128.
- LYOTARD, J.-F. 1993. *O pós-moderno*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- MACHADO, M. D. C. 1996. *Carismáticos e pentecostais: Adesão religiosa na esfera familiar*. Campinas/ São Paulo: Editora Autores Associados/ ANPOCS.
- MUXEL, A. 1986. "Chronique de deux héritages politiques et religieux". *Cahiers internationaux de sociologie*, 81:255-280.
- NOGUEIRA, C. & NOGUEIRA, M. A. 2006. *Bourdieu & a Educação*. Belo Horizonte: Autêntica.
- PACE, E. 1997. "Religião e Globalização". In ORO, A. & STEIL, C. (eds.): *Globalização e Religião*, pp. 25-42. Rio de Janeiro: Ed. Vozes.
- PERCHERON, A. 1985. "Le domestique et le politique. Types de familles, modèle d'éducation et transmission des systèmes de normes et d'attitudes entre parents et enfants". *Revue Française de science politique*, 35(5):840-891.
- PINA-CABRAL, J. & PEDROSO LIMA, A. 2005. "Como fazer uma história de família: um exercício de contextualização social". *Etnográfica*, 9(2):355-388.
- SARTI, C. 2004. "A família como ordem simbólica". *Psicologia USP*, 15(3):11-28.
- SINGLY, F. 1993. *Sociologie de la Famille Contemporaine*. Paris: Nathan.
- TERRAIL, J.-P. 1990. *Destins Ouvriers, la Fin d'une Classe?*. Paris: PUF.

- TORRES, A. 2000. "A individualização no feminino, o casamento e o amor". In: PEIXOTO, C. et al (eds.), *Família e Individualização*, pp. 135-156. Rio de Janeiro: FGV.
- VELHO, G. 1987. *Individualismo e Cultura – Notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. Rio de Janeiro: Zahar.

Abstract: The purpose of this article is to reflect on feelings of belonging to evangelical religions, particularly how this 'choice' affects the family. Even though the 'body' is seen as an important asset to the comprehension of self-transformations – a process initiated by the conversion or adoption of religious values – the conflicts, accusations and tensions in the family system generated by religious belonging are an interesting source to understanding conversion in the present-day. With analysis of three stories told by members of the same family – and supported by ten other ethnographic data collected in the field – I point to the educational dimension of conversion narratives: in narrating their conversion journeys, people are telling stories of a learning process, a rendition of themselves and of a biographic condition, of comprehension of their life journey through an interpretation that makes them take the role of actors.

Keywords: Conversion, Conflict, Ethnography, School, Family

Recebido em setembro de 2014.
Aprovado em dezembro de 2014.