

UNIVERSIDADE CATÓLICA DO SALVADOR
MESTRADO EM FAMÍLIA NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA

VANDERLAY SANTANA REINA

“ENSINA A TEU FILHO O CAMINHO QUE DEVE ANDAR”.
OPÇÕES E VIVÊNCIAS RELIGIOSAS DE MULHERES CHEFES DE FAMÍLIA,
EM SALVADOR, BAHIA

Salvador
2008

VANDERLAY SANTANA REINA

**“ENSINA A TEU FILHO O CAMINHO QUE DEVE ANDAR”.
OPÇÕES E VIVÊNCIAS RELIGIOSAS DE MULHERES CHEFES DE FAMÍLIA, EM
SALVADOR, BAHIA**

Dissertação apresentada à Universidade Católica do Salvador
como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em
Família na Sociedade Contemporânea.

Orientadora: Prof(a). Dr(a). Lívia Alessandra Fialho da Costa
Co-orientadora: Prof(a). Dr(a). Elaine Pedreira Rabinovich

**Salvador
2008**

UCSAL. Sistema de Bibliotecas.

Setor de Cadastramento.

R364e Reina, Vanderlay Santana
 "Ensina a teu filho o caminho que deve andar". Opções e vivências religiosas de
 mulheres chefes de família, em Salvador, Bahia / Vanderlay Santana Reina. - Salva-
 dor: UCSAL. Pós-Graduação, 2008.
 166 f.

 Dissertação apresentada à Universidade Católica do Salvador como requisito par-
 cial para a obtenção do título de Mestre em Família na Sociedade Contemporânea.
 Orientadora: Profª Drª Livia Alessandra Fialho da Costa.
 Co-orientadora: Profª Drª Elaine Pedreira Rabinovich
 Inclui bibliografia.

 1. Família monoparental feminina evangélica. 2. Família popular urbana - Protes-
 tantismo. 5. Igreja evangélica - Ethos familiar - Mudanças. 6. Família contemporânea
 - Dissertação. II. Universidade Católica do Salvador. Mestrado em Família na Socie-
 dade Contemporânea. III. Título.

CDU 316.356.2:284(043.3)

TERMO DE APROVAÇÃO

VANDERLAY SANTANA REINA

**“ENSINA A TEU FILHO O CAMINHO QUE DEVE ANDAR”.
OPÇÕES E VIVÊNCIAS RELIGIOSAS DE MULHERES CHEFES DE FAMÍLIA, EM
SALVADOR, BAHIA**

Dissertação aprovada como requisito parcial para obtenção do grau de mestre em Família na Sociedade Contemporânea da Universidade Católica do Salvador.

Salvador, 30 de setembro de 2008

Banca Examinadora

Prof(a). Dr(a). Livia Alessandra Fialho da Costa - Orientadora
Doutorado em antropologia Social e Etnologia / EHESS- França.
Universidade Católica do Salvador

Prof (a). Dr (a). Elaine Pedreira Rabinovich
Doutora em Psicologia / USP
Universidade Católica do Salvador

Prof(a). Dr(a). Lucia Vaz de Campos Moreira
Doutorado em Psicologia / USP
Universidade Católica do Salvador

Prof(a) Dr(a). Ana Licks Almeida Silva
Doutorado em Saúde Pública / UFBA
Universidade Salvador

À minha bisavó Maria Nagô, "escrava africana", pelos legados a seus descendentes de raiz Nagô, tão marcantes nas fábulas da minha avó Valentina Emília.

A Zilson (*in memoriam*), camarada, por me ter ensinado a compreender o desenho da política no viver.

À minha mãe Vanda Reina, que me ensinou a persistir nos sonhos e projetos.

À minha tia Celi Santana, exemplo e referência de mulher, criando os filhos sozinha.

Família é quem você escolhe pra viver.
Família é quem você escolhe pra você.
Não precisa ter conta sanguínea.
É preciso ter sempre um pouco mais de sintonia.

(O Rappa)

AGRADECIMENTOS

À Prof^a. Dr^a. Livia Alessandra Fialho da Costa, minha orientadora, pelo respeito, admiração e profundo agradecimento pela preciosa ajuda na finalização do trabalho.

À Prof^a. Dr^a. Elaine Pedreira Rabinovich, pelo seu olhar de mestre, na concepção que em cada mestrando há uma pessoa. As suas críticas, incentivo, apoio, dedicação, afeto, compreensão foram significativas e suas contribuições irrefutáveis.

Às professoras participantes do meu exame de qualificação, pelo profissionalismo, críticas decisivas e valiosas como contribuições teóricas para a conclusão deste estudo.

Ao Prof. Dr. Michel Jean Marie Thiollent, pelas discussões teóricas, críticas e ensinamentos para a realização deste estudo e, acima de tudo, por ter compreendido os motivos pessoais, simbólicos e profissionais do desejo de realizar um sonho antigo de ser um dia uma pesquisadora.

A todas(os) evangélicas(os) que entrevistei pela confiança em prestarem seus “testemunhos”, para a pesquisa e acima de tudo pelo apoio, paciência e colaboração prestada.

À Prof^a. Solange Mendes da Fonseca, pela sua contribuição como profissional da língua portuguesa e pelo carinho nestes dois anos de convívio.

À professora e amiga Sandra Regina Magalhães, pela reciprocidade, incentivo, carinho, respeito ao longo desta trajetória de luta no movimento popular e, hoje, nos estudos acadêmicos.

À Prof^a Eliana Reina, pela sua colaboração e amizade.

À colega Ariane Leite, pela sua coerência como cristã e pelo incentivo que recebi no curto tempo que passamos juntas.

Ao Prof. Joilson Rodrigues de Souza, do IBGE, pela suas informações e presteza, significantes para a compreensão deste estudo.

Às amigas, Conceição Oliveira, Tereza Cristina, Mara, Zenilda, Magnólia, Fernanda, Vânia, Denise, Janice, pelo apoio e carinho sempre constantes.

À minha família, na representação dos meus filhos Gabriel, Juliana e Ricardo e enteados Raimundo e Gregório, pela herança simbólica que quero passar como um legado, já que sempre os envolvi nos meus projetos e sonhos.

Ao meu pai Antonio Dodia: pai de família, da carpintaria, da sinuca, do futebol. Dos seus 88 anos, ainda com brio levanta a seguinte suposição: qual o marceneiro (operário) que consegue “colocar”, entre os doze filhos, oito na Universidade?

A todos os trabalhadores desta Universidade que servem no programa, o meu respeito e consideração.

RESUMO

Esta dissertação tem como propósito reconstruir e explorar as trajetórias de vida e experiência religiosa de famílias monoparentais, no Município de Salvador, Bahia, com a intenção de compreender que mudanças e transformações ocorrem quando a mulher provedora, mãe solteira ou separada, converte-se a uma igreja evangélica. Assim, busca-se responder à pergunta de como se processam as transformações no modo de vida desse tipo de arranjo familiar quando a religião surge como um elemento estruturador do *ethos* familiar. A articulação do objeto mulheres chefes de famílias com a religião protestante ganha expressividade como problemática ao entender que tanto as famílias quanto a religião passaram por mudanças significativas na contemporaneidade e, conseqüentemente, produziram mudanças no perfil religioso da sociedade brasileira e nas famílias. Este arranjo familiar apresenta-se como o que mais cresce no contexto urbano, como fenômeno no País. Este estudo parte da suposição de que valores e princípios confessionais têm-se constituído na contemporaneidade em importante suporte e apoio a esse tipo de família. As mulheres, ao se converterem, buscam nessas igrejas apoio para si e seus familiares, diante dos diversos problemas associados à vida urbana, às desigualdades sociais e às desavenças no plano afetivo-sexual. O estudo fundamenta-se em uma pesquisa qualitativa, com sete famílias evangélicas, escolhidas com base nos seguintes critérios: monoparentais femininas (com mulheres convertidas solteiras e separadas); mulheres convertidas que freqüentam assiduamente a Igreja; presença de filhos menores e dependentes; pertencentes à camadas populares; ausência do pai no cotidiano familiar. O estudo foi conduzido com base nas narrativas e experiências vividas por essas mulheres desde a família de origem, à monoparentalidade e adesão a uma confissão evangélica. Como estratégia de investigação, utiliza-se o estudo de caso, com aplicação de questionários, por meio de entrevistas aprofundadas e uso de dados secundários. Verificou-se que a conversão associa-se ao momento do curso de vida que incide com a constituição da monoparentalidade, com filhos pequenos, levando as mulheres à opção de pertencimento a uma igreja evangélica. Confirmou-se a suposição de que a adesão religiosa nas famílias monoparentais femininas traz conseqüências na orientação dada aos filhos, com o propósito de modificar o *ethos privado* em conjunção com o *ethos religioso*.

Palavras-chave: Família monoparental; Protestantismo; Trajetórias de vida.

ABSTRACT

This dissertation aims to understand the changes and transformations that occur when a woman who is a single or separate mother converts herself to an evangelical or baptist church. The articulation of the dimensions female heads of family with Protestant religion expresses the problematic that both families and religion have gone through significant changes in contemporary religious profile of Brazilian society and families. Besides, this family arrangement is the most increasing group in the Brazilian urban context. This study makes an assumption that religious values and principles have been established in contemporary as an important support to this type of family. The study was based on a qualitative research, based on the questionnaires, secondary data and on extensively interviewing seven evangelical families living in the municipality of Salvador, state of Bahia, chosen by the following criteria: women head (with unmarried and separated converted women); converted women who assiduously attend the Church; presence of little children and dependants; belonging to low social class; absence of the father in the daily family life. Narratives on their experiences since their families of origin, to the single parenting and to the evangelical confession tried to answer the question of how these changes were processed in their lives when religion emerged as an element of structuring the family *ethos*. When women converted themselves they searched in these churches support to themselves and to their families for diverse problems associated with urban life, social inequalities and disagreements in the affective-sexual life. It was verified that the conversion was associated to the moment of life cycle that coincided with the constitution of female monoparental family with small children, leading these women to the evangelical church. It confirmed the assumption that the female single families adherence to religious practices brings positive consequences related to their children orientation as it modifies the private *ethos* private in conjunction with the religious *ethos*.

Key words: monoparental family; Protestantism; life cycle.

LISTA DE SIGLAS

| | |
|--------|--|
| IBGE | Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística |
| IURD | Igreja Universal do Reino de Deus |
| ONG | Organização Não-Governamental |
| PNAD | Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílio |
| PED | Pesquisa de Emprego e Desemprego |
| RMS | Região Metropolitana de Salvador |
| SEI-BA | Superintendência de Estudos Econômicos e Sociais |

LISTA DE QUADROS

| | |
|--|-----|
| QUADRO 1 - Perfil das mulheres entrevistadas no período de 2007-2008 | 29 |
| QUADRO 2 - O lugar do pai na família monoparental evangélica | 135 |

SUMÁRIO

| | |
|---|-----|
| INTRODUÇÃO | 13 |
| 1 APRESENTANDO A PESQUISA | 19 |
| 1.1 CONTEXTUALIZANDO A EMERGÊNCIA DA FAMÍLIA MONOPARENTAL FEMENINA | 19 |
| 1.2 FAMÍLIAS POBRES CHEFIADAS POR MULHERES E A OPÇÃO RELIGIOSA | 24 |
| 1.3 OBJETIVOS E HIPÓTESE DA PESQUISA | 26 |
| 1.4 PERCURSO METODOLÓGICO | 27 |
| 2 REVISITANDO A LITERATURA | 36 |
| 2.1 A DINÂMICA DA FAMÍLIA CONTEMPORÂNEA | 37 |
| 2.2 O PROTESTANTISMO, O EVANGELISMO E SUA PENETRAÇÃO NAS FAMÍLIAS POPULARES URBANAS | 43 |
| 2.3 O SENTIDO DE BUSCAS DAS MULHERES CHEFES DE FAMÍLIA EVANGÉLICAS | 51 |
| 3 DAS TRAJETÓRIAS FAMILIARES À MONOPARENTALIDADE FEMININA | 61 |
| 3.1 A FAMÍLIA DE ORIGEM: IDAS E VINDAS DAS MULHERES | 62 |
| 3.2 A EXPERIÊNCIA AFETIVO-SEXUAL: ADOLESCÊNCIA, SAÍDA DE CASA E NAMORO | 71 |
| 3.3 A CONSTITUIÇÃO DA FAMÍLIA MONOPARENTAL FEMININA EVANGÉLICA | 83 |
| 4 “ACEITEI JESUS”: MULHER EVANGÉLICA SOLTEIRA E SEPARADA | 95 |
| 4.1 O PROCESSO DE CONVERSÃO DA MULHER SOLTEIRA E SEPARADA. | 95 |
| 4.1.1 O ANTES DA CONVERSÃO ASSOCIADO AOS FATOS DA VIDA SOCIAL | 96 |
| 4.1.2 A TRANSIÇÃO PARA A CONVERSÃO COMO UM PROCESSO DE APRENDIZAGEM | 101 |
| 4.1.3 O DEPOIS COMO CONSOLIDAÇÃO DO PERTENCIMENTO A UMA IGREJA | 112 |
| 5 “HOJE TUDO MUDOU: SIGO OS CAMINHOS DO SENHOR” | 114 |
| 5.1 ENGAJAMENTO DA MULHER SOLTEIRA E SEPARADA À IGREJA EVANGÉLICA | 115 |
| 5.2 O LUGAR DO PAI NA FAMÍLIA MONOPARENTAL EVANGÉLICA | 125 |
| 5.3 “ENSINA A TEU FILHO O CAMINHO QUE DEVE ANDAR”: PERSPECTIVAS DA MÃE EVANGÉLICA | 135 |

| | |
|--|-----|
| CONSIDERAÇÕES FINAIS | 148 |
| REFERÊNCIAS | 151 |
| APÊNDICES | 161 |
| A - Roteiro do questionário da pesquisa com mulheres evangélicas solteiras e separadas | 162 |
| B - Termo de consentimento | 166 |

INTRODUÇÃO

O estudo da família popular urbana, particularmente a “monoparental feminina” – filhos morando apenas com a mãe – despertou minha atenção e interesse a partir da minha experiência como voluntária em um projeto desenvolvido no município de São Félix do Paraguaçu, na Bahia, direcionado para as famílias de crianças e adolescentes considerados portadores de “risco social”, como se costuma chamar no campo do Serviço Social. A Organização Não-Governamental “Projeto Social Amigos de São Félix”, numa iniciativa conjunta com a Promotoria de Justiça da Comarca de São Félix, desenvolveu, durante o ano de 2005, um estudo intitulado “Família: Instrumento de prevenção de abusos e riscos sociais”. O estudo buscava, entre outras coisas, identificar casos de abusos sexuais e de violência contra menores, tentando compreender o fenômeno em referência à configuração familiar desses jovens. Durante os primeiros contatos com os pais, tive a oportunidade de observar as várias configurações familiares presentes naquele contexto popular urbano. Entre os vários tipos de arranjos, dois evidenciavam-se como predominantes: as famílias conjugais com filhos e as famílias monoparentais, com a presença de mulheres cuidando sozinhas dos filhos; raramente, no entanto, encontrei famílias cujo pai cuidava sozinho dos filhos, sem a presença da mãe. Em São Félix, há um significativo contingente de mulheres que criam e se responsabilizam sozinhas por crianças e adolescentes, numa relação de parentesco ou “de consideração”. Além das preocupações de “provedora”, no sustento de suas famílias, aquelas mulheres colocavam, como maior desafio, o exercício dos papéis de respeito e autoridade na “criação” de seus filhos diante de questões como: a compensação da ausência do pai, assumindo sozinhas o papel de mãe e de pai; a vigilância da conduta dos filhos no convívio social e a “interdição” da sexualidade na adolescência. Entre outros menos expressivos, esses eram os temas presentes nas narrativas das mulheres. Eles apareciam em forma de um “desafio”, especialmente para as mães, avós, tias, madrinhas que, na condição de mulheres sozinhas, se viam responsáveis por menores que, em alguns casos, não eram seus próprios filhos e sim netos, afilhados, sobrinhos.

A vulnerabilidade social decorrente das condições de baixa renda e empregos incertos que marcava a história dessas famílias as colocava numa situação pouco confortável ante os representantes das instituições da sociedade civil – conselho tutelar, escola, judiciário – e pela opinião pública em geral, uma vez que eram responsabilizadas por permitirem que os menores ficassem “soltos” nas ruas, nas vizinhanças ou distante de seu domicílio, ao contrário de se limitarem ao espaço da casa, considerado como local seguro. O trabalho que desenvolvi em São Félix foi o embrião para o projeto de pesquisa que desenhei posteriormente e que permitiu

a minha entrada para realização do Mestrado em Família na Sociedade Contemporânea. A presente dissertação, que teve seu desenvolvimento entre os anos de 2006 e 2008, é também, por um lado, incentivada pela minha própria trajetória de vida, na qual conheci o significado da monoparentalidade feminina. Ademais, embora a busca de uma religião não tenha feito parte do meu percurso de mãe com filhos jovens em casa, compreendi que a procura de um “pai simbólico” é um fato entre aqueles que lidam, no seu cotidiano, com o “pai ausente”.

Ciente da complexidade que envolve o estudo de famílias, busquei, na literatura socioantropológica recente, um entendimento acerca dos diversos aspectos referentes às características das famílias monoparentais, cada vez mais presentes em contextos urbanos, que possibilitassem aprofundar minhas investigações. Interessa-me compreender, nesta pesquisa, o processo de transformação pelo qual atravessa um grupo de mulheres que, na lide com a situação da monoparentalidade, elabora para si e para os membros da família uma versão diferenciada do ‘estar no mundo’: elas buscam na conversão a uma igreja evangélica uma nova dinâmica para suas vidas, principalmente com relação à transmissão de valores confessionais e suas possíveis consequências na criação dos filhos. O trabalho de campo foi desenvolvido em Salvador, como veremos a seguir tendo, como interlocutores da pesquisa, mulheres oriundas de camada popular, residentes em bairros populares.

Um aspecto relevante na contextualização de famílias refere-se a algumas variáveis significativas para a reflexão deste processo. Trata-se do crescimento do número de unidades domésticas como resultado do crescimento de pessoas casadas, mas também do incremento das taxas de chefia feminina nos domicílios monoparentais, sejam estas mulheres, viúvas, separadas, solteiras ou divorciadas com filhos (GOLDANI, 1994). Em decorrência destas variáveis, ocorrem mudanças no *ethos* privado que modificam papéis tradicionais, em consonância com os novos modos de vida que caracterizam as famílias populares urbanas na contemporaneidade.

Entretanto, os dados demográficos do IBGE/PNAD (2004) mostram ainda o crescimento de famílias monoparentais femininas, de mulheres chefes de família. O fenômeno vem fortemente penetrando nas camadas médias devido ao aumento do divórcio e, principalmente, nas camadas populares, em decorrência de uniões instáveis, oriundas de mães solteiras e separadas, a cujo segmento pretende-se dar especial atenção nesta pesquisa. É no contexto das camadas populares que o fenômeno das famílias monoparentais de mulheres chefes de família torna-se mais visível: mulheres chefes de família que vivem sozinhas ou principalmente com seus filhos, sem cônjuge. Acrescenta-se, a este fato, certa precariedade das condições de vida nestas famílias monoparentais de mulheres chefes de família, muitas delas desempregadas e analfabetas, entre as quais se incluem as mais carentes. A Cidade do Salvador, hoje, conta com 41,8%

de sua população composta por mulheres chefes de família, percentual que não se distancia muito das demais capitais do Nordeste, onde se concentram os maiores segmentos da população pobre e faminta do País, segundo os dados demográficos (IBGE/PNAD, 2004). A Bahia está entre os Estados onde se concentram os maiores índices desta camada da população.

A visibilidade do fenômeno da família monoparental feminina e da crescente adesão de membros oriundos de famílias de camada popular às denominações evangélicas despertou o meu interesse no sentido de compreender não apenas sua razão prática – segundo uma visão econômica produtivista – mas também entender os aspectos subjetivos dessa vivência, centrando atenção na dinâmica interna nesse tipo de configuração familiar e, mais especificamente, na sua interface com a religião evangélica. O objetivo principal desta pesquisa, como foi dito anteriormente, é compreender que mudanças e transformações são introduzidas na família monoparental feminina quando ocorre a conversão da mulher provedora, mãe solteira ou separada, a uma igreja evangélica: como se processam as transformações no modo de vida desse tipo de arranjo familiar? A esta questão, outras foram conseqüentemente, ao longo da pesquisa, se juntando, como no desenrolar de um enredo em que espectadores vão compreendendo as ligações, os fios, os personagens. Neste sentido, todo esse enredo exigiu a compreensão de outros aspectos, tais como os motivos da conversão, as expectativas com relação à criação dos filhos, o significado da monoparentalidade para as denominações evangélicas e a elaboração em torno do “pai”.

Este estudo parte da suposição de que valores e princípios confessionais têm-se constituído, na contemporaneidade, em importante suporte e apoio a esse tipo de família. Percebe-se que as mulheres, no geral, são maioria nas religiões cristãs. Mulheres solteiras e separadas, com filhos, também lotam as fileiras das igrejas evangélicas, reconfigurando o *ethos* privado da religião de origem. Muitas delas são de origem católica, converteram-se ao protestantismo em busca do apoio moral, orientação e ajuda na criação dos filhos. Sob esse ponto de vista, autores concordam que as mulheres tanto necessitam de apoio quanto são responsáveis pela expansão dos evangélicos, pois são elas que mais propiciam a presença dos maridos, filhos, parentes, crianças, amigos, colegas de trabalho e vizinhos nas igrejas.

Prestando atenção à literatura socioantropológica acerca da expansão de diferentes denominações religiosas, observa-se que uma significativa produção gira em torno dos efeitos da conversão na esfera doméstica, sobretudo no que diz respeito aos cônjuges ou filhos. Quase nada tem sido dedicado ao impacto da religião em famílias monoparentais chefiadas por mulheres. Acredito, no entanto, que, entre as centenas de mulheres que freqüentam os templos evangélicos, muitas são chefes de família, que ali estão não para resolver os problemas decor-

rentes do alcoolismo do marido ou da violência doméstica exercida pelo cônjuge. Na ausência de alguém com quem compartilhar as dificuldades e responsabilidades da criação dos filhos, sobretudo se tratando de filhos adolescentes, mães chefes de família (solteiras ou separadas) têm recorrido à religião como meio de reforçar ou consolidar valores que a sociedade e suas trajetórias de vida lhes subtraíram por conta de sua condição de “mulher sem marido” e, conseqüentemente, da de “filhos sem pai”.

Desse modo, no primeiro capítulo, pretende-se apresentar as principais reflexões acerca da problemática das famílias monoparentais de mulheres chefes de família evangélicas buscando, através do processo de pesquisa, investigar as implicações de sua adesão a uma religião evangélica. Procura-se expor o caminho metodológico do trabalho, a hipótese, o eixo de investigação e as várias etapas de construção do processo de estudo, dos resultados pretendidos e daqueles a serem alcançados. Neste aspecto, espera-se mostrar, de forma elucidativa, a construção do processo da pesquisa exploratória, numa abordagem qualitativa e de acordo com a metodologia escolhida, pela utilização dos dados secundários: revistas e livros especializados, artigos, teses e reportagens dos jornais locais.

A partir do segundo capítulo, discute-se a literatura especializada, buscando, nos detalhes conceituais e descrições das pesquisas qualitativas realizadas por diversos estudiosos da família e da religião, aprofundar o tema mulheres chefes de família evangélicas, estabelecendo analogias com o processo de constituição da família monoparental e de adesão à religião evangélica. Com a finalidade de estruturar a revisão de literatura, considera-se pertinente a articulação de categorias de análise, tais como: classe, raça, gênero, geração, sexualidade e conversão religiosa como indicadores da forma de condução e análise da pesquisa. Nesta perspectiva, pretende-se compreender a dimensão desta problemática da família e da religião associada aos motivos e às conseqüências da adesão religiosa destas mulheres. Para isso, tenta-se encontrar argumentos que respondam, através das categorias de análise, às questões formuladas sobre a problemática da pesquisa tais como: qual o significado dos valores religiosos na dinâmica familiar pós-conversão? Como esses valores podem ser incorporados pelas mulheres na trajetória de criação e educação dos filhos?

A revisão de literatura propicia a contextualização de sua problemática, na medida em que nasce como fenômeno social no Município de Salvador, na sua interface com outro fenômeno, que vem a ser a crescente penetração dos evangélicos nas diversas camadas sociais. É relevante compreender o sentido de busca destas famílias quando de sua adesão à religião evangélica, de acordo com a amostra e o modelo de investigação escolhido. O terceiro capítulo trata das trajetórias familiares das mulheres chefes de família, por se acreditar que o estudo do

ciclo de vida pessoal e familiar destas mulheres aponta as condições de passagem dos dados empíricos à problemática aqui abordada. O propósito é compreender os aspectos mais importantes e significativos das trajetórias individuais cuja diversidade de fatores influencia na construção da sua primeira identidade, espelho para as identificações futuras como mulheres chefes de família e na constituição de um *ethos* religioso como evangélicas. Pretende-se, nesse capítulo, estabelecer a lógica dos caminhos que levaram os sujeitos desta pesquisa à monoparentalidade, buscando a inexorabilidade das histórias de vida nas quais a raça/etnia, classe, renda e gênero determinam o “lugar” de onde partem ou pensam que partem estas mulheres, na procura de espaço e possibilidades que, muitas vezes, já se encontram engendradas para elas, no contexto das camadas populares urbanas. Compreende-se que as diversas etapas atinentes ao ciclo de vida familiar a partir da historicidade das famílias de origem das mulheres e sua localização na camada popular, estrutura familiar, escolaridade, ocupação, as fases da infância, da adolescência, o início das trajetórias afetivo-sexuais, a conjugalidade, o nascimento dos filhos, a ruptura com seus parceiros são eventos significativos para a abordagem do fenômeno aqui estudado, isto é, como indicadores da constituição das famílias monoparentais, as desigualdades sociais e, de forma indireta, a opção confessional evangélica.

O quarto capítulo compreende a análise propriamente dita dos dados. Articula-se em torno do eixo principal desta investigação: os motivos que levam as mulheres solteiras e separadas, com filhos, à adesão a uma confissão evangélica. Para isso, busca-se compreender, nas narrativas das mulheres, o papel de determinados elementos no desencadeamento do processo de escolha de uma crença. Diante disso, pretende-se desfragmentar o processo de conversão para conhecer como ele acontece e em que momento da trajetória do ciclo de vida: assim, para efeito de análise, são dimensionados três momentos como fases principais no processo da conversão: O *antes*, associado a fatos da vida social desencadeadores da conversão; a *transição* como o momento da escolha por uma igreja e o *depois* como opção de pertencimento institucional. Portanto, buscam-se nas narrativas dessas mulheres, os motivos como pistas para o fato de se terem convertido a uma confissão evangélica, e que perspectivas movimentam essas mulheres solteiras e separadas a permanecerem nestas igrejas cuja maioria defende os valores da família tradicional, as relações afetivo-sexuais atreladas ao casamento cristão e, acima de tudo, uma conduta de acordo com os princípios e valores da religião evangélica.

O quinto capítulo trata das prováveis conseqüências da adesão, do fortalecimento dos vínculos de pertencimento, dos ganhos pós-conversão a uma igreja evangélica, articulados pelo estudo das dimensões de gênero, meio social e geração, por se acreditar que os sujeitos sociais buscam nas religiões soluções para os seus problemas, em termos das experiências e práticas

religiosas. Diante das trajetórias de conversão recortadas de eventos proporcionados pelos “testemunhos” das mulheres no processo de adesão à religião evangélica, são introduzidos, ainda, indicadores como reflexos da dinâmica relacional, pelo seu valor simbólico. Abordam-se os significantes do processo pós-conversão: o engajamento da mulher solteira e separada evangélica à igreja evangélica, o lugar do pai no cotidiano familiar e a relação da mãe evangélica com os filhos.

A relevância desta investigação sobre a religiosidade nas famílias monoparentais de mulheres evangélicas que criam os filhos sozinhas, oriundas das camadas menos favorecidas, evidencia-se no fato de que pouco se tem produzido acerca de como o discurso confessional – que, na verdade, vê a família tradicional (pai, mãe e filhos) como modelo – paradoxalmente dá sustentação moral/psicológica a famílias monoparentais que se distanciam daquilo que a igreja prega como “ideal”. Assim, pretende-se, neste contexto de expansão das religiões evangélicas, investigar em que medida a mulher chefe de família, na ausência de alguém com quem dividir as dificuldades e responsabilidades na criação dos filhos, busca, na adesão à religião evangélica, meios de regulação do modo de vida após a conversão, possibilitando apoio e suporte na sua relação de pertencimento à congregação evangélica, com possíveis conseqüências na criação dos filhos.

Por conseguinte, conclui-se que as famílias monoparentais evangélicas, de mulheres que criam seus filhos sozinhas, é parte de uma realidade social que merece o aprofundamento de seus estudos na medida em que família e religião se tornam aliadas principais na disposição de transmissão de valores, cabendo às mulheres este papel de interlocutor entre os membros da família. Por isso, faz-se opção de uma abordagem de cunho qualitativo, para ir além das reflexões sobre alternativas de sobrevivência, comum aos estudos deste objeto, mulheres chefes de famílias, nas últimas décadas. Esta pesquisa busca investigar o contexto da religiosidade em famílias populares urbanas, suas trajetórias, deslocamentos e opções individuais quando da adesão a uma confissão evangélica.

1 APRESENTANDO A PESQUISA

1.1 CONTEXTUALIZANDO A EMERGÊNCIA DA FAMÍLIA MONOPARENTAL FEMININA

Por vezes distante das expectativas *normalizantes* do que se espera que seja uma “família”, a vida concreta do dia-a-dia mostra a coexistência de diversas configurações familiares que, aos olhos dos ‘tradicionalistas’, parecem formar arranjos pouco apropriados, adequados ou ‘normais’. Daí a presença, em diferentes âmbitos da sociedade, da idéia segundo a qual algumas famílias são *desestruturadas*. A literatura sociológica, ao lado dos estudos antropológicos de parentesco, muito já refletiu acerca dos mecanismos sociais que produzem os ditos ‘comportamentos desviantes’: numa perspectiva crítica, estas disciplinas vêm demonstrando que aquilo que é considerado *desvio* não é senão um esforço de padronizar comportamentos dentro de um esquema que a sociedade considera – a partir de uma construção sociocultural – ser o ‘melhor’ e mais ‘natural’. Os estudos antropológicos demonstram, em definitivo, que o que há de mais natural em nós é antes de tudo cultural (LAPLANTINE, 1988). A ‘família’ torna-se um terreno privilegiado de *naturalizações* na medida em que sua constituição está atrelada a elementos de ordem da perpetuação social da espécie, além de ser conceitualmente tomada como a ‘base’ da sociedade: nela são desenrolados eventos importantes da vida social, quais sejam, entre outros, nascimento, envelhecimento, morte (COSTA, 2008). No entanto, a composição – as formas de lidar com cada uma dessas etapas está em mudança: coexistem, numa mesma sociedade, famílias nucleares (composta de pai, mãe e filhos), famílias monoparentais femininas e masculinas, famílias recompostas, decorrentes de separações e divórcios, uniões homossexuais, unipessoais e diversos arranjos de menos peso demográfico, porém significativo pela sua abrangência no contexto social, como é o caso dos casais sem filhos.

Nas diversas configurações de famílias populares urbanas, vários arranjos se sobressaem pela sua visibilidade e significância: a família tradicional formada por um casal e seus filhos e a monoparental. A primeira se caracteriza pela relativa estabilidade conjugal, pelo papel hierárquico na figura do pai, também como provedor da família, mas, por outro lado, já se observa a ampliação de papéis da mulher não apenas como responsável pelos afazeres domésticos e pela educação dos filhos, mas também compondo o mercado de trabalho (BRUSCHINI, 1989; SARTI, 2005; BORGES e CASTRO, 2007).

Nesse sentido, a família nuclear – modelo mais freqüente nas camadas média e alta da sociedade – é configurada em torno de funções de gênero, concebidas e predefinidas principalmente no desempenho de papéis de proteção e socialização de filhos. Pensada desta forma,

a família monoparental parece sofrer de uma desestruturação de papéis e valores morais. Tal posição, ainda presente em estudos sobre família, como a “feminização da pobreza”, tem sido questionada por autores que defendem o ponto de vista de que os sujeitos envolvidos num processo são capazes de administrar as diversas situações, produzindo vivências “positivas” para os membros da família, ainda que esta não se caracterize pelo modelo familista esperado pela sociedade (MACEDO, 2007). Alvo de preconceitos, teóricos e práticos, a família monoparental é um fato social. Por isso, merece ser estudada enquanto tal, tendo o pesquisador que atentar para as possibilidades e estratégias criadas pelos indivíduos para se adaptarem às circunstâncias cotidianas.

Na dissimilaridade desta família tradicional, considerada modelo, vem a família monoparental feminina, que se caracteriza pela predominância de um parente ou cônjuge no domicílio doméstico, proveniente de viuvez, uniões instáveis (desfeitas e refeitas) com seus filhos (SARTI, 2005). A mulher se transforma, em boa parte das vezes, em única provedora, devido à ruptura nas relações conjugais ou afetivo-sexuais. Em algumas situações, as mulheres nem sequer vivenciaram a conjugalidade domiciliar com o pai de seu filho, isto é, não tiveram convivência, pois romperam a relação afetiva na fase anterior ao nascimento, sendo algumas abandonadas durante a gravidez.

Além desses elementos, considera-se que o fenômeno das famílias monoparentais femininas (BERQUÓ; OLIVEIRA, 1990; GOLDANI, 1994), decorre de diversos indicadores como: o processo de emancipação feminina, o ingresso das mulheres no mercado de trabalho, a produção independente, o aumento do número de viúvas, a elevação da taxa de prevalência de vida principalmente da mulher, e o processo migratório provocado pela crise econômica, que obriga o deslocamento de contingente masculino para outras regiões do País e o das mulheres mais jovens para os centros urbanos em busca de empregos. Este grupo monoparental apresenta um perfil heterogêneo, pois engloba várias categorias: viúvas, mulheres separadas, mães solteiras e, entre estas, tias, avós e madrinhas, numa relação de parentesco ou de relações de consideração.

Os dados demográficos do IBGE (2000) e as pesquisas qualitativas têm demonstrado, desde a década de 80, que a "chefia feminina" tem crescido de forma acelerada nos núcleos domésticos brasileiros. Este tipo de arranjo familiar, que, em 1981, representava 16,9% das famílias, atingiu em 1989 a ordem de 20,1%. Quando são comparadas as famílias monoparentais chefiadas por mulheres com a média das famílias nas regiões metropolitanas do País, em 1989, nota-se que 33% das famílias com mulheres sem cônjuge e com filhos estavam abaixo da linha de pobreza, comparando com 23% do total das famílias que moram nestas áreas e se

encontravam nesta condição (GOLDANI, 1994).

Em 1991, 81,9% dos domicílios tinham um homem como responsável. Esta situação se modificou em 2000 para 75,1%. O perfil da composição dos domicílios teve mudanças significativas e a chefia feminina, diferentemente, cresceu proporcionalmente, em todas as Grandes Regiões do País. A Bahia teve um acréscimo de 1991 para 2000 (de 20% para 27%), correspondendo a 859 mil domicílios. Contudo, quando se comparam os rendimentos médios das famílias cujos domicílios são de responsabilidade masculina, observa-se que as famílias de mulheres sem cônjuges e com filhos estavam abaixo da linha da pobreza, quando comparado com o total das famílias residentes nas áreas que se encontravam nesta condição. Esta situação de desigualdade tem sido nomeada de “feminização da pobreza”, decorrente da precariedade e vulnerabilidade destes domicílios, por serem as mulheres responsáveis pelas atividades econômicas de sustento dos filhos e, igualmente, com execução das tarefas domésticas (FERNANDES; MENDONÇA, 2004).

Em pesquisa de doutorado recente, Soares de Freitas (2005) aborda essas diferenças, de enfoque etnográfico, em um bairro popular de Salvador, o Péla. A autora busca compreender os significados e os valores simbólicos da fome na vida dos famintos, evidenciando os aspectos da pobreza, mostrando que “a fome” se configura como um dos aspectos mais temidos pelos sujeitos menos favorecidos. No estudo, introduz a concepção de “na periferia da periferia”, para demonstrar as diferenças no universo da pobreza.

Inicialmente, o fator localização nos remete a outro indicador: camada social. A distância e a proximidade dos centros urbanos expõe diferenças que precisam ser consideradas. Na sua proposição, Castro (1991) afirma ser relevante para a análise das famílias, o “sistema de localidade”. Portanto o indicador localização pode balizar as condições da maioria das famílias populares urbanas, que, por se concentrarem nas periferias das cidades ou residirem em “invasões” próximas de bairros de classe média ou alta, serem de baixa renda, caracterizadas pelo subemprego e, quando empregadas, vinculadas às ocupações consideradas de extensão das funções domésticas (empregadas domésticas, faxineiras, serventes) ou atuantes no mercado informal (biscateiras, vendedoras), recebem salários mais baixos que os homens. Além do mais, apresentam pouca instrução escolar. Neste aspecto, as famílias de casal diferem por terem um provedor a mais, entretanto, quando o marido está desempregado, surge uma categoria diferenciada, a de mulheres chefes de família assumindo sozinhas o papel de provedoras. A chefia feminina pode ocorrer ainda no ambiente doméstico sem a presença do cônjuge ou em composições familiares que podem ser formadas por dois irmãos morando juntos ou pela própria pessoa morando só, entre outras. A análise dos dados do PNAD (IBGE, 2004)

permite um indicativo, o perfil das mulheres chefes de família, evidenciando as mudanças que ocorreram na sociedade em relação às desigualdades sociais, de classe, de raça, de etnia e sua inter-relação com gênero e gerações (MACEDO, 1999).

Em 2004, 29,4% dos 56,1 milhões de famílias brasileiras eram chefiadas por mulheres. A maior proporção desta chefia feminina se dava na faixa dos 60 anos ou mais de idade (27,4%), enquanto, entre os homens, 35,3% dos responsáveis pela família tinham entre 25 e 39 anos de idade. Das famílias que tinham chefia masculina, 25,1% viviam com um rendimento familiar de metade do salário mínimo *per capita*, enquanto nas chefiadas por mulheres esta proporção subia para 29,6%.

Existem, porém, diferenças regionais nos dados apresentados. No Norte e no Nordeste, mais de 40% das famílias chefiadas por mulheres viviam com até a metade do salário mínimo *per capita*; enquanto, na Região Sul, a proporção caía para 17,4%. As famílias com chefia masculina eram, via de regra, diferentes daquelas chefiadas por mulheres. Quando o chefe era homem, a estrutura familiar mais freqüente era a de casais com todos os filhos menores de 14 anos (33,6%), seguida do tipo casal com todos os filhos de 14 anos ou mais de idade (21,4%). Já no caso da chefia feminina, as estruturas predominantes eram de mães com todos os filhos de 14 anos ou mais de idade (31,4%), outros tipos de família (25,6%) e mães com todos os filhos menores de 14 anos (23,2%). O fato é particularmente importante nas faixas dos jovens chefes de família: neste grupo, as proporções de mulheres chefes vêm-se tornando equivalentes às dos homens, tendo atingido, em 2000, quase a metade das famílias chefiadas por jovens de até 19 anos (49,5%). Por outro lado, os dados mostram o significativo crescimento proporcional de mães jovens e adolescentes, já responsáveis por uma família, fenômeno certamente relacionado à gravidez precoce e fora do casamento.

No âmbito das famílias populares urbanas, os indicadores do PNAD (IBGE, 2004) apontam as condições de ocupação e renda, ressaltando-se que a Região Nordeste concentrava cerca de 42% do total de crianças e adolescentes que trabalhavam no País, sendo 33,5% entre 5 e 13 anos (cerca de 700 mil crianças). Provavelmente dentro deste contingente de crianças e adolescentes com ocupação no mercado formal ou informal, uma parte significativa destas se inclui em famílias monoparentais de mulheres chefes de família.

No mercado de trabalho, a distribuição da população também se mostra diferenciada pelos dados coletados. Enquanto os homens estão em grupamentos de atividades mais diversificados, as mulheres estão concentradas no grupamento de educação, saúde e serviços sociais (46,1%). Os dados revelam que, no mercado de trabalho, reproduz-se uma divisão de papéis segundo a qual cabem à mulher as atividades de cuidado da família, idosos, doentes, crianças

etc. Entre as mulheres ocupadas, o trabalho doméstico e não-remunerado (26,2%) supera o emprego formal, com carteira (25,7%). As Regiões Nordeste e Norte apresentavam, naquele momento, os maiores percentuais de mulheres não remuneradas (15,4% e 13,9% da população feminina ocupada, respectivamente).

O Nordeste apresenta, de acordo ainda com o PNAD, os menores rendimentos médios, em geral equivalentes a R\$ 492,50. O valor do Nordeste representa cerca de 53% do rendimento médio no Sudeste, e a diferença é maior entre os trabalhadores por conta própria (39%).

A distribuição da população segundo a cor manteve o padrão observado nos últimos anos: 51% de autodeclarados brancos; 42% de pardos; 6% de pretos; e cerca de 1% de cor amarela ou indígena. O Nordeste apresenta uma maior participação de pardos (64%). A Bahia se constitui no Estado com participação mais expressiva da população desta cor (13,1%), com destaque para a Região Metropolitana de Salvador (24%). De acordo com Sá Barreto e Santos (2006), com base no PED, entre as famílias chefiadas por mulheres no período compreendido entre o ano 2000 a 2005, 15,8% são chefiadas por brancas, 25,4 % por pretas e 58,7% por pardas. Portanto as famílias de chefias negras são maioria absoluta e relativa.

A Região Nordeste foi a que apresentou o maior número de famílias chefiadas por mulheres, 29,3%, destacando-se o Estado de Pernambuco com 31,6%. Essa taxa aumentou sensivelmente nas regiões metropolitanas.

Salvador apresentava, na época da pesquisa, um percentual mais elevado do que a média: 41,8% das famílias de chefia feminina, sendo que, em 20,2% delas, as mulheres moravam com o cônjuge. O PNAD ainda retrata que o grupo de mulheres que chefiam famílias tem relação direta com a pobreza, pois a mulher da Região Metropolitana tem rendimentos que vão de meio a dois salários mínimos. As mulheres alavancam as categorias de trabalhos não remunerados, entre aqueles que produzem para o consumo próprio e entre trabalhadores domésticos, mostrando que ainda existem diferenças marcantes no tipo de ocupação entre homens e mulheres. Observa-se que a questão da ocupação revela uma condição de gênero, pois há campos de trabalho característicos de mulheres e homens.

O aumento do número de mulheres chefiando famílias está ligado a vários fatores e, entre eles, escolhas pessoais de romper com casamentos decorrentes de infidelidade masculina, da insatisfação pessoal e do abandono por parte dos maridos. Para Goldani (1994), o crescimento do número de unidades domésticas é o resultado do crescimento de pessoas casadas, mas também do incremento das taxas de chefia feminina nos domicílios monoparentais, sejam estas mulheres viúvas, separadas, solteiras ou divorciadas com filhos. A maioria destas mu-

lheres se declara: viúvas, mães solteiras, separadas e divorciadas, responsáveis sozinhas pela criação dos filhos, com vínculos de parentesco ou afiliação. Por isso nota-se que, no seio destas famílias populares urbanas, de mulheres chefes de família, há convergências e diferenças, mostrando que, no contingente das famílias de mulheres com chefia, o perfil se apresenta dispar por condições variadas que vão desde o acesso ao emprego, a escassez de políticas sociais, a baixa escolarização, até a exposição à violência urbana.

Acrescentando-se a essas, outras variáveis se apresentam como esclarecedoras da questão: são aquelas que dizem respeito ao próprio entendimento do termo “chefia feminina”, que geralmente está associado à negação da chefia masculina, seja pela ausência do parceiro no domicílio, seja pela condição de viúvas, mães solteiras, ou separadas com dependentes. Mas este tipo de entendimento é limitado, pois desconsidera não só a variedade de configurações familiares presentes nas sociedades atuais, como a diversidade de chefia que estas podem absorver. Estão incluídas neste grupo as mulheres que nunca se casaram – as que vivem sozinhas (sem filhos) e as viúvas.

Jerusa Gomes, (1995) chama atenção também para as populações oriundas de Município do interior que buscam alternativas de sobrevivência, os assalariados que sofrem grandes transformações com o deslocamento para as metrópoles e, neste particular, a autora inclui as mulheres por considerar que a primeira aprendizagem delas se faz na primazia do trabalho doméstico em troca de casa e comida, ainda crianças. Dessa forma, as mulheres fazem parte da massa de indivíduos que se assentam na periferia das cidades, bem diferente da vida do interior de onde vieram na condição de migrantes.

1.1 FAMÍLIAS POBRES CHEFIADAS POR MULHERES E A OPÇÃO RELIGIOSA

Sem dúvida, na periferia das cidades se encontram as famílias populares urbanas, e aí são crescentes os templos das mais variadas religiões, especialmente as denominações evangélicas por se constituírem em uma das possibilidades abertas às camadas pobres nas grandes áreas urbanas e, nesta situação, as mulheres consideradas as mais sensíveis à mensagem evangélica (MACHADO; MARIZ, 1997).

O fenômeno da opção religiosa por famílias populares urbanas tem sido motivo de estudos nas últimas décadas do século passado por conta da aceleração do número de adeptos da religião evangélica. No meio destes, estão os pentecostais, neopentecostais e protestantes históricos de missão de maior concentração nas camadas populares e médias. Dentre os evangélicos, os pentecostais destacam-se como um dos segmentos religiosos considerados até então como

privilegiados, oriundos da inserção da Igreja Evangélica no Brasil e na América Latina.

No campo religioso brasileiro, a literatura socioantropológica aponta por transformações visíveis nas manifestações sociais e nas divulgações da mídia, que influenciam o envolvimento das famílias no crescente fenômeno de adesão à religião, pelo seu valor sociocultural, político e de convivência com vários interlocutores no mesmo contexto.

A partir de um olhar sobre os dados demográficos do IBGE (2000), podemos coletar informações sobre uma parcela representativa da população evangélica, no sentido de conhecer as principais características dos evangélicos brasileiros, que apresentam o seguinte perfil:

- os evangélicos congregam hoje entre seus adeptos maior proporção de mulheres;
- são oriundos, da população de baixa renda, com rendimentos menores do que a média da população brasileira, que é correspondente a três salários mínimos;
- a ocupação dessa população, na grande maioria, está ligada a empregos domésticos, com média superior à nacional;
- a escolaridade é baixa, sendo que, nos níveis iniciais, correspondente ao antigo primário;
- a maioria vive nos centros urbanos, porém em bairros periféricos;
- há presença significativa de negros e pardos superior à média da população brasileira;
- as famílias concentram crianças e adolescentes em proporção maior do que o número de adultos.

Conforme cita Figueira (2007), baseada em “*Pew Forum on Religion & Public Life*”, 62% dos evangélicos não são nascidos na religião: 45% vieram do catolicismo, 11% não pertenciam a nenhuma religião e 6% vieram de outros ramos evangélicos. Os dados do censo confirmam o aumento de templos em todos os bairros populares, e Salvador se inclui nesta conjuntura. Hoje, ocorre, a expansão de um ‘mercado religioso’ com ofertas de várias crenças e, em torno deste, um contingente expressivo de pessoas carentes de serem ouvidas, sem espaço social e afastadas daquilo que a sociedade capitalista promove de consumo (lazer, afiliação social, sentimento de pertença a ‘comunidades’). Neste contexto, estão as mulheres, maioria no mundo evangélico, incluindo-se as chefes de famílias (MACHADO, 1997).

Neste sentido, é através das mulheres que o processo de adesão à religião se faz de forma incisiva no seio das famílias, sendo aquelas o alvo principal destas práticas religiosas. Nesta perspectiva, Weber (1991, p.333), na *Sociologia da Religião*, já chamava atenção para a grande suscetibilidade das mulheres para toda profecia religiosa. Mesmo que consideremos, concordando com a literatura sociológica sobre o tema, que a tendência à religiosidade não seja

algo da “natureza feminina”, o fato é que mulheres têm enchido as fileiras de igrejas pentecostais, consideradas como “templos de salvação e cura”, promovendo diariamente “cultos contra aflições”. Diferentes razões e motivos impulsionam a busca ou conversão às novas alternativas religiosas. É evidente que a religião, na medida em que passou para a esfera privada, influenciou também na dinâmica interna das famílias (COSTA, 2006).

Numa pesquisa realizada em Salvador, no âmbito das confissões evangélicas, constatou-se que aproximadamente 90% dos fiéis são mulheres, entre as quais 69,7% são donas de casa, sem rendimento mensal. Entre os 30% de mulheres que exercem atividades remuneradas, apenas 5% ganham entre 1 e 2 salários mínimos (GOMES, 1994).

Diante do exposto, percebe-se a relevância de investigar os entrelaces entre a família monoparental feminina, das camadas populares, com a religião evangélica cujo foco principal do seu discurso é a família tradicional, constituída de pai, mãe e filhos, na suposição de que a família e a religião apóiam os sujeitos sociais perante os desafios da vida em sociedade.

1.3 OBJETIVOS E HIPÓTESES DA PESQUISA

Sabe-se que tanto a família quanto a religião são instituições construídas pelas necessidades humanas para dar conta de suas perspectivas e demandas sociais e culturais em face das exigências da vida em sociedade. Como afirmam Machado (1996) e Costa e Jacquet (2004), a conversão pode não só produzir no sujeito converso tensões em face dos padrões e valores expressos pela comunidade religiosa, como também motivar conflitos e tensões entre os membros da família ou, no sentido oposto, reduzi-los. Desta forma, como foi dito anteriormente, o foco de interesse é, sobretudo, analisar como os valores confessionais são incorporados em famílias monoparentais de mulheres chefes de família, e de que modo estes valores são agregados à experiência dos sujeitos componentes de famílias em contexto de conversão. Mais especificamente, busca-se, ainda, neste trabalho: a) compreender os motivos que levam as mulheres chefes de família a se engajarem em grupos evangélicos; b) identificar as prováveis conseqüências da conversão na orientação dada aos filhos; c) investigar em que medida a adesão à igreja evangélica reforça a autonomia das mulheres chefes de família na sua situação de vida.

A hipótese de pesquisa aqui desenhada – considerando a literatura e os primeiros dados do campo – mostra que é possível pensar que os sujeitos sociais se vinculam às confissões religiosas mais adequadas às suas disposições e *ethos*. Os princípios que organizam esse *ethos* (do qual compartilham e participam as interlocutoras desta pesquisa) estariam ligados a uma moralidade “popular” que coloca a “mulher sozinha” numa posição de desvalorização social. Ora, se

ser evangélica significa estabelecer um contato bastante restrito e responsável com o lado mundano da vida (a rua, as amizades, as freqüentações masculinas, etc.), estar numa igreja evangélica garante a sua proteção moral, ao passo que confirma a sua integridade e honestidade feminina (COSTA, 2008). A proteção se dá no âmbito dos novos relacionamentos, uma vez que ser evangélica a coloca numa condição de “mulher especial”, que não pode ser abordada por qualquer homem que não deseje um relacionamento mais sério e promissor. A proteção se dá ainda no que diz respeito à extensão da sua moralidade aos filhos, não apenas pelo fato de eles serem impelidos a participar da religião da mãe, mas também por se tratar de “filhos de uma crente”, cuja educação, em princípio, não deve favorecer os maus contatos, as más amizades (COSTA, 2006).

Assim, partimos da suposição de que a mulher chefe de família, na ausência de alguém com quem dividir as dificuldades e responsabilidades na criação dos filhos, buscaria, na adesão à confissão evangélica (Assembléia de Deus, Batista e Universal do Reino de Deus), meios de regulação do modo de vida após a conversão, possibilitando apoio e suporte na sua relação de pertencimento à congregação evangélica, com possíveis conseqüências na criação dos filhos. Além disso, a mulher chefe de família, ao fazer a opção pela religião evangélica, buscaria também encontrar uma forma de pensar e agir que melhor possa atender às suas necessidades e expectativas, principalmente no que se refere à condução de sua família. Isto justificaria sua adesão a uma religião marcada pelos valores tradicionais e pelo forte traço hierárquico das relações entre seus membros.

1.4 PERCURSO METODOLÓGICO

O estudo foi realizado em Salvador e privilegiou métodos e técnicas qualitativas de análise e coleta dos dados. A pesquisa foi desenvolvida de acordo com alguns critérios-chave: famílias de mulheres solteiras e separadas na condição de responsáveis pela criação dos filhos; sem a presença ou apoio cotidiano do cônjuge/pai; ser convertida a uma denominação protestante ou evangélica. Duas etapas se sucederam e, posteriormente, se entrecruzaram: a primeira, uma análise exploratória, por meio da técnica de observação participante com visitas e freqüência aos templos das diferentes denominações; a segunda, aplicação de questionário através do uso da técnica de entrevista aprofundada com as chefes de família e a reconstrução de suas trajetórias de vida na perspectiva de inscrever a experiência confessional evangélica dentro de uma compreensão mais ampla do *ethos* religioso familiar. A categoria conversão esteve permeada por outras dimensões como classe, etnia e idade/geração – no entanto, vale ressaltar, que

tais categorias não se tornaram eixo do trabalho, apenas foram consideradas uma vez que apontadas pelas Ciências Sociais como significativas e relevantes para dar sentido à contextualização da família monoparental.¹

Vale ressaltar que diversas categorias englobam-se no rótulo de mulheres chefes de família: viúvas, mulheres solteiras, separadas, divorciadas, avós, madrinhas, tias e casais em que uma mulher se faz responsável pela unidade doméstica. Portanto evidencia-se que, nesta nomenclatura “mulheres chefes de família”, incorporam-se vários conceitos e configurações em contextos diversificados.

A pesquisa compreendeu sete “chefes de família” seguindo os critérios anteriormente descritos. Entre o primeiro contato e a realização das entrevistas, normalmente, transcorriam três a cinco encontros.² Os contatos foram feitos a partir de conhecidos. As tentativas através dos representantes das igrejas evangélicas (pastores) não tiveram bons resultados, pois estes demonstraram pouco interesse em colaborar com a pesquisa alegando situações negativas de experiências anteriores.³ Apenas um pastor de uma Igreja Batista de Missão nos apresentou a comunidade durante o culto da família e solicitou apoio para o trabalho e colaboração com a pesquisadora, conclamando as mães evangélicas a me procurarem no final do culto. Entretanto, as pessoas que se dirigiram a mim eram oriundas das camadas médias, ou avós, não preenchendo os critérios esperados adotados.

As mulheres entrevistadas são, portanto, todas oriundas da camada popular, têm renda inferior a três salários mínimos, filhos menores e, se maiores, dependentes economicamente, e todas convertidas a denominações protestantes ou evangélicas. Estas Igrejas, de acordo com os dados do IBGE (2000), apresentam o maior número de mulheres chefes de família. A faixa etária não foi definida antecipadamente, abarcando mulheres com idades entre 35 e 52 anos: cinco são membros de Igrejas Batistas, uma da Igreja Universal do Reino de Deus e uma da Igreja Assembléia de Deus. Todas freqüentam as suas Igrejas com regularidade: pelo menos uma vez por semana e, normalmente, duas vezes por semana e diariamente. A escolaridade varia do analfabeto funcional, ensino fundamental incompleto, do ensino médio completo ao

¹ No decorrer da investigação, outras variáveis e categorias foram consideradas, tais como renda, ocupação, ciclo de vida, a fim de possibilitar um panorama mais próximo da realidade das famílias populares urbanas.

² Na maioria das vezes, os encontros eram marcados e posteriormente cancelados, em função da indisponibilidade de tempo, da impossibilidade de faltar ao trabalho, dos afazeres domésticos, de problemas de saúde, e finalmente, de esquivas. Outro fator que parece ter contribuído para dificultar os contatos com o segmento evangélico foi o fato de a pesquisadora não ser evangélica, tendo sempre que contar com contatos de terceiros no ambiente evangélico para conseguir realizar o trabalho de pesquisa.

³ Um pastor informou que as entrevistas, por serem prolongadas, em torno de duas a três horas, são alvos de reclamações dos fiéis de perda de tempo. No entanto, aconselhou-me a procurar pessoas conhecidas, pois a igreja não poderia assumir este tipo de compromisso.

superior incompleto. Uma é desempregada, uma aposentada, a maioria participa do mercado de trabalho formal e duas do mercado de trabalho informal (Baiana de acarajé e diarista). Todas as mulheres têm filhos ainda dependentes economicamente, por conta da falta de oportunidades na sua relação com o mercado de trabalho, apesar de terem alcançado a maioridade. Das famílias pesquisadas, apenas em uma delas, as crianças estão sem estudar temporariamente. O Quadro 1, a seguir, apresenta o perfil das participantes.

Quadro 1 – Perfil das mulheres entrevistadas no período de 2007-2008

| Nome* Idade | Estado con- ugal (Anos) | Instrução | Ocupação | Salário ** Mínimo | Nº Filhos | Pertencimento religioso | |
|----------------|-------------------------------|------------------------|----------------------------------|----------------------|--------------|----------------------------------|---------------------------------|
| | | | | | | Igreja | Tempo de Conversão (Anos) |
| Carmen 38 a | Solteira 6 a | Ensino Médio | Diarista/ Telefonista | ¼ | 1 | Batista | 5 |
| Eliete 43 a | Solteira 15 a | Ensino Médio | Empregada doméstica | 2,5 | 1 | Batista | 5 |
| Luzia 43 a | Separada 17 a | 8ª Série | Servente/ Baiana Acara- jé | 1 | 3 | Batista | 5 |
| Mara**** 52 | Separada 18 | Superior Incompleto | Auxiliar En- fermagem | 4,5 | 4 | Batista | 5 |
| Marieta 37 | Separada 1 | Analfabeta | Desempregada | 1/4 | 5 | Batista | 15 |
| Noélia 35 | Solteira 14 | Superior Incompleto | Funcionária Pública | 2,5 | 1 | Assembléia de Deus | 11 |
| Teca 47 | Separada 5 | 8ª Série | Diarista | 2 | 2 | Universal do Reino de Deus | 16 |

* Os nomes aqui utilizados são fictícios.

** Salário Mínimo de referência em 2007 no valor de R\$ 380,00

*** Renda familiar

Carmen, batista, 38 anos, mãe solteira, ensino médio. A entrevistada não tem ocupação fixa, prestando serviços domésticos na casa de sua madrinha onde vive desde os dez anos de idade. É prestadora de serviços de limpeza na igreja como diarista, recebendo R\$80,00. No

momento, exerce também a função de telefonista substituta. Tem apenas uma filha de seis anos e percebe pensão alimentícia no valor de R\$50,00 do pai de sua filha por decisão judicial. Reside em bairro de classe média. Converteu-se em uma Igreja Pentecostal há cinco anos.

Eliete, batista, 43 anos, mãe solteira. Estudou até a 8ª série. Cuidadora de idoso e babá. Sua profissão é auxiliar de enfermagem. Tem um filho de 15 anos. Reside em casa própria de alvenaria numa invasão ao lado de um bairro de classe média. Sua renda é de dois e meio salários mínimos. Converteu-se em uma Igreja Pentecostal há cinco anos.

Luzia, batista, 43 anos, separada há 16 anos. Estudou até a 8ª série. Trabalhou na igreja como auxiliar de serviços gerais durante um ano. Sua renda era de um salário mínimo. Atualmente sua ocupação é de baiana de acarajé, contudo afirma: “a renda do acarajé não sabe precisar, por que é variável, em virtude do ponto de venda ser fraco”. Sua casa é própria sem reboco, situada em bairro popular. Tem três filhos de 23, 20 e 16 anos. Converteu-se há cinco anos à Igreja Batista.

Marieta, batista, 37 anos, analfabeta funcional, teve cinco filhos de três uniões consensuais. Separou-se há um ano do último companheiro com quem teve dois dos cinco filhos. A sua filha mais velha, de 20 anos, vive em união consensual e tem uma filha de um ano. Os demais filhos têm 15, 12, 8 e 7 anos. A entrevistada está desempregada e recebe uma cesta básica da igreja e R\$80,00 reais de pensão alimentícia de um dos filhos. Dois destes filhos trabalham em casas de família da sua rede de pertencimento religioso, e sua filha de 8 anos vive com sua filha mais velha. Apenas convive com ela o filho menor de sete anos. Converteu-se há 15 anos à Igreja Assembléia de Deus.

Mara, batista, separada, aposentada como auxiliar de enfermagem, estudante de teologia. Tem três filhas de 29, 25 e 21 anos. Mora também com ela o filho do ex-marido, de 8 anos. Sua filha mais velha é casada, tem dois filhos. A família é extensa, pois reside com ela além das filhas, a família da filha mais velha com dois netos e o marido. Sua renda familiar é de quatro salários mínimos e meio. Reside em bairro popular. Converteu-se à Igreja Batista há cinco anos.

Noélia, pentecostal da Assembléia de Deus, 35 anos, mãe solteira, funcionária pública. Estudante de pedagogia. Tem um filho de quatorze anos. Reside em casa de aluguel, em bairro popular. Sua renda é de dois salários mínimos e meio. Reconverteu-se ao pentecostalismo há onze anos.

Teca, 47 anos, pentecostal da IURD. Separada, porém teve uma filha como mãe solteira, hoje com 23 anos e que não vive com ela. Reside em casa de aluguel com uma filha de 16 anos da sua última união consensual. Sua filha mais velha é mãe solteira e tem uma filha de

um ano que não vive nem com a mãe, mas com a avó paterna. Tem o primeiro grau incompleto. É diarista e sua renda é de dois salários mínimos mensais. Converteu-se à IURD há 16 anos.

As principais técnicas qualitativas utilizadas foram, assim, a observação participante, o questionário, a entrevista aprofundada e ampliada, além de registros no caderno de campo. Na análise e interpretação dos dados buscou-se conhecer o que é regular, recorrente e típico no processo de conversão e pós-conversão à religião evangélica em famílias monoparentais femininas.

O trabalho de campo foi realizado em duas fases, uma de operacionalização e outra de interpretação. Na fase de operacionalização, foram investigadas as referências que indiquem a especificidade da constituição de famílias monoparentais evangélicas e as esferas que lhes dão sentido, ou melhor, substância. Entre estas referências, aspectos como segmento religioso, conversão e opção de pertencimento religioso na conexão com classe, gênero, sexo, renda, raça/etnia e geração são considerados fundamentais para compreender a família monoparental evangélica feminina e as características que compõem o seu perfil.

Apesar de a variável renda ser comumente utilizada nos estudos demográficos para caracterizar a pobreza, considera-se sua importância, mas entendemos que não é uma variável que possa ser usada de forma isolada para definir as condições de classe social. Por isso articulamos outras variáveis como escolaridade, ocupação, condições habitacionais e o relacionamento social agregado por estas famílias evangélicas para evitar rotulações de cunho discriminatório com base apenas no poder aquisitivo.

As famílias monoparentais femininas estão mais contextualizadas nas camadas populares, em comunidades de baixa renda, na quais as religiões evangélicas estão com seus templos sempre abertos diariamente, com a finalidade de acolher seus adeptos e novos fiéis (MACHADO, 1997). Cabe principalmente às famílias, através das mulheres, maioria nestas religiões, com sua presença e a de seus filhos, contribuir com os afazeres da instituição. Pela via inversa, provavelmente, a Igreja retribui com acolhimento e apoio. O estudo se concentra nas famílias das camadas populares, mas revela, contudo, características que não conferem uma padronização rígida de camada social como aponta Sen (2000, p.1):

Não implica, naturalmente, negar que o sofrimento dos pobres pode depender da condição dos pobres. Simplesmente, sustenta que o foco do conceito de pobreza tem que ser o bem-estar dos pobres como tais, sem se importar com os fatores que os afetem. (tradução nossa)

A maioria das mulheres da pesquisa é moradora de bairros distantes dos centros urba-

nos e apresentando condições mais precárias (ruas não calçadas e predomínio de casas semi-acabadas). Algumas das entrevistadas, contudo, moram nas adjacências de bairros de classe média, principalmente as Batistas. Por isso, é comum as evangélicas chefes de família frequentarem igrejas de adeptos desta outra camada social, pelas condições de localização, isto é, pela proximidade de suas residências. Neste contexto, evidenciam-se diferenças e semelhanças conjunturais, típicas de igrejas de classe média, que podem causar algum constrangimento, no sentido de desconfortos às fiéis das camadas de baixa renda.

O questionário teve como finalidade reconstruir não só as trajetórias individuais, na busca de investigar valores e princípios antes da monoparentalidade na conversão, como também o processo pós-conversão, para compreender em que medida ocorreram transformações e permanências e em que fase do ciclo de vida familiar, especificamente, o processo da conjugalidade, da formação da família e da adesão a religião evangélica. O roteiro do questionário apresenta perguntas abertas, sendo aplicado em entrevistas e construído em blocos de perguntas temas (Apêndice A). O primeiro bloco tem como objetivo conhecer os dados de identificação (nome, idade, cor, endereço, escolaridade) para traçar o perfil das mulheres. Em seguida, vêm os dados sobre a dinâmica interna da família de origem, sua localização, informações sobre os pais das entrevistadas (ocupação, idade, religião, cidade de origem, escolaridade, número de filhos, provedor), com o objetivo de compreender o ciclo e a história de vida, e se apresenta alguma relatividade com os fatos atuais. Depois, são abordadas as condições de vida e a composição familiar da entrevistada, visando traçar o perfil socioeconômico da mulher provedora. Em seguida optou-se pela investigação sobre a trajetória desta mulher, visando compreender a processualidade do curso de vida que contribuiu para a adesão a religião evangélica, como permanência na casa dos pais, infância, adolescência, da relação afetivo-sexual, a conjugalidade, a união consensual, o casamento, a vinda dos filhos e a separação e a monoparentalidade. No quinto bloco, aborda-se a sua relação com os filhos, visando conhecer suas expectativas, o que pensa como futuro e formas de socialização, principalmente suas dificuldades na criação destes filhos para compreender quais as conseqüências dos novos valores e princípios religiosos. Em seguida, aborda-se a relação dos filhos com a igreja, enfocando a possibilidade de opção de pertencimento a crença das mães, e a forma como os filhos lidam com a conversão, e até que ponto há aceitação ou rejeição de adesão a nova experiência religiosa. No oitavo bloco, procura-se identificar a trajetória religiosa desde a infância, buscando conhecer a religião de origem, vínculo de pertencimento e o processo de conversão. Tem-se como objetivo principal compreender os motivos que levaram à opção pela religião evangélica e em que fase do ciclo de vida. Pretende-se ainda investigar a frequência, a opção de pertenc-

cimento, a rede social e a participação da mulher chefe de família nas atividades e ministério da igreja. A seguir, introduz-se a relação desta mulher evangélica solteira e separada, com a congregação, a família da fé, via o acolhimento e a amizade dos irmãos na perspectiva de perceber como os vínculos de pertencimento são engendrados. Desta forma, busca-se conhecer suas possíveis dificuldades na criação de filhos e se a conversão significa mudanças na dinâmica interna da sua família, por último, as inter-relações com os representantes da hierarquia religiosa, principalmente com o “Divino” e com o pastor, no intuito de compreender se emergem papéis vinculados às figuras simbólicas.

O trabalho de campo foi iniciado em maio de 2006 quando da elaboração do projeto. Naquele momento, foi realizada uma pesquisa introdutória (baseada, sobretudo, numa observação participante) no Município de Salvador, no Bairro da Paz, cujos motivos já foram explicitados na introdução deste trabalho. Inicialmente, houve dificuldades para entrar no bairro, pois a informante, representante da Associação de Moradores, mulher chefe de família, estava impossibilitada de realizar entrevista por motivos pessoais.

Percebe-se que um dos fatores que dificultam o acesso a esse grupo de mulheres é a indisponibilidade de tempo, pois muitas destas mulheres absorvem muitas responsabilidades e afazeres. Ser mulher chefe de família incorpora obrigações e responsabilidades: ocupacionais, cuidados com filhos e com a rede de parentesco. Neste caso de mulheres sozinhas, parece existir um acúmulo de funções e papéis em uma única pessoa, tornando a mulher chefe de família impossibilitada de dar conta de tantos compromissos, especialmente aqueles que não fazem parte do seu cotidiano.

A estratégia utilizada anteriormente foi modificada diante dos obstáculos encontrados. Por isso, foi repensado o método para aproximação e seleção das entrevistadas. Ficou, então, decidida a não concentração da pesquisa em um bairro, partindo-se, depois, para contatar as informantes via rede de referência (amigos e conhecidos dos amigos). As mulheres indicadas de acordo com o perfil eram selecionadas com base em critérios já mencionados anteriormente.

As entrevistas foram realizadas no período de fevereiro de 2007 a abril de 2008. A maioria destas entrevistas realizou-se nas igrejas, em horários diferentes dos cultos, em residências das entrevistadas e de outras evangélicas, principalmente depois dos cultos dominicais e durante a semana, após a jornada de trabalho. Estas duravam em média duas horas e buscou-se dar voz às entrevistadas, deixando que elas falassem livremente das suas trajetórias de vida e de aproximação com a opção religiosa. A este respeito, Thiollent (1981) recomenda que no processo de investigação se busque captar, nas falas ou narrativas dos indivíduos, as identifi-

cações procurando superar as censuras, o que facilitaria uma apreensão das dimensões social e cultural do processo social. Estes procedimentos propiciam ao entrevistador, ao lidar com o objeto de sua pesquisa, um esforço em neutralizar a “ilusão da transparência” no sentido de Bourdieu, Chamboredon e Passeron (2005), rompendo as possíveis intimidades.

A dinâmica das entrevistas com as mulheres transcorria de forma espontânea e livre. Os elementos da pesquisa já haviam sido antecipados e minuciosamente explicados pela pesquisadora, tais como: a instituição responsável pela pesquisa (Universidade Católica do Salvador), a natureza do mestrado, a confidencialidade das informações, a preservação das identidades das informantes e a importância da colaboração e da ajuda das entrevistadas para o êxito da pesquisa. Outro aspecto evidenciado foi a solicitação de consentimento para gravar as entrevistas, explicitando a importância da fidedignidade dos dados para os resultados do estudo. Todas as entrevistadas concordaram e, à medida que concluía cada bloco de questões, as falas de alguns trechos eram ouvidas, o que favorecia a confiança e a expressão livre. No entanto, nenhuma entrevista seguiu uma seqüência rígida do roteiro, pois as entrevistadas introduziam ou antecipavam os assuntos de outros blocos de acordo com o sentimento e a emoção da processualidade do evento, como se estivessem fazendo uma viagem com várias paradas (QUIVY, 1992). Relatavam e paravam em vários pontos, muitas vezes faziam reflexões acerca dos eventos, o que exigia do pesquisador habilidades técnicas de cuidado e atenção para não repetir as perguntas e não relegar dados imprescindíveis para a consecução dos objetivos. Por isso, no início da entrevista, como já foi mencionado, as mulheres descreviam os fatos, gravava-se e interrompia-se no final de cada bloco para se verificar se não havia falha no equipamento (gravador) e também para que as entrevistadas escutassem o seu próprio relato, o que propiciava relaxamento das tensões iniciais e retomada das questões que porventura ficaram em aberto. A partir do quinto bloco, sobre as perspectivas das mães com relação ao futuro dos filhos, não havia mais necessidade deste recurso, pois as entrevistadas falavam sem nenhum constrangimento. Apenas retomavam suas dificuldades ao serem questionadas sobre as relações afetivas (namoro, sexualidade e novos parceiros) e quanto ao relacionamento com os representantes evangélicos, principalmente o pastor. Contudo quando se introduziam questões sobre possíveis relacionamentos amorosos, algumas delas não se colocavam a vontade e negam o envolvimento com novos parceiros – apenas uma, em seis admitiu ter uma relação afetivo-sexual com o namorado.

Elaborou-se também um roteiro de entrevista para ser aplicado com os representantes das Igrejas evangélicas, no caso os pastores; no entanto, foram utilizados mais os contatos informais, pois, segundo um deles, a “Igreja ainda não está preparada para lidar com este fato

social” das mulheres solteiras e separadas formando famílias. Decorrente deste impeditivo, a entrevista foi realizada em aberto, sem roteiro e sem gravação, e registrada no caderno de campo sendo estes incorporados às análises interpretativas como dados elucidativos.

Portanto, observa-se a pertinência de investigar um objeto que se faz significativo pela dimensão que assume em um contexto social não confessional e, ao mesmo tempo, ainda não é alvo de discussão na esfera privada da religiosidade e, neste aspecto, os evangélicos supostamente não são os únicos.

Para complementar este esquema metodológico, valeu-se da literatura socioantropológico, dos dados secundários e demográficos: IBGE, PED, PNAD, SEI-BA, jornais de circulação em Salvador, revistas especializadas, informativos das Igrejas e comentários em sala de aula de professores da UCSAL e UFRJ. Na realização do trabalho, teve-se o apoio de três informantes pertencentes às igrejas Batista, Assembléia de Deus e Universal do Reino de Deus, significativas para a entrada em campo. Por ser Luzia, batista, “Baiana de Acarajé”, várias vezes foi visitado o “Ponto do Acarajé”, ocupação principal da entrevistada. Luzia, logo após o término da sua entrevista, prontificou-se a colaborar como informante da pesquisa, dispondo-se a servir de intermediária entre a pesquisadora e a Igreja, indicando as mulheres, apresentando os coordenadores de ministérios e facilitando o contato com o pastor auxiliar.

Concluído o processo de análise individual das entrevistas, foram elaborados quadros demonstrativos das informações, visando traçar um panorama geral de cada tema. Os dados levantados através dos questionários e entrevistas aprofundadas foram comparados e complementados com os dados da observação participante, obtidos nas idas a bairros populares, na participação dos cultos, na escola dominical, no ritual de “profissão de fé” (hora em que o convidado, diante da congregação, aceita Jesus), em outros encontros, reuniões de grupos, nos contatos informais, conversando com o pastor e outros evangélicos, e na ida à residência das participantes.

2 REVISITANDO A LITERATURA

Neste capítulo, busca-se analisar as transformações que vêm acontecendo na contemporaneidade, no modo de organização social da família. O que interessa sobretudo, é discutir as relações entre o *ethos* familiar e o *ethos* religioso. Para tanto, e compreendendo que a família exige uma avaliação multidisciplinar, faz-se necessário um conhecimento – ainda que não exaustivo – da produção de várias disciplinas sobre família no Brasil. Mas família não pode ser considerado como um tema despregado de suas circunstâncias. Quer dizer, quando se visitou a literatura específica, foi possível observar que à discussão sobre a família, anexam-se outros elementos, outros adjetivos que tornam o estudo um objeto científico. Assim, há uma infinidade de elementos que não poderíamos listar aqui: famílias monoparentais, família e violência, família e educação, famílias negras, famílias pobres, etc. – isso sem falar nos outros temas que estão inevitavelmente associados à produção contemporânea sobre família, quais sejam: juventude, políticas públicas, valores familiares, feminismo, conjugalidade, relações pais e filhos, vínculo, pertença, etc. Como dito anteriormente, o foco de interesse é na família e sua relação com a religião/conversão.

Em primeiro lugar, vale dizer que o surgimento de vários arranjos familiares tem suscitado o aprofundamento do seu estudo por parte das Ciências Sociais. Este campo do conhecimento tem dedicado uma atenção especial às famílias monoparentais, o que é possível notar nos estudos de família a partir da década de 70 (CICHELLI-PUGEAULT; CICHELLI, 1999). No que diz respeito à religiosidade desse tipo de arranjo, pouco se tem falado, muito embora o fenômeno do crescimento dos evangélicos e a produção em torno deles venha demonstrando que mulheres separadas ou divorciadas e viúvas estão presentes nos templos das mais variadas denominações. Desta forma, buscou-se apoio nos estudos no âmbito da família e da religião, cujas construções teóricas ou proposições fossem capazes de explicar as informações e as relações que dizem respeito ao tema da religiosidade em famílias monoparentais femininas. Para estudar as trajetórias individuais, as conversões e as prováveis conseqüências do processo da pós-conversão na criação dos filhos, recorreu-se às recomendações de Bell (2008, p. 90) citando Denscombe (1998, p. 240), e que conceitua “Teoria como uma proposição sobre o relacionamento entre as coisas”. No mesmo sentido, Bowling (2002, p. 140) diz que “Teoria, no mínimo, pode ser um sistema de classificação *ad hoc*, consistindo em categorias que organizam e resumem as observações empíricas”. Então, nesse capítulo, busca-se apresentar vários estudos na perspectiva de compartilhar resultados de outras pesquisas que relativamente se afinam com este estudo, apoiando o esquema metodológico e a interpretação da análise das

narrativas das mulheres na busca de reflexões e ilustrações às indagações da pesquisa exploratória.

2.1 A DINÂMICA DA FAMÍLIA CONTEMPORÂNEA

A família é vista na contemporaneidade como *locus* privilegiado de formação de identidades, de crianças e de adultos e das relações intrafamiliares. A família, hoje, revela a plasticidade de uma realidade culturalmente construída, de tal modo que funções antes preestabelecidas como a educação dos filhos, a produção dos meios de existência e a reprodução dos próprios seres humanos estão sendo delegadas para outras instituições. Entre as instituições que dividem as responsabilidades com a família, destacam-se a escola, a religião, a ciência e a mídia (televisão), colocadas como de relevância, entre outros indicadores, por terem acompanhado ou contribuído para com o processo de transformações no modo de vida público e privado.

Fazer uma revisão da literatura sobre família implicaria, por um lado, trazer à tona as reflexões produzidas por várias correntes sociológicas do século XIX que debateram a sociedade no contexto e na problemática daquela época, enfocando aspectos sociais, econômicos e políticos; por outro lado, exigiria ainda um debate sobre as próprias categorias de análise utilizadas por esses autores: capitalismo, relações entre capital e trabalho, patriarcalismo burguês, família operária e emergência do amor romântico (CICHELLI-PUGEAULT; CICCELLI, 1999). No entanto, este não é o espaço para uma refinada ontologia da família e seus reflexos na sociedade atual. De uma maneira geral, interessa aqui pensar que, ao longo do século XX, com base em investigações empíricas, pode-se constatar que a família passou por regulações que foram sendo modificadas no tempo. A exigência da fidelidade feminina, uma supervalorização da referência moral e a saúde dos cônjuges, por exemplo, torna o matrimônio importante, não apenas pelo caráter constitutivo dos vínculos de interesses econômicos e pela transmissão da propriedade privada para os filhos legítimos, mas por conta de uma certa concepção de família enquanto *locus* de desenvolvimento da afetividade.

A modificação dos papéis masculino e feminino, com a racionalização da vida familiar, o planejamento dos gastos e a administração das necessidades geraram mudanças na base estrutural da família operária, considerada responsável pelos problemas sociais, pois, segundo os conservadores, elas não cuidavam das crianças e ainda utilizava sua mão-de-obra, como estratégia econômica de sobrevivência. A partir dessas mudanças, prega-se a ressocialização da família tendo, como modelo, a família burguesa e seus valores. Busca-se, então, modificar

a estrutura da família, com base na educação, no controle da sexualidade e na relação afetiva. Surgem novas questões, o matrimônio se institui ainda na base material, mas a relação deve ser baseada no vínculo afetivo.

No contraponto à teoria capitalista, a concepção marxista buscou suprir a ausência do enfoque na família. Engels (1973) dá atenção a outros aspectos deste objeto: a questão da produção dos meios de existência e reprodução dos próprios seres humanos. Nos anos 70, começam os estudos da família de inspiração marxista, no contexto feminista, enfocando as estratégias de sobrevivência das camadas populares, os trabalhos domésticos e a reprodução da força de trabalho. Os estudos da família passam a dar ênfase ao espaço privado burguês. Nesta perspectiva, evidencia-se a iniciativa das análises de sociólogos e, entre estas, as de Ariès (1981), que aborda o papel dos pais em relação aos filhos, os quais, ao mesmo tempo em que merecem cuidados e proteção, têm sua educação transferida para a esfera pública, diminuindo cada vez mais a função socializadora da família.

Com base na demografia, faz-se uma nova abordagem, acentuando a redefinição das configurações do modo de vida familiar com base no casamento, influenciando as Ciências Sociais a reverem seus métodos de investigações e de visão do grupo familiar. A abordagem demográfica vem oferecer uma grande contribuição aos estudos de família na medida em que, baseada na realidade das famílias, descarta os aspectos moralizantes, criando assim uma nomenclatura para designar estas novas formas familiares que, nos anos 70, ganham relevância quantitativa. Surge, no final da década de 70, a categoria das famílias monoparentais, consideradas como uma *família dissociada ou incompleta*, por incluir apenas os filhos que vivem com um só genitor. Em decorrência do divórcio e das separações, configura-se um novo tipo, as famílias recompostas, onde vários arranjos mesclam-se com as formas tradicionais, constituindo diversos processos que modificam os laços de parentesco, reconstituindo novos vínculos sociais (CICHELLI-PUGEAULT; CICHELLI, 1999). No entanto a visibilidade destas novas formas de convivência familiar só transparece no começo dos anos 80, e na Europa, conforme Saraceno (1988), em decorrência dos estudos das ciências demográfica e estatística.

Nesse panorama complexo e multifuncional, debate-se a constituição da família brasileira na atualidade, isto é, a sua permanência e temporalidade nesse contexto de pluralidade. Com este propósito, Corrêa (1994, p. 24) enfatiza que "[...] o contraste entre essa sociedade multifacetada, móvel, flexível e dispersa, e a tentativa de acomodá-la dentro dos estreitos limites do contexto social da senzala e da fazenda". Assim, essa autora se contrapõe à idéia de generalização da família patriarcal, constituída de pai provedor, mãe dona de casa, responsável pela educação dos filhos, e filhos submissos, como modelo da família brasileira a partir do

período colonial. É com base na estrutura e na forma como se organiza este grupo familiar, na medida em que todos compartilhavam da mesma moradia, que se explicita sua relevância, tal como a composição e a forma de relações entre seus membros e afiliados, com base nos vínculos de pertencimento e de solidariedade. Ainda na década de 70 e, especialmente, na década de 80, muitos estudos têm abordado a família no Brasil e na América Latina, como um todo, rejeitando aspectos do modelo patriarcal proposto por Gilberto Freyre (1933), focalizando tanto as famílias da elite quanto as famílias mais pobres. No entanto a des(construção) deste modelo de família tradicional, de acordo com Samara (1998), faz-se através da análise de sua estrutura e organização, pois a constituição do núcleo central (a família legítima) se encontrava delimitada, apesar da incorporação de outros afiliados como filhos ilegítimos, escravos, serviçais, amigos e agregados. Por suas características, a família tradicional permaneceu, durante muito tempo, sendo compreendida como o protótipo do modelo de família brasileira. É neste contexto que a questão da chefia feminina de domicílios ganhou relevo na área temática de estudos sobre a família.

As mudanças socioeconômicas e culturais na contemporaneidade alteraram, de forma significativa, os vínculos familiares. Os membros das famílias foram condicionados a assumir novos papéis e posições e levados a conviver com novos arranjos familiares. Os papéis associados a cada sexo, antes fortemente delimitados, permanentes, estáveis e tradicionais, conforme Samara (1998), hoje se encontram mais instáveis. Considera-se que, na família tradicional, exige-se do pai a função de prover o sustento do grupo familiar e da mãe, as funções de cuidados e afetos para com os filhos. Cabia ao pai e a mãe a responsabilidade pela transmissão, organização e construção das regras e valores passados aos filhos. Atualmente, estas atribuições foram em parte desviadas do núcleo familiar tradicional. A criação dos filhos foi delegada aos cuidados de tias, avós, babás, escolas. Contudo, estes papéis funcionais da família modificam-se a depender da classe social.

Com base nessas reflexões sobre o panorama das famílias na conjuntura social, na forma como a família se organiza e pela decorrência da emergência de novos arranjos, considera-se, neste estudo, a importância de se levar em conta aspectos estruturais e a dinâmica familiar como aspectos significativos para entender e aprofundar o tema “religiosidade na família monoparental”, pretende-se, assim, compreender as transformações em famílias monoparentais de mulheres chefes de famílias, principalmente quando, na sua trajetória de vida, fazem opção por uma religião evangélica, e quais as prováveis conseqüências desta adesão na criação dos filhos.

Na concepção da Antropologia moderna, de acordo com Bruschini (1993), as análises

da família podem acontecer tanto no plano das construções ideológicas quanto no seu papel estrutural, visto que as relações conjugais observadas em determinados grupos podem-se apresentar hoje, de forma diferente, em outras sociedades e em outros momentos históricos. Além disso, o conceito de família incorpora o de grupo social concreto, delimitado de forma empírica, como modelo cultural e de representação.

Em suas reflexões, Duarte (1995) questiona a universalidade da família lembrando que este é um fenômeno recente; pondera que esta categoria que nomeamos de família no Ocidente moderno, é como as demais categorias, uma construção cultural por conta do “agenciamento” de valores que a fundamentam e justificam. Com base na Etnologia, o autor recomenda que, ao se estudar o fenômeno particular da família, incluam-se as dimensões de localização ou residência, a corporatividade e o sistema de atitudes. Estas dimensões incorporam-se ao sistema de parentesco por regularem a reprodução e a troca social pelo casamento.

É evidente que a instabilidade na estrutura familiar decorre de vários fatores, como a individualização e a autonomia de jovens e mulheres, que enfraquecem o papel do pai na família, com o deslocamento da mulher de dona de casa, para o mercado de trabalho. Isso vai ter um impacto no surgimento de novas identidades, baseadas na autonomia, provocando mudanças no padrão de formação das famílias. Além destes indicadores, outros contribuíram e tiveram um papel fundamental na (des)construção do modelo tradicional de estrutura familiar: a distinção entre sexualidade e procriação fora da esfera familiar.

Contudo, na sociedade contemporânea, a família passa a ser espelho de uma realidade em constantes transformações, revelando como e o quanto as relações sociais se tornaram complexas e, pela prevalência da autonomia individual, rompendo com as tradições e apresentando modos diferentes de viver nas várias camadas sociais. Neste sentido, o indivíduo, ao ascender ao *status* de autônomo, adquire também o *status* de sujeito, na busca por sua independência e individualidade.

Assim, os estudiosos de família não se arriscam em prognósticos diante da pluriformidade deste grupo. Mas as teorias da família não se detiveram apenas na busca das suas origens, as análises atuais procuram relacionar sua dinâmica com os elementos da conjuntura social, do contexto e da cultura, enfocando transformações e mudanças na sua relação com o mundo. Enfim, a família distanciou-se da família patriarcal, e também do modelo restrito da família burguesa, que tinha como funções a reprodução e a produção social, implicando a divisão sexual do trabalho e a hierarquia entre gêneros.

Desse modo, analisa Bruschini (1993), as definições de família, no contexto atual, apresentam tantas novas configurações que seriam limitadas e complexas, podendo resultar

em deturpações. Por isso, as ciências que estudam a família, como a Antropologia, através da análise simbólica, das relações familiares e nas camadas sociais, ou as pesquisas domiciliares da Sociologia e da Demografia revelam características familiares amplas e gerais, mas delimitadas na unidade doméstica.

A família contemporânea expressa uma diversidade de formas, não permitindo a agregação de tipos e modelos que, por serem tradicionais, não incorporem as representações de grupos sociais da atualidade. De acordo com Petrini (2005, p.43), “[...] prevalece a legitimação da família como grupo social expressivo de afetos, emoções e sentimentos reduzindo o seu significado público”, por isso reduz sua importância como instituição na dimensão jurídica dos laços familiares. De modo que a abordagem da família tem sido construída de forma diversificada, buscando dar conta da pluriformidade de processos, mas não fazendo ruptura total com o passado, com a família tradicional baseada na relação de autoridade e hierarquia.

Nesse contexto plural, a família brasileira reflete o próprio retrato da sociedade, caracterizada por uma significativa diferença entre as várias camadas sociais, pela sua diversidade cultural, pela singularidade étnica, pela política de classe e pelo pluralismo cultural, resultando na formação de diversos tipos de famílias, com matizes diversos.

Por isso, o fundamental na sociedade atual são as referências e diferenças, desde que o indivíduo possa exercer a sua autonomia e individualidade. À medida que a família se transforma e assume contornos diferentes, o debate sobre a “crise” que envolve esta instituição cresce nas discussões e nas pesquisas. Anteriormente, focalizava-se a sua história e sua origem, mas, a partir da década de 70, passa-se a focar novas dimensões, principalmente quanto às relações de gênero, as relações entre gerações, o ciclo de vida, a socialização de filhos, redes de pertencimento e relacionamento, numa conjunção de vários modelos e tipos, a qual evidencia valores, crenças, *status*, modos de vida. Desta forma, experimentam-se novas alternativas de convivências, na expressão do subjetivismo simbólico e na construção de uma realidade que respeite a expressão do sujeito, numa perspectiva privada e individualista.

Nesta perspectiva, conforme cita Donati (1998 apud PETRINI, 2005) as relações familiares mudaram à medida que os filhos, já adultos, porém dependentes economicamente dos pais, comportam-se de forma autônoma, gerando conflitos na família. Esta situação não é tão permanente nas camadas populares em que os adolescentes enfrentam o mercado de trabalho mais cedo, por conta das condições da sua participação na renda familiar.

Portanto, estudar famílias é um desafio, e não se pode omitir o impacto do feminismo na transformação das relações de gênero, no perfil da mulher e nas relações conjugais, que modificaram de forma significativa a família contemporânea. É visível que a mulher brasileira

cada vez mais se distancia do papel de dona de casa, mãe de numerosa prole, esposa submissa, conformada e passiva. Surge a mulher profissional, autônoma, ante a escolha de formas de reprodução de seres humanos e na busca de igualdade com seu companheiro, criando os filhos sozinhas.

Com o processo de redução das famílias extensas e o aumento das famílias unipessoais, a rede social se constrói fora da família de origem, isto é, dos laços de parentesco, concretizando-se nas relações de amizade e de pertencimento. Com o aumento da prevalência de vida, surge a quarta idade, propiciando um intercâmbio intergeracional pela convivência de várias gerações numa mesma família. Outro aspecto sobre os arranjos familiares na sociedade atual diz respeito ao casamento homossexual, principalmente quanto à adoção de crianças por parte dos membros desta família, cujo embate tem ocorrido de forma mais veemente no contexto religioso e nas esferas jurídicas.

O conceito de família, baseado no tripé pai, mãe e filhos passa por reconsiderações e ampliações em face da proliferação de novas tipologias familiares. Com base nesta dimensão de tipos e arranjos familiares, considera-se a problemática e a elasticidade deste grupo: a família nuclear perde a referência como modelo, e surge a crescente família monoparental, de mulheres chefes de família, as quais, na condição de mães que criam os filhos sozinhas, assumem o papel de responsável e as funções de provedora da família. Esta função na camada popular, conforme Sarti (2005), é vista como “natural do provedor masculino”, conferida ao homem enquanto assumir a responsabilidade pela garantia de recursos materiais, respeito e proteção da família.

O crescimento dessas famílias monoparentais, nas últimas décadas no Brasil e principalmente no Nordeste, remete à participação da mulher no mercado de trabalho, questionando os papéis e responsabilidades de homens e mulheres no interior das famílias (GOLDANI, 1994). No entanto, as desigualdades sociais e de gênero permanecem e se modificam em ritmos assimétricos, que podem ser percebidos no nível de pobreza familiar, na divisão sexual do trabalho e nas alternativas precárias de trabalhos temporários, fazendo com que sua condição cidadã se mostre fragilizada.

Diante das diversas questões postas pela Sociologia, Antropologia, Psicologia, Demografia e outras ciências, a família deixa de ser um consenso. Passa-se a dar, assim, atenção à sua própria dinâmica, buscando uma concepção que atenda ao pluralismo da sociedade atual, uma concepção que contemple as diversas lógicas que definem a família, não mais segundo valores tradicionais.

Diante do exposto, é necessário aqui discutir acerca da especificidade de um, entre os

vários arranjos de família: a família monoparental de mulheres chefes de família.

2.2 O PROTESTANTISMO, O EVANGELISMO E SUA PENETRAÇÃO NAS FAMÍLIAS POPULARES URBANAS

Como dito anteriormente, a literatura socioantropológica tem evidenciado o avanço, em número expressivo, das igrejas evangélicas, atraindo principalmente as camadas populares e, em menor número, as camadas médias, em decorrência de vários fatores e aspectos que mostram a complexidade e a dinâmica relacional que perpassam a família e a religião na modernidade.

Sobre o contexto religioso da sociedade brasileira, diversos autores têm-se dedicado ao estudo do fenômeno da expansão dos evangélicos, apontando, em particular, para as camadas populares como as mais suscetíveis à mensagem evangélica (ISER, 1996), sendo as mulheres reconhecidas como maioria e as mais sujeitas à vulnerabilidade econômica e social.

Com a quebra da possibilidade de manter o padrão de família culturalmente estabelecido e predominante na sociedade, este fator parece estar contribuindo para o aumento das separações e da formação de famílias monoparentais, chefiadas, sobretudo, por mulheres. Salvador apresenta, no universo religioso, 85.712 mulheres chefes de famílias, que têm filhos no domicílio (IBGE, 2000). Destas, destacam-se as católicas (44.374), as evangélicas (18.107) e as sem religião (21.822) e de outras religiões (2.509).

Conforme Machado (1996), a conjuntura religiosa brasileira tem sido motivo de estudos desde a década de 50, destacando-se o processo de privatização e individualização no campo das experiências religiosas dos indivíduos e também no campo das experiências afetivo-familiares, reflexos de mudanças significativas tanto na esfera da família como da religião. Neste contexto, pretende-se saber por que as religiões evangélicas encontram tanta receptividade entre as famílias populares urbanas.

A religião, vista por esse aspecto, evidencia uma tensão constante entre o individualismo na cultura ocidental associado às normas e aos valores e às várias religiões no País. Os aspectos objetivos da vida familiar abrem espaço para os aspectos “subjetivos”, considerados mais instáveis e flutuantes em decorrência da dinâmica das relações familiares no mundo moderno. Entre os aspectos mencionados, surgem dúvidas sobre os rumos da família, em decorrência dos processos tidos como modernos e do rompimento de valores tradicionais.

Couto (2001) ressalta que a questão do individualismo se faz importante hoje, contudo a dinâmica dos indivíduos, no processo da experiência e do trânsito religioso entre as diversas

instituições confessionais, exige reflexões. Exemplo disto são os debates sobre a legalização do aborto, a ampliação dos direitos civis para os homossexuais, a dissociação entre a reprodução dos seres humanos e a fecundação como consequência das relações conjugais, amorosas, afetivo-sexuais. Sobre isto, os evangélicos vêm-se posicionando contra, firmes na afirmação de sua identidade e valores confessionais. Por isso, a adesão religiosa incorpora uma pretensa liberdade de escolha, na medida em que o indivíduo, ao se converter a uma igreja e *aceitar Jesus*, passa a se orientar pelas normas e valores da instituição abraçada alcançando sua autonomia (NATIVIDADE, 2005).

Nesta discussão, emerge a defesa da família, considerada uma das instituições responsáveis pela transmissão de valores e princípios e, na sua dimensão moral, como reguladora da vida social. Ao lado da família, como instituição básica da vida social, sobressai-se a religião, que considera a família como um valor a ser preservado e o espaço privilegiado da vida em sociedade. Neste contexto plural e complexo, o modelo hegemônico de família moderna é contestado, e analisam-se as mudanças na conjuntura familiar (estrutural) e de valores (processo), que ganham espaço através dos setores religiosos, políticos, acadêmicos e da opinião pública, os quais defendem diferentes ações para a preservação da família, reconhecendo que esta passa por uma crise sem comparação.

Questiona-se como o perfil da sociedade brasileira se modificou e como a religião e a família contribuíram para essas transformações. O Censo do IBGE (2000) mostra o crescimento gradativo do número de separações e divórcios, acompanhado da redução dos casamentos religiosos e civis, o aumento dos arranjos unipessoais e das famílias monoparentais, chefiadas por mulheres. Os dados apontam ainda a relatividade entre a adesão e o pertencimento religioso nas diversas camadas sociais, modificando o comportamento religioso do brasileiro. Entre estas questões, destaca-se a queda da hegemonia católica, significativa a partir da década de 90, e, em decorrência, registra-se a aceleração do número de adeptos da religião evangélica, entre estes, os pentecostais.

Os dados mostram que, nesta esfera das confissões evangélicas, também se sobressaem os protestantes históricos de missão, oriundos da reforma religiosa do século XVI, que voltaram a crescer principalmente nas camadas populares e médias do nosso país. Desperta atenção, ainda, outra face do fenômeno na conjuntura atual: o crescimento dos *sem-religião*, caracterizado, como dizem Berger e Luckmann (1985) por um processo de desinstitucionalização religiosa. Duarte (2006), contudo, faz ponderação de que a não opção por uma instituição confessional, não significa, por parte dos sujeitos sociais, a ausência de uma experiência espiritual.

Estudiosos da religião têm afirmado que a que é praticada na sociedade atual difere, em geral, das crenças de origem, na medida em que os sujeitos sociais têm permanecido pouco nas religiões transmitidas pelos pais. Confirmando estas mudanças, Costa e Jacquet (2004) apontam para o fato de que a sociedade brasileira mudou significativamente seu perfil religioso com o advento de vários tipos de crenças. A concepção da religião atual incorpora aspectos ligados ao comportamento individual, com base nas relações familiares, e à adoção de novos valores que dão sentido à religião no mundo moderno. Hoje, os estudos etnográficos e as análises comparativas revelam que o “Brasil é um país religioso”, e que o sentimento religioso do brasileiro pode ser percebido pelo elevado número de templos, pela criação de novas crenças e pela permanência de outras, através de práticas seculares renovadas, tal qual os adeptos e simpatizantes dos cultos afro-brasileiros.

O fenômeno de opção por novas crenças e religiões contribui para a formação de novas formas de pensar, sentir e agir na sociedade brasileira contemporânea, com a introjeção de novos valores mais de cunho individualista. Neste sentido, Duarte (2006) observa que a proliferação destes valores aconteceu de forma mais evidente nas camadas altas e médias e menos nas camadas populares. Com relação à camada popular, esse autor evidencia este distanciamento pelo motivo de a configuração de valores nestas famílias estar focada nas categorias poder, trabalho e localidade. As camadas médias centram seus valores no indivíduo, na socialização e na ocupação, que se constituem no eixo de estruturação dos sujeitos nestas famílias (TESTONI; TONELLI, 2006). No entanto, Heilborn (2005) ressalva que aspectos desta ideologia individualista começam a ser absorvidos pelas camadas populares, em decorrência da forma como estas se expõem à mídia e às instituições (televisão, revistas populares feministas, profissionais de serviços públicos e ativistas de movimentos sociais, ONGs, etc.).

A experiência religiosa, conforme Heilborn (2005) é compreendida como um processo de construção do sujeito em conexão com outros domínios da vida social, como o percurso sexual amoroso, a história familiar e a etapa do ciclo de vida. Neste aspecto, fazemos uma analogia com a condição das mulheres chefes de famílias solteiras, com filhos recorrentes de relações sexuais amorosas fora dos padrões religiosos ou pela ruptura com estes padrões pela via da separação. Como princípio, os evangélicos rejeitam o divórcio bem como as uniões consensuais, comuns na modernidade e as relações afetivo-sexuais vinculadas aos princípios de prazer. Por outro lado, as famílias monoparentais de mulheres chefes de famílias são consideradas uma alternativa de família na sociedade moderna, embora tenha sido sempre um modo de viver das camadas pobres, não se constituindo a separação num estigma tão presente (WOORTMANN; WOORTMANN, 2004).

Com base na etnografia de fatos históricos, Woortmann e Woortmann (2004), em seus estudos sobre a monoparentalidade e a chefia feminina, afirma que, ao contrário do que é dito, o fato não é tão novo, e nas camadas populares sempre esteve presente entre os mais pobres. A expansão da família monoparental feminina chama atenção pelas transformações na sociedade rural, por conta de migrações temporárias ou permanentes. Na classe média, pode-se justificar o fato a partir de questões ideológicas decorrentes da emancipação feminina e profissional que deslocou as mulheres para o mercado de trabalho. Os evangélicos não estão sozinhos nesta bandeira, as demais religiões se posicionam em defesa do casamento e são contrárias à conjugalidade e às práticas sexuais fora dos ensinamentos bíblicos. Dentro deste contexto, são opositores da separação conjugal, cuja prática é extensiva também aos homens e, em decorrência, contrários à conjugalidade fora do casamento, fenômeno comum nas famílias populares urbanas e crescente nas camadas médias.

O catolicismo, contudo, permanece como a religião hegemônica no cenário brasileiro e apresenta uma forte referência espiritual, com base na institucionalização. No entanto, é visível que grande parcela de seus adeptos se constitui em católicos nominalistas, não assíduos às missas e outras atividades religiosas. Os evangélicos, no sentido contrário, vêm crescendo, freqüentam mais os cultos e rituais, uma ou mais vezes por semana, e estão em contato direto com as autoridades religiosas do seu credo. Os adeptos das religiões afro-brasileiras e do espiritismo (de orientação kardecista) são os que mais se aproximam do perfil evangélico.

Outros fatores estão relacionados, ainda, ao fenômeno do crescimento dos segmentos evangélicos, dizendo respeito às autojustificações do senso comum propagadas pelos adeptos das várias crenças. Nestas questões, há situações relacionadas às diversas maneiras de as crenças seculares serem instadas a rever seu discurso e suas práticas, devido à perda do número de adeptos em face da posição de alguns segmentos religiosos evangélicos de se colocarem como detentores da exclusividade religiosa, ou melhor, da verdadeira religião. Esta atitude parece estimular os adeptos a se confrontarem com adeptos de outras seitas ou religiões, tais como carismáticos e pentecostais e agora, neopentecostais, como, por exemplo, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), em uma disputa ou competição religiosa com os adeptos dos cultos afro-brasileiros.

Para Machado (1996) e Couto (2001), a adesão religiosa acontece de várias formas nas famílias das camadas populares, proveniente da ação que ocorre no processo de intercâmbios sociais mediados pela sua inserção numa rede de relações. Portanto entendemos que o processo de conversão evangélica da mulher chefe de família passa pela compreensão de uma análise plural e, sobretudo contextual. Sabe-se que a condição de mulher provedora e chefe de fa-

mília está longe de significar uma emancipação feminina (MENDES, 2004), e filiar-se ou fazer parte de uma religião que defende os valores tradicionais, não irá contribuir para erradicar as desigualdades de gênero (MARIZ; MACHADO, 1996).

Desta forma, pretendemos compreender os motivos que levam as mulheres chefes de família a se engajarem em grupos evangélicos e as consequências da adesão na sua família. Trazer resposta simplista para questões tão complexas é difícil, como se a conversão se desse de forma natural, uma identidade evangélica (como mulher, mãe, profissional) integrada numa sociedade desigual e excludente, “é uma fantasia” pode-se concluir parafraseando Hall (apud COUTO, 2001).

Em pesquisa realizada, Couto (2001) aborda a problemática da adesão religiosa através do pluralismo religioso nas famílias populares urbanas, no sentido de estudar a forma como a experiência religiosa é vista no contexto familiar plural, isto é, quando o casal professa a fé através de crenças diferentes promovendo convivência com vários interlocutores e apontando para as mudanças de identidade. Couto (2001) faz questão de citar Oliveira (1976) para introduzir, na sua análise, a concepção desse autor ao se referir ao pluralismo religioso como sincrético, com disposição para a “mistura religiosa”, como a prática de atos ou adesão a crenças por parte de indivíduos, embora não modifique o sistema de crenças original. Visto de outro modo, seria a junção de dois ou mais sistemas religiosos que interagem, resultando em um outro que não afeta os outros sistemas em questão, como fazem os adeptos dos cultos afro-brasileiros.

Couto (2001) faz ainda observações sobre a forma como o pluralismo religioso tem sido visto como trânsito intenso, e afirma compreender este processo, porém sugere outra concepção, questionando as variadas formas e significados específicos da religião na vida de cada um na família. Este encaminhamento teórico de reconhecer a interação da experiência religiosa com a ordem cósmica e, no sentido contrário, a ordem cósmica com a experiência religiosa está relacionado à percepção da adesão religiosa como processo associado não só ao sistema de crenças, mas com o sentido de obrigação com o grupo que mantém estas crenças. A conversão, desta maneira, é entendida como a relação do indivíduo com “Deus”, contudo impõe transformações não apenas no âmbito social, mas também no relacionamento familiar. Na sua pesquisa, a autora mostra que, nas unidades domésticas das famílias entrevistadas pertencentes ao pentecostalismo, 72% dos fiéis permanecem em contato com outras crenças, contudo esta prática religiosa não se restringe apenas a este grupo evangélico.

A inserção das religiões evangélicas nas famílias se concretiza de várias formas: pela adesão de adeptos a uma instituição religiosa ou através da implantação de igrejas em locais

de concentração popular. Vários procedimentos são articulados pelas igrejas para recrutar fiéis, desde o convite face a face, feito por seus pares através de vários recursos como a visita domiciliar, as correntes de oração nos lares e na igreja, a entrada em um templo de forma espontânea, e até um convite feito por obreiros e missionários aos passantes.

Reconhece-se que o proselitismo religioso parece ser responsável por uma intensificação institucional das religiões, já comprovado pelas pesquisas de Mariz e Machado (1998) sobre o processo de adesão ou da experiência religiosa e de opção de pertencimento isto é, do compromisso efetivo dos membros com as respectivas Igrejas. Mas o que significa para a mulher chefe de família aderir a uma religião, ou, na linguagem popular, “entrar para uma igreja”?

Vale ressaltar a relevância do pentecostalismo como o braço do ramo evangélico mais assertivo e ágil na conquista de fiéis. Não é surpreendente o fato de os pentecostais mobilizarem um contingente significativo de mulheres, o que se justifica pelo destaque que dá à problemática familiar (MARIZ; MACHADO, 1996). Na visão de Natividade (2005), ao se converter ou ao optar por uma religião, o indivíduo adequa sua conduta aos valores da instituição religiosa e tenta construir sua nova identidade de crente e evangélico. Especificamente entre os evangélicos, o converso deve mudar sua maneira de comportar-se no seio da família, evidenciando sua nova condição identitária, também no espaço público. Não se pode, neste momento, desconsiderar a rede familiar de pertencimento (parentes e vizinhos) como elemento-chave do início do processo de conversão. Estes passam a perceber os sinais de uma nova conduta, as idas à igreja e, às vezes, até na maneira de vestir e de se portar, como no caso das evangélicas da Igreja Assembléia de Deus, que se distinguem pela sobriedade de suas vestes. Por outro, os protestantes históricos (batistas) destacam-se pela feição de seu traje nos cultos.

Retomando o motivo de atração das mulheres pela religião evangélica, pode-se dizer que o dia do “culto da família” é um exemplo da freqüência das mulheres. Cada igreja tem a sua programação e a presença feminina é bem concorrida. As pesquisas sobre os motivos que levam as mulheres a associar-se a uma religião evangélica mostram as demandas familiares provenientes de problemas de ordem doméstica, saúde e de conflitos familiares, entre os aspectos causais.

Os evangélicos, por outro lado, têm seus cultos e rituais focados nos “Dons de cura”, isto é, interpretam a cura de doenças através de uma ação divina, por entenderem as doenças como provenientes de forças malignas que entram no seu corpo. Os cultos dos evangélicos do ramo pentecostal e batistas renovados tendem a ser catárticos e projetam a idéia de que Deus pode promover um “milagre” na vida desses indivíduos, evidenciando “um conjunto de expe-

riências corporais (lágrimas, suor, alegria incontrolável, risos)” ritualmente estruturado para expor o sentido da revelação no sujeito converso (COSTA; JACQUET, 2006, p.84)

Nessa conjuntura, é fundamental conhecer as trajetórias de adesão das mulheres a uma denominação evangélica, pela processualidade do evento. Inicialmente, precisa-se entender qual a concepção de conversão no contexto das famílias populares urbanas e as justificações que lhe dão sentido. No primeiro momento, há um sentido de busca, de acordo com Costa e Jacquet (2004, p.54) na sua pesquisa com grupos neopentecostais em Cachoeira, sobre famílias plurais: “Buscar Jesus é a expressão mais utilizada por fiéis evangélicos ao narrarem o sentido de suas trajetórias de conversão”, expressando a idéia de processualidade, o contato com a Bíblia e a Igreja, o que implica uma descoberta e, concomitante, o ritual dos batismos, que geralmente acontece em grupo. Ainda nas narrativas das autoras, a conversão das mulheres geralmente é solitária, não implicando a adesão de outros membros da família. No caso das mulheres chefes de famílias, qual seria o propósito delas além de *aceitar e receber Jesus*, que tipo de atitude é adotado no círculo familiar pós-conversão?

A conversão pode não acontecer numa via direta, há idas e vindas neste percurso. Conforme Natividade (2005), os sujeitos são impelidos a conviver com várias crenças antes de uma definição por uma delas. A trajetória religiosa tem-se revelado pela busca da fé, mas pode ser tomada como um evento ligado a um fato da vida social e, enquanto processo, acontece o contato com vários interlocutores de diferentes religiões, atrás de uma solução ou alívio. É registrado por diversos autores como os conversos experimentam forte emoção e sentimento no processo de conversão, proveniente da solução dos problemas reais de doença, de ordem material, conjugal ou de projetos pessoais. Estes momentos são as oportunidades de o indivíduo ser pressionado pelo grupo à adesão e ao compromisso à religião.

A conversão feminina evangélica, na visão de Duarte (2006), reforça o *ethos* privado vigente por estar de acordo com o padrão moral evangélico ao tempo em que impõe dificuldade de aceitação à conversão masculina porque transforma e interfere no modo de vida. Esse autor considera que a conversão impele a transformação por exigir mudanças pertinentes, quando a adesão perpassa como uma situação de “crise”.

Assim, com a ampliação e complexidade que envolve o fenômeno das Igrejas evangélicas, ocorre o despertar de interesses por parte das Ciências Sociais, na convergência de se deter nos seus estudos para o *ethos* religioso da sociedade moderna brasileira, em particular nas famílias populares urbanas, por conta do aumento do número de adeptos da religião evangélica (pentecostal, neopentecostal e protestantes históricos de missão) nas camadas populares e no modo de vida das famílias populares urbanas, onde se incluem as mulheres chefes de

famílias, na condição de evangélicas. Portanto não se trata de algo novo serem estas opções religiosas a *tábua de salvação* para os aflitos, desesperados e doentes que, nas periferias urbanas, não encontram uma porta aberta para a solução de seus problemas, ou melhor, para serem escutados conforme Machado (apud FIGUEIRA, 2007). Desta forma, basta lançar um olhar para os dados demográficos e as pesquisas qualitativas da Socioantropologia sobre a vulnerabilidade e a violência urbana nos bairros populares das grandes metrópoles como Salvador, para compreender a atração que estas religiões exercem sobre as mulheres chefes de famílias. Este movimento das Igrejas evangélicas e das famílias pobres nos bairros populares denota que o fenômeno de opção por novas crenças e religiões contribui para a formação de novas concepções, provendo a introjeção ou a atualização de valores.

Cabe, portanto, à mulher, pela sua condição feminina, ser tradicionalmente considerada responsável pelo cuidado e proteção da família, constituindo-se como mensageira das demandas religiosas dos membros do grupo familiar. Primeiro, as mulheres se deslocam para dar conta de sua individuação como sujeito/mulher e, como consequência, no trato das demandas dos filhos e medos decorrentes da violência urbana, depois vêm os demais membros da família na busca por “soluções” tidas como mágicas, diante da ausência de compreensão de outros caminhos e das lacunas do poder público nos bairros periféricos. Nesta lógica, supõe-se que só resta o poder divino, que se concretiza pela conversão a uma religião evangélica. A prosperidade, de acordo com Bittencourt Filho (1997), decorrente desta orientação religiosa produz um tipo de “poupança” que se investe na qualidade de vida e transforma realmente a vida das pessoas.

É importante salientar que já existem algumas “flexibilizações” no universo evangélico, pois os protestantes históricos e pentecostais aceitam a separação de casais desde que a causa e o motivo estejam vinculados à infidelidade conjugal e à violência no contexto familiar. Desta forma, no espaço das famílias populares urbanas, a família monoparental feminina pode-se constituir numa das ambigüidades do proselitismo religioso das diversas crenças à medida que não se encaixa no padrão de família conjugal cristã defendida pela grande maioria das representações institucionais evangélicas. Constata-se, contudo, sua presença no contingente de mulheres que, no dia-a-dia destas igrejas se incorporam e congregam em torno das várias atividades e cultos como mulher, como trabalhadora e como mãe evangélica, participando, contribuindo e expressando sua fé e sua convicção nos ditames da sua crença, como veremos a seguir.

2.3 O SENTIDO DE BUSCAS DAS MULHERES CHEFES DE FAMÍLIAS EVANGÉLICAS

É importante retomar a literatura socioantropológica das últimas décadas a fim de observar que enfoque conceitual, temático e empírico tem sido dado às famílias monoparentais femininas. Uma análise criteriosa de estudos representativos nesse campo nos ajuda a entender as mudanças e transformações na família brasileira, introduzindo especialmente a construção da subcategoria “mulheres chefes de famílias evangélicas”. Ao investigar a problemática das famílias monoparentais de mulheres chefes de famílias, não se procura aqui circunscrever a discussão apenas à classe social e à renda de mulheres pobres na busca de alternativas de sobrevivência para toda a família. Procura-se uma nova compreensão que contemple a subjetividade (valores) desta família, o seu modo de vida, a sua experiência individual, e que, na sua trajetória relacional, mostre a compleição da dinâmica interna da família monoparental de mulheres, quando faz uma escolha e adere a uma religião evangélica.

De onde vem esse interesse e onde se situa a sua relevância quando se parte para investigar o objeto mulheres chefes de famílias evangélicas? Será pela proeminência da sua problemática, como grupo social subordinado, vendo-as como merecedoras e carentes de atenção e cuidados especiais, por ser considerado, dos arranjos mais vulneráveis, aquele que mais cresce na sociedade brasileira, especificamente em Salvador? O fato, segundo Scoth (2002), de a mulher viver só, ou somente com os filhos, no âmbito da vizinhança, já é uma disposição avançada no que diz respeito à sua “segurança”. E precisa ser respeitada. Além disso, vem a necessidade de rever algumas abordagens existentes para estudar estas mulheres e suas famílias e identificar algumas das suas particularidades.

O objeto mulheres chefes de famílias tem sido alvo de vários estudos nas últimas décadas, principalmente no que diz respeito ao deslocamento da mulher para o mercado de trabalho, acarretando situações novas nas relações familiares. Pela sua condição econômica e pelo seu estigma social de famílias “incompletas”, reconhece-se a sua complexidade. Porém estes estudos se detinham principalmente nas questões de ordem estrutural, como tipo de chefia, ocupações e condições econômicas de sobrevivência, e na relatividade com os modelos funcionais de famílias com papéis preestabelecidos, tal qual a família nuclear, tida como família modelo.

Contudo é possível observar que poucos estudos têm levado em consideração a dinâmica interna de famílias das camadas populares e, no caso particular, este arranjo de mulheres chefes de famílias cujas relações são balizadas na díade mãe/filhos (WOORTMANN; WO-

ORTMANN, 2004) e na figura paterna ausente do cotidiano familiar. A ausência da figura paterna não o exclui, no entanto, do universo da moralidade familiar. Presente nas intersubjetividades, o pai aparece como figura simbólica estruturante (ROUDINESCO 2003, apud RABINOVICH, 2007) quando se combina com valores tradicionais, símbolo de raízes e de continuidade (CASTRO; MIRANDA; ALMEIDA, 2007). Sobre este contexto simbólico das famílias populares urbanas, Sarti (2005) argumenta que a família entre os pobres urbanos estrutura-se como um grupo hierárquico, onde o homem tem prevalência sobre a mulher, os pais sobre os filhos e os mais velhos sobre os mais novos. Isto significa um modelo hierárquico que, ao se desfazer, se desloca para outro membro da família, assumindo este papel de autoridade masculina e mediador entre o espaço da casa e da rua, o pai, o irmão ou alguém da relação de confiança da mãe. Neste aspecto, a mulher chefe de família se vale da lógica das relações de solidariedade para, através do grupo, garantir a qualidade de vida de seus integrantes, não contando apenas com a rede de parentesco, enfraquecida no contexto urbano. Muitas vezes, ela se apóia nos vizinhos e, no caso das chefes de família evangélica, nos expedientes da igreja, a chamada família da fé.

Nesse sentido, ao delinear este estudo, buscou-se apoio nas orientações de Creswell (2007), que salienta como uma das questões fundamentais para desenvolver uma pesquisa qualitativa a sutileza que o objeto requer na análise da sua problemática. Optou-se, então, por uma pesquisa exploratória cujo objeto de estudo não foi até o momento abordado com a profundidade necessária. Para tanto, seria necessário “escutar” as narrativas das mulheres a fim de construir uma concepção com base nas idéias e experiências destas mulheres, com o propósito de saber como valores confessionais se agregam à vivência dos sujeitos componentes de famílias em contexto de conversão.

Assim, pretende-se entender qual o significado de “busca” dessas mulheres chefes de famílias em um contexto que se vem caracterizando pelo processo de pluralismo religioso e de afirmação de individualidade (COUTO, 2005), ao optarem por uma religião evangélica tradicional e pelo pentecostalismo. Por meio deste sentido de procura, as mulheres chefes de famílias expressam a autonomia de adoção por um sistema religioso destoante daquele praticado pela família de origem, já na fase adulta, distanciando-se ou até se confrontando com outros membros da família (filhos) quando da conversão/reconversão a uma igreja evangélica, confirmando ou atualizando sua nova identidade com valores do *ethos* evangélico feminino (MARIZ; MACHADO, 1996).

Por isso, considera-se relevante o recorte quando se toma o grupo familiar como o espaço em que os indivíduos se encontram quando da sua afiliação a uma, entre as diversas de-

nominações religiosas (COUTO, 2005). É este lugar íntimo onde “a família é uma questão ontológica para os pobres” (SARTI, 2005, p.53) que torna possível reconhecer as diferentes estratégias individuais e de reprodução familiar, movidas pelas mulheres chefes de famílias no que diz respeito à *identidade* de gênero, classe, raça/etnia, renda e idade/geração (MACÊDO, 2007) e de valores da religiosidade, entre outros, em um contexto de adesão e conversão religiosa (COUTO, 2005).

As chefias femininas crescem no País como um todo, segundo Berquó (1990) e Macêdo (1999), e se caracterizam como um fenômeno tipicamente urbano, sendo a maioria destas famílias do tipo monoparental. Destacam-se as mulheres mais jovens, separadas, negras, mais pobres e com baixo grau de escolaridade. Os dados têm mostrado a grande concentração da chefia feminina nas camadas pobres (CASTRO, 1989; GOLDANI, 1994; MACEDO, 2007), visto que a própria condição de pobreza e, muitas vezes, de adversidade conduz as mulheres ao mercado de trabalho em situações de desigualdade, uma vez que, por falta de escolaridade e qualificação, vão ganhar menos e ocupar funções de menor prestígio social. Presentemente, a heterogeneidade destas mulheres é enorme, abrangendo desde o compartilhar da manutenção da casa com o companheiro, até se responsabilizar sozinha pelo domicílio.

A análise do tema, conforme os argumentos de Castro (2006), remete a três dimensões: mulher chefe de família no domicílio sem homem/esposo; o conceito de chefe de família aplica-se a toda dimensão da vida doméstica; a mulher chefe de família, sem marido em casa, assume-se como chefe. Estas questões apontam para várias análises interpretativas na medida em que o objeto envolve uma enorme variedade de concepções e do próprio termo “chefia”, como responsável pela unidade doméstica, além da questão das famílias secundárias, quando a mulher/filhos se encontram numa família extensa, entre outras. Woortmann (2004) considera a concepção dos termos “domicílio” e “família” como contraditória.

Scoth (1996) propõe que, na compreensão das relações de gênero, se considere a articulação com outras formas de dominação e desigualdades sociais (raça, etnia, classe), uma vez que as categorias de gênero reforçam o estudo da história social ao mostrar que as relações afetivas, amorosas e sexuais não são realidades naturais. As relações de gênero enquanto relações de poder são definidas com base em hierarquias, obediências e desigualdades, conforme explicita Scotth (1996, pp. 265-302):

“Parece-me que nos deveríamos interessar tanto pela história das mulheres como pela dos homens, que não deveríamos trabalhar somente a respeito do sexo oprimido, do mesmo modo que um historiador das classes sociais não

pode centrar-se inteiramente nos camponeses. Nosso propósito é compreender o significado dos sexos, dos grupos de gênero, no passado histórico. Nosso propósito é descobrir o alcance dos papéis sexuais e do simbolismo sexual nas diferentes sociedades e períodos, para detectar que significado tiveram e como funcionaram para manter a ordem social ou para promover sua mudança” (Tradução desta autora).

Portanto, para entender o sentido de “procura” destas mulheres, necessita-se primeiramente compreender o processo e o modo como se organizam e se constituem as relações de gêneros nas famílias populares urbanas. Neste caso, os estudos de Couto (2005) são importantes para esta pesquisa. A autora se utiliza de vários teóricos, entre os quais os de Salem (1981); Sarti (1985); Zaluar (2000) e Scoth (1997), a fim de compreender as mudanças de papéis e trajetórias familiares que podem estar associadas às famílias monoparentais femininas. Partindo destes estudos, é analisado o processo de constituição destes arranjos de mulheres solteiras e separadas, como elas vivem em torno da moralidade e dos valores tradicionais e de uma realidade que as excluem. Salem (1981), na sua descrição sobre as mulheres chefes de famílias, tem a percepção sobre a separação e a diferenciação entre as esferas de valor e as práticas, colocando um ideal identitário entre homens e mulheres, mostrando, além disso, que a realidade prática exige uma flexibilização de valores. Em outro sentido, as exigências da vida em sociedade reservam espaços, símbolos, normas e valores aos gêneros, e os significados podem ser interpretados de forma desigual ou diferente, tanto para os homens como para as mulheres. Com relação ao padrão de autoridade conferida ao homem como o chefe da casa e à mulher como a dona de casa, na situação das mulheres solteiras e separadas, Salem (1981) considera que os papéis quase não se alteram, por ser esta autoridade transferida para um parente consanguíneo. Neste sentido, a autora identifica a figura do filho eleito, assumindo este papel de autoridade deslocado pela mãe.

Nesse aspecto, Sarti (2005) corrobora com a visão de Salem sobre o deslocamento da figura de autoridade entre os pobres urbanos, ressaltando que a família, para os pobres, constitui em um valor. Para a autora, o trabalho, na visão dos segmentos sociais subordinados, não está vinculado a um valor intrínseco, sendo considerado como uma forma de provisão do sustento da família. Ainda na concepção de Sarti (2005), a individualidade neste tipo de família se concretiza nas mudanças que se tornam atualmente evidentes nas relações deste grupo constituídas com base no princípio da reciprocidade e hierarquia.

Zaluar (2000), mediante uma abordagem etnográfica, realizou uma investigação privilegiando os trabalhadores em suas famílias, tomando como referência o consumo familiar. Zaluar não coloca como objetivo explicar o papel da mulher na família, na vizinhança ou na sociedade,

mas demarcar a posição e os espaços dos diversos membros da família, com relação a sexo, geração e parentesco. Considera que há um investimento de todos os membros da família em relação à preservação de sua manutenção (alimentos), tendo como eixo valores simbólicos tradicionais, a exemplo dos laços de solidariedade. Para Zaluar (2000), a ética do trabalho não aparece vinculada, pelo trabalhador, a valor no sentido da relação entre capital e trabalho, mas ao valor agregado pelos provedores no sustento da família. Sarti (2005), por sua vez, afirma que esta prerrogativa de prover a família de teto e alimento se refere ao homem no seu papel masculino. A mulher, neste contexto, assume papéis complementares de mãe e dona de casa, o que não significa a ausência de autoridade da mulher na família. A autoridade da mulher é associada à valorização do papel de mãe, no mundo simbólico da maternidade. Na perspectiva de famílias monoparentais femininas, na condição de mulher sozinha, há um deslocamento ou inversão de papéis de gênero, por esta assumir a condição de provedora, de autoridade e de respeito no âmbito da casa e da família. Em decorrência, a mulher chefe de família pode ver-se posicionada num contexto de autoridade e, em consequência, de hierarquia. Portanto, com base nos estudos de Zaluar (2000), entende-se que, nas famílias monoparentais, a mulher chefe de família também incorpora a “Ética de provedor”, papel considerado próprio do chefe masculino, já que é da sua responsabilidade a provisão de todos os membros da família.

A mulher chefe de família solteira ou separada, quando se converte às igrejas evangélicas, busca apoio nas redes sociais de pertencimento religioso, fazendo-se valer desta “família da fé” para dar conta de sua condição simbólica de provedora. Como diz Sarti (2005), ela incorpora, na sua condição de mulher sozinha, autoridade e autonomia através do seu trabalho, sustentando seu filho e reparando seu erro de ter tido um filho sem um parceiro fixo. Pode-se ainda, ampliar esta visão observando que estas mulheres chefes de famílias podem se apoiar na condição de evangélicas, nos princípios e valores da sua religião, como norteadores e reguladores da conduta dos filhos e de toda a família. Desta forma, a mulher chefe de família abarca a condição relacional e da ética do trabalho comum aos provedores masculinos das famílias populares, com o suporte da religião.

Nos seus estudos Scyth apud COUTO (2005) ressalta que as vertentes que estudaram a família brasileira dos pobres urbanos direcionaram o foco das suas investigações de “fora para dentro”, o que termina mascarando os processos subjetivos internos da família nestes setores. Mas, nas camadas médias, estes autores tenderam a analisá-las no sentido de “dentro para fora”. Scyth (2002) faz ponderações a respeito das percepções masculinas no espaço doméstico e, trabalhando numa perspectiva de gênero, identifica aspectos da dinâmica interna das relações familiares. Assim, ele coloca as relações de gênero no mesmo patamar das relações

de poder e, trazendo a questão relacional da categoria homem, inclui a categoria ciclo de vida familiar para explicitar os posicionamentos de gênero, com relação aos projetos pessoais e familiares e suas conseqüências na vida da família e em sua reprodução. O autor também analisa as relações complexas das famílias entre os pobres urbanos, como moralidade e valores tradicionais na medida em que estas famílias estão sujeitas a coações da sociedade brasileira.

No caso da família de camada popular – a qual se dá especial atenção neste estudo – as dificuldades oriundas de uma separação são bastante fragilizadoras, sobretudo para a mulher (FÉRES-CARNEIRO, 2002). Esta, além de assumir a função de provedora, ocupa-se igualmente dos afazeres domésticos e do cuidado e proteção dos filhos. Junta-se a esta duplicidade de funções, a dimensão moral, cujos alicerces, numa camada pautada pelo tradicionalismo dos papéis masculino e feminino, são marcados pela necessidade de manter o respeito na família. A mulher chefe de família vê-se, assim, por conta de sua condição de “sozinha”, perante uma “vulnerabilidade” na relação com os filhos. Ainda nessa perspectiva do modelo tradicional, a família brasileira vem cada vez mais se afastando do modelo de família nuclear, de pai patriarcal, mãe dona de casa e muitos filhos. Este distanciamento é justificado pela diversificação de valores, como a individualização e autonomia, por parte de mulheres e jovens, nas diversas camadas, contribuindo também para a instabilidade das relações familiares e pessoais, na educação dos filhos e nos conflitos intergeracionais. Sobre este ponto de vista, há evidências de que as mudanças nas relações de gênero e gerações na família estão-se processando de diversas formas, com base em novos códigos de regulação e valores.

Tomando como base a pesquisa realizada por Fonseca (1989) sobre pais e filhos na família popular e a evolução da família no Brasil, considera-se que a camada pobre parece seguir rumos diferentes, com normas e valores próprios ao seu contexto, distanciando-se do modelo da classe dominante. Alvo de críticas de cunho moral e de vulnerabilidades próprias de sua condição socioeconômica, a mulher da camada popular tem buscado, fora dos limites da rede de parentesco, forças para dar continuidade aos papéis familiares de sociabilidade e socialização. Nesta trajetória, é possível que a família monoparental feminina evangélica, ao romper com a crença da família de origem, ou reafirmar uma crença anterior em termos renovados, venha alterar o seu próprio modo de vida e o de toda família.

Na lógica desses estudos qualitativos, busca-se, nos dados do último Censo 2000, o indicativo e a localização das mulheres no ramo dos evangélicos, entendendo-se que estes reúnem características singulares e importantes em termos das experiências religiosas e de interconexão de gênero, quanto às representações femininas e masculinas. Tais representações

permitem mostrar as mudanças ou o reforço de práticas tradicionais nas relações entre famílias e religião. Esta questão é bem delineada por Mariz e Machado (1997) no estudo sobre a “redefinição do feminismo” em grupos pentecostais, através do qual, as autoras propõem a discussão sobre as novas formas de homens e mulheres reverem os papéis de gênero na concepção própria como sujeitos. As autoras observam que o engajamento religioso pode ter consequências não-intencionais, despertando modos e comportamentos estratégicos por parte dos sujeitos explorados, resultando muitas vezes em mudanças nas relações com os familiares e, com a sociedade mais ampla, na medida em que já se percebem tendências de uma modernização que atribui flexibilidade a estes segmentos religiosos.

Nesse aspecto, os pentecostais se destacam por estimular a participação das mulheres no mercado de trabalho, promover o ativismo político, a ascensão das mulheres na hierarquia religiosa e a formação de lideranças políticas, no que tem sido acompanhado pelos demais evangélicos (MACHADO, 2005). Em Salvador, já se nota a presença de várias mulheres pastoras e bispas, o que promove certa identidade com aspectos relativos à família e à educação dos filhos, considerados como funções ainda restritas ao papel feminino. Contudo, o exercício deste posto na hierarquia se faz de forma restrita, vinculado ao ministério do casal, logo são funções ainda próprias das esposas das autoridades eclesiásticas. Não se pode negar, porém, o avanço do papel das mulheres na família nuclear. Todavia, estes segmentos evangélicos excluem a mulher chefe de família, as solteiras, as viúvas e as separadas, pelo seu perfil e condição de família “dissociada”, nome que incorpora, no seu significado, preconceito e estigma em relação ao modelo tradicional.

A Cidade do Salvador, como apontam as estatísticas, lidera o fenômeno das famílias monoparentais femininas e, entre os fiéis que freqüentam as igrejas evangélicas, no contingente de mulheres, estão as chefes de famílias provedoras, solteiras, viúvas e separadas com filhos. O último censo do IBGE (2000) revela que, no meio dos evangélicos se encontram os mais pobres, com renda de até dois salários mínimos, e também que as mulheres não apenas em Salvador, mas em todo o país, são as impulsionadoras do fenômeno religioso e do crescimento das igrejas evangélicas. De acordo ainda com o IBGE (2000), os dados referentes ao Município de Salvador apresentam uma proporção assimétrica com relação às representações de evangélicos e católicos que recebem até um salário mínimo e a redução da faixa de evangélicos que recebem até cinco salários mínimos, confirmando os estudos de Machado (2005). No entanto, é mais significativa, proporcionalmente, a presença dos sem religião na faixa de menor rendimento.

Observa-se, entretanto, que os protestantes históricos se mostram no universo evangé-

lico, como possuidores de melhores condições de renda e escolaridade mais elevada em proporção à média nacional. Os dados do Censo 2000 confirmam, entretanto, a penetração numérica das mulheres chefes de famílias das camadas populares neste segmento religioso. Isso confirma que as denominações religiosas dos protestantes históricos de missão que tiveram suas origens nas camadas médias, voltaram a crescer, abarcando os trabalhadores, os pobres urbanos, as mulheres, os negros, o que não se constitui em um impeditivo quanto à presença deles, no seu grupo religioso. O pentecostalismo, contudo, atrai um percentual mais elevado de mulheres chefes de famílias, por ser tradicionalmente tido como representante das camadas menos favorecidas e com mais baixo nível de instrução (MACHADO, 2006).

Aspectos como família de origem, namoro, vinda dos filhos, separação, conversão, pós-conversão e criação dos filhos permitem analisar a influência da adesão evangélica ao modo de vida da família monoparental. Com isso, tenta-se responder à seguinte pergunta: Que mudanças e transformações nos padrões das relações familiares seriam introduzidas, em nível individual e entre os filhos, com a conversão da mulher chefe de família, a uma igreja evangélica?

A instituição familiar, na visão de Machado (2006), constitui-se no espaço privilegiado para as religiões exercerem seus papéis de transmissão de valores e princípios morais, principalmente por ser a família ainda considerada, na esfera privada, como elemento socializador dos seus membros. Em pesquisa com formadores de opinião (políticos, universitários e profissionais de saúde) sobre religião, família e individualismo, Machado (2006) ratifica, com base nos dados coletados, que, entre os fatores que mais influenciam a escolha religiosa, encontram-se a “família, os motivos pessoais e os amigos”. Ao separar a categoria de análise por gênero, a autora verifica que as mulheres se dizem mais influenciadas pelas famílias na definição por uma religião. Os homens relativamente não dão o mesmo peso à família na escolha religiosa, quando comparado com as mulheres. Isto significa igualmente que, no âmbito das famílias monoparentais femininas, os vínculos adotados são mais intensos para as mulheres que buscam nas religiões, soluções para suas demandas familiares como também um sentido para suas próprias vidas.

Ao se tomar a família de origem como elemento significativo a respeito da orientação religiosa recebida na infância, no que diz respeito a sua iniciação, constata-se que ao catolicismo pertence a base referencial de valores e padrões transmitidos, mesmo em um contexto nominalista, com pouca prática religiosa, embora esta religião seja a base da sociedade inclusiva (COUTO, 2005). Por isso, na família de origem, obedecia-se a padrões e valores estabelecidos há décadas, que eram rígidos no que se refere à entrada na sexualidade, sendo diferen-

tes para homens e mulheres.

Em sua pesquisa sobre mulheres chefes de família da camada popular, no Recife, Mendes (2004, p.6), ao tratar da categoria lazer, observa que as mulheres colocam a adesão a uma religião “[...] como uma válvula escapatória dos problemas cotidianos, uma espécie de conformação, esperança e solução para problemas considerados difíceis e mesmo impossíveis”. Segundo a autora, a escolha por uma denominação evangélica, que se apresenta, na prática e no discurso, muito mais rígida que a católica, significa que o adepto aceite uma mudança radical de comportamento, reconheça que a vida de antes não era correta. Por extensão, quem participava deste tipo de vida, por exemplo, o companheiro constituirá uma espécie de desvio, como se apresentasse uma conduta para o mal, para algo que a Deus não agrada. Acrescenta Mendes que o rumo no modo de vida (começo e fim) é em parte conduzido, justificado e orientado pela religião. A adesão significa, então, encontrar-se no caminho certo, estar com Deus, passar por “provas de fogo”, ter sensibilidade para perceber o “vaso do Senhor”, mostrando o caminho e as pessoas que devem ser evitados e o que deve ser seguido e mantido, como afirma uma depoente na pesquisa de Mendes (2004, p.8): “[...] depois que eu comecei a colocar Deus na minha frente e deixar o ‘home’ de lado, Deus tirou todo ciúme de dentro de mim, tirou ira, tirou rancor, tirou ódio, essas coisas. Aí eu consegui superar a separação.

Chama atenção no estudo de Mendes (2002) sobre as mulheres chefes de família, o fato de que a adesão à religião evangélica emerge da categoria lazer, cuja concepção está atrelada ao tempo que sobra do horário de trabalho ou do cumprimento das obrigações, comprovando que o tempo para atividades ligadas ao prazer e ao descanso se desloca para os cultos e atividades da igreja, diferenciando-se nisso de famílias das camadas médias e altas.

Por outro lado, vários autores como Machado (apud FIGUEIRA, 2007) justificam o aumento do número de mulheres no mercado de trabalho como o indicador desta tendência do crescimento dos evangélicos e que parece ter contribuído para sua penetração nas diversas camadas sociais. Contudo, a situação destas mulheres chefes de família preocupa pela sua condição cidadã na medida em que ocupam atividades domésticas em nível mais alto do que à média nacional. Por outro lado, quando trabalham, têm menor rendimento, que os homens, o que, muitas vezes, estimula o trabalho infantil para complementação da renda familiar.

De acordo com Macedo (1999), não há um modelo exclusivo de chefia, como não há um modelo único de família, de classe ou de sociedade. O que se observa é uma diversidade de situações que precisam ser examinadas dentro do seu contexto. Advoga a autora que talvez se deva considerar, ainda, que a chefia feminina, de um modo geral, não significa substituição

da autoridade masculina pela autoridade feminina. Na verdade, ela se entremeia nesta autoridade masculina de forma sutil e habilidosa, com um trabalho silencioso que nem sempre põe à mostra o sujeito feminino como responsável pelos processos decisórios, mas fundamental para o redimensionamento do cotidiano de papéis sociais e, por conseguinte, das relações de gênero. Muitas vezes, apesar de provedora única, a mera presença do companheiro, ainda que sem atividade laboral, desloca o foco da chefia para a figura masculina.

As mudanças nas abordagens sobre a família, conforme Couto (2005), favorecem as articulações de estudos voltados para gênero, como um processo de desconstrução das dicotomias percebidas no cotidiano como naturais, ao invés de serem compreendidas como construção da realidade. Couto propõe o uso destes conceitos como atalhos que possibilitem as análises interpretativas numa perspectiva de revisão teórica, com base na dinâmica interna das famílias populares urbanas, comum às tradições de abordagem subjetivista. Por efeito, pretende-se por via das análises interpretativas, não só compreender os motivos que levam as mulheres chefes de família a se engajarem em grupos evangélicos, como também a relatividade dos ganhos e perdas como consequência de sua adesão religiosa.

3 DAS TRAJETÓRIAS FAMILIARES À MONOPARENTALIDADE FEMININA

Uma produção importante de trabalhos e teorias vem surgindo desde fins do século passado, considerando as transformações por que passa a família contemporânea. Como vimos, seria um trabalho exaustivo levantar as muitas abordagens e articulações que vêm sendo feitas sobre o tema. Contudo, ao longo deste trabalho, busca-se dar atenção a um aspecto que vem sendo debatido no campo das Ciências Sociais, sobretudo através dos trabalhos de Luiz Fernando Duarte (2005): trata-se de tomar as relações intergeracionais e de sexualidade dentro de uma compreensão das etapas da vida dos sujeitos. Mais especificamente, interessa para este trabalho o que este autor vem elaborando em torno de valores e práticas que envolvem a reprodução humana na sociedade brasileira contemporânea. Preocupado com a construção da noção de pessoa, Duarte vem recentemente estudando as diferenças de *ethos* religioso envolvido em cada estágio dos ciclos do desenvolvimento pessoal e doméstico. Vale lembrar que o tema da sexualidade não só o foco desta dissertação, e também não lhe foi dedicada nenhuma atenção especial durante o trabalho de campo. No entanto, as elaborações de Duarte são importantes na medida em que trazem elementos interessantes para se pensar as estratégias de formação das redes de aliança e filiação e o tipo e grau de adesão a determinadas opções religiosas. Isto que ele chama de *ethos* familiar e *ethos* religioso são de fato o que se pode considerar como espaço teórico e metodológico a partir do qual é possível compreender a adoção de um sistema de signos mediante os quais operam as mulheres a partir da conversão a uma igreja protestante ou evangélica.

A idéia de *ethos* familiar, tomada como elemento importante para se pensar a religiosidade, foi anunciada em capítulos anteriores. Percorrendo a trajetória de vida familiar das entrevistadas, toma-se como referência principal o ciclo de vida e suas várias etapas como caminhos, desde a infância à juventude. Esta opção se reflete numa investigação que privilegiou a constituição dos sujeitos sociais mediante conhecimento por expor fases e características deste grupo, decorrentes do processo de transformações e mudanças, partilhadas entre as mulheres e os membros das famílias, expressivo para o aprofundamento das biografias individuais.

Em linhas gerais, olhando para as entrevistas e para os dados anotados em campo, observou-se que ao narrarem sobre suas identidades sociais, as mulheres fornecem dados sobre como pensavam a vida, as perspectivas de um amanhã, e como incorporam valores. Relatam o

início das relações afetivo-sexuais com os namorados, o processo da conjugalidade, a vinda dos filhos, a separação ou rupturas como fases de um ciclo de vida (SARDENBERG, 1998). O recomeço, ou a nova etapa deste ciclo de desenvolvimento, vem com a adesão à religião evangélica.

3.1 A FAMÍLIA DE ORIGEM: IDAS E VINDAS DAS MULHERES

Segundo Sarti (2005), na família popular existe a prevalência do todo sobre as partes, isto é, a família sobre os indivíduos, cuja relação segue um padrão tradicional de autoridade e hierarquia. Esta observação etnográfica, que é da mesma forma verdade para o nosso conjunto de entrevistadas – todas oriundas de camada popular, ajuda a compreender como se configura o *ethos* religioso.

A realidade social tem mostrado que, nas famílias populares, a sua dinâmica relacional não se restringe apenas à unidade doméstica como nuclear, por incluírem na sua articulação outros elementos, entre os quais, os parentes, originários das relações de aliança por meio do casamento, das uniões consensuais e dos laços consangüíneos, unindo os pais aos filhos, os irmãos entre si, os avós aos netos. Na concepção de Fonseca (apud KNAUTH; LEAL, 2001), estes laços de sangue figuram como um dos vínculos considerados dos mais duradouros entre os membros das famílias populares. A família popular, de acordo com Sarti (2005), constitui-se como uma rede cuja conexão gira em torno da família e das relações de parentesco que se imbricam entre seus membros para viabilizar a sua existência e dificultar sua individualidade. Além destes laços parentais, fomentam-se também os vínculos de afinidades com vizinhos e das relações de compadrio que se incorporam no dia-a-dia, como redes de apoio nestas famílias. Conforme Bilac (1995), a rede de parentesco tem sua importância evidenciada em dois aspectos nas famílias populares: no fenômeno das migrações e na circulação de crianças, funcionando como redes de apoio às famílias, fundamental para o aprofundamento deste estudo no desenrolar desta análise.

Apontam-se, como marcas do ciclo de vida das mulheres chefes de família, neste estudo, as fase da infância e da adolescência, as “idas e vindas” com a sua família de origem e a passagem por diversos arranjos familiares. Este ciclo de vida é compreendido como processo que movimenta os sujeitos sociais e cria trajetórias em suas vidas, incluindo vários caminhos, múltiplos eventos, o que implica a singularidade de cada história, mostrando as desigualdades sociais entre homens e mulheres.

Portanto, primeiro precisamos delinear as características significativas e comuns às famílias de origem, das quais vêm estas mulheres. Quem eram seus pais e de onde vieram? É significativo localizar de onde vêm o olhar e as lembranças destas mulheres e em que contexto estavam inseridos. Buscam-se, nas narrativas das entrevistadas, os subsídios simbólicos, como fotografias ou retratos de suas vidas, numa perspectiva subjetiva de compreender o advento da monoparentalidade e a adesão à religião de orientação evangélica. Neste sentido, buscou-se identificar dados da família de origem, como classe social, estrutura familiar, escolaridade dos pais, ocupação, número de filhos, deslocamentos e pertencimento a uma religião, fontes de conhecimento que possibilitem a articulação com o contexto social de onde se originam estas mulheres, como sujeitos desta história individual, mas que cogita um significado grupal de uma experiência social. Estes dados ajudam a compreender o processo social e a dinâmica relacional de onde estavam situadas as entrevistadas e suas famílias. Nas histórias de vida destas mulheres do grupo entrevistado, registra-se, no entanto, uma série de pontos convergentes e divergentes em relação às experiências vividas com suas famílias quando ainda eram crianças e durante o ciclo de vida até o momento da monoparentalidade.

Nesse contexto das camadas populares, procurou-se, nas várias concepções de famílias, a compreensão de como são engendradas na realidade social pelas diversas formas de viver em sociedade, como uma construção cultural afetada ou determinada por um contexto social que viabiliza, ou não, as diversas e adversas formas de convivência em arranjos familiares. Neste ponto de vista, entendemos que a diferenciação social de classe e cor, na perspectiva de uma visão ampliada pelas relações de gênero, geração e trajetórias de vida pessoal e familiar, não está desvinculada da política e da economia do Estado, na promoção de desigualdades de toda ordem. De acordo com Bilac (1995, p.32), não podendo os sujeitos sociais de tal modo se auto-reproduzir, “[...] o que reproduz os negros como minoria sociológica não é a cor de seus filhos, mas o estigma, o preconceito e as condições socioeconômicas adversas”. Portanto, não cabe nomear a camada popular com o estigma de família desorganizada pelo fato em si da incompletude deste grupo, a partir do modelo hegemônico de família nuclear.

Com base nessas referências e disposições apontadas por Bilac (1995), foi escolhido para análise e interpretação dos dados, primeiramente o sentido de localização destas famílias de origem, conforme indicado por Castro (apud MACÊDO, 1999). Isto posto, nos remete às famílias de origem urbana, localizadas em Salvador (três), e às famílias oriundas do interior (quatro), precisamente do Recôncavo, do Centro Sul e Sul da Bahia (Canavieiras, Candeias e Amargosa) e uma do Paraná (Açaí), o que vai apontar, mais na frente, para o deslocamento

destas famílias do interior, em decorrência do fenômeno da migração para os centros urbanos peculiar dos anos 60 e 70, em busca de oportunidades de trabalho e de melhoria das condições de vida por motivos de separação dos pais.

De acordo com suas narrativas, as mulheres entrevistadas, em sua maioria, tiveram no catolicismo a crença de origem, na qual foram socializadas, isto é batizadas, mas de prática nominalista, como fazem questão de frisar e justificar esta condição, da tradição familiar. Evidenciam, todas elas, o pouco envolvimento com esta prática religiosa, deixando explícita a condição de católicos nominalistas. No entanto, uma delas, Noélia (35 anos), teve como crença de origem o protestantismo do ramo pentecostal, cuja orientação foi transmitida principalmente por sua mãe, durante a infância. Enfatiza a entrevistada o pertencimento à Igreja Assembléia de Deus e o trânsito religioso por outras igrejas evangélicas durante a fase da separação de seus pais, coincidente com a migração familiar para São Paulo. Durante esta etapa de sua vida, a entrevistada como migrante, frequentou outras igrejas evangélicas de denominações diferentes em várias cidades, apontando para o trânsito religioso entre denominações na família popular, não se prendendo à instituição religiosa, mas ao compromisso com a fé, e a frequência a uma nova igreja, decorrente da mudança de cidade. Esta prática também é analisada por Couto (2005) sobre a movimentação religiosa dos sujeitos sociais nas suas trajetórias de vida nas famílias populares. Explica-se o trânsito religioso circunstancial por várias igrejas evangélicas ao fato de, como migrantes, estarem sempre se deslocando de cidades ou às vezes de bairro, o que justificaria a frequência a outras denominações evangélicas.

No começo de suas vidas, todas as entrevistadas pertenciam a famílias que se configuravam basicamente no modelo tradicional, em torno do núcleo pai, mãe e seus filhos (BILAC, 1995), que se estendiam pela rede de parentesco. Nestas famílias populares, poucas uniões eram legitimadas, no entanto, na narrativa das mulheres, no que tange ao papel de filhas, percebem-se o sentimento e a expectativa da sua longa duração. As famílias das décadas de 50 a 70, nos centros urbanos, já apontavam para a redução do número de pessoas na unidade domiciliar diante da diminuição da fecundidade. No entanto, as famílias das cidades interioranas ainda eram constituídas por prole extensa, cuja incidência neste grupo de sete famílias das entrevistadas, variava do máximo de 16 filhos a no mínimo dois, apresentando, por família, uma média de sete filhos. Destaca-se, assim, a necessidade de se articular as categorias, como propõe Macedo (1999), por indicar possibilidades de uma ontologia relacional para compreender como os sujeitos são constituídos. Neste aspecto, homens e mulheres são resultados destas incidências e desinências proporcionadas pelas desigualdades e carências sociais. Assim, no grupo estudado, o maior número de filhos provém de uma família na qual a mãe, atra-

vés de sucessivas e diferentes relações afetivas e sexuais, tenta a recomposição de sua família em torno de um novo “provedor”. Tal prática não se concretiza em uma união durável, e as circunstâncias a obrigam a desistir da convivência com o novo parceiro e com o grupo familiar, abandonando a casa e deixando os filhos com o pai e com a rede de parentesco.

As famílias urbanas de Salvador, neste estudo, distinguem-se pelas uniões entre casais que permaneceram juntos com seus filhos, com base no modelo tradicional de pai provedor e mãe dona de casa. O pai, na condição de trabalhador, tem emprego fixo e ocupações definidas (artífices, eletricitas, motoristas e carreira militar) correspondentes a operários assalariados, situação compatível com o nível de escolaridade (primário incompleto), vivendo em bairros populares. Apenas um caso difere dos demais no aspecto da escolaridade e da ocupação do chefe da família, como dentista militar, o que proporcionava melhor qualidade de vida a sua família. Com relação às mulheres, todas possuíam baixa escolaridade, e algumas delas nem sequer estudaram e, de acordo com a cultura da época, se restringiam aos papéis de mãe e donas de casa.

Nas famílias originárias do interior, as uniões foram marcadas por constantes conflitos entre os casais, culminando com a separação, o que não se dissocia das condições da economia agrária e das poucas alternativas de trabalho nos municípios do interior, onde as possibilidades de sobrevivência para as famílias populares são mais difíceis, decorrentes de um processo contínuo de pobreza, de precárias condições de sobrevivência, de baixos níveis de escolaridade e qualificação profissional, diante das exigências do mercado de trabalho (POCHMANN, 2001) e das peripécias dos modelos econômicos, como refere Fonseca (1989). Os pais ou eram trabalhadores na agricultura ou viviam de *biscates*, o que não favorecia provavelmente as expectativas de relações familiares duradouras, de uniões estáveis e de pai provedor, de acordo com os valores tradicionais (ZALUAR, 2000). Os vínculos conjugais eram frágeis e as relações entre os parceiros, conflituosas. Nestas condições, as famílias do interior tomam rumos opostos ao das famílias urbanas de Salvador.

Diante de tantas situações desfavoráveis e incertas, do desemprego, o sonho da permanência como família se desfaz, ocorrendo a dissolução da união conjugal. As mulheres, na impossibilidade de atender às condições de manutenção e criação de seus filhos, tomam a iniciativa de dissolver os vínculos conjugais. No momento da separação, os filhos eram ainda bem pequenos, com menos de sete anos, não permitindo acompanhá-las na empreitada que estava começando, de deslocamento para os centros urbanos, que propiciaria algumas oportunidades de trabalho doméstico. Os motivos apontados para a separação estão associados à pobreza, às incompatibilidades e aos conflitos entre maridos e mulheres. Às mulheres na con-

dição de donas de casa, sem qualificação, não lhes cabia outra alternativa senão a de deixar os filhos com o pai, que detinha o encargo do sustento da família com o trabalho braçal e o papel de provedor da família. Algumas abandonaram a casa, diante de um contexto marcado pelas condições de precariedade, sujeitas à violência doméstica, como mulheres pobres, com pouca ou nenhuma escolaridade, a maioria não estudou e aquelas que estudaram, chegaram apenas até os níveis iniciais, correspondendo ao antigo primário. Essas mulheres eram obrigadas, pelas circunstâncias, ao trabalho doméstico, em paralelo com o trabalho na agricultura, próprio do cotidiano das donas de casa da Zona rural. Os homens que possuíam um pedaço de terra, permaneceram na unidade doméstica, aqueles sem terra, teto e ocupação, retiraram-se em busca de trabalho em outros municípios ou centros mais desenvolvidos, ou São Paulo, daí, vem o nome *retirantes*, significando pessoas que abandonam sua terra natal em busca de melhores perspectivas de trabalho e vida.

É a partir do rompimento da união consensual nas famílias de origem das entrevistadas, particularmente nas famílias de cidades do interior da Bahia, que ocorre a fragmentação destas famílias em outros tipos de arranjos, provocando um movimento na vida destas mulheres durante a infância, levando-as para dentro de uma nova família de fora e de dentro da rede de parentesco. Isto remete estas mulheres a uma nova etapa na vida, ainda crianças. No entanto, inicialmente, duas destas famílias mantiveram-se unidas, já como arranjo monoparental, de mãe/filhos. Esta dispersão entre as famílias com seus filhos certamente tem a ver com o processo migratório, indiretamente favorecendo este deslocamento, e em alguns casos para a área urbana, em busca de novas oportunidades de trabalho e, como aponta Sarti (2005), na procura do sonho de uma condição de vida melhor que dificilmente se concretiza, principalmente no caso das mães separadas. Nas demais famílias das entrevistadas do interior, em que os filhos passaram a ser de responsabilidade única do pai, percebe-se a emergência da família monoparental masculina, de pai/filhos cujo arranjo não é tão freqüente quanto a feminina.

Isto posto, a monoparentalidade perpassa por questões construídas que envolvem as relações e papéis de gênero constituídos culturalmente, como aponta Couto (2005, p.206) fazendo referência a Joan Scotth (1990) na sua definição “O gênero é um elemento constitutivo de relações sociais fundadas sobre as diferenças percebidas entre os sexos e [...] é um primeiro modo de dar significado as relações de poder”.

A autora enfatiza o significado da percepção e das representações das diferenças pautadas nas relações de poder. No entanto, verifica-se nestas famílias que não apenas os valores tradicionais, mas também a diversidade das experiências modificam o modo de vida de homens e mulheres nas famílias populares, obrigando a sua ressignificação e a dos papéis de

gênero. Nas famílias das entrevistadas, as obrigações “do pai” foram em alguns casos redimensionadas, pois, além de pai-provedor da família, os papéis foram ampliados nos cuidados e proteção dos filhos, tradicionalmente mais afetos às mães.

Não se trata de transformações geradas pela igualdade entre gêneros, mas provenientes de circunstâncias geradas no contexto da separação. Algumas das entrevistadas do presente estudo registraram a presença da figura paterna em suas vidas quando a situação assim exigia, mesmo não vivendo sob o mesmo teto, mas em cidades diferentes. Nos momentos requeridos, o pai comparecia, como no caso da gravidez na adolescência de Teca, uma das entrevistadas desta pesquisa, aos quatorze anos de idade. No entanto a própria Teca também afirma que “o pai ficou muito a desejar” e poderia ter feito mais por ela. Diante destas versões incomuns envolvendo as relações de gênero e geração, provocado pela separação, em conjunto com as precariedades do trabalho assalariado que recorre ao trabalho da criança e jovens, os filhos nesta condição continuaram durante algum tempo com o pai, ou são criados por parentes e vizinhos.

É a dimensão cultural e de valores que determina, com base nas relações de gênero e idade, o curso de vida dessas meninas ainda adolescentes. A realidade das famílias populares gera diversas alternativas para homens, mulheres, jovens e crianças, abarcando as relações de gênero e idade nos seus contextos, que se relativizam com o momento atual de suas vidas (GUIMARÃES, 1998). Nestas circunstâncias, os meninos, se maiores, permanecem com o pai, por ser uma mão-de-obra útil na “roça” e também para os trabalhos pesados. A socialização das meninas passa a ser engendrada por outra lógica: o trabalho doméstico em suas casas, o cuidado de irmãos menores e, a partir dos onze anos de idade, a ida para uma nova família. Vejamos como falam e pensam estas mulheres sobre as histórias de suas vidas. Marieta, 37 anos, reporta-se à história que lhe foi contada sobre a forma como foi entregue pelo pai, ela e mais dois irmãos, às famílias de criação:

Minha mãe me deixou pequena, eu ainda não tinha nem um ano de idade. Ela foi embora, se separou de meu pai. Ela brigava muito com meu pai... meu pai sozinho não tinha condições de me criar, pegou e me deu a uma família e foi embora também e até hoje eu não tenho notícias de meus pais. (Marieta, 37, filha adotiva, de Amargosa-BA).

Nessa condição, ela foi acolhida por uma família de dois irmãos, que eram vizinhos de sua família biológica. Este fato torna a sua biografia interessante e, ao mesmo tempo, singular para este estudo sobre a família monoparental, por evidenciar as formas polissêmicas de famílias e a sutileza de sua concepção de família, enquanto protagonista desta experiência. Este

fato remete ao entendimento de Marieta sobre a sua família de criação até os doze anos, tomada com base nos costumes e valores da época. No entanto, a irmã do pai de criação de Marieta não assume a maternagem e nem a abraça como uma filha e, Marieta, por sua vez, não a reconhece como uma mãe, chamando-a de tia. Percebe-se, na atitude da entrevistada, a sua concepção dos papéis familiares, designando o masculino como o pai e negando à irmã deste, o papel que lhe cabia como mãe, chamando-a de “tia”, pelo fato de não ser a mulher do seu pai adotivo. Deste modo, Marieta responde à questão de que família comporta outros elementos e significados, não apenas a unidade doméstica como afirmam Woortmann e Woortmann (2004).

Segundo Marieta, aquela que deveria ser sua mãe, não assumia a maternagem, isto é, a criação de filhos, mas o papel de tia, negando-lhe, desta maneira, o *status* de filha. Por outro lado, a figura de pai não incorporava a ética do provedor da família. Assim, na sua fala, Marieta reafirma a sua concepção sobre a importância do valor da família, expressando as bases referenciais de formação identitária e a relatividade de não conviver com uma verdadeira família, com quem não tinha vínculos de sangue e de parentesco, e seus pais, nem chegou a conhecer, muito menos seus irmãos.

A separação dos pais também (de)marca a trajetória de Noélia, 35 anos, da Assembléia de Deus. Ela conviveu durante a infância em família conjugal com seus pais e depois teve a primeira experiência em família monoparental. Durante esta fase de sua vida, a mãe da entrevistada migrou para São Paulo em busca de trabalho, com ela e os irmãos ainda pequenos, após a separação de seu pai, que ficou na roça, mas retornaram logo depois à Bahia, indo morar em Madre de Deus e, posteriormente, transferindo-se para viver em Salvador. Porém, diante de tantas dificuldades, a mãe adoeceu e logo depois veio a falecer. Assim, Noélia retorna à casa do seu pai em Candeias e permanece lá com os irmãos até os onze anos.

A história de Carmen segue a mesma trajetória das demais famílias do interior, os pais se separam e sua mãe deixa a casa, e todos os filhos daquela união e de outra, anterior, ficam com o seu pai. Destes filhos, seis eram da relação recente e um outro filho de uma relação anterior de sua mãe. Ela foi entregue pelo pai à família da madrinha aos oito anos de idade, para tomar conta de uma idosa, ficando ali até os dez anos de idade. A partir desta idade, muda-se para a casa da madrinha, e de cidade, vindo viver em Salvador. De acordo com Carmen, sua madrinha necessitava de uma menina para cuidar de um recém-nascido. Observe-se a experiência de Carmen, 37 anos, como ela explica sua família, a percepção que tem da conduta de sua mãe e os valores que estão a ela associados como de uma *cigana*, porque teve 16 filhos, de várias uniões:

Minha mãe casou muito cedo. Com 13 anos já tinha filho. Quando ela tinha um caso. Risos..., aí minha mãe é cigana, ela tinha de mudar de lugar, cada lugar ela conhecia um homem e fazia um filho, e ia deixando com o pai. Quando ela conheceu meu pai, ela já tinha cinco filhos, porque nenhum morava com ela. Minha avó criava um. Meu pai verdadeiro assumiu este um que é Domingos. Meu pai ficou com a gente que é só sete. Nós não somos irmãos de pai e mãe. Tem irmão que eu nem conheço. (Carmen, 38 anos, criada em uma família de consideração, Canavieiras).

A entrevistada ilustra as várias tentativas de sua mãe para recomposição de sua família, em outros momentos da vida afetivo-sexual com diferentes parceiros. Assim, Carmen compara simbolicamente o comportamento de sua genitora à conduta de uma “cigana”, ao explicar as uniões seriais, temporárias, engendradas por esta, com base em relações desfeitas e refeitas com parceiros diferentes. Por sua vez, recorrendo-se aos estudos de Bilac (1995), compreende-se que esta conduta pode ser uma tentativa da mulher sozinha que, na impossibilidade de realizar o modelo tradicional de família, busca em sucessivas uniões, já designada como “monogamia serial”, que expressa uma das alternativas encontradas pela mãe de Carmen para manter a figura do provedor na unidade domiciliar, independente de este homem ser ou não o pai de seus filhos. Nesta situação em particular, os filhos destas uniões permaneceram com o pai biológico, com o pai de agregação ou foram entregues à rede consanguínea da mãe. Esta condição da mãe de Carmen confirma as dificuldades imputadas à mulher sozinha de viabilizar a criação de filhos, no contexto econômico da sociedade rural, para uma mulher solteira, adolescente, em situação de extrema pobreza, tema tão discutido por Fonseca (1989).

Outro tipo de experiência familiar faz parte da história de Teca, 47 anos, paranaense, filha de um casal cuja mãe era empregada doméstica e o pai prestador de serviço em firma. Seus pais também se separaram quando ela e o irmão eram bem pequenos. Relata a entrevistada que seu pai abandonou a casa, “carregando” os dois filhos com ele. Ela viveu com ele por pouco tempo, até a sua mãe ter ido buscá-los de volta para junto dela. Sua mãe adoeceu e veio a falecer e o seu pai, a partir daí, os entregou aos cuidados de sua avó com quem conviveu até os doze anos.

As entrevistadas de origem interiorana emprestam sua versão para esta experiência de vida e, também, sobre a precariedade dos laços conjugais de seus pais, que não chegaram a se consolidar em famílias permanentes, o que as obrigou a passarem por diversos arranjos familiares. Destarte, todas as mulheres inicialmente viveram em famílias conjugais, passaram pela separação dos pais, pela convivência em diversos tipos de famílias, entre monoparental de pai, de mãe e de avó, e por famílias das relações de amizade de seus pais. Esta prática das famí-

lias, na fase da infância até a adolescência, refere-se ao mesmo fenômeno investigado por Fonseca (1989) como “idas e vindas” das crianças de uma família para outra, sendo a alternativa utilizada, mais amiúde, pelas famílias populares do interior – esta prática foi identificada pela autora numa vila porto-alegrense como comum desde o início do século XX. A este fenômeno, Fonseca (1989) chama de “Circulação de crianças”. Tal fato difere das interpretações dadas, até hoje, para o fenômeno das crianças abandonadas, como prática nas camadas populares.

No entanto, a situação descrita não invalida o discurso do ideal de educação formal para os filhos encarado pelas mães das entrevistadas como uma perspectiva ou uma saída, condição que não recebia o apoio nos maridos e dos poucos recursos de um município do interior. Diverge deste discurso a família de Marieta que, segundo ela, por viverem seus pais de criação em condições precárias, isto é, em situação de extrema pobreza, nunca a colocaram em uma escola, justificado no fato de até hoje ser analfabeta funcional. Todavia, percebe-se certa ambigüidade na fala desta entrevistada, pois, ao mesmo tempo afirma não ter tido família, na justificativa da ausência de educação formal, mesmo porque de certa forma Marieta não reconhece os “pais de criação” como sua família, devido ao perfil divergente da família conjugal, composta por *dois irmãos*, fugindo do modelo tradicional, em que o homem é quem sustenta a casa. Além do mais, seus pais de “criação” não cumpriram com as responsabilidades familiares, por ela não ter freqüentado a escola até os quinze anos. Isto posto, pode-se perceber que, na corrente de valores de Marlene, já existia, subjacente, o modelo de família tradicional, isto é, pai, mãe e filhos, com responsabilidades e funções preestabelecidas quanto aos cuidados e proteção dos filhos. Apesar desta circunstância, admite, na sua narrativa, as condições de pobreza e precariedade de sua família para o cumprimento dos papéis familiares.

Bilac (1995), na sua análise, alerta sobre os limites deste papel do homem na família popular, fazendo uma observação pertinente a respeito deste valor agregado à figura do provedor da família, evidenciando que este papel pode ser inviabilizado a qualquer momento pelo desemprego, pelo alcoolismo, pelas doenças e ainda pelas migrações. Portanto, na prática, existe a possibilidade de que este papel não venha a se concretizar.

O retorno à casa das famílias também se faz como se tudo fosse muito natural. Assim sendo, as entrevistadas desde cedo já detinham a compreensão do que queriam, e a saída da casa dos pais e da casa das famílias onde foram criadas ou moravam aconteceu em um momento que é explicado pela necessidade pessoal delas. Pode-se examinar o fato com o caso de Noélia, que explica sua alternativa pela saída de casa aos onze anos e a opção por uma família de criação da própria escolha. De acordo com Noélia, tratava-se de pessoas esforçadas que

“corriam atrás”, um ajudava o outro, e conseguiam o que queriam. Como ela queria vencer na vida e estudar, como era o desejo de sua mãe, o convívio com esta família facilitaria seu projeto de educação. Já Marieta explica que saiu de casa aos doze anos “porque precisava comprar suas coisinhas, como, por exemplo, uma “merendinha”, e “qual a mocinha que não quer ter suas coisas”, pergunta. Observa-se, contudo, que as meninas das famílias mais pobres, ainda crianças ou no início da adolescência, já trabalhavam como “babá” em famílias de conhecimento dos pais.

A saída definitiva da casa das famílias por parte de todas elas, independente do local de origem, da capital do Estado da Bahia e do interior, ocorre no final da adolescência motivado pelos relacionamentos afetivos, pela gravidez e constituição de suas famílias com seus namorados e para trabalhar em alguns casos em casa de famílias como empregadas domésticas. A relação afetiva sexual acontece, contudo, numa fase caracterizada pelo desconhecimento da sexualidade, e a experiência se dá com namorados que conheceram na vizinhança da família ou do trabalho, transformando-se em união consensual, casamento e na criação de filhos como mães solteiras, como se apresenta no próximo item, sobre as experiências afetivo-sexuais.

3.2 A EXPERIÊNCIA AFETIVO-SEXUAL: ADOLESCÊNCIA, SAÍDA DE CASA E NAMORO

Na trajetória de vida, principalmente no transcurso da adolescência, no que diz respeito às representações e aos comportamentos relativos às relações afetivo-sexuais e de gênero, considera-se a família como um dos agentes mais importantes na transmissão de valores. Estes se traduzem como reflexos em todo o andamento da vida social (HEILBORN et al, 2005; MACHADO, 1994), todavia, Vitale (1995) observa que a socialização dos indivíduos não estaria restrita apenas à família, mas considera este grupo como um dos canais de interiorização mais privilegiado na transmissão dos aspectos ideológicos dominantes na sociedade, que cria e recria modelos relacionais na sua dinâmica interna (BERGER; LUCKMANN, 1985).

Nesse sentido, reafirma-se neste estudo, através das narrativas das mulheres chefes de famílias, a importância das famílias como elemento básico do processo de socialização primária na infância, que se vai agregando no decorrer da vida por meio de novas interiorizações, chamadas de socialização secundária, o que permite a aquisição e adaptação dos indivíduos a novos papéis (VITALE, 1995). Não obstante, as relações intergeracionais, com base nas heranças simbólicas adquiridas no seio das famílias, ajudam a compreender o movimento de

socialização. Por serem temporais, são portadoras de história, ética e representações próprias do mundo social (VITALE, 1995). Na perspectiva dessa autora, as famílias populares por serem hierárquicas se definem em termos de papéis, de posições por idade e sexo. Deste modo, os papéis de adulto-criança e homem-mulher são diferentes e distintos, principalmente por serem determinados em termos de uma moralidade fundamentada na preservação da autoridade e hierarquia (ROMANELLI, 1995).

Um aspecto que se destaca no ciclo de vida no âmbito das famílias de origem e de criação, incorporando não só o período da adolescência mas, como processo, se estendendo até a idade adulta (até os trinta anos das mulheres deste estudo), diz respeito à autoridade parental e à individualização que é expressada pela autonomia das filhas nas inter-relações familiares nas camadas populares. Diante das reproduções geradas pelas relações afetivo-amorosas das jovens com seus namorados, incorrendo na gravidez no início da adolescência, no casamento, nas uniões consensuais e na condição de mães solteiras e, na seqüência, a saída de casa das famílias, as figuras maternas e paternas se sobressaem na voz das entrevistadas, como interpeladoras e defensoras da preservação da moral familiar ou da honra de suas filhas. Neste aspecto, cabe ao pai, como representação da moral perante a família, um papel que se configura, de certa forma, com autoridade e poder para decidir ou até impedir a tomada de uma decisão por parte do membro da família atingido, cujas consequências podem confrontar os valores transmitidos de geração a geração. Neste ponto de vista, a autoridade e o poder do pai emergem ou são acionados quando algum fator de ordem moral atinge a família, através de um dos seus membros como, por exemplo, no caso da perda da virgindade ou até da gravidez da filha ainda solteira, ou algo que simbolize a saída de casa, como a constituição da união consensual ou casamento, exigindo uma ação que implica mudança de rumo da vida ou um apoio de ordem material, como nas situações motivadas pelo fato de uma filha menor ir conviver com outra família por necessidade de trabalhar para ajudar a família.

No entanto chama atenção, nesse contexto, o fato de as entrevistadas, nos seus relatos, não evidenciarem os papéis imputados à autoridade materna no início das relações afetivo-sexuais tão íntimas ao feminino, considerando que a iniciação sexual das adolescentes, na família popular, apresenta um significado relevante devido à conotação dada à perda da virgindade, por se constituir em um valor expressivo para este grupo. De acordo com Sarti (1989), nas famílias populares o sexo antes do casamento, a infidelidade conjugal, a prática do aborto e outros episódios inserem-se como práticas desviantes mudando o eixo das regras estabelecidas. Por isso se observa que, nas narrativas das mulheres, no sentido contrário, a presença da figura paterna ganha relevância nas suas falas, mostrando a precedência do ho-

mem sobre a mulher, pela sua visibilidade na família popular, e a natureza do exercício da autoridade paterna, por se tratarem de ações relativas às relações hierárquicas entre os gêneros e à esfera pública, de responsabilidade maior do pai como chefe da família, exigindo, deste, uma tomada de posição, como “reparação de danos” na defesa de um membro da família (SARTI, 1995). Está claro que este assunto no contexto das relações extrafamiliares poderá expor as filhas a uma situação de dificuldades, justificando-se a primazia da mediação do pai, mesmo nas situações em que as meninas já se encontram fora da unidade domiciliar, isto é, de certa forma emancipadas em decorrência do acesso ao mercado de trabalho, principalmente pela prestação de serviços domésticos em casas de famílias.

Ao se transitar pelo universo das famílias de origem para compreender o momento do ciclo de passagem das mulheres da adolescência para a fase adulta, constatam-se diferenças nas relações de gênero, idade e gerações nas esferas das relações internas e externas ao ambiente familiar, como apontado a seguir, através de algumas ilustrações dos relatos das entrevistadas. Neste aspecto, a “saída de casa” e o início das relações afetivo-sexuais das jovens se situam como variáveis importantes na constituição do feminino, alterando o rumo de vida como mulheres e, em alguns casos, levando diretamente à constituição de famílias monoparentais.

Dentro dessa visão, podemos compreender a preocupação do pai de Noélia não apoiando sua saída de casa em Candeias – interior do Estado – aos onze anos de idade, para conviver com uma família em Salvador, na qual sua irmã já trabalhava como empregada doméstica, com a justificativa de estudar e brincar com as crianças desta família. Não obstante a idade, a entrevistada não concordou com a opinião do seu pai e vem por conta própria viver em Salvador, consciente da sua necessidade e do desvio da orientação dada por seu pai. Esta saída de casa de Noélia não está associada a um motivo afetivo-sexual, mas denota uma tentativa de negociação com o pai sobre a realização de suas aspirações de estudar e vencer na vida e cujo desfecho leva ao questionamento da autoridade paterna, conforme Romanelli (1995). Logo se conclui que existia o sentido moral, mas também de proteção e afetividade por parte deste pai, ao contrário das citações comuns de paternidade irresponsável como estigma na família popular, na ausência de cuidados com seus filhos. Esta posição do pai pode ser atribuída ao fato de a família com a qual foi viver, ser de origem católica enquanto a família de Noélia pertence à Igreja Assembléia de Deus cujos valores familiares são tidos como mais rígidos e tradicionais e ainda com a agravante da ausência da mãe da entrevistada, por motivo de separação e posterior falecimento, o que não deixa de colocar o pai diante de uma responsabilidade maior.

Outro referencial sobre a autoridade paterna é descrito por Luzia, na época com dezoito

to anos. Seu pai discordou de sua saída para contrair união consensual com o namorado, mesmo já existindo a agravante de uma gravidez. Quando perguntada sobre a opinião de sua mãe diante da sua disposição de união consensual e da discordância do seu pai, a entrevistada declara que sua mãe, neste tipo de assunto, não interferiria, expressando que, diante dos fatos, “Ela [a mãe] nunca foi de dar palpite neste tipo de coisa, mas pai é assim, mas a gente tem de arriscar”. Em sua opinião, naquela época, década de 80, a mulher falava pouco dentro de casa, com relação a essas coisas de namoro de filhos, deixando transparecer, como aponta Sarti (1994), que a autoridade feminina estava afeta apenas à dinâmica interna da casa, dos cuidados e afetividade nas relações com os filhos. Uma gravidez na filha vai projetar a família no espaço público. Confirmando este entendimento, Romanelli (1995) também evidencia o papel da mãe na unidade doméstica cuja autoridade está mais delimitada aos afazeres da casa, ficando por trás dos cuidados e socialização dos filhos. Sobrepondo-se aos conselhos de seu pai, Luzia decide conviver com o namorado e pai de seu filho, confrontando também desta maneira a autoridade de seu pai.

Já na família de criação de Marieta, as relações entre os adultos eram cercadas de ambigüidades quanto à autoridade do pai, pois a tia era quem trabalhava, portanto sustentava a família, uma vez que seu pai de “criação” não tinha trabalho fixo, vivia de biscates e, sempre alcoolizado. Mesmo assim, o pai biológico da entrevistada quando a confiou à família de vizinhos, reconheceu no pai adotivo a autoridade de chefe da família e é a ele a quem confia a responsabilidade da criação de Marieta. Diante da precariedade da família para sustentá-la, Marieta teve que trabalhar muito cedo, a partir dos doze anos de idade. Assim, ela pensa que a decisão de sair de casa, para viver com outra família na mesma cidade e “tomar” conta de uma criança pequena, foi uma iniciativa dela, apoiada por seu pai de criação, por motivo de este não ter condições de atender ao que ela precisava, suas necessidades de vestimenta, alimentação e de outros itens que uma pessoa em sua idade precisa. Verifica-se, segundo Sarti (1995) e Romanelli (1995), que as trajetórias individuais de filhos, como neste caso de Marieta, podem modificar ou enfraquecer a autoridade do pai nas relações familiares com a saída das filhas de casa para trabalhar, na medida em que este pai se vê diminuído no papel dele esperado, em virtude de sua conduta moral diante do olhar da filha, por não apresentar as condições de atender às necessidades e expectativas familiares.

Outro evento que ilustra a responsabilidade moral incorporada ao papel da autoridade paterna pode ser ilustrado pela gravidez de Teca, aos quatorze anos. A entrevistada relata o fato de ter engravidado do seu primeiro namorado, quando ela já trabalhava em casa de uma família da relação de seu pai em Curitiba. Seu pai, ao tomar conhecimento da sua gravidez

seguida de aborto, veio até ela e queria obrigar o namorado a reparar a situação, com o casamento. Na sua narrativa, Teca expressa o medo e a apreensão sobre o que poderia acontecer com o rapaz por não atender às expectativas de seu pai, ao tempo em que compreende que o namorado não teve culpa alguma pela perda da sua virgindade, gravidez, aborto e pelos riscos por que passou. A entrevistada preferiu não informar, a seu pai, a identidade do seu namorado porque na verdade, segundo ela, os dois não tinham experiência e orientação sobre o relacionamento amoroso e todas as suas conseqüências. Além disso, na opinião da entrevistada, já havia ocorrido o aborto, deixando subtendido que não havia mais necessidade da interferência de seu pai, por serem eles muito jovens e não compreenderam a situação. Por isso, ficou com receio do que poderia acontecer com o rapaz.

Dentro desse sistema de valores tradicionais, a saída de casa, das famílias, acarreta para as mulheres diferenças nos papéis de gênero distintos para as jovens populares e se constitui em um evento significativo com implicação na moralidade familiar no que diz respeito à autoridade paterna como relata Eliete, exemplificando através da conversa que teve com o seu pai para comunicar-lhe sua decisão de ir viver com o namorado, em união consensual:

[...] ele só fez dizer: olhe minha filha aqui você não sabe o que custa nada, um quilo de açúcar, luz, água e tudo começou a falar. Eu então pensei como ele sabe. E além de tudo isso, ainda vai ter a responsabilidade de ter uma casa, pagar aluguel, dividir aluguel, tinha que dividir tudo. Na casa de meu pai eu não tinha isso. (Eliete, 43 anos, Salvador).

O pai discordou em princípio da decisão de Eliete com base no seu próprio exemplo de marido e pai, expressando para sua filha que, como pobre, ela tinha tudo em casa, não precisava se preocupar com a comida e outras despesas, enquanto na sua nova casa teria que trabalhar e dividir responsabilidades com o companheiro. Desta forma, o pai reafirma para a filha o valor agregado a sua autoridade como chefe da família, alicerçada na ética do trabalhador/provedor enquanto o futuro companheiro de sua filha não lhe garantia esta condição. Contudo prevaleceram a vontade e o desejo de Eliete, concretizando a união consensual com o namorado.

Confirmam-se assim, nessas famílias populares, estas duas vertentes a serem examinadas: a relatividade da autoridade do pai e da mãe e o sentido de autonomia das filhas que, de certo modo, se imbricam de forma coerente a determinados valores de ordem moral e afetivo. São entendidas pelas filhas como decisões delas, resvalando na autonomia de suas opções e influenciando na formação de suas identidades como sujeito.

Em todas as famílias estudadas, os papéis de gênero nem sempre se apresentam tão

fixos nas figuras parentais, de pai e mãe, como geralmente acontece nas famílias tradicionais. Os fatos é que determinam ou modificam os meios diante das situações engendradas nas relações internas e externas enfrentadas pelas mulheres e suas famílias. Os papéis de gênero se intercalam e agregam-se, em alguns casos, a quem assume determinadas prerrogativas o que lhe confere poder e hierarquia, isto é, há o respeito à figura do pai e da parte deste existe flexibilidade diante de uma realidade da qual ele não pode dar conta, acatando a vontade, neste caso, das filhas. Nestas famílias, a autoridade é do provedor, de quem mantém a casa ou de alguém a quem é conferido este poder, aceita e respeitada pelos demais membros da família de certa forma. Mas também, esta autoridade é de quem cumpre com os papéis que conferem respeito e autonomia, como o fato de se auto-sustentar. Observa-se que a maioria das mulheres teve o pai na intermediação do trabalho em casas de famílias e nas relações afetivo-sexuais, cabendo-lhe os papéis de conselheiro e de protetor, dando apoio moral e material à sua família.

Resumindo, e entrando em acordo com os estudos sobre família da camada popular, a autoridade do pai especificamente é exercida nas dimensões da moral social, envolvendo as filhas na esfera externa à família, nas situações de saída da unidade domiciliar da família de origem e nas imperícias das vivências afetivo-sexuais. A primeira dimensão se dá, para alguma delas, ainda na infância e início da adolescência, pela necessidade de sobrevivência ao sair da unidade domiciliar para uma família de fora da rede de parentesco, com ou sem o compromisso de trabalho exclusivo, mas envolvendo o compromisso das famílias de criação de, na contrapartida, colocarem a menina na escola, dando-lhe a compensação de casa, vestuário e comida. A segunda dimensão é observada nas situações em que surge a gravidez na adolescência, considerada “precoce ou indesejada” de acordo com Dias (2005) por ocorrer entre 10 a 20 anos incompletos exigindo a mediação e interferência do pai na busca de uma reparação do dano moral. A última dimensão se estende às relações afetivo-sexuais quando as filhas buscam no pai o consentimento para o casamento ou união consensual que se insere no final da adolescência e até na fase mais tardia da juventude após os 20 anos, conforme expressa Dias (2005). A gravidez precoce ou tardia se insere nos estudos realizados pela equipe da pesquisa Gravada⁴ sobre a gravidez na adolescência no sentido de questionar as circunstâncias, em que se situa como problema social para os jovens nesta fase da vida (HEILBORN et al., 2005).

Um aspecto que se distingue na maioria destas famílias diz respeito à ambigüidade ou

⁴ A pesquisa “Gravidez na adolescência: um estudo multicêntrico sobre jovens, sexualidade e reprodução no Brasil” (Pesquisa GRAVAD).

entendimento entre seus membros sobre autonomia/autoridade. Na percepção das entrevistadas, existe desde muito cedo, a partir do início da adolescência, certa *autonomia* ou compreensão própria das circunstâncias e necessidades geradas pela pobreza e suas expectativas, como sujeitos na constituição de suas identidades. Na concepção destas mulheres, as escolhas pessoais e as mudanças no modo de vida são interpretadas não como situações decorrentes dos fatos sociais e econômicos inseridos no contexto da sociedade, mas como vicissitudes particulares por serem pobres. Como ilustração, constata-se que a opção da saída de casa é compreendida pelo respeito à autoridade paterna e com a aquiescência desta.

É visível, nessas trajetórias de vida das mulheres, que a passagem da adolescência à fase adulta nas famílias populares acontece mais cedo do que na classe média, tanto para meninas quanto para meninos. Quanto às meninas, a gravidez na adolescência, o nascimento do primeiro filho, a condição de mães solteiras são elementos marcantes deste estágio como fase preliminar de entrada no mundo adulto e de autonomização do jovem perante a família de origem (HEILBORN et al., 2005), diferentemente das gerações atuais. O ingresso das entrevistadas no mercado de trabalho formal ou informal se constitui em outra variável significativa, por determinar uma posição mais privilegiada perante o grupo familiar no sentido de dispor de certa autonomia, já que não depende economicamente da família para o seu sustento.

Nesse contexto, as entrevistadas fazem reflexões pertinentes, que mostram sua compreensão a respeito das “famílias” e da visão de mundo, o que inclui perspectivas de vencer na vida, de valores ligados à satisfação pessoal e ao prazer, isto é, a disposição de constituir sua própria família. Portanto, muitas saíram de casa no início da adolescência, na perspectiva de satisfazer suas aspirações pois, no entendimento delas, as famílias não tinham como atender a estas aspirações devido às condições precárias de seus pais. Na compreensão de algumas dessas mulheres, existiam necessidades tidas como fundamentais, tais como o trabalho, a própria constituição de suas famílias e para algumas, como Noélia, os estudos. Contudo tais expectativas movimentam valores de ordem moral, educação formal e informal, que ficam explícitos quando, no seu relato, Marieta, Noélia e Teca registram a obrigação natural de seus pais de colocá-las em uma escola como cuidado para com elas. Por outro, ressalta-se a atitude de Carmen como mãe solteira na fase adulta, aos 30 anos, ao cobrar de sua madrinha uma atitude de reciprocidade para com ela na hora que mais precisava, na gravidez e no nascimento da sua filha (SARTI, 2005).

Na concepção destas mulheres, famílias comportam valores que se consolidam com os laços de parentesco e vínculos de pertencimento, associados aos costumes e tradições que implicam responsabilidades e proteção na relação entre pais, filhos e aderentes. Aponta-se

como exemplo a fala de Marieta que diz não ter tido uma família, pelo fato de desconhecer seus parentes consangüíneos pai, mãe e irmãos. O pai de criação, por ser um homem que não possuía esposa, não tinha moral, vivia bêbado (alcoolismo) e por não sustentar a família, de onde se conclui que valores morais e laços de sangue determinam simbolicamente o pertencimento a uma família ou o não ter família. Teca também considera que seu pai ficou muito a desejar no seu papel depois do falecimento de sua mãe, pois apareceu e cuidou dela apenas após o aborto, mas ela foi quem decidiu pelo não casamento.

Na família popular, as fases da vida caracterizadas como adolescência e juventudes se mostram mais associadas à moralidade sexual do que ao comportamento emocional, de rebeldia e desafio à autoridade dos pais, como se delineia na classe média. As preocupações familiares estão mais voltadas para os valores morais e sociais, que dizem respeito às expectativas de crescimento no contexto da vida social e também da conjuntura, que restringe as oportunidades. Por isso um erro ou um passo em falso é visto pelos pais muitas vezes como um caminho sem retorno (SARTI, 2005). Neste aspecto da conduta e orientação sexual na criação dos filhos, há diferenças tanto para os meninos como para as meninas, com base nos relatos das relações entre pai e filhas no âmbito da casa e das famílias, apesar de se saber que os meninos são socializados com base em outros elementos que incluem, de acordo com Couto (2005), a relação destes mais com o espaço público, isto é à roda de amigos.

Como se observa nos relatos da maioria das mulheres entrevistadas, esta etapa caracteriza-se pelo início das relações afetivo-sexuais. Enquanto adolescentes todas viveram este momento de forma semelhante, poucas diferiam entre si por conviverem em família com os próprios pais, em famílias de criação ou em famílias secundárias, como empregadas domésticas. Surge, para todas elas, o início da experiência ou das relações afetivo-sexuais, o namoro, sem orientação sexual, prática não realizada nas relações parentais, ficando mais no controle e regulação do comportamento com base na moral da sociedade da época. As meninas do interior começam muito cedo a trabalhar, ainda no início da adolescência, em casas de famílias, sem remuneração, em troca de roupas e “comida”, portanto podiam estar mais sujeitas às vulnerabilidades sociais, como a gravidez na adolescência.

Pode-se perceber nesta fase do ciclo de vida, o namoro na vizinhança e o início da vida sexual com parceiros fixos, resultando, muitas vezes, na gravidez e no nascimento do primeiro filho. Todas conheceram os namorados na vizinhança ou no colégio, algumas delas se casaram ou viveram em união consensual por período curto. Outras nem sequer conviveram com seus parceiros, sendo abandonadas ou rompendo a relação com os namorados ainda na fase da gestação. Algumas dessas mulheres passaram pela prova da separação no momento

da primeira gravidez, do primeiro filho e, no caso de Luzia e Mara, casadas e separadas após o nascimento dos últimos filhos. Mara, aos 20 anos, teve sua primeira experiência sexual, após o seu noivado. Embora ache que a sexualidade antes do casamento tira o brilho da ocasião, considera natural o sexo antes do casamento porque já estava noiva e fazendo o exame pré-nupcial e também entendia a gravidez como natural por ser mulher. Luzia assim se refere a sua falta de experiência com o namorado na época tinha 17 anos:

“[...] Foi que na verdade eu fiquei logo grávida também, marinho de primeira viagem. Quando me casei, meu filho já tinha nascido, estava com três anos... ele [namorado] ficou, morou junto, um pouco depois nos casamos.”
(Luzia, 43 anos, natural de Salvador)

Já Marieta era empregada doméstica, quando do nascimento da primeira filha, aos 18 anos. Foi abandonada pelo namorado, mas recebeu apoio e passou o “resguardo” na casa da sogra após o nascimento de sua filha. Teca também trabalhava como empregada doméstica quando engravidou pela segunda vez, aos 18 anos. Em decorrência de sua experiência anterior, dolorosa, pelo fato de a gravidez ter sido seguida de um aborto, para ela a ausência de orientação sobre o que significava gravidez e aborto contribuiu para a rejeição da segunda gravidez. Diversos fatores, segundo Teca, contribuíram para a não aceitação desta gravidez, além dos riscos que experimentou na primeira gravidez seguida de aborto. A principal estava vinculada a suas condições de vida na época. Primeiro, longe do pai e da mãe (já falecida) e sem casa, pois já morava em Salvador e trabalhava como empregada doméstica em casa de família. Assim, utilizou-se de todos os recursos ensinados pela roda de amigas, menos a cirurgia (aborto) como fez da primeira vez. Contudo, nenhum dos recursos deu certo e foi obrigada a aceitar a gravidez e a parir sua filha. Noelia engravidou com 21 anos. Quando perguntada sobre a vinda deste filho, se os dois queriam, confirmou que ela e o namorado não queriam ter o filho por não se terem programado. Confessa que foi um momento difícil, porém ela preferiu assumir a responsabilidade sozinha em meio a tantas dificuldades e acha que valeu a pena. Decidiu, no final da gestação, retornar à casa de seu pai no interior, por não aceitar viver em companhia da família do namorado em Dias D’Ávila. Segundo ela, tratava-se de uma família extensa do interior, com várias famílias convivendo juntos, numa situação de desemprego, alcoolismo e, além disso, a família dele não aceitava sua gravidez, por achá-lo novo, 22 anos, desempregado, para assumir tamanha responsabilidade. Na opinião de Noélia, esta convivência conflituosa na unidade doméstica da família de seu namorado, poderia prejudicá-la. Noélia temia que “o parto subisse pra cabeça”, pois os familiares de seu namorado viviam em cons-

tantes conflitos e o namorado também perdeu o emprego, o que agravava ainda mais a situação. Apenas Eliete e Carmen passaram pelo processo da gravidez depois dos 30 anos.

Com relação à vinda dos filhos, a maioria enfatiza e confirma que elas os queriam, com base na prescrição das condições biológicas de serem mulheres, evidenciando também a dubiedade da aquiescência dos namorados. Entretanto, verifica-se nas falas de Teca, Carmen e Noélia, diante das condições e situações de não terem casa, emprego e distantes das famílias (pai e mãe), que a gravidez e o nascimento dos filhos se constituem em fatores de preocupação e rejeição, mesmo assim não optaram pelo aborto. Contudo, elas não deixam de mencionar que esta situação se constituía em um desafio diante das dificuldades por que passaram, da reação das suas famílias de apoiá-las e da rejeição das famílias de convivência, na qual trabalhavam.

Hoje, em suas narrativas como evangélicas, ao serem indagadas se elas queriam os filhos, percebe-se que a maioria delas reage a qualquer perspectiva de rejeição destes filhos, reafirmando que os parceiros também queriam. Contudo, percebem-se os equívocos desta afirmação, diante das separações e desamparo por parte dos maridos e namorados no período da gravidez e nascimento dos filhos, negando qualquer atitude de não aceitação ou rejeição à *vinda* dos filhos, nem sequer manifestando um pensamento ou possibilidade de aborto e mencionando não terem arrependimento, pela decisão tomada. Presentemente, como evangélicas, resumem o fato na expressão: “*meu filho é uma benção*”. Esta conduta das mulheres pode estar associada tanto aos valores laicos como aos de origem religiosa de ‘defesa da vida’, ou até mesmo por convicções ligadas aos valores observados nas manifestações provenientes de juízo do senso comum – “é melhor uma gravidez do que uma doença”, concepção adotada nas justificações como evangélicas. As reflexões de Duarte e autores (2006), em seus estudos sobre família na interface com a religião, ressaltam, com base em pesquisas realizadas sobre a reprodução, sexualidade e *ethos* religioso, que estes valores se incluem como uma concepção naturalista, com base em valores laicos, de respeito à vida, encontrados em todos os segmentos sociais, populares ou não.

Cada uma encontra uma explicação para a gravidez na adolescência, compreende que o momento não foi o melhor, contudo nenhuma delas incorpora qualquer valor de ordem moral com relação à experiência da maternidade/paternidade, apenas explicações que estão associadas à afetividade no namoro, ao desejo de constituir sua própria família pela via do casamento e à consciência de que, como mulheres, tinham como função a procriação. De acordo com os estudos de Couto (2005, p.219) sobre reprodução e sexualidade, a naturalidade na verbalização das mulheres por se terem entregado aos namorados antes da legitimação da uni-

ão, está associada hoje, já como evangélicas, ao dito “*em Cristo, nova pessoa és*, incorporando-se ainda a interferência de ordem sobrenatural (do inimigo) como explicações e justificativas do que é regra e não como exceção”.

No entanto, a questão da reprodução e das experiências afetivo-sexuais não está associada somente à idade, à adolescência, embora evidente sua ocorrência mais nesta fase, como indica Dias (2005), através dos dados demográficos e das pesquisas qualitativas. O fato acontece também na idade madura de algumas destas mulheres, decorrente de expectativas e perspectivas de constituir família, pois o projeto de casamento inclui implicitamente o desejo de ter filhos (SARTI, 1994).

A primeira gravidez acontece na vida de Carmen, também na fase adulta, com mais de 30 anos, por ter acreditado na promessa de casamento por parte do seu namorado e familiares, cujo compromisso, porém, não foi cumprido. Assim, ela decide retornar à casa da família de sua madrinha com quem convivia desde os oito anos de idade. A reação da sua madrinha foi não aceitá-la grávida. Mesmo assim, Carmen se utiliza de argumentos e atitudes expondo sua trajetória de vida de dedicação à família de sua madrinha, cuidando da avó e dos filhos desta desde a infância, portanto exigia de sua parte a mesma reciprocidade.

Eu estava grávida [...] ela me expulsou, não quis que eu ficasse na casa. Mas eu[...] fiquei lá. Ela cedeu? Não, mas como ela tinha jogado tudo na minha cara, joguei tudo na cara dela também. Eu fui morar com ela com oito anos de idade pra tomar conta da avó dela caducando. E eu tomei conta da avó dela com oito anos, aí fiquei lá até os dez anos de idade, com aquela responsabilidade desde pequena [...] Aí quando eu vim pra cá, quando ela ficou grávida pra tomar conta da filha com cinco dias de nascida. Tomei conta da filha dela, com cuidados, graças a Deus não aconteceu nada. Quando ela se operou, fiz curativos, cuidei dela dava banho, então eu joguei tudo na cara dela: e agora eu preciso e você não vai me apoiar? Você vai me botar no olho da rua, mas eu vou ficar aqui na porta. Aí ela aceitou, aceitou não, ela viu que eu não ia sair mesmo. (Carmen, 38 anos, mãe solteira).

A história de Eliete é diferente das demais mulheres, ela já havia passado pela experiência de uma união consensual e a gravidez do primeiro filho, aos 28 anos, foi compreendida por ela como uma questão de opção individual e autonomia por se sentir independente, com dois empregos fixos como auxiliar de enfermagem, os quais permitiam as condições mínimas para assumir de forma autônoma a criação de seu filho. Na opinião da entrevistada, o pai de seu filho não reunia pré-requisitos para constituir uma família com ela, não apresentava um comportamento moral condizente com o papel de pai de família por ser “mulherengo” e de difícil compreensão. Portanto, competia a ela a decisão da vinda deste filho. A sua família,

por outro lado, emprestou todo o apoio neste momento da sua gravidez, principalmente na pessoa de seu pai, que ofereceu uma casa para ela morar com seu filho. Portanto, a entrada na monoparentalidade foi uma decisão de Eliete, pois já tinha tido uma convivência anterior, em união consensual, havia a certeza de que o namorado não tinha condições morais de assumir o filho e conviverem juntos. Lembramos que o pai de Eliete, na ocasião que esta saiu de casa para viver com o primeiro namorado, discordou de sua atitude, mas, a partir da gravidez da filha, como pai, empresta sua solidariedade e apoio.

O primeiro fato gerado neste ciclo de passagem das mulheres é a gravidez na adolescência; mas o nascimento dos primeiros filhos entre 18 e 22 anos; a separação conjugal acompanhada da gravidez e o nascimento do último filho e a separação, motivada por conflitos, pela violência doméstica, pelo projeto de crescimento pessoal dos filhos, pelo desemprego e pela infidelidade masculina e feminina, inserem as mulheres em famílias monoparentais. Por último, outro elemento é a gravidez já na fase tardia da juventude, depois dos 18 anos, e na fase adulta, depois de 30 anos como mãe solteira, sem coabitação.

Quando se referem à fase da adolescência e juventude, expressam a natureza dos seus sentimentos e também a reação das *famílias* com relação à gravidez, “como efeito surpresa”, não esperada. Apenas uma delas, Luzia, é mais enfática neste aspecto, ressaltando que a mãe não era de dar palpites, mas “pai é assim...”, como se quisesse afirmar que a autoridade do seu pai sobrepunha-se à da sua mãe em questões desta ordem. Neste ponto, Luzia manifesta a sua percepção sobre o *ethos* do adolescente, ilustrando da seguinte maneira: o pai não queria o namoro, nem a união consensual, mas lembra que, nesta fase, “a gente nunca ouve o que o pai e a mãe falam e às vezes a gente quebra a cara”. Confirmando as previsões de seu pai, “o casamento não deu certo, mas teve que arriscar, pois cabia a ela a decisão”, reafirmando desta forma a sua autonomia/individualidade.

Chama a atenção, neste contexto de gravidez durante o namoro, o fato de a maioria das mulheres, tanto na fase da adolescência quanto na fase tardia da juventude depois dos 19 anos, justificar a ocorrência da gravidez na primeira relação afetivo-sexual que tiveram com seus namorados, o que pode ser interpretado como uma negação do prazer ou para explicar a falta de experiência. Carmen procura esclarecer a sua condição de mãe solteira, negando também o vínculo afetivo na relação com seu namorado e afirmando que não gostava dele, na crença do amor romântico. Mas fica subtendida a ambigüidade da sua narrativa na medida em que existe, da parte dela, uma expectativa de ter a sua família, admitindo o paradoxo do namoro sem amor por ter acreditado na promessa de casamento feita pelo seu namorado e no fato de ter parado de usar o método contraceptivo para prevenir a gravidez, uma vez que o

namorado se dizia estéril, fato a que ela deu o devido crédito.

Nessa perspectiva, verifica-se no comportamento destas mulheres, independente de idade e geração, ou seja, tanto na adolescência quanto na fase adulta, que existe a idealização do prazer na primeira experiência sexual. Conforme Dias (2005), na sua pesquisa sobre *Parentalidade juvenil e relações familiares em Salvador, BA*, as adolescentes evocam uma perspectiva de construção romântica a partir da primeira relação afetivo-sexual vinculada tanto ao parceiro quanto à conjuntura e às expectativas do momento em que ocorre o evento.

As entrevistadas desta pesquisa fizeram longos relatos sobre a inexperiência e os problemas advindos das relações afetivo-sexuais, do projeto de constituir famílias, da saída de casa dos pais ou de casas de famílias para conviver com os namorados, da gravidez, do aborto, do casamento, das uniões consensuais e das rupturas durante a gravidez. Diversos fatores incidiram nas vidas dessas mulheres provenientes deste ciclo de vida constituído pela temporalidade e por rupturas das relações afetivo-sexuais resultando numa gravidez não esperada, na separação e no deslocamento para um lugar comum a todas elas – a família monoparental evangélica de mulheres chefes de famílias.

3.3 A CONSTITUIÇÃO DA FAMÍLIA MONOPARENTAL FEMININA EVANGÉLICA

Com base em uma pesquisa exploratória com sete mulheres evangélicas, solteiras e separadas, das camadas populares, que se autodeclararam chefes de famílias por se identificarem como provedoras e as únicas responsáveis pela criação de seus filhos, dada a ausência de um marido ou companheiro para dividir com elas as atribuições relativas às atitudes e responsabilidades parentais, pretende-se aqui levantar as primeiras análises acerca dos motivos que levaram estas mulheres à chefia de famílias e uma possível consequência do seu engajamento em grupos evangélicos para a sua vida ou a dos seus filhos.

Dessa forma, segundo as entrevistadas, a lacuna deixada pela falta do companheiro ou marido não se explica apenas pela necessidade de sua presença no dia-a-dia, mas, sobretudo, na falta de apoio deste pai, associado aos papéis considerados por ela como básicos e esperados da figura do pai: a educação e o sustento dos filhos. Contudo, algumas delas, mesmo na condição de mulheres evangélicas, discordam da importância atribuída a esta falta, ao questionar o valor desta presença parental quando a separação acontece em razão de motivos que estão relacionados à infidelidade conjugal, à violência doméstica e, também, a um modelo de conduta que fere os princípios e valores morais cristãos, e à reciprocidade como referência para criação dos filhos. Mesmo assim, algumas delas não negam o valor que os filhos atribu-

em à presença deste pai e, também, a sua importância quando há compartilhamento de deveres e obrigações na divisão das tarefas no domicílio e com respeito às demandas familiares.

Na diversidade do contexto da monoparentalidade feminina, a partir das rupturas e separações, evidencia-se que, no grupo de mulheres separadas e solteiras desta pesquisa, não há uma homogeneidade quanto ao tipo de chefia, principalmente quando se relaciona o termo “chefia” com a “unidade doméstica”. As mulheres, nas suas narrativas, explicam a sua condição de chefes de famílias por serem o referencial familiar em torno da unidade doméstica, assumindo responsabilidades de manutenção da família no papel de principal provedora e, também, na centralidade da relação mãe/filhos, pautada neste papel que lhes confere tal prerrogativa de autoridade na educação, proteção e sustento dos seus filhos.

Tomando como referência as falas das entrevistadas nesta pesquisa, evidenciam-se os elementos e as dimensões de constituição da monoparentalidade feminina evangélica. As famílias monoparentais de mulheres estão associadas, neste estudo, a determinadas situações: a primeira se refere à ruptura das relações afetivo-sexuais, caracterizadas por uma relativa estabilidade na convivência conjugal, em torno de cinco a doze anos, em decorrência de uniões e casamentos desfeitos no modelo tradicional de pai, mãe e filhos. A outra situação narrada diz respeito às mulheres solteiras cujas relações afetivo-sexuais se distinguem pela instabilidade e por terem assumido a gravidez sem a perspectiva de uma relação duradoura. Algumas destas mulheres não tiveram convivência domiciliar com os parceiros, outras falam que viveram junto com os respectivos namorados menos de um ano, o que denota relações conjugais, ainda na fase de consolidação do relacionamento afetivo, culminando no rompimento do vínculo amoroso.

O adultério ou infidelidade na relação conjugal se constitui em um dos elementos significativos para a separação entre os casais (FÉRES-CARNEIRO, 2002), uma vez que a maioria das mulheres que conviveram em união estável indica a processualidade deste fato nas suas vidas, como parceiras que foram de relações conjugais nos moldes tradicionais (TESTONI; TONELLI, 2006). Observa-se, contudo, que a infidelidade conjugal, queixa principal das mulheres em união duradoura, de acordo com Féres-Carneiro (2002), acontece mais amiúde nas práticas masculinas. No entanto, uma das entrevistadas, Teca, membro da Igreja Universal do Reino de Deus, com duas filhas, vivendo em união consensual, cujo companheiro professava também à mesma fé que ela, diz ter-se separado por motivo de infidelidade conjugal da parte dela, pois tinha expectativa de conseguir um marido melhor que lhe desse mais atenção, o que não vinha acontecendo com seu atual companheiro. Teca esclarece que o motivo da sua separação está no fato de o marido sair sozinho, deixando-a sempre solitária em casa. Porém, a

entrevistada logo acrescenta, na sua fala, o arrependimento e o sentimento de culpa pelo que fez, provocando a ruptura e separação do casal, com o marido da entrevistada saindo de casa e a filha do casal igualmente foi viver com ele.

Este sentimento de culpa nas mulheres foi apontado por Féres-Carneiro (2002) citando estudos de Nolasco (1998) no que diz respeito à questão da infidelidade conjugal, considerada mais freqüente entre os homens, e ela está relacionada, por eles, a sua identidade sexual e de afirmação da sexualidade masculina. Segundo Féres-Carneiro (2002) baseada nos estudos de Goldenberg (2000) a mulher, diferentemente do homem, associa a infidelidade ao sentimento de culpa, demonstrando ainda não saber lidar com esta situação e, neste caso, é possível entender que, para Teca se torna um fator mais agravante por este sentimento de culpa estar vinculado a sua condição de pertencimento religioso a uma crença evangélica. Refletindo sobre a conduta de Teca e do seu companheiro à luz dos valores e princípios pregados pelo pentecostalismo, do qual são adeptos, e buscando apoio na concepção de Mariz e Machado (1996), observa-se que o pentecostalismo propõe uma redefinição das relações de gênero tanto no espaço público como no privado. A conduta de Teca e do seu companheiro evidencia uma frôxa adesão aos princípios e valores pentecostais, pois o engajamento a este grupo religioso pede a renúncia de práticas e atividades externas ao ambiente familiar, portanto, tanto homens como mulheres precisam estar voltados para a família e para a igreja, e a exceção a esta regra está circunscrita apenas ao mundo do trabalho. O pentecostalismo, conforme Couto (2005), se apresenta como uma religião que, do mesmo modo que promove nos seus adeptos o pertencimento à Igreja, exige uma reorientação no seu dia-a-dia e a anuência destes aos seus códigos de ética normativos. Hoje, Teca afirma, assim como as demais mulheres chefes de famílias evangélicas, que aprendeu a aceitar, perdoar e a se relacionar depois que “aceitou Jesus”, principalmente com os ex-companheiros.

A violência doméstica se constitui também em um fator que incide na separação conjugal neste contexto das famílias monoparentais, obrigando a mulher a reconsiderar a sua atitude em preservar um vínculo conjugal, apenas para manter uma família nos moldes tradicionais, cujas relações de gênero se pautam na hierarquia e dominação masculina no convívio familiar. Desta forma, quando o companheiro descamba para a agressão física, não resta às mulheres outra disposição a não ser a separação. Nesta lógica, Mara, que foi casada durante 18 anos, faz reflexões interessantes a respeito da forma como ela incorpora novos elementos a sua identidade como mulher separada. Primeiro, ela afirma no seu relato que não queria separar-se, mas foi obrigada pelas circunstâncias, em decorrência da conduta do seu marido, de agressão física a ela, e outros constrangimentos. Em decorrência disto, a entrevistada diz que não

conseguiu segurar mais a relação conjugal quando os conflitos começaram a ganhar ressonância e a prejudicar a sua família de origem, principalmente na figura de seu pai. Mara, nesta ocasião, ainda não era convertida à religião batista, mas também não frequentava o catolicismo que, segundo ela, era a crença por tradição dos pais. Conforme Rohden (2005), o fato de não pertencer a nenhuma instituição religiosa não quer dizer muita coisa, supondo-se que as mulheres permanecem próximas de um *ethos* ou visão de mundo desta religião, uma vez que compartilham valores e orientações oriundos do catolicismo. É com esta visão que Mara se expressa a respeito da sua condição e de sua nova identidade como “mulher separada” numa sociedade que estigmatiza as mulheres que romperam relação conjugal. E, da mesma forma, ela acrescenta e atualiza a sua maneira de ver o outro lado da questão, cujas transformações implicam a sua individuação e autonomia, incorporando as diferenças de gênero aos papéis de mãe e pai agrupados em uma só pessoa, não se deixando abater:

[...] realmente eu me senti só, porque uma pessoa quando se separa do seu marido, ela praticamente, pra sociedade..., ela perde o valor, mas eu me senti firme e lutei, como se fosse pai e mãe dentro de casa com essa responsabilidade. (Mara, batista, separada, mãe de três filhos).

É interessante observar, nas participantes, um outro indicador social de relevância nesta pesquisa: a separação ou ruptura com os parceiros ocorreu, na maioria das mulheres, durante a primeira gravidez ou após o nascimento do último filho. Este fato caracteriza a duplicidade da perda e da dor atribuídas à separação, que cria mágoas e sofrimentos nas relações de gênero, principalmente pelas circunstâncias que envolvem a ocasião, a existência de filhos pequenos para sustentar, o que exige maior esforço por parte das mulheres na procura de emprego, cuidado e proteção dos filhos. Sobre isto, Macedo (1999) conclui que as mulheres chefes de famílias da classe trabalhadora enfrentam maiores dificuldades que as famílias monoparentais da classe média, por terem que assumir as responsabilidades profissionais e as da casa, enquanto as mulheres das camadas médias contam com recursos e auxílios complementares, como o apoio de creches, empregada doméstica e família. Além disso, na região metropolitana, poucas mulheres contam com a ajuda da família de origem, principalmente aquelas que se deslocaram do interior do Estado, em função do processo migratório nas décadas passadas, em busca de emprego.

Insere-se, neste contexto da gravidez precoce, entre 10 e 20 anos, e também na fase tardia da juventude, após os 20 anos (DIAS, 2005), a constituição de famílias monoparentais femininas, provenientes de gravidez e uniões instáveis. As tentativas familiares de seus pais

para direcionar suas vidas, com base numa moralidade que coíbe as relações afetivo-sexuais fora do casamento, em decorrência de a maioria ser de origem católica, na perspectiva remota de um casamento cristão, porém, é de difícil concretização nas camadas populares. Entre as entrevistadas, apenas duas delas se casaram. A maioria destas mulheres veio do catolicismo e uma delas do pentecostalismo, o que pode ensejar um modo de vida através da instituição do casamento, de uniões consensuais em que valores associados à religiosidade se juntam às próprias condições de sobrevivência. A propósito disto, Heilborn et al. (2005) consideram que a moralidade nos grupos populares constitui uma dimensão mais englobante, apontando para uma articulação mais estreita entre valores relativos ao sexo, à família, ao gênero e a uma concepção de reciprocidade.

Observou-se, neste estudo, que a condição das mulheres como chefes de famílias solteiras e separadas evangélicas impõe certa estabilidade a este modo de organização familiar, quando se relativiza o tipo de arranjo com o fator tempo, evidenciando sua duração em torno de oito a dezesseis anos após a separação. À maioria destas mulheres não contraiu novas uniões e não teve mais filhos, principalmente as solteiras, que permanecem como mães de filho único. Este fato pode ser explicado pelo uso de métodos contraceptivos, o que pode confrontar-se com as orientações de suas igrejas. Esta posição, no meio evangélico, é diversificada, principalmente na Igreja Assembléia de Deus, mais restritiva ao seu uso do que na visão dos pastores da Igreja Batista e da Congregacional Renovada nas quais a ênfase é dada ao comportamento individual, cabendo à mulher decidir sobre uma relação afetivo-amorosa e, sobretudo, no sentido de evitar o uso de método contraceptivo por meios artificiais, conforme os códigos de ética religioso (COUTO, 2005). Poucas mulheres entrevistadas admitem ter namorados ou homens freqüentando suas casas. Com relação à conduta, a maioria delas se coloca como se ainda fossem casadas, não admitindo o namoro e as relações afetivo-sexuais em sua vida hoje. Esta forma de agir pode traduzir-se em ambigüidades da parte de algumas delas, justificando o respeito ao código moral exigido pelas igrejas evangélicas ou apenas por opção pessoal.

Diante de trajetórias individuais cercadas de promessas não cumpridas pelos antigos parceiros, hoje, na condição de mulheres evangélicas chefes de famílias, persistem ainda o desejo e o sonho de um casamento bíblico, na perspectiva de uma união com um “varão”, isto é, com um homem que respeite e acate os princípios e valores da religião, que sejam voltados para a família, o que é difícil de encontrar, segundo algumas delas, embora visto no meio evangélico. Pode-se supor que a Igreja Evangélica exerce um papel de regulação da sexualidade destas mulheres com base na doutrina confessional, redefinindo sua identidade e mostrando

o modelo de família que podem concretizar, que é a família nuclear. Contudo, algumas afirmam não desejar novas uniões. Neste aspecto, Teca, pentecostal da IURD, segundo ela, ao contrário das demais mulheres, namora com um homem do mundo, o que para ela significa ainda não ter conseguido superar suas fraquezas, porque ela se conhece e sabe que precisa de um namorado, mas concorda com as orientações da Igreja, afirmando: “Seria muito melhor e mais fácil se o parceiro fosse um homem de fora do mundo”, conhecedor das verdades do mundo, seguidor da doutrina evangélica e liberto do mal.

O fator desemprego, como indicador, também entremeia a decisão por uma separação, principalmente no caso de mulheres que passaram por mais de uma união e consideram que, quando o homem não assume o sustento da família, é “encostado” e vive de biscates, e a mulher se “vira” para sustentar os filhos, assumindo a chefia da casa, cabe a esta mulher tomar a decisão. Este fato está justificado, principalmente, se esta conduta do companheiro envolve o futuro dos próprios filhos, que está associado ao acesso à educação formal, conforme orientado no discurso das igrejas. Deste modo, Marieta, 37 anos, batista, justifica sua terceira separação pela necessidade de retornar a Salvador com os filhos para estudar e, por conta desta situação, termina realizando uma nova filiação religiosa optando, desta vez, pela Igreja Batista, próxima do local onde morava. Anteriormente, quando a entrevistada estava em Jequié com o marido, numa união que durou doze anos, professava a crença da Igreja Pentecostal do Filho de Deus. Verifica-se neste processo que a frequência a uma igreja, nas camadas populares, está também afinada com a lógica da proximidade da casa, não importando muito a configuração de classe social da instituição religiosa. Esta situação diz respeito mais às adeptas da Igreja Batista cujos fiéis, na sua maioria, pertencem à classe média. Luzia diz que gostaria de frequentar outra Igreja Batista, em um bairro popular, cujo pastor foi responsável pela sua conversão, mas a distância da sua casa inviabilizou a sua disposição.

Para Guimarães (2002), as famílias populares urbanas, e neste aspecto incluem-se as chefes de famílias monoparentais, estão sujeitas a uma conjuntura que implica o aumento das desigualdades sociais, principalmente por estarem na dependência do número de pessoas disponíveis para o trabalho na unidade doméstica, e das suas características sociodemográficas, como a cor, o gênero, a idade, o nível de instrução e a qualificação profissional. Acrescentou-se a opção religiosa como integrante deste contexto na medida em que alguns serviços ou mesmo ocupações foram obtidos pelas mulheres através de contatos da rede de pertencimento religioso, ilustrado no contexto da pesquisa pelas entrevistadas Marieta, Mara, Eliete, Carmen e Luzia. Inclusive deve-se observar que a opção de pertencimento a uma Igreja faz parte das construções culturais das famílias populares diante de um mercado religioso cada vez mais

próspero, e a argumentação se fundamenta pelo número de templos, reduzido nos bairros de classe média e abundante e diversificado nos bairros populares, facilitando o acesso das famílias pobres.

A escolaridade, entre outros fatores, torna-se determinante para a inserção destas mulheres no mercado de trabalho, principalmente para aquelas com duração em torno de 12 anos de estudos, pois, na medida em que o tempo de estudos diminui, as dificuldades de conseguir um trabalho aumentam. Há desempregadas com o segundo grau completo, no entanto, é evidente que, entre aquelas que estudaram e têm o ensino médio completo, as condições de renda são bem melhores que as de instrução mais baixa. Persiste a vontade de algumas das entrevistadas em prosseguir com os estudos e uma delas, de confissão pentecostal, está concluindo o curso de pedagogia, e uma outra, batista, missionária, iniciou o curso de teologia. Uma delas, inclusive por ser analfabeta funcional, apresenta as piores condições e possibilidades de conseguir um trabalho, mesmo em ocupações ligadas ao trabalho doméstico, e, quando consegue um serviço, percebe rendimento irrisório, menor do que o salário mínimo. Assim, ela se queixa da postura de determinadas irmãs evangélicas que lhe propõem realizar afazeres em suas residências, em troca de teto e comida, o que, segundo a entrevistada, não justifica tamanha exploração, pois a “irmã” sabe da sua real condição de mulher sem marido, vivendo em casa de aluguel e com filhos para alimentar.

Nesta condição de desigualdades sociais, o mercado de trabalho é ainda mais restritivo para as mulheres chefes de famílias, por exigir formação e outros pré-requisitos profissionais, os quais elas não preenchem, pois sempre estiveram mais ligadas ao trabalho doméstico e a algumas delas abandonaram os estudos com o nascimento dos filhos.

A categoria raça/etnia vem sendo estudada e articulada com os demais indicadores sociais como renda e escolaridade, para dar conta da complexidade de sua problematização, como mulheres chefes de famílias evangélicas, nas camadas populares. Sobre esta categoria de raça/etnia, estudo sobre *Chefias femininas na RMS: a persistência das desigualdades entre negras e brancas* os autores Barreto e Santos (2006), mostra, através de uma análise demográfica, como se restringe o acesso das mulheres chefes de famílias populares negras/pardas a este mercado, restando-lhes o trabalho doméstico em casa de famílias. Os autores associam as desigualdades sociais em relação às diferenças raciais, pois as chefes de famílias negras são mais penalizadas no mercado de trabalho do que as brancas. Há uma forte pressão sobre as mulheres negras e pardas por uma ocupação no mercado de trabalho, decorrente de vários fatores como o abandono escolar, enquanto mulheres brancas permanecem mais tempo estudando, chegando até às universidades. A seleção de mão-de-obra no mercado se utiliza de meca-

nismos racistas disfarçados, direcionando as mulheres negras e pardas para os postos de ocupações semiqualficadas e não-qualificadas, como os de serviços gerais e limpeza, e, neste grupo, as pardas têm uma melhor posição que as negras. Por isso, estas estão submetidas aos menores rendimentos e às piores condições de trabalho.

Desse modo, a ocupação destas mulheres chefes de famílias evangélicas está mais associada à prestação de serviços no mercado informal, submetendo-se às desigualdades de renda, com baixos salários e, em decorrência, vivendo em bairros periféricos e a maioria em casas de aluguel. Apenas uma, entre as mulheres chefe de família, como demonstrado no perfil, possui renda em torno de quatro salários mínimos e meio. Vejamos suas características: Mara, 52 anos, batista, branca, socializada em família de classe média baixa, auxiliar de enfermagem, aposentada, reside com as filhas de 21, 27 e 29 anos e um filho do ex-marido, de oito anos. A filha mais velha de 29 anos é casada e tem dois filhos, e a renda do casal é incorporada à da família. Queixa-se a entrevistada do empobrecimento familiar a partir da sua separação, isto é, da monoparentalidade e da morte de seus pais, que sempre contribuíram com as despesas da sua família. Mara incorpora à sua renda o serviço de exploração da cantina da Igreja nos dias de culto, trabalhando com toda a família. Na condição de provedora principal da família, várias alternativas são buscadas por Mara, para dar conta da sua condição de chefe da família pós-separação.

Com referência à disposição da pensão de alimentos da parte do pai, utilizada como recurso na classe média como alternativa de sustento dos filhos quando da separação ou divórcio, isto torna-se raro no caso destas mulheres chefes de famílias populares. Pode-se dizer que a situação é constrangedora, na medida em que o pai, na condição de trabalhador assalariado, com empregos instáveis e outra família para sustentar, inviabiliza completamente esta opção, recusando-se a cumprir com as obrigações e a reciprocidade indispensáveis na criação dos filhos. Este comportamento do pai decepciona e magoa tanto as mulheres quanto os filhos. Poucas entrevistadas auferem pensão dos ex-companheiros e, quando isto acontece, os valores são relativamente irrisórios, favorecendo a complementação da renda pela alternativa do trabalho infantil através da “circulação social” de crianças e adolescentes na rede de parentesco, e, também, na rede de pertencimento religioso. Neste estudo, apenas duas, entre as sete famílias, se utilizam deste expediente, justificando a sua permanência e relevância, ainda hoje, como prática social nas famílias populares mais carentes. A configuração da aplicabilidade desta alternativa evidencia mudanças significativas nesta prática cultural, já registrada a sua utilidade com mais intensidade nesta pesquisa nas famílias de origem das entrevistadas, mostrando a força de sua conveniência e constância, atravessando séculos nas famílias populares urbanas

brasileiras, conforme já ventilado nos estudos de Fonseca (1989).

A circulação de crianças e adolescentes expressa, ainda hoje, a força da atualização das relações de parentesco, e, mais instigante, o caráter da sua persistência e renovação, pela sua vinculação com a rede de pertencimento religioso e por não romper com o vínculo materno e familiar, observação feita pelas mães, justificando o retorno e a presença dos seus filhos na unidade familiar e domiciliar nos finais de semana. Esta modalidade de convivência dos filhos insere-se nas famílias mais carentes deste estudo através da rede de pertencimento religioso e de parentesco com menores rendimentos, baixa escolaridade e sem emprego fixo.

Confirma-se essa situação com a descrição da família monoparental evangélica de Luzia, 43 anos, negra, batista, separada há 16 anos, servente, baiana de acarajé, renda em torno de um salário mínimo e, no momento sem emprego fixo. A entrevistada possui três filhos, sendo dois rapazes (16 e 23) e uma moça (20) anos. A filha permanece com ela na unidade domiciliar, auxiliando-a no “Ponto do Acarajé”, visivelmente a contragosto, e nas tarefas domésticas. Os outros filhos vivem com parentes. O mais velho vive na casa de sua irmã desde 17 anos, prestando ajuda, pois sua irmã ficou viúva com dois filhos pequenos. Atualmente, ele ajuda na farmácia da família da irmã. O filho menor vive na casa de um tio de Luzia, para ajudá-lo, pois é paraplégico. Luzia justifica a ida dos seus filhos para o convívio de parentes pela lógica da solidariedade e reciprocidade, expressando ter recebido sempre apoio de sua família (pai, mãe, irmãos e cunhados) nos momentos mais difíceis de sua vida como mulher separada. Nega, assim, a entrevistada, as suas reais condições econômicas. Deste modo, ela evidencia que os meninos foram para casa de seus parentes não como uma obrigação, mas porque eles quiseram, já que não existiu pressão da parte dela para que eles aceitassem. Assim, ela justifica a ocorrência desse evento com base nas relações de solidariedade e reciprocidade, que unem as famílias populares urbanas, já apontadas por diversos autores e relatadas nesta pesquisa.

Por outro, observa-se neste contexto como as relações de gênero se diferenciam nas famílias monoparentais femininas. Luzia, no seu relato, já na identidade de evangélica nada diz sobre os motivos por que manteve sua filha junto a ela, porém, de forma enfática, explicita as diferenças de papéis de gênero e a moralidade que está aí embutida, pelo fato de sua filha ser uma mulher, quando diz: “cabe a mãe cuidar mais da filha”, ao relativizar as diferenças, entre a criação de meninos e meninas na mesma família:

Eu interfiro mais na vida da menina [...] A menina é mulher, tenho que ter mais cuidado, é claro. Assim, com relação a sair, às amizades. Não que os outros [meninos] não cuidem, mas só que os outros não saem assim de dentro

de casa, saem mais com a namorada, trabalham o dia todo, então não vivem assim na rua. A única coisa que eu sou contra ele [menino] é a bebida, única coisa realmente que eu pego no pé dele é a bebida. (Luzia, batista, separada, três filhos).

Na narrativa de Luzia, como mãe e chefe de família evangélica, estão implícitos os interditos referendados pelos valores religiosos, a proibição da bebida para os meninos, e a rua e as amigas para a filha, regulando as possíveis relações afetivo-sexuais que podem fugir ao seu controle de mãe. Pode-se, desta forma, compreender a permanência da filha de Luzia junto a ela e os motivos de lidar de forma diferenciada com os meninos.

Outro exemplo de circulação de crianças e adolescentes observou-se na família de Marieta, batista, 37 anos, de cor parda, desempregada e analfabeta funcional, que está entre as mais carentes. A entrevistada está na terceira separação conjugal, todas elas com filhos de pais diferentes. A entrevistada possui cinco filhos, duas mulheres (20 e 8) e três homens (15, 11 e 7). A filha mais velha de 20 anos tem um filho de um ano, vive em união consensual, forma de conjugalidade não aceita por Marieta. Sua renda de um quarto do salário mínimo, recebido como pensão do pai de um filho, cobre as despesas com o aluguel de sua casa, por ter desistido de permanecer morando na casa de uma irmã batista, sem salário, em troca de teto e de comida para ela e seu filho menor, preferindo ir viver sozinha. Das entrevistadas, está entre aquelas que apresentam piores condições econômicas e condições sociais de alta vulnerabilidade, por motivos vinculados a sua própria história de vida, já evidenciado neste estudo. Marieta experimentou desde cedo, a trajetória de viver em casas de famílias, o que se estendeu até a adolescência.

Hoje em dia, os filhos também repetem a própria história dela, convivendo em casas de outras famílias evangélicas e de sua filha, em troca de casa e comida, e com a agravante de que também estão sem estudar, motivo do seu retorno a Salvador. Marieta alega ter-se separado do último marido em decorrência de este não ter emprego fixo, viver de biscate e ela ter de “se virar” para sustentar os filhos sozinha. Esta situação foi decisiva para a separação. Alega ainda a entrevistada o fato de os filhos estarem sem estudar como um dos fatores que mais pesou na sua decisão, aliado ao desemprego do seu companheiro. Contudo os filhos ainda permanecem sem frequentar a escola.

Diante das várias lógicas produzidas na trajetória de vida das mulheres com base nas suas narrativas, está-se de acordo com a literatura especializada sobre os estudos da família nas camadas populares – a família é uma construção cultural constituída no contexto das relações afetivas e de aliança através da instituição do casamento, união consensual e vínculos de

afiliação, de parentesco e pertencimento cujo formato perdura independente da ausência de um destes elementos.

De acordo com as narrativas das mulheres, a monoparentalidade é descrita em termos das dificuldades de criarem sozinhas os filhos. No entanto, ressalta daí o valor dado à afinidade e à afetividade entre seus membros. Neste sentido, Carmen (batista, 38 anos, com uma filha de seis, residindo no domicílio de sua madrinha, em um bairro de classe média, desde os dez anos de idade) relata que foi criada pela madrinha, que é católica, casada e com filhos e os quais, segundo ela, ajudou a criar, ainda criança. Sua relação com a família da madrinha é de subordinação. Atualmente, ela está vivendo em conflitos com a madrinha, que não aceitou sua gravidez e também a sua filha, por motivos de ordem moral, pela sua condição de mãe solteira. Esta condição de mãe solteira, na opinião de Carmen, confronta com os valores morais da madrinha, pela perda da virgindade e o conseqüente nascimento de sua filha fora do casamento cristão. Neste contexto, os conflitos aumentam pela sua opção de evangélica, uma vez que esta confronta a crença da madrinha. Assim, a entrevistada define a sua concepção de chefe de família, expressando: “A minha família sou eu e minha filha”, pois dela sozinha dependem os cuidados e a educação da filha, pagando a sua escola, contando apenas com o alimento e o teto de parte da sua madrinha, dizendo que “tudo mais é com ela, inclusive não há diálogo da família com ela”. Informa ainda que conseguiu, através de uma determinação judicial, uma pensão para sua filha no valor de R\$ 50,00, contudo o pai de sua filha pagou apenas um mês. Na ocasião da gravidez, a sua madrinha decidiu pela sua saída da residência, porém Carmen, por não ter para onde ir, cobrou dela uma atitude de reciprocidade, na medida em que cuidou da avó e dos filhos de sua madrinha, recusando-se a sair do domicílio com a sua filha. A entrevistada tem buscado emprego e, além dos trabalhos na casa de sua madrinha, é diarista da Igreja Evangélica, e, com este valor, ela paga a escola de sua filha. Conclui-se, com base neste caso, que a ruptura ou a falta de um destes elementos, especificamente pela dissolução dos laços afetivos ou conjugais, não se desfaz totalmente, prevalecendo associado ao sentimento de reciprocidade, àqueles com quem mais conta ou pelos laços de parentesco, como pai/mãe, filhos/pais, irmãos/irmãs.

A monoparentalidade se inclui como alternativa de todas elas, não por escolhas pessoais, mas em decorrência de casamentos e uniões desfeitas, da gravidez precoce na fase da adolescência, da gravidez tardia após os 20 anos (DIAS, 2005). Algumas delas, quando crianças e adolescentes, conheceram também este tipo de arranjo em suas famílias de origem e tiveram a experiência de conviverem e circularem por diversas famílias.

No entanto, não se pretende fazer aqui uma analogia determinista, embora os fenôme-

nos sociais façam parte da realidade onde estas mulheres estão localizadas, e as famílias monoparentais de mulheres nas camadas populares estão mais sujeitas a engrossar os dados demográficos e de se utilizar das alternativas culturais para dar conta de papéis conferidos pela maternagem e pela criação de seus filhos sozinhas.

A adesão à religião evangélica, a partir da condição de mulheres sem cônjuge, por ser distinta, traz conseqüências para este arranjo familiar. Confirmam esta visão as reflexões de Mariz e Machado (1996), quando avaliam que a proposta do pentecostalismo e das igrejas batistas pode ser uma das estratégias das mulheres pobres de alternativas de sobrevivência, por entender a família como a aliada principal para o projeto divino, como se verá a seguir. Mas, o que essas denominações oferecem para mulheres cujo arranjo familiar foge ao padrão esperado pelas igrejas? Como veremos no próximo capítulo, “Aceitei Jesus”: Mulher evangélica solteira e separada”, muito se pode informar sobre moralidade e *ethos* familiar e religioso, que é o foco desta dissertação.

4. “ACEITEI JESUS”: MULHER EVANGÉLICA SOLTEIRA E SEPARADA

Investigar os motivos que levam mulheres solteiras e separadas a aderirem a uma nova crença, a partir de sua condição de chefe de família, adquire importância em face dos fortes vínculos com a religião evangélica, independentemente do discurso proselitista a favor da família conjugal constituída por pai, mãe e filhos, pautada na moralidade e em valores cristãos. Assim, contextualizar a religiosidade da família popular de mulheres chefes de família na Cidade do Salvador, Bahia, implica compreender esta adesão por evidenciar a transmissão de valores em um contexto sincrético em que ocorrem “passagens” por várias crenças e uma possível permanência na religião evangélica. A importância desta conversão está ligada à compreensão de que esta pode promover rupturas e modificar o *Ethos* individual.

Da análise dos dados coletados em campo, podem ser apreendidos diversos aspectos relacionados aos motivos da conversão a uma confissão evangélica e às perspectivas que movimentam essas mulheres solteiras e separadas a permanecerem nestas igrejas. Nas narrativas, compreende-se que a maioria das mulheres defende valores da família “tradicional”, relações afetivo-sexuais atreladas ao casamento cristão e, acima de tudo, uma conduta de acordo com os princípios e valores morais da religião de pertencimento.

4.1 O PROCESSO DE CONVERSÃO DA MULHER SOLTEIRA E SEPARADA

A adesão religiosa acontece de várias formas, por diversos motivos e também com expectativas próprias e singulares às autobiografias de cada sujeito (MACHADO, 1996; COSTA; JACQUET, 2004; COUTO, 2001; 2005; DUARTE et al. 2006).

No universo desta pesquisa, das sete mulheres chefes de famílias, seis vieram de lares católicos e apenas uma de lar evangélico, pentecostal. Estas mulheres conviveram e lidaram também com o sincretismo religioso de religiões afro-brasileiras, como já evidenciado neste estudo. Contudo, fizeram questão de explicitar como fraco o vínculo institucional com a Igreja Católica, sob cuja vivência elas se permitiram tais práticas.

Além disso, elas conviveram com a dupla moralidade de sua época, relacionada principalmente às relações de gênero, especialmente no ordenamento das suas relações afetivo-sexuais. Neste contexto de duplicidade moral, diferente para homens e mulheres, elas teriam

que se resguardar e preservar sua virgindade, diante de namorados que se utilizavam de artifícios e promessas para conseguirem uma intimidade na relação afetivo-amorosa (COUTO, 2005). A este respeito, relata uma das entrevistadas, mãe solteira, sobre os artifícios de seu namorado para conseguir o que queria:

A minha amiga me levou [...] ia ter uma festa e, cheguei lá, conheci ele. [...] Ficou doido pra casar, depois a família dele fez uma jogada pra que eu engravidasse, que eu ia casar com ele. Ele estava pensando que eu fosse trazer ele pra aqui pra casa de minha madrinha, não sei. Só sei que eu acreditei nele, engravidei e... (Carmen, 38 anos, mãe solteira, uma filha de seis anos).

Segundo Couto (2005), na ocorrência de uma gravidez, esses namorados na maioria das vezes não assumem a mulher e/ou o filho. Desse modo, as famílias monoparentais analisadas se formaram em decorrência de casamentos ou uniões desfeitas e de rupturas como mães solteiras.

No decorrer da trajetória de vida, elas são levadas, em um determinado “momento”, a fazer uma opção por uma denominação evangélica. Nessas idas e vindas de constituição de arranjos familiares, as mulheres procuram vários interlocutores em busca de uma saída ou solução para as suas dificuldades e demandas de ordem familiar. Registram as andanças e várias experiências com as mais diferentes confissões religiosas, como “passagem” entre as diversas crenças no período que antecede ao processo de conversão, vindo desde o catolicismo, como religião de origem, passando por outros segmentos evangélicos, umbandistas, espírita da linha kardecista, entre outros. No entanto, percebe-se a auto-reprovação nas falas destas mulheres quando citam a ida a cultos de crenças afro-brasileiras como o Candomblé ou a Umbanda. Estes cultos não são vistos com “bons olhos” no universo das igrejas evangélicas, pois estão incluídos na literatura evangélica como seitas demoníacas, e a frequência anterior a estes centros, na concepção dessas mulheres, é a explicação para tanto sofrimento e dissabores nas suas vidas (MACEDO, 2006).

Para efeito das análises interpretativas do processo de conversão da mulher em família monoparental feminina, três fases representam este momento da adesão: O *antes*, associado a fatos motivadores da conversão, a *transição* como o momento da escolha e o *depois* como consequência.

4.1.1 O ANTES DA CONVERSÃO ASSOCIADO AOS FATOS DA VIDA SOCIAL

O primeiro momento que antecede a escolha ou opção confessional, o *antes*, é sentido pelas mulheres como uma fase experimentada, por alguma delas, como um tempo de “crise e de caos” em suas vidas. Esta fase se apresenta como um período, entre tantos outros, considerado dos mais difíceis na sua vida pessoal e de seus filhos, por estar associada às intempéries e vicissitudes do curso de vida, decorrentes de situações que inviabilizam o cumprimento de suas responsabilidades no papel de “provedora da família”, no sustento e proteção de seus filhos, o que é agravado pela ausência do pai. Desta forma, Eliete diz:

Eu passava assim muitas noites chorando, triste, e eu dizia: não é possível, Senhor, porque eu perdi dois [empregos] assim de vez, eu trabalhava na clínica, também, e de repente eu dizia assim: meu Deus o que está acontecendo? E eu via assim [...] eu ficava tão desesperada, eu só não passei “fome” porque Deus já trabalhava na minha vida naquele momento e na de meu filho. Mas uma coisa tenho que dizer: Deus nunca me desamparou, mesmo com tudo assim, nunca deixou meu filho de ir pra escola, de transporte nem nada. (Eliete, batista, filho adolescente de 15 anos)

Observa-se, ainda, que a maioria dessas mulheres tem filhos adolescentes, o que torna suas preocupações mais acentuadas, não se podendo ignorar os indicadores de violência urbana em Salvador. Conforme Novaes (2001, p.70), a rua está sendo entendida como um lugar de violência, de criminalidade, do perigo e, por estas razões, as mulheres ficaram afastadas desse local: a “rua é associada ao perigo e está fortemente associada ao mundo masculino”. Este fato em si coloca a família monoparental em uma condição de fragilidade, tendo que enfrentar sozinha as atribulações do cotidiano em bairros “violentos” na área urbana e da periferia de Salvador. A fala de Mara, batista, 53 anos, com quatro filhos, tendo dois de 21 e 8 anos, revela a sua concepção sobre o mundo da rua por considerá-lo um ambiente inseguro para o jovem e a criança:

A rua representa o lugar aonde você tem a oportunidade de aprender tudo mesmo. E hoje o que a gente vê é uma falta de respeito muito grande de jovens e crianças [...] é muitas crianças na rua, pedintes [...] muitas crianças onde você pode parar e não temer. Muita gente tem medo até, né? Que são considerados como pivetes, mas essas pessoas são filhos de Deus também, que a gente tem que parar pra, de uma maneira especial, poder ajudar e eles verem que eles têm a oportunidade de estar na sociedade também. Então, se eles estão na rua, eles estão propensos a não ter assim uma educação; essas pessoas não têm educação, não têm um pai para poder orientar [...] Então, através da minha criação, eu teria que ser pai e mãe dentro de casa. (Mara, batista, separada, quatro filhos).

Outro aspecto que diz respeito à fase da adolescência como preocupante na percepção das mães evangélicas, refere-se a elas próprias. Essas mulheres evangélicas foram educadas em uma época em que não existia, por parte dos seus pais, orientação sobre o início das experiências afetivo-amorosas. Tal desconhecimento contribuiu para o custo elevado que tiveram que pagar e assumir em sua própria história de vida, como mães solteiras, sujeitas ao risco do aborto clandestino e dos preconceitos de cunho moral. Teca, 47 anos, faz um relato da consequência de sua primeira experiência afetivo-sexual:

Meu pai me levou pra Curitiba com ele pra trabalhar em uma casa de família e tomar conta de um bebê de meses. Fiquei lá muito tempo. [...] Estava com 14 anos. Primeira vez eu engravidei, não tinha experiência, não sabia de nada sobre gravidez e fiz aborto, escondido da moça, minha patroa. O namorado me levou pra abortar com sonda, foi ruim. Voltei prá casa e comecei a ter febre e fiquei muito doente, bem mal, tremendo e tudo. Quando a dona da casa chegou do trabalho que eu morava, já me encontrou passando mal. (Teca, separada, pertencente à IURD).

As situações descritas estão mais presentes nas famílias mais carentes, que recebem menos de meio salário mínimo. Entre as que possuem filhos na adolescência, estes são considerados, na linguagem de uso popular e no discurso religioso, como filhos “rebeldes” ou “não rebeldes”, diante dos novos valores imputados à juventude, presentes em todas as camadas sociais. O agravante deste lado rebelde, mencionado por aquelas famílias que moram na periferia, advém do medo de envolvimento de seus filhos ainda adolescentes com “as coisas do mundo”, principalmente o tráfico de drogas, as amizades “ruins”. Este envolvimento, segundo as mulheres, torna-se um lugar comum nos bairros de concentração de famílias populares na periferia. Uma delas enfrenta problemas dessa ordem – Teca, 47 anos, separada, diarista, há 16 anos convertida à IURD e que tem duas filhas adolescentes, a mais velha já sendo mãe solteira:

A mais velha é rebelde, já tinha problemas antes da separação, já queria fazer o pior e conviver com quem não servia. Me provocava e me levava ao desespero. Eu reagia e dizia pra ela: enquanto viver comigo tem que ser sempre do meu jeito. Fui dura, se não quer obedecer, segue sua vida. E ela fez, e pegou a criança, e saiu. Depois pediu pra voltar. Voltou, mas ficava pela rua com a criança pequena e trouxe ela de volta. [...] ela começou a fazer trabalho à noite, não queria compromisso e saía à noite e se juntava com pessoas com problemas. As amizades eram com pessoas ligadas às drogas. [...] amizades péssimas. Hoje ela não vive mais comigo e sim com amigas. (Teca, IURD, duas filhas).

Para algumas dessas mulheres, os vínculos com outras confissões, principalmente a passagem pelo candomblé e as idas às crenças mediúnicas, são responsáveis em parte pelas dificuldades e problemas por que passaram:

Candomblé, não; sessão espírita, sim. Por sinal, eu fui por causa de Rafael também, porque, quando ele começou a dar estas crises, na minha ignorância [ouvi] um vizinho que prega um tratamento espiritual. Mas só que pra mim o espiritual era ir nesses lugares, passei a freqüentar o centro espírita várias vezes e foi a minha derrota. [...] porque, invés de melhorar a minha situação, só fazia piorar a saúde dele e a minha situação também, porque até fome eu passei. (Luzia, 43 anos, três filhos, baiana do Acarajé).

No relato de Luzia, observa-se o tom de indignação posto na sua voz, pois o “passar fome” toca na sua dignidade pessoal, como se fosse imoral para ela tal situação, por isso ela joga a responsabilidade diretamente nessas crenças. Confirma-se, assim, o significado moral que acarreta o “passar fome” na camada popular (SOARES DE FREITAS, 2003).

No entanto, busca-se no imponderável como afirma Zaluar (1999), compreender registros do cotidiano cultural e, de certa forma, religioso, do contexto da pesquisa no intuito de aprofundar e conhecer a relação de Luzia como vendedora evangélica de acarajé ocupação cultural que está intimamente associada à crença afro-brasileira. No entanto, transformado em simplesmente “bolinho frito no dendê”, o acarajé perde o seu conteúdo simbólico e passa a ser fabricado e consumido pelos evangélicos. Como vendedora evangélica, Luzia usa uma indumentária discreta de baiana, sem bordados e “balagandans”, vestuário de cor neutra diferente das demais baianas da cidade do Salvador. O que distingue Luzia como baiana é o “torço” na cabeça. A entrevistada também não expõe no tabuleiro os “Acarajezinhos dos Santos”, ritual comum nos tabuleiros de baianas tradicionais. Assim, presencia-se algumas vezes a relação de Luzia com o trabalho vinculado a uma crença afro-brasileira que de certa forma contradiz com sua nova fé como evangélica. Luzia justifica no fato de ser baiana a sua necessidade de sobrevivência, pois ficou desempregada e precisa sustentar sua família.

O *antes* se traduz, portanto, como um período de dificuldades e ambigüidades: conflitos, antagonismo religioso, desemprego, problemas de saúde, de condutas desregradas, de filhos adolescentes, de contatos com o mal, de farras, de bebidas e, até para Marieta, de convivência com vários parceiros.

[...] quando era católica fazia muita coisa errada, bebia, farras, saía de noite, tinha época que tinha quatro namorados, ficava com um, ia com outro, che-

gava em casa bêbada, vivia doente [...] se eu fosse católica, seria uma pessoa pior, teria caído no buraco, drogas, bebidas e talvez não “tivesse” mais viva e sim morta, minha vida seria a destruição. Como eu disse, não tinha família, alguém para cuidar de mim, pra ser por mim, pra me dar àquela orientação. (Marieta, batista, separada, quatro filhos).

Diante dessas circunstâncias, explica-se a *passagem* dessas mulheres por diversas crenças para as quais elas se permitiram abrir as portas do seu coração e às quais, muitas vezes, abriram as portas de suas casas à procura de respostas e soluções. Diante de tantos problemas, segundo elas, existiram episódios em que as portas pareciam estar fechadas para elas, o que as levou, muitas vezes, ao desespero. Observe-se o relato de Marieta, uma das mais carentes, separada, com quatro filhos distribuídos por outras casas e apenas um convivendo com ela:

[Peço para] Deus me abençoar, abrir uma porta de trabalho para mim, porque primeiramente preciso trabalhar para poder manter a minha casa e ter uma casa própria para mim porque o aluguel também é muito pesado para uma pessoa que não tem marido, tenho a família um pouco grande, aí é muito pesado. [...] o aluguel está atrasado. [...] Samuel meu filho de 15 anos, está na 3ª série primeiro grau, mas não estuda, filho do segundo marido [...] mora com uma irmã da igreja passando uns dias. Jeremias, filho de treze anos, [...] não estuda, é filho do segundo marido, passando uns dias com uma missionária. Raquel minha filha de 8 anos, 1ª série do primeiro grau, não estuda, filha do terceiro marido (vive com a irmã de 20 anos). Elizeu meu filho de sete anos não estuda, vive comigo, filho do terceiro marido. [...] São cinco pessoas [...] minha família tem um que está na casa de minha irmã da igreja, outro na casa de [...] Joana e outro na casa da minha outra filha. E um comigo. (Marieta, batista, separada, quatro filhos)

Marieta expressa sua concepção de conversão como a busca de “um sentido para a sua vida”, condição que não era percebida anteriormente pela informante, quando se sentia vinculada ao catolicismo. O seu depoimento evidencia o sentido de proteção associado ao pertencimento e à adesão a religião evangélica como orientadora e reguladora de sua conduta. Já que não tinha família, este lugar foi ocupado pela conversão religiosa.

Contudo, para Noélia, convertida à Igreja Assembléia de Deus, o *antes* não tem a mesma conotação dada pelas demais mulheres evangélicas de origem católica, pois ela frequentou o carnaval, fez uso de bebidas por influência de grupos de pares, mas preservou valores e ensinamentos apreendidos na sua religião de origem, a Igreja Assembléia de Deus, dela não se desviando totalmente.

Evangélica. Sempre fomos evangélicos meus pais, meus genitores quando eu nasci eles já eram evangélicos, e mas já congregou na Adventista, acha que quando não era nascida ainda, depois ele passou para Assembléia de Deus e

nós sempre freqüentamos a Assembléia de Deus depois minha mãe ficou um tempo na Deus e Amor, se afastou e depois que ela faleceu e eu tive meu filho voltei a congregar e até hoje eu congrego na Assembléia. (Noélia, pentecostal, mãe solteira, um filho de 14 anos).

Essas mulheres vivem cercadas de ambivalências, imbricadas com a privação material, na heterogeneidade de um modo de vida ligado aos fatos da vida social, de comportamentos considerados desviantes, por elas terem constituído família fora do casamento cristão ou se separado por não aceitarem a subordinação às relações de gênero com parceiros que não atendiam às suas expectativas como marido e pai de seus filhos.

Teca considera que, na sua história de vida, fez muitas coisas erradas e tentou conservá-las, com a agravante de que não tinha pai e mãe junto a ela. Reconhece os aspectos subjetivos da conduta de sua filha rebelde, pois ela própria foi adolescente, mas, no seu caso, não tinha ao seu lado a família para orientá-la, situação completamente diferente de sua filha.

Eu não tive mãe, minha mãe não teve tempo de me ensinar às coisas, gravidez e tudo aprendi a me virar sozinha. Meu pai também não me ensinou resolveu o problema do jeito dele. A gravidez de Suzette eu não queria [...] já morava aqui em Salvador, sem o pai e a mãe, estava longe de tudo, e você veja, só vendo, e com um tipo de homem! só vendo! [nesse momento, mostra no rosto sua indignação pela pessoa de quem engravidou com se nem entendesse sua escolha, se reprovando com balanço de rosto, fechando os olhos, depois olhando para cima, me demonstrando que o pai da filha não prestava].[...] e tentei o aborto, tomei várias coisas foi coisa, mas não consegui abortar. As colegas me ensinavam a beber várias coisas e eu fazia, mas não conseguia e bebia tudo que me ensinavam, não sei como agüentei tudo pra não fazer cirurgia porque tinha medo. Você entende que eu não podia ter um filho naquela situação? Como eu ia ter um filho se eu não tinha nem casa para morar? Vivendo nas casas dos outros? E eu também não queria ter filhos de jeito nenhum. Sem pai e mãe numa cidade que não era a minha, longe de minha família, que ficou no Paraná (meu pai) não tinha ninguém aqui. E o jeito foi parir e foi muito difícil [...] parou de falar e ficou pensando [...] Por isso eu dou graças a Deus sempre pela vida que tenho tive que aprender com meus erros. (Teca, pentecostal, 47 anos, separada, duas filhas de 23 e 16 anos).

Nesse particular, as mães de adolescentes mencionam outras preocupações, independentemente da Igreja, Batista ou Pentecostal, no que diz respeito a uma cidade como Salvador, cujo fervor dos eventos culturais é atraente para a juventude. Isto também preocupa as mães, pois há a demanda e o questionamento dos adolescentes para freqüentar os shows, sair em blocos de carnaval e festinhas.

4.1.2 A TRANSIÇÃO PARA A CONVERSÃO COMO UM PROCESSO DE APRENDIZAGEM

O segundo aspecto está associado à *transição* como flutuante, entre o ir e vir, entre o *antes* e o *depois* da adesão confessional e o novo passo a ser dado diante da urgência da saída do fundo do poço. “Aceitar Jesus” é o caminho escolhido por todas elas, na busca de sentido para as suas vidas, da fé e na esperança de promover alívio e libertação para a angústia física, moral, material e afetiva, por gerar dor e sofrimento, diante de circunstâncias que escapam ao seu controle. No seu relato, somente através da conversão puderam experimentar mudanças em suas vidas.

Verifica-se que a conversão, adesão ou pertencimento religioso dessas mulheres solteiras e separadas a uma Igreja Evangélica, acontece inicialmente nas denominações de origem pentecostal, como relatam Luzia, Carmen, Eliete, Teca, Noélia. Apenas três das entrevistadas permaneceram nas Igrejas onde fizeram a primeira conversão: Teca, que permanece na IURD, Mara na Batista de Missão e Noélia na Igreja Assembléia de Deus.

A fase de *transição* se insere na época da conversão, como um processo de aprendizagem, de assimilação de novos conceitos, de apoio da comunidade evangélica onde o converso vai aprendendo, ficando e participando. Vejamos na narrativa de Eliete, convertida há cinco anos, hoje na Igreja Batista de Missão, sobre o processo de transição e pertencimento religioso:

Não é a igreja que muda o modo de pensar, é o Espírito Santo. A igreja é onde a gente congrega, aonde vai aprendendo sobre Jesus e que nos vai transformando. Por isso que às vezes as pessoas dizem assim: você era diferente, e agora que entrou na igreja está diferente. A gente tem que ser diferente, nós não somos melhor, mas a gente não é melhor, a gente é diferente. É o Espírito Santo de Deus que nos transforma. Cada coisa, cada dia, a gente vai levantando ali, vai aprendendo que a gente nunca tinha e vários defeitos. Mudei meu comportamento, o modo de pensar [...] eu já penso diferente. Quando a gente vai ver, tem vários efeitos [...] (Eliete, batista, mãe solteira).

Essa dimensão introduz uma nova etapa no ciclo de vida do converso, na medida em que, a depender do grau de assimilação, constrói uma nova identidade como uma mulher cristã, na qual os “vícios e transgressões” ficam para trás. Esta redefinição de identidade é visível na família, nas relações de amizade, de vizinha e na atenuação de conflitos com os filhos:

Mudou porque eu trabalhei [...] foi uma mudança total. Ajuda! A gente aprende mais, a gente aprende coisas novas; na escola dominical mesmo a gente aprende bastante, a gente aprende como viver, como lidar com o povo, a gente aprende a ser mansa, a gente aprende várias coisas, espiritual[...] aprende o comportamento. (Marieta, 37 anos, batista, obreira).

Eu acho que na minha vida mesmo, como eu digo assim, Jesus foi assim um “rapa “[fiscal da prefeitura que chega derrubando mercadorias irregulares na calçada] passou na minha vida vupt... [...] eu nem acreditei quando eu vi. [Eliete faz o movimento com os braços estendidos mostrando a passagem de Jesus pela sua vida, como na dança o Hip-hop]. Quando vi eu nem acreditei Eliete não é possível! um dia desses...! [Eliete se pergunta...] só você vivendo pra você sentir. Jesus transformou rapidinho assim a minha vida, uma mudança tão rápido, não que eu não tenha muita coisa para mudar, mas eu tenho muitas coisas para mudar ainda na minha vida. [...] eu me sinto muito bem porque não é como se diz: não é a placa da igreja não é nada, nossa alma é Jesus Cristo, a visão pra Jesus. Eu gosto de lá, dessa igreja como eu disse pra você, o problema das pessoas, dos irmãos dali, que têm pra conversar, bater um papo, sempre estão me ajudando conversando. E engraçado quando um dia eu cheguei naquela igreja eu chorava e às vezes eu orando ali no culto de oração na quarta feira, aí me perguntaram meu pedido de oração e eu disse assim: que Deus me abra uma porta de um trabalho e olhe só eu ia dizer só o trabalho, mas não era só isso não, porque no momento a minha dificuldade era essa porque eu sou mãe solteira e tenho um filho pra sustentar e uma família pra sustentar, mas Deus não deixou faltar nada na minha casa, meu filho nunca passou fome. (Eliete, 43 anos, batista, convertida há cinco anos).

As mulheres narram, com detalhes, a alegria, a emoção, o feito e efeito do percurso da conversão/reconversão, expressando, no seu “testemunho”, o significado da experiência religiosa, ligada a um tempo de profunda mudança, de novos códigos, cercado de fabulosas histórias e acontecimentos, de certa forma efusivos por se reportarem à forma como a força da ação divina modifica o rumo da vida das mulheres evangélicas. Estes eventos são narrados e as mulheres evangélicas fazem questão de enfatizar a ação divina sobre elas como graças, milagres operados por Deus, sentidos por elas e vistos por toda a sua família.

São sete relatos instigantes que revelam o desejo destas mulheres por transformações e o êxito desta empreitada. Elas demonstram o cuidado e a atenção do representante eclesial, o pastor, e, acima de tudo, dos irmãos da fé na conquista e fidelização dos novos membros para suas igrejas, ou melhor, para a “família de Jesus”. Nos cultos das igrejas evangélicas, é “audível e a cores”, o convite dos(das) evangélicos(as) dirigido ao visitante: “Você quer receber Jesus em sua vida?” Esta forma de abordar não deixa de exercer certa pressão nos presentes, pois quem está naquele lugar supostamente foi em busca de algo. Isto concretamente exerce algum efeito sobre essas mulheres solteiras e separadas, apontadas por Machado (apud

FIGUEIRA 2007) como as mais carentes de serem ouvidas e com problemas de toda natureza.

Conseqüentemente, essas mulheres se voltam para Deus como “tábua de salvação” através da adesão evangélica, como se fosse a última e única opção que lhes resta. Para compreender como o processo de conversão produz impacto no modo de vida dessas mulheres, aborda-se o assunto em diferentes dimensões com base nas narrativas destas evangélicas:

Os irmãos sempre me convidavam, sempre faziam culto na minha casa, eu tive um desejo assim de fazer uma aliança com Deus naquela igreja devido à minha situação... eu aceitei Jesus, foi uma época que estava passando uma situação difícil, muito difícil mesmo, eu chorava, chorava, porque via que estava tudo fechado para mim, como se eu não tivesse uma solução, meus três filhos mais velhos estavam pequenininhos, meu marido me abandonou, me deixou por outra mulher e eu passei aquela fase muito difícil. Fui morar num barraco de “madeirite”, e ali, naquela casa não tinha piso, quando chovia entrava água de enxurrada dentro de casa. Para eu andar dentro de casa precisava segurar assim em uns paus, meus filhos ficavam presos em cima da cama não podiam descer porque virava lama dentro de casa. Morava nesta época no Lobato. Assim, tomei uma decisão: se eu aceitasse Jesus, eu teria assim uma pessoa para me ajudar, ia receber um socorro que viesse de Deus. Então eu estava assim com aquela fé no meu coração, aquele sentimento, se eu fizesse isso minha situação iria melhorar. (Marieta, batista, convertida inicialmente à Igreja Assembléia de Deus, há 16 anos).

A decisão de Marieta se pauta na concepção da conversão numa dimensão ideológica, por acreditar na efetivação de uma “aliança com Deus”, decisão esta associada às condições de extrema pobreza trazida pelo abandono do marido e pai de seus filhos, principal provedor da família. Portanto, trata-se de uma decisão engendrada pela percepção de Deus, como aponta Duarte (2006). Este autor defende o ponto de vista de que esta concepção está de acordo com o agenciamento de três vontades: a divina, a natural e a humana, subjetiva. Neste caso, conforme Duarte (2006), o atendimento da demanda do sujeito se atrela a estas três vontades, e, quando estas vontades não se realizam, a vontade de Deus fala mais alto. Geralmente, os evangélicos usam a expressão: “*Deus quis assim*”, “*com a vontade de Deus ninguém pode*”. A expectativa de Marieta seria a de que a adesão à Igreja poderia vir a preencher a grande lacuna deixada, na sua família, pelo provedor, trazendo-lhe uma ajuda concreta. Marieta se utiliza, neste processo de conversão, de um recurso simbólico. Na sua compreensão, “Deus” agiria por intermédio dos irmãos da Assembléia de Deus que viviam assediando-a com visitas ao seu “barraco”, como um canal da vontade divina na concessão da graça pedida por Marieta, que consistia no atendimento do seu desejo de melhoria das condições de vida. Esta forma de

agir e pensar de Marieta diverge da orientação do pentecostalismo “a experiência com Deus é direta e individual”. Neste sentido, o resto são conseqüências, o milagre acontece pela via da teoria da prosperidade (SANCHIS, 1996), modificando o modo de vida (mágico e ético), e o corpo é entendido como receptáculo dos “Dons do Espírito Santo” (COSTA, et al., 2006). Desta forma, Marieta converteu-se, na época, à Igreja Assembléia de Deus, de origem pentecostal, cuja orientação antevê o contato direto com Deus, por intermédio dos “Dons do Espírito Santo”, que realiza, segundo os fiéis, feitos como até o de falar em línguas diferentes e desconhecidas, a denominada glossalia.

A conversão também pode ser influenciada por um problema de saúde, o que pode levar à passagem por diversas confissões religiosas. Neste contexto, apresenta-se a adesão religiosa de Luzia, 43, separada, baiana do Acarajé, três filhos freqüentando na época a Igreja Católica, indo à missa de vez em quando, mas que, a partir de um problema de saúde do filho, inicia a trajetória de sua conversão:

[...] você sabe, mãe quando vê um filho doente entra em desespero. [...] Não, não, não, muito pelo contrário, invés de melhorar as coisas, ele só fazia piorar. Minha filha também começou a entrar em crise vendo coisas estranhas. Entrei em desespero e acabei com tudo dentro de casa. [...] dias até de não ter uma pasta pra escovar os dentes. Não ter nada dentro de casa, minha mãe passar a me dar comida, me dar tudo, eu trabalhava e nem dinheiro pra comprar mercadoria eu não tinha, foi uma situação difícil, difícil que eu passei. Eu fui lá na Universal porque a cunhada da minha filha era de lá. [...] Chegando lá, ela disse: vou te levar para conversar com um pastor. Eu estava tentando qualquer coisa, pra ver meu filho bom, eu aceitava qualquer coisa. Quando chegou lá, acabou o culto, ela me levou pra conversar com o pastor. Comecei a conversar com ele sobre a situação que estava passando, não queria dinheiro, não queria nada, não entendeu; só queria uma solução para o meu problema. Ele virou pra mim e disse assim: sabe por que você está passando por isso? Eu disse: não. Porque você não dá dinheiro à igreja. Aí, eu virei pra ele e dei risada e disse a ele: Ta certo, muito obrigada. Saí, dei as costas a ele e fui-me embora. Disse a ela: nunca mais eu piso meus pés aqui. Porque como é que eu ia dar uma coisa que eu não tinha? Eu vim atrás de uma “palavra”, no entanto ele veio pedir dinheiro, eu não tinha, como eu ia dar? Aquilo me entristeceu. Aí, eu conversando com essa menina que trabalha aqui no posto, ela disse assim: Não se preocupe que eu vou mandar uma pessoa vir aqui na sua casa. Eu não acreditei, eu estava desacreditada das pessoas. Ela disse assim: Não fique assim, não. Olhe, o pastor João disse que vem aqui na sua casa. Eu disse assim: Um pastor vem na minha casa? Eu, pobre, não tenho nada! Ela disse: Vem, menina, sim. Eu disse: Está certo, vou ficar aqui esperando sentada. Um dia telefonou e falou: O pastor João disse que vem aqui na sua casa. Eu disse assim: Um pastor vem na minha casa? Eu, pobre, não tenho nada! Ela disse: Vem, menina, sim. Eu disse: Está certo, vou ficar aqui esperando sentada. Um dia telefonou e falou: O pastor vai aí hoje, marcou a hora comigo. Na hora que ela desligou o telefone, deu um aguaceiro, que eu pensei que fosse acabar tudo. Quando passou a chuva, bateu na porta, era ele o pastor mesmo lá em casa. Eu disse assim:

Não acredito, pastor, na minha casa! Ele disse: Pois é, sou eu mesmo. O senhor aqui na minha casa? Por que, eu não posso vir aqui na sua casa? Aí, eu comecei a chorar, ele entrou e outro irmão entrou também, começou a conversar comigo e disse: Domingo estou lhe esperando na igreja. Mas aquele negócio assim, aquela vontade de vir e aquela vontade de desistir. [...] quando cheguei aqui, já era o pastor Paulo que trabalhava junto com o pastor João, fui muito bem acolhida. Não precisou de dinheiro e de nada. As pessoas passaram a me ajudar, mas na verdade eu não estava em busca de dinheiro, eu estava querendo uma ajuda e a saúde de meu filho. E foi assim que tudo aconteceu. Ele (filho) não vinha, mas a fé que eu tinha, que eu tenho, que eu tive naquele momento foi quem curou ele. Hoje, graças a Deus, ele está curado em nome de Jesus. (Luzia, Batista, separada, baiana do acarajé).

A narrativa de Luzia introduz vários elementos de análise como caminhos no estudo do processo de conversão. Primeiramente, ela faz um percurso por várias crenças, buscando uma solução através de um tratamento espiritual para a cura de um problema de saúde de seu filho de onze anos, com diagnóstico já definido na área médica. Como ela diz na sua narrativa, foi levada por uma pessoa à Igreja Universal do Reino de Deus. Os cultos da IURD, de acordo com Costa e Jacquet (2006), não passam despercebidos a qualquer espectador pouco atento: inicialmente, observa-se a atenção que é dada ao corpo nos diversos rituais e, em seguida, vem o proselitismo dos pastores que rebatem sempre o bem ao mal, a saúde à doença, a miséria à prosperidade. Portanto, Luzia dirigiu-se à igreja mais apropriada para o tipo de problema que vinha vivenciando há um ano, a cura da doença de seu filho caçula. O terceiro aspecto a ser analisado, neste itinerário de conversão de Luzia, diz respeito ao seu “estresse e desgaste emocional”, e ela própria compreende que o problema de doença na família transtorna todo o ambiente. É importante que se diga, a Igreja Universal do Reino de Deus tem seus cultos focados no “Dom de cura”, isto é, enfatiza a cura de doenças através de uma ação divina, já que acreditam que estas são provenientes de forças malignas. Gomes (1994, P.241), ao analisar a Igreja Universal do Reino de Deus, esclarece a vinculação da doença ao corpo e a forma como a IURD lida com a cura:

Já que um dos efeitos da presença dos demônios na vida de uma pessoa é o malefício físico, a doença, a retirada dos demônios fatalmente conduz à sanção do mal. Inversamente, sem a retirada dos demônios (chamados, neste caso, de “espíritos de enfermidade”) não são possíveis as curas.

Desse modo, há muitas igrejas evangélicas diferentes entre si, principalmente no modo e na forma teológica de abordar um novo adepto ou até um visitante, o que pode conduzir à adesão ou não. A base litúrgica da abordagem da Igreja Universal não ajudou o propósito de Luzia, pois ela evidencia, no seu relato, a tensão, o desgaste emocional e físico provenientes

de uma situação de desemprego, dependendo de sua rede familiar para alimentar seus filhos, além da doença de um deles. Assim, ela rejeita o modo como o pastor a inquirir, imputando-lhe a culpa pela sua atual fraqueza, exigindo e censurando-a por não praticar o “dízimo” dentro da propalada teoria da prosperidade da Igreja Universal. Esta prática religiosa é alvo de muitas críticas de outras igrejas e, principalmente, da mídia.

Finalmente, Luzia se encontra com a igreja mais adequada a seu *ethos* e expectativa, segundo o seu próprio relato quanto à forma como aconteceu o episódio de sua conversão. No sentido simbólico, a Igreja Batista teve mais sensibilidade na conquista de Luzia, por focar sua ação na conduta individual e no compromisso com a instituição religiosa. Os protestantes históricos de missão pregam a vigilância, voltada para o próprio indivíduo, e a experiência espiritual não depende de merecimento. Deus distribui seus favores ou graças de acordo com a sua vontade, e não de acordo com o merecimento do crente. O recurso oferecido pelo pastor foi valorizar Luzia como pessoa, subindo as escadarias da periferia para ouvi-la, escutá-la e prestar a sua solidariedade como representante de Jesus. O convite feito a Luzia levanta e renova sua estima de mulher, de filha de Deus. O estigma de mulher separada parece se dissolver nesta visita providencial, e ela se converte à Igreja Batista.

A conversão acontece também em uma família, associada a conflitos intergeracionais de mãe separada e de sua filha adolescente. Observa-se o esforço da mãe separada para manter a disciplina e o respeito na esfera familiar. Trata-se de Mara, aposentada, 53 anos, com três filhas e um filho de oito anos do ex-marido. Mara não aceita e não aprova o anseio e desejo de sua filha adolescente de querer participar de festinhas e rodas de grupos de pares para se divertir.

Desta forma, Mara explica a sua visão de mundo, seus valores morais e a sua concepção de criação de filhos, nos dias de hoje: “Hoje em dia quem não educa seu filho, quem não guarda seu filho e deixa ele na rua, ele só vai aprender o que não serve”.

A casa emerge de modo inverso ao mundo da rua no meio evangélico. A este respeito, Costa e Jacquet (2004, p.63) observam – através de um estudo etnográfico realizado numa cidade do interior baiano sobre como mulheres convertidas à IURD concebem seu universo social da cidade onde moram – que os significados atrelados à casa e à rua estão intimamente ligados às elaborações religiosas de apreensão do espaço : “[...] a casa é a representação do espaço-ideal, espaço protegido, respeitoso, harmonioso: qualidades de uma verdadeira “casa de crente”. A casa representaria o local onde se dão as relações de reciprocidade. A rua, no discurso evangélico, “é o espaço privilegiado da ação do demônio; onde circulam os Outros, os exus, os não cristãos, os mendigos, os drogados, os prostituídos, os sem família” (Da MA-

TA, 1984, apud COSTA; JACQUET, 2004, p. 63). Com essa concepção, Mara conta sobre as relações familiares e os aspectos que determinam a sua conversão à Igreja Batista de Missão:

[...] a minha filha, a caçula tinha dezessete anos, jovem, e queria curtir e eu não achava certo. [...] Primeiro, veio minha filha (adolescente). A paz e a palavra que foi dita estão em Mateus, 11,28 que, na palavra de Deus, diz: Vinde a mim todos vós que estão cansados e oprimidos e eu vos aliviarei. Eu senti uma paz muito grande na minha vida. [...] eu estava passando por muitas dificuldades. [...] não só financeira, como emocional, pessoal, cansativa, já não tinha mais meu pai, minha mãe que me ajudava contribuía com a educação de meus filhos [...] e foi barra criar três filhos é muito “barra”. [...] e ela estava de castigo porque eu fui assim uma mãe militar, também a criação que eu tive [...] Deus agiu assim maravilhosamente na minha família porque nós estávamos assim é [...]sem direção sem rumo tinha pouco tempo que meu pai e minha mãe tinha morrido tinha falecido e minha filha veio em um domingo ela se converteu e depois eu creio que dois domingos depois eu pela manhã e minha outra filha pela noite e numa quarta feira num encontro na minha casa minha filha mais velha também.Então, foi a oportunidade que ela (a vizinha) convidou para que minha filha viesse na Igreja e eu liberei.[...] E ela fez: mãe, eu quero que você vá à Igreja [...] eu também fui a Igreja, e gostei. Senti uma paz muito grande e as coisas melhoraram na minha casa, a gente começou a procurar mais a presença de Deus, abriu essa oportunidade pra poder estar estudando a Bíblia e vendo as orientações que Deus deixou para nós. (Mara, batista, quatro filhos).

O depoimento de Mara mostra as afinidades e diferenças entre mãe e filha em face das representações sociais que confrontam valores tradicionais e modernos no ambiente familiar, entre adultos e adolescentes. Portanto, o conflito entre a afirmação da individualidade da filha de Mara e a aceitação das obrigações e padrões inerentes aos vínculos familiares fazem com que a adesão à Igreja Batista seja uma forma de atenuação de tensões no interior da família. Deste modo, a conversão pode-se constituir em um processo de identidade ao grupo religioso ou também gerar um processo de estranhamento no grupo familiar, construindo uma alteridade (COUTO, 1997; COSTA; JACQUET, 2004).

Buscando, em Heilborn (2005, p.42), a compreensão sobre os aspectos que diferenciam a conduta dos jovens na sociedade atual, pode-se destacar a seguinte opinião: “[...] as representações, valores e comportamentos relativos à sexualidade vão se consolidando no decorrer da adolescência. Duas agências são centrais na transmissão de valores: a família e o grupo de pares”. Esses autores enfatizam o sentido de autonomia ininterrupta dos jovens ante a família, mostrando como a cultura do grupo de amigos influencia os jovens sobrepondo-se à autoridade familiar. Mara, como mãe, ao expor as suas preocupações nesse contexto, explícita a questão dos valores morais, dos condicionantes da vida social e dos possíveis riscos que, na sua concepção, exporiam sua filha adolescente. Assim, Mara converte-se como estratégia de

regulação da conduta de sua filha adolescente. A partir da sua conversão, consegue influenciar os demais membros da sua família, filhas e genro, para a adesão à Igreja Batista, confirmando os indicadores das pesquisas de Couto (2005) e Machado (2006) sobre a influência atribuída à mãe na transmissão de valores religiosos no contexto familiar. Este tipo de conversão coletiva é encontrado na literatura em vários autores, entre os quais Mariano (apud FIGUEIRA, 2007), para quem a mulher evangélica aceita e leva adiante como uma missão o compromisso bíblico de converter toda a família.

A adesão religiosa também pode ser vista como uma alternativa de (re)conversão ou renovação espiritual após certo período de afastamento da igreja e de Deus (NATIVIDADE, 2005; GOMES, E., 2006), com o adepto retomando o compromisso com uma confissão tradicional da família de origem.

No presente estudo, trata-se de um caso singular de retorno a uma igreja de origem evangélica, comportando uma concepção de conversão diferente das demais mulheres. Quem é esta mulher evangélica e quais as variáveis intervenientes na reconversão? Noélia, na época da sua (re)conversão à Igreja Assembléia de Deus, estava com 24 anos, havia engravidado do seu namorado e logo depois retornou à casa de seu pai em Candeias, de onde esteve afastada por mais de 13 anos. Logo depois do seu retorno, ocorreu o nascimento de seu único filho. Como diz Noélia:

[...] Sempre fomos evangélicos, meus pais, meus genitores quando eu nasci eles já eram evangélicos, mas já congregou na Adventista. Acho que quando não era nascida ainda, depois, ele (o pai) passou para Assembléia de Deus e nós sempre freqüentamos a Assembléia de Deus. Depois minha mãe ficou um tempo na Deus e Amor, se afastou e depois que ela faleceu.[...] eu tive meu filho. Voltei a congregar, e até hoje, eu congrego na Assembléia. (Noélia, Assembléia de Deus, um filho).

Que sentido tem, para Noélia, a conversão? Primeiro, a entrevistada confirma sua identidade evangélica, com prática intensa durante a infância na companhia de seus pais; segundo, sua experiência religiosa distinguiu-se pelo trânsito interconfessional, com *passagem* por várias Igrejas protestantes, entre históricos e pentecostais (BIRMAN, 1994, apud GOMES, 2006); terceiro, o mundo evangélico não se apresenta de forma homogênea na condução e na sua forma de interpretar e transmitir os ensinamentos bíblicos.

A Igreja Assembléia de Deus é considerada a mais tradicional e rígida entre as denominações evangélicas na orientação dos seus adeptos, recomendando-lhes utilizarem os ensinamentos bíblicos de forma mais correta, principalmente com relação à sexualidade e à reprodução. Em pesquisa recente, Couto (2005) relata ter observado que, entre os jovens evangélicos

cos, aqueles pertencentes à Igreja da Assembléia de Deus foram os que mais mantiveram seus vínculos com a religião da família de origem. Portanto, explica-se em parte o retorno de Noélia a esta confissão cujos vínculos mostram-se mais fortes entre as outras religiões de origem. Neste aspecto, qual o significado de conversão para Noélia? A entrevistada delinea o seu conceito de conversão, fazendo uma analogia com sua própria experiência:

É convertida porque tem consciência, tem maturidade para decidir se realmente a gente quer, então há uma conversão. [...] sim, foi o que aconteceu comigo depois de uma realidade, eu sempre quis estar freqüentando e só aconteceu isso depois que eu tive meu filho. Foi uma coisa, uma decisão tomada por consciência. Há, sim, uma conversão. Há uma convicção que é isso mesmo que eu quero. (Noélia, Assembléia de Deus, mãe solteira, um filho).

Conclui-se, pela fala de Noélia, que, na sua concepção de conversão, dois elementos se combinam: a conversão como uma escolha consciente e a conversão acompanhada do desejo de pertencimento religioso. A própria Noélia faz a síntese e a leitura de sua concepção sobre a religião, confirmando o seu processo de (re)conversão com base nos valores transmitidos pela família de origem:

Na realidade, eu já tenho este princípio desde a minha infância, então não foram assim mudanças, mas eu passei a praticar o que sempre achei correto [...], mas voltar para a casa da gente? [...] Quando eu já estava adolescente, na minha juventude [...] eu estava afastada da igreja embora com desejo de estar freqüentando, mas por conta de outras coisas, de outras amizades, eu não freqüentava, [...] eu participava de carnaval, e às vezes consumia assim, muito pouco, nunca fui de beber, nunca fumei na minha vida, nunca gostei de devassidão, de pornografia, essas coisas, assim, independente de estar ou não na igreja, mas o fato de estar na igreja simplesmente passei a praticar aquilo que na realidade eu sempre achei correto, mais correto assim do que eu fazia antes, porque muitas coisas eu já não fazia por ter tido orientações desde criança. Esses princípios hoje eu passei a praticar, as demais coisas que faltava. (Noélia, Assembléia de Deus, um filho).

Noélia traz, na sua bagagem, valores confessionais distintos do conjunto das outras participantes, principalmente por reconhecer os efeitos da difusão e transmissão de valores e princípios do seu *ethos* individual com base nos padrões rígidos evangélicos desde a infância, repassados pelos seus pais. Confirma, assim, que os vínculos não são tão fracos no caso do pentecostalismo, como mencionam as mulheres de origem católica. Por outro lado, ela não deixa de registrar o fato de ter retornado para o lar paterno na condição de filha “pródiga”,

grávida de um filho sem a presença do pai, o que, sem dúvida, pesa no contexto familiar de origem evangélica, ainda mais sem o respaldo do casamento e da Igreja. Mesmo assim, foi recebida por seu pai. Supostamente, a (re)conversão de Noélia foi uma forma encontrada por ela para ser aceita e recebida com seu filho na sua família evangélica de origem, vinculada à Igreja Assembléia de Deus, cuja lógica da sexualidade é rígida para “a filha” como norma cultural e religiosa, “mantendo-se virgem até o casamento” (COUTO, 2005, p.215).

A conversão de Carmen, batista vinculada aos Protestantes Históricos de Missão, com uma filha de seis anos, vivendo na residência de sua madrinha, católica, classe média, está ligada, como as demais, ao estigma da mulher solteira criando a filha sem pai, cuja situação foi rejeitada pela família de pertencimento. Carmen se constitui em uma das mulheres que justifica sua problemática pessoal também na passagem pelo catolicismo sincrético, por ter freqüentado, na companhia de sua madrinha, as casas e terreiros das religiões afro-brasileiras. Carmen confirma o seu pertencimento anterior ao catolicismo e a sua adesão a uma igreja pentecostal que, nos cultos litúrgicos, se utiliza de exorcismo, de modo semelhante aos cultos do candomblé e umbanda.

Eu era católica, depois que eu já morava aqui em Salvador, uma vizinha me chamou. Tinha uma Igreja Sal da Terra que fica lá em Lauro de Freitas. Contrataram um ônibus e eu ia. Já tem cinco anos. Eu estava afastada da católica, muito distante, e aí fui lá pra conhecer. Cheguei lá, aceitei Jesus com muito amor, teve muita revelação: nos primeiros, logo aceitei, eu passei mal, aí no segundo desmaiei, vomitei, vomitei na sala toda. Ali na sala mesmo o pastor me iniciou.[...] eu acho que Deus, penso que Deus estava me limpando pelas coisas erradas que eu fazia. [...] minha madrinha ia muito a casas assim que fazia [...] às vezes, eu já fui algumas vezes, levei uma pessoa, que ela tinha problema de dor de cabeça direto, já assim fui nessas casas [fala quase chorando] [Você está falando sobre o Candomblé? E você acha errado? Tinha alguma coisa que você considera ruim que faziam?] Tinha sim, teve uma que eu freqüentei não sei por que, o cara... Eu nunca mandei fazer [...] fazia coisas. Tinha carneiro, bebia sangue de carneiro, galinha preta, fazia tanta coisa que eu acho que foi isso que minha conversão foi tão forte. (Carmen, batista, uma filha).

Aparece no processo de conversão de Carmen um sentimento associado à sua condição atual de mãe solteira, decorrente dos valores morais do catolicismo, religião a que pertenceu. A entrevistada, quando menciona as coisas “erradas” cuja autoria assume, procura evidenciar seu “sentimento de culpa” dividindo a responsabilidade com o sincretismo religioso de sua madrinha, e a mudança no seu modo de vida, através da manifestação corporal, a forma como o seu corpo reagiu à conversão. Para compreender o processo de conversão de Carmen, de intensa emoção e reação corporal, buscou-se apoio no estudo de Costa et al. (2006). As

autoras esclarecem que a trajetória de aproximação com Deus nos rituais das Igrejas pentecostais se manifestam por meio de sinais corporais. Estes sinais revelam tanto a presença do Espírito Santo como a incorporação do demônio, reproduzidos com gritos, cânticos de louvor, choros e lamentações, evidenciando a nova conduta e libertação do convertido.

Desse modo, as mulheres descrevem o processo de conversão que se inicia com um contato com algum crente, os programas de rádio, a indicação de uma igreja, o ato de contrição e, finalmente, com o batismo no Espírito Santo e nas águas.

4.1.3 O *DEPOIS* COMO CONSOLIDAÇÃO DO PERTENCIMENTO A UMA IGREJA

A adesão evangélica acontece na vida das participantes após as separações e rupturas nas relações afetivo-sexuais já no contexto e no núcleo como famílias monoparentais de mulheres sozinhas vivendo apenas na companhia dos filhos.

A opção de pertencimento a uma crença evangélica pode causar reações, um sentimento de perplexidade no contexto relacional do novo crente, não apenas nas relações com a família de origem, mas também com aqueles com quem têm um contato mais próximo. Há casos em que as mudanças são realmente significativas, envolvendo a incorporação de um novo *ethos* confessional, com mudanças de conduta sentidas no âmbito da família e, principalmente, na relação com os filhos, conforme o relato de Eliete:

[...] Deus tem feito maravilhas na minha vida espiritual, meu coração mudou, minha forma de agir meu modo de pensar com as pessoas, meu caráter também mudou me tirou a vontade que eu tinha... Deus operou a transformação na minha vida total assim de relacionamento que eu achava que eu devia terminar hoje e amanhã poderia já estar com outro relacionamento e hoje em dia nem parece. Se eu não “tivesse” no sábado ou na sexta feira na farra bebendo não era eu, hoje nem parece [...] [ri]. Jesus completa a gente completamente, livre por incrível que parece. Lá em casa foi uma luta, um abalo, quando soube ficou todos assustados porque eu me converti. [Sua família é de qual religião?] Meu pai é católico. [Ele não frequenta?] Não, quê. Eles ficaram assustados porque eu era considerada a ovelha negra, só gostava de farra, não perdia um carnaval todos os quatro dias, fazia bagunça da vida e de repente assim... Mas hoje em dia, eles dizem que são católicos, mas quando a coisa aperta vêm pedir oração a mim. Pedem logo a mim, a mim e a esse Deus que você crê. [ri, achando muito engraçado, a família recorrer a ela]. (Eliete, batista, separada).

Essa atitude das mulheres expressa a ressignificação da identidade e da autonomia de uma nova mulher, promovendo alegria, satisfação e também o *status* conferido à nova identi-

dade de mulher crente, não mais vista como transgressora, mas como uma mulher que escolheu outro caminho, “saindo da ignorância e abandonando o mal”.

O apoio é só mesmo [...] na igreja, pregar, de louvar [...] que o evangelho tem me dado. Eu me sinto assim alegre quando estou na igreja cultuando, prestando culto para Deus, adorando de todo o meu coração é uma alegria para mim. (Marieta, batista, obreira, separada)

Venho todos os dias e às vezes o culto já está acabando quando eu chego. Faço a corrente de oração da família e não quero quebrar, chego atrasada, mas vou, cansada [...] vou. Faço diária [diarista residencial] trabalho pesado, mas to acostumada. (Teca, pentecostal, separada, 47 anos).

[...] ser mãe solteira, mãe separada, de ser rico ou pobre independente de qualquer coisa cada um de nos se chegar mais a Deus por tudo isso que eu falei e muitas outras coisas que eu vivo, eu me sinto uma pessoa, vencedora, vitoriosa porque eu confio muito em Deus sempre confiei então a sugestão que eu tenho a dar é que todas as pessoas que leiam isso ai que vá ler que ouça assim nosso dialogo como entrevista que procure cada dia independente de qualquer coisa se chegue mais a Deus esse é o segredo da vitória e você confiar em Deus piamente verdadeiramente, porque não há outro Deus, não há outra pessoa, outra coisa a não ser firmar nossa fé de fato confiar verdadeiramente pra que tenhamos resultado tão positivo tão maravilhoso a não ser Deus.(Noélia, pentecostal, mãe solteira, estudante de pedagogia)

Hoje, como mulheres evangélicas, participam de uma nova rede social, cuidam das demandas religiosas da família, e engajam-se na maioria dos ministérios da instituição. O reconhecimento do seu grupo familiar, das amizades, dos vizinhos e dos irmãos da fé são os testemunhos mais evidentes das transformações operadas na vida destas mulheres cujos depoimentos balizam as transformações na sua vida privada e pública.

São apresentados, a seguir, os significantes do processo pós-conversão: o engajamento da mulher evangélica solteira e separada à sua Igreja; o lugar do pai ausente no cotidiano familiar; e a orientação da mãe evangélica na relação com os filhos.

5 “HOJE TUDO MUDOU: SIGO OS CAMINHOS DO SENHOR”

No meio evangélico, de um modo geral, o converso deve mudar seus padrões de comportamento no seio da família e imprimir no seu cotidiano, de modo geral, uma dinâmica de associação de valores e posturas apreendidas no templo. Neste ambiente de afiliação a uma confissão evangélica, observa-se que a mulher separada e solteira precisa mostrar sua nova condição identitária e evidenciar a sua conduta como uma “mulher crente”, isto é, como uma pessoa de respeito, no ambiente da casa e da rua. Verifica-se que as portas da Igreja vão-se abrindo para elas, como se fosse o primeiro dia de aula de um aluno iniciante em uma escola. Deste modo, elas são recebidas nos cultos e encaminhadas para uma entre as diversas classes de “doutrinação”, que se organizam por níveis e graduações de ensino, apropriadas de acordo com as condições do novato convertido.

Nesse ambiente, não se constitui novidade a passagem anterior dessas mulheres por diversas crenças e confissões evangélicas. Certamente, a conversão implica a assimilação dos novos códigos e modelos construídos pela instituição de pertencimento religioso, o que acontece, na maioria dos casos, de forma breve, por se tratar de uma escolha pessoal e individual impulsionada pela vontade e pelo desejo dessas mulheres por transformações e mudanças no seu modo de vida (MACHADO, 1996; PIERRUCCI, 1997; MARIANO (apud FIGUEIRA, 2007). Isto significa a *saída* de uma etapa difícil e sofrida, por acionar elementos inerentes às desigualdades sociais (fome, miséria, violência, insegurança) e às situações de natureza afetivo-emocional, relativas à *entrada* em uma nova etapa do ciclo de vida. Esta entrada das mulheres solteiras e separadas em uma igreja evangélica é traçada em uma perspectiva de melhoria das condições de ordem material, espiritual e de valorização do seu problema pessoal como mulheres, principalmente por criarem seus filhos sozinhas, sem a presença do pai no cotidiano familiar. Tratando-se de mulheres solteiras e separadas, a escolha de uma nova religião leva à busca, com base na concepção de Pierucci (1997), do entendimento deste significado. Para ele, o converso precisa ajustar sua conduta aos valores da instituição religiosa e, desta forma, construir sua nova identidade.

Contudo, há mudanças também na visão de mundo das mulheres cujos valores se apresentavam mais próximos aos padrões morais cristãos, na medida em que estes se afinam com a religião “tradicional” brasileira, mas podem entrar em choque com os novos ventos modernizantes reivindicados pela geração mais nova. Neste caso, a afiliação pode introduzir confli-

tos entre mães e filhos. Machado (1996) e Mariano (apud FIGUEIRA, 2007) evidenciam a forte influência exercida pelas mulheres na sua rede de relações, na medida em que, no processo de conversão, o indivíduo vai absorvendo os ensinamentos da religião e buscando adequar-se a um novo estilo de vida que modifica seu *ethos* privado. Este *ethos*, na concepção de Duarte (2006), possibilita a vinculação das orientações das dimensões existenciais na relatividade da vida social à sua trajetória de vida, que engloba a sexualidade, a reprodução, a moralidade e o comportamento familiar. Portanto, há uma concordância na literatura especializada sobre a interferência da mãe, mais do que a do pai, na determinação da religiosidade nas gerações mais novas, por elas serem consideradas, no modelo de sociedade, como as mais susceptíveis e afinadas com a formação religiosa, a socialização das crianças e a difusão da espiritualidade no seio da família.

5.1 O ENGAJAMENTO DA MULHER SOLTEIRA E SEPARADA À IGREJA EVANGÉLICA

A adesão a uma igreja evangélica constitui uma das alternativas de abertura de possibilidades para as mulheres solteiras e separadas das camadas populares nesse contexto de tensões e conflitos afetivos familiares, decorrentes em parte de sua falta de autonomia financeira em que as perspectivas disponíveis são mínimas. Desse modo, a opção confessional promove a atualização de valores e normas comportamentais associados à ideologia tradicional que forma o *ethos* da família brasileira (COUTO, 2005). Assim, um novo *ethos* se instaura a partir da conversão e, neste aspecto, está implícito o fortalecimento do modo de viver, isto é, a postura de uma nova conduta de mulher cristã. A ressignificação dessa conduta se faz por meio da permuta entre os novos códigos da religião de adesão influenciada pela vontade de modificar o modo de vida anterior (COSTA et al., 2006). A Bíblia passa a ser, portanto, o referencial básico de leitura e aprendizagem usado nos cultos, em casa e nos ensinamentos aos fiéis (BARBOSA, 1999; 2003).

Os pentecostais, batistas históricos de missão e batistas da congregação renovada levam ao pé da letra o lema evangélico: *Ide e pregai o evangelho a todas as nações*. Esta meta de converter a todos não encontra barreiras entre os evangélicos, cujo objetivo é concebido como uma missão, pelos fiéis e pastores. A mulher, ao optar por uma religião evangélica, geralmente carrega consigo sua família, principalmente os filhos, (MARIANO apud FIGUEIRA, 2007). Esta posição dos convertidos em parte é contestada pelo bispo Macedo (2006) representante da Igreja Universal do Reino de Deus, (IURD), recomendando que o

crente deve primeiro, ao se converter, fazer a sua parte, consolidando e absorvendo os ensinamentos de Jesus Cristo; depois, Deus cuidará da família. No entanto, esta condição é vista como ambígua no universo evangélico na medida em que família e religião são parceiras e aliadas na transmissão de valores.

Quando a família de origem aceita o novo *ethos*, a mulher evangélica se percebe com micropoderes devido à redefinição de papéis que, antes da conversão, ela não detinha, decorrente de sua conduta de transgressão aos valores tradicionais, muitas vezes não aceitos pelas famílias populares urbanas (WOORTMANN, 1987; MACHADO; MARIZ, 1997; ZALUAR, 2000; COUTO, 2005; NATIVIDADE, 2005; SARTI, 2005; COSTA, 2008).

A família monoparental não faz parte do debate no contexto das religiões cristãs, nem esta alternativa de arranjo familiar se constitui em um consenso no contexto religioso e na sociedade. Deste modo, a sua presença é invisível como grupo familiar na igreja. As mulheres estão presentes na igreja, mas o reconhecimento deste arranjo como uma alternativa de família não está ainda implícito no proselitismo e na prática evangélica.

Eis como o pastor convidou as mulheres evangélicas presentes para colaborarem com a nossa pesquisa:

Está aqui presente na nossa igreja uma irmã pesquisadora que precisa realizar entrevistas com “mulheres que criam os filhos sozinhas” para uma pesquisa. Portanto, aquelas que se encontram nesta condição no final do culto se dirijam a ela [e pediu-me que me levantasse para que fosse identificada pelas pessoas presentes]. (Culto da família em uma Igreja Batista de missão, em um bairro de classe média de Salvador).

Isso não quer dizer que não exista por parte das igrejas evangélica abertura e apoio para estas mulheres serem introduzidas no grupo religioso, ao contrário do que vem acontecendo com os homossexuais. A diferença é que a Igreja não prega o repúdio às mulheres solteiras e separadas como faz com este outro grupo, visto pela maioria das religiões ainda hoje como doentes, em decorrência de sua preferência sexual, necessitando de cura (NATIVIDADE, 2005).

No entanto, a família monoparental de mulheres que criam os filhos sozinhas, sem a presença de um pai no cotidiano familiar se dilui no universo evangélico. Seu contingente é expressivo e diversificado; porém a primazia e a atenção no espaço público religioso direcionam-se para a família conjugal, de pai, mãe e filhos, como ideal e modelo de família cristã. O casamento, portanto, se constitui no expediente mais aconselhado pelos pastores evangélicos às mulheres, principalmente com o objetivo de reconstituir ou constituir uma nova família.

Duarte (2005) faz ponderações a respeito da complexidade dos motivos de ordem social que induzem as pessoas à opção de pertencimento a um grupo religioso e às experiências que podem estar ocultas ou explícitas quando aderem a uma religião na sociedade moderna. As reflexões de Marieta mostram a relatividade de sua autonomia como mulher crente e a “reserva” (subjativa) diante da orientação dada pela instituição de pertencimento religioso, confirmando a proposição de Duarte (2006) quanto à dimensão de valores não totalmente assumidos pelas evangélicas.

Às vezes tem coisa que ele [o pastor] discorda na evangélica [mulher solteira e separada], às vezes fica: ah, a senhora tem que arranjar um marido, a senhora não pode ficar solteira [...] sendo que, casamento não é brincadeira [para Marieta]. O casamento é para casar [...] ser feliz, mesmo que venha sofrimento, mas quando é um sofrimento que dá pra passar a gente tem de continuar a viver. Quando a gente vê que tá mesmo demais é que a gente vai e vê como é que vai consertar. Então muitas mulheres, assim que às vezes até se separa, eu vejo assim que às vezes se separa para poder vê se pega um outro marido melhor, um marido com condições, então isso não está adequado com o evangelho, adequado na vida evangélica [...] a pessoa está numa vida errada, morando com uma pessoa [...] é uma pessoa do outro, aí eu acho certo é parar e procurar uma pessoa solteira para se casar, para viver bem. Mas, quando já tem seu próprio marido que Deus deu, ela tem que ter filhos, não é para se separar, às vezes porque o pastor tá ali dizendo: ah, porque fulano tem que se casar, eu vou falando para aquela outra pessoa que precisa arranjar um marido [...] e vêm as conseqüências. Então eu acho isso errado. (Marieta, batista, separada, convertida há 15 anos).

Marieta revela o seu desacordo a respeito do uso do casamento como uma alternativa e solução para as dificuldades e problemas vivenciados na família e na vida particular de outras mulheres. Baseia-se na sua própria experiência de ter passado por três uniões consensuais, na procura de possibilidades de prover a sua família e também pensando em ser feliz (DIAS, 2005). Assim, a família monoparental não é alvo de discussões, pois a solução seria transformá-la ou atualizá-la, associando o *ethos* familiar ao *ethos* religioso. O que acrescenta, então, para a mulher solteira e separada a opção de pertencimento à Igreja Evangélica?

Todas afirmam como e quanto hoje é tudo diferente, e como elas aprendem muito na igreja, ouvindo os ensinamentos bíblicos através do pastor, participando da escola dominical, dos cultos da família, escutando os conselhos das outras mulheres e, gradativamente, elas se percebem deixando de fazer muita coisa “errada”. Com o passar do tempo, as mudanças e aprendizagem são sentidas por elas. Um novo *ethos* se instaura, embora também representado como reforço aos valores e princípios tradicionais do *ethos* familiar brasileiro.

Para Couto (2002, p.32), os problemas individuais passam a ser relativizados; não que deixem de ser considerados, mas o apoio recebido nos diversos grupos, nos cultos e na participação nos ministérios são alentadores e reforçadores do novo *ethos*. Como mulheres evangélicas na igreja e na família, promovem a sua saída para o espaço público, fortalecendo e aumentando a sua auto-estima, a valorização do seu projeto pessoal de servir a Deus e à Igreja “*senhor de si e não escravo do mundo*“. Como mulheres autônomas, estão a serviço da comunidade e da família:

Eu sou missionária [...] [Ser missionária] é cumprir uma missão, a necessidade de Deus de propagar o evangélico. E sempre através de convites, né? Eu oro para que, na minha intersecção, na minha oração, eu veja que seja a vontade de Deus e é honrar o nome dele, sempre eu tenha uma palavra de confirmação pra cumprir a missão, não só a missão dele pra propagar a palavra do Pai [...] como nós aqui hoje, cristãos [...] propagar o evangelho e tudo aquilo que Ele deixou pra mim de lição. [...] as outras mulheres fazem igreja, adoração, louvor. Existem outras atividades, que realmente é um espaço aberto pra que possamos estar servindo as pessoas que realmente precisam necessitam de ajuda serviço social, né? Existem diversos setores na igreja abertos à sociedade. Agora, ser missionária foi uma escolha [...] bem pra mim foi uma surpresa grande [ser missionária] porque é pra poder você se identificar com um ministério, não vem de você, mas sim de uma escolha de Deus [...] eu creio e está escrito na palavra mesmo. Então logo de começo, eu me sentia pecadora não me sentia assim [...] através de oração e intercessão, a oportunidade se abria, eu vi a ação mover de Deus na minha vida, tanto que, no momento eu não tinha nem dinheiro pra poder viajar e de uma hora pra outra eu fui assim honrada pelo Senhor Jesus para pagar a minha passagem e pra está ali na cidade falando da palavra dele dando testemunho do que ele faz na minha vida [...] aqui também em Salvador eu faço esse trabalho de evangelização. (Mara, batista de missão, missionária).

Inicialmente, observa-se nas narrativas que essas evangélicas galgam uma relativa autonomia, transmitida e permutada entre outras mulheres, pela escolha e decisão de receber Jesus na sua vida e trilhar o seu caminho. *Jesus Cristo*, para elas, é o único senhor de todas as coisas. Há um sentido de procura, escolha e busca. Vejam como Marieta se percebe como evangélica:

[Sou] freqüente à igreja, eu fui consagrada obreira, e tenho assim trabalhos [...] trabalho, faço oração, evangelizo, faço a primeira parte do louvor, às vezes prego também [...] ajudando o pastor, a missionária [...] as mulheres limpam a igreja, louvam a Deus, as mulheres fazem grupos de senhoras, as mulheres se reúnem para fazer círculo de oração, fazem intercessão. (Marieta, batista, obreira).

Percebe-se a atitude enfática impressa nos efeitos motivacionais da opção religiosa, do posto que ocupa na igreja, sendo que Marieta revelou o seu desejo de um dia vir a ser pastora. Estas ativida-

des na igreja possibilitam a participação na rede de relacionamento religioso, através das quais suas questões, dúvidas e dificuldades são colocadas, ouvidas e, às vezes, encaminhadas dentro do contexto prático e litúrgico.

Quando a gente está ali buscando, ouvindo a palavra, ali ouvindo mais um irmão, contando os problemas sobre nossos filhos. Nós temos assim, como hoje, eu tenho meu filho, tem uma mãe que é do projeto (DEBORA) aqui na escola onde as mães oram cada uma pelos seus filhos (que é o filho de outra mãe). Eu também tenho dois filhos que oro, tem uma mãe que também ora pelo meu filho. Isso é um suporte espiritual [...] então é isso que segura a gente. Você pode ter tudo, mas sem o suporte espiritual você fica desligado. (Eliete, batista, participante da rede de oração e apoio DÉBORA).

Na maioria das igrejas e nos cultos evangélicos, é significativo o momento dos “testemunhos” onde os conversos relatam, “ao vivo e a cores”, o *antes* e o *depois* da adesão religiosa, contextualizados de formas diferentes (DUARTE, 2006).

Relatam com detalhes e pormenores, carregados de emoção e sem constrangimentos, problemas íntimos, vícios como o alcoolismo, farras, des/regulação sexual, e dificuldades decorrentes da pobreza, da criação de filhos e de si própria como mulher solteira e separada, mas cuja escuta é alentadora para elas. Eis a avaliação de Teca sobre o seu pertencimento à igreja:

Acho que não tinha como me proteger, não sabia como me proteger como hoje. Não sabia nada de gravidez, de evitar filho como hoje. E pelo que aconteceu, levei muito tempo sem namorar, quatro anos. [...] fiquei com medo de gravidez, não quis saber mais de namoro e gravidez. Com dezoito anos, vim com uma família pra Salvador pra trabalhar e deixei o pai. Só quis a gravidez de Julie. De [gravidez] Julie, eu já tinha um namorado certo, tinha 27 anos, já tava na Igreja e lá eu aprendi muita coisa. [...] a não fazer aborto [...] (Teca, separada, IURD).

Se eu não tivesse no sábado ou na sexta feira na farra bebendo não era eu, hoje nem parece. [Estava falando com a voz bem baixinha e tranqüila. De repente começa a rir e diz:] Jesus completa a gente completamente, livre por incrível que pareça. (Eliete, batista, responsável pelo berçário da igreja).

Os “testemunhos” propiciam às novas evangélicas a relativização de suas culpas, como mencionado por Couto (2005), pois as transgressões passam a ser consideradas comuns, já que foram superadas e muitas vezes solucionadas, com a ajuda da Igreja e de Deus. Na opinião de Mariano (apud FIGUEIRA, 2007), os testemunhos funcionam como terapêuticos e socializadores por mostrarem que a situação individual é comum a outras pessoas da comunidade da fé, diminuindo o impacto pessoal e particular do problema.

A nova identidade evangélica, com a reafirmação dos valores confessionais ligados ao *ethos* privado que engloba valores éticos e morais, parece funcionar como reguladora do comportamento da mulher solteira ou separada. Por estar vinculada à “regulação dos prazeres” e do corpo, reflete e modifica a forma como esta mulher se percebia. Ao mesmo tempo, incide em como passa a ser vista na família, na vizinhança e na igreja, conferindo-lhe o respeito e o reforço à sua nova conduta, de acordo com os valores confessionais e da família popular (COUTO, 2005).

Deus tem feito maravilha, minha vida espiritual, meu coração mudou, minha forma de agir, meu modo de pensar com as pessoas, meu caráter também mudou me tirou a vontade que eu tinha [...] Deus operou a transformação na minha vida total, assim de relacionamento que eu achava que eu devia terminar hoje e amanhã poderia já estar com outro relacionamento e hoje em dia nem parece. (Eliete, batista, mãe solteira).

A participante explicita o desordenamento de seu modo de viver, a percepção da des/regulação de sua sexualidade e afetividade como se escapasse ao controle sobre si mesma, sentido por ela como um problema, um incômodo, uma dificuldade a transpor (MACHADO; MARIZ, 1997). Deste modo, o seu pertencimento a uma igreja evangélica manifesta um novo *nascimento em Jesus*, como escolha ou opção de um novo modo de vida, onde o pensar, o sentir e agir passam ao domínio e controle pessoal próprio da própria mulher, que antes pertencia ao “maligno”. Além disso, na situação de famílias menos favorecidas, “a religião pode se tornar um elemento muito importante para o enfrentamento da pobreza porque destrói no pobre sua sensação de falta de poder” (MARIZ, 1994, p.85). A vida passada de difícil se torna suportável e sob o controle de “si mesmo” e de Deus. Neste sentido, Duarte (2005, p.167) afirma:

As mensagens religiosas relativas ao controle comportamental ou “ethos privado” parecem funcionar para os sujeitos sociais mais como “justificações” (paradoxais, porque inconscientes) de suas adesões pessoais; seja sob a forma de desobediência pontual aos preceitos de uma religião já assumida, seja sob a forma de uma substituição/alternância da adesão religiosa, na direção de uma melhor adequação ao estilo de vida abraçado.

Portanto, a conversão denota certa autonomia feminina quanto ao controle sobre si mesma, em oposição à expressão emocional e de contenção. Essa regulação decorre da sua afiliação religiosa com base em valores tradicionais, mas também contemporâneos, vista por essas mulheres evangélicas, como um alento ou até sustento diante de sua posição na sociedade de “mulher sem marido” e de “filho sem pai”, de “ovelha negra da família”, de “mãe solteira”. Ante esses rótulos e (pre)conceitos, que permanecem na sociedade brasileira, a religião

pode contribuir para reduzir estas imagens tatuadas em um duplo moralismo. Conseqüentemente, a opção por uma igreja evangélica agrega, à vida pessoal dessas mulheres, um capital social que transpõe códigos e pré-requisitos de exclusão, em analogia com outros setores da vida social como a sua condição cidadã no mercado de trabalho.

Marieta, obreira, com a sua fé em Jesus, consegue superar os obstáculos considerados intransponíveis, proveniente de sua condição de analfabeta. Arregimenta pessoas e cria mais uma igreja evangélica em uma comunidade de baixa renda, comprovando o seu potencial como líder religiosa:

[...] de repente eu me encontrei com essa missionária e aí a gente começou a fazer os cultos no lar; nesse culto, o rapaz da casa se converteu e depois começou a encher [a casa] e a gente sempre fazia culto, toda semana a gente vinha fazia o culto, e depois ela disse assim: Marieta, a gente tem, que [...] o jeito que tem é a gente fazer uma igreja, porque o povo está chegando e a gente não vai dispensar o povo à gente vai fazer uma igreja, vou falar com o pastor e a gente vai levantar a igreja, lá no bairro [Fazenda Grande do Retiro]. Aí ela conversou com o pastor [...] e a gente levantou esse Ministério aí, a gente ta trabalhando juntas até hoje [...]. (Marieta, batista, obreira, analfabeta).

A nova conduta da mulher convertida é gradativamente assimilada por ela e vista por todos aqueles que têm contato com ela: no dia-a-dia, no trabalho, na vizinhança e diretamente no convívio mãe/filhos. De um lado, elas precisam manifestar a sua autonomia e respeito na sua relação com o mundo privado: a família, os filhos, a rede de parentesco e de pertencimento, as amizades. Na outra face, está a reprodução de sua conduta pública, como se estivesse trocando ou atualizando sua cédula de identidade, acrescentando os atributos de uma mulher de respeito e mãe de família evangélica. Neste aspecto, duas dimensões são apontadas como diferenciadoras do padrão moral familiar: a relação familiar, principalmente na nova forma de proceder e orientar os filhos o que será alvo de estudo em um item à parte, e o relacionamento com as autoridades eclesiais, com o pastor e os demais representantes da instituição. As relações com elas e os demais fiéis se pautam em uma relação rígida de hierarquia e respeito. Assim, se processa o relacionamento da evangélica com seus líderes:

Tem o pastor presidente e tem os presbíteros que são dirigentes de congregação e graças a Deus, particularmente, pessoalmente não tive problema com nenhum até porque a palavra do Senhor diz: que é melhor obedecer do que sacrificar. Então, todas as pessoas que são indicadas para tomar conta das congregações [...] então, ele é o meu superior, ali [igreja], acho muito importante o respeito. Sendo que havendo também dúvidas em relação ao comportamento deles, nos temos também esta liberdade, esse acesso de chegar e

conversar,[...] conversar com respeito. Eu principalmente converso mesmo, toda vez que eu acho necessário, eu prefiro chegar à pessoa e conversar e tirar minhas dúvidas. (Noélia, reconvertida à Assembléia de Deus há 14 anos).

Simplificando, o que a Igreja exige de uma mulher, solteira e separada, com filhos, na sua nova condição de evangélica? Nada mais do que o compromisso com a comunidade da fé: primeiro o compromisso é com Deus, com a Igreja e com a família. Vista deste modo, a situação é simples; mas deslocando-se o olhar para as relações de gênero na dinâmica da vida social, verifica-se, pelo relato de Noélia, que o sentido de hierarquia e respeito é a base da orientação que regula o modo de conviver numa instituição religiosa de estrutura conservadora e tradicional. Não deve, assim, ser tão fácil: de fato, Noélia pertence a uma das igrejas tidas como tradicional no meio pentecostal, rígida, hierárquica e exigente.

A adesão evangélica, ao promover e atualizar esse *ethos*, impõe um modo novo de conduta de viver que obriga o novo crente a se afastar e a negar as práticas mundanas, o que de alguma forma até assusta o grupo familiar. Deste modo, qual seria o grau de compromisso da mulher solteira e separada com a Igreja Evangélica? Isto vai depender da vida que o novo crente levava e do seu propósito, que não deixa de incluir a interdição da sexualidade fora do casamento e os papéis familiares de criação dos filhos na obediência e na disciplina, por sinal, rígida no respeito às recomendações confessionais.

Além disso, inicialmente intensifica-se a frequência, quase diária ao templo. A agenda da fé comporta vários graus nas chamadas classes, cujo conteúdo vai depender do estágio de pertencimento da mulher conversa. Há classe de iniciantes, intermediários e adultos. A frequência à escola dominical pode ser semanal, para discutir em grupos focais os princípios e práticas à luz dos ensinamentos bíblicos e da psicopedagogia porque comporta novos conhecimentos a respeito da natureza humana, dita como frágil, e a aprendizagem é feita em grupo, partilhando-se, com outros fiéis, as dúvidas de ordem teológica e procurando entender a forma como Deus opera na vida dos escolhidos. Geralmente, são as mulheres as empreendedoras e condutoras destas atividades educativas e catequéticas.

Participando de uma classe em uma Igreja Batista, tive a oportunidade de conhecer a metodologia usada nesses grupos, pela qual, através de técnicas psicopedagógicas, cada participante avalia e identifica o seu potencial para servir à Igreja, desde os obreiros, auxiliares de serviços gerais, os de atividades administrativas, missionários, até a liderança da Igreja. Tais métodos surpreendem as mulheres, em virtude de sua visão anterior sobre os limites muitas vezes impostos pela condição de classe, gênero, etnia, geração e idade, que se juntam às imposições e subordinações a que estão acostumadas no ambiente da vida social.

A mulher que cria os filhos sozinha não tem uma maior visibilidade neste contexto religioso, associada à sua singularidade. A expressividade numérica deste arranjo de mulher sem marido e de filhos sem pai se abranda no conjunto, ou no meio da multidão dos adeptos. Portanto, a sua visibilidade na igreja é restritiva à representação do pastor, da sua esposa e de algumas poucas pessoas ligadas mais ao ministério da família. Verifica-se que ela se mantém discreta com relação à sua vida privada. São pedidos de apoio e oração imbricados com os desafios da vida social. Noélia, no relato sobre a sua trajetória de vida, revela a força e o desejo de vencer na vida e, neste aspecto, ela se utiliza da rede de pertencimento da fé na concretização de seus projetos:

Algumas pessoas, entre elas posso citar [fulana], que é uma pessoa assim que nos momentos difíceis ela mesma não tendo, não tendo recursos mesmo materiais, financeiros, ela procura estar perto de mim me dando aquele apoio moral, também me ajudando em jejum e oração, clamando a Deus em favor da minha vida, e entre elas estão outras pessoas que não estão tão perto como ela, mas eu tenho certeza que não se esquecem de mim que intercedem a Deus por mim e eu tenho certeza que se não fosse essa ajuda delas, eu sozinha não conseguiria tolerar tantas coisas esperar tantas coisas como eu tenho esperado. Eu tenho certeza que é pela intercessão delas [...] tenho um pastor de outra denominação, Assembléia de Deus Poder e Missões, e é assim: eu o considero como um pai, é assim uma pessoa maravilhosa, muito amável mesmo, muito doce, tem me dado nos momentos difíceis um conforto, uma palavra, um apoio muito grande, que eu amo muito. (Noélia, separada, estudante de pedagogia, funcionária pública, um filho de 14 anos).

Segundo Duarte (2005), são as redes intersubjetivas que explicitam o movimento dessas mulheres na busca por uma religião como solução, assim como os motivos que as levam a permanecerem nessas crenças. Sua capacidade de renovação e de controle sobre a própria vontade, para Couto (2005), indica a sua força de vontade para mudar. Conseqüentemente, tentar analisar a questão proposta – o que a Igreja exige dessas mulheres – ajudaria a compreender o significado da religião na contemporaneidade, e não se pretende cair no simplismo de estudos que associam apenas o sentido de procura ou opção de pertencimento das mulheres a uma igreja evangélica, às alternativas de sobrevivência, na busca de uma “cesta básica”, como mulheres menos favorecidas, pelas condições de desigualdades sociais.

Na realidade, só as mulheres têm a resposta para essa resignificação do feminino, como mulheres, mães e trabalhadoras e cujas indagações e respostas podem ser atribuídas a sua trajetória de vida, a sua biografia individual, ao contexto sociocultural, às relações afetivo-amorosas e à escolha por uma religião de acordo com suas expectativas e necessidades. E elas podem ser nomeadas como mulheres evangélicas resilientes por arcarem sozinhas com o custo do aborto, da maternidade e da criação dos filhos e, de certo modo, de carências materi-

ais, do desafio de orientar filhos adolescentes e das restrições a que estão submetidas como mulheres subordinadas à dupla moralidade na relação afetivo-amorosa.

Sobre essa condição das mulheres diante dos desafios e situações vividos pela maioria delas como extremos, em um estudo recente com mulheres em Novos Alagados em Salvador, Gomes, Rabinovich e Bastos (2005, p. 55) propõem:

[...] a resiliência das participantes parece ter sido forjada no sofrimento e no trabalho duro, tendo as mesmas percebido, desde muito cedo que, se não lutassem por si mesmas, teriam poucas oportunidades de desenvolvimento satisfatório. Não preencheram os requisitos da literatura (afora senso de humor, auto-imagem positiva, perseverança e crença no futuro) mas desenvolveram uma resiliência de sobrevivência alicerçada sobre o próprio desenvolvimento em que as dificuldades se tornaram meios para o seu sucesso como pessoa. [...] Assim, o esforço e o sofrimento as tornaram capazes de suportar e a encontrar um caminho viável onde outros não o viam. [...]. A dureza de sua condição de crescimento e de desenvolvimento tornou-as duras. A flexibilidade ocorreu na criação de pontes que forneceram vínculos entre o passado e o futuro, assentando um caminho real presente. [...] tendo sido capazes de atualizar redes sociais de apoio.

A concepção desses autores encaminha a uma análise investigativa de outro ponto de vista, abandonando os conceitos que vêem as mulheres evangélicas que criam os filhos sozinhas sem marido, como pobres e desfavorecidas. Na verdade, não é possível negar os desafios impostos pelas desigualdades sociais, como, por exemplo, as restrições de acesso ao mercado de trabalho, as condições de moradia e as dificuldades de acesso a uma educação formal para os seus filhos. Contudo, os autores recomendam investigar o alcance das demandas individuais e, neste sentido, ao retomar as trajetórias de vida, os resultados mostram o quanto lutaram, e as portas certamente estão-se abrindo, não o foram de forma sonhadora e fantasiosa. É preciso reconhecer, porém, que a adesão religiosa cumpre a sua parte, atende às expectativas e agrega capital humano às suas vidas.

No entanto, não se pretende negar aqui a história social de cada mulher, pautada em um quadro de desigualdades sociais e de carência afetiva, que se inicia na infância, aflora na adolescência e provoca mais intranqüilidade na monoparentalidade, como mães solteiras e separadas e, neste contexto, não deixa de serem reduzidas as *chances* de uma vida estável.

Sobre isso, escutemos o sentido que Teca empresta à convivência em família monoparental, com sua filha adolescente, mostrando como ela se solidificou em torno de um *ethos* religioso, redirecionando sua vida e respeitando a sua individualidade, pois é isto que ela deseja para ela. Teca evidencia, durante a sua trajetória de vida, os vários momentos por que passou e como mudou com os ensinamentos da Universal. A sua concepção de religião é de

algo que se atualiza e se transforma; não abre mão de sua vontade; modifica o que ela denomina erros; e promove a interconexão entre *ethos* familiar e religioso:

Não posso dizer agora porque não tenho família, porque não moro com ninguém, moro só com Julie. Vivo com ela, são duas irmãs, duas amigas. [...] Mãe e filha não forma família, ainda mais que ela é adolescente. Os adolescentes não gostam que fale e eles não gostam de falar. Eu gosto de falar, sou comunicativa e Julie não gosta de falar [...] o homem faz falta, pois ajuda em alguma coisa, não é tudo, mas que ajuda, ajuda, tenho que reconhecer, não adianta mentir. Eu sinto falta da ajuda financeira, ajuda na orientação aos filhos, você não fica com os problemas sozinha, ele tá ali na igreja ouvindo e chega em casa e eu puxo o assunto e a gente fala. E ele paga as contas e isso pesa muito na mulher sozinha. Eu não gosto de ser só. Falo dos meus problemas com Julie, da sua irmã rebelde e ela lá calada, não diz nada e eu fico falando pras paredes. Adolescente é assim, só pensa nela. Tem mulheres na igreja que diz que não quer mais ninguém, não quer saber de homem dentro de casa, eu não, eu quero, eu não vou ficar sozinha. Gosto de uma pessoa e quero que ele participe. Respeito a minha religião, não sinto que desrespeito. Só eu quero, eu não quero ser sozinha. Prefiro viver com alguém. (Teca, separada, da IURD, duas filhas e um neto).

As entrevistadas afirmam: “é difícil criar os filhos sozinha”. Os indicadores sociais IBGE/PNAD, divulgados em 2004, apontam para o fato de que as famílias monoparentais de mulheres contam, no domicílio, com no mínimo um adolescente menor de quatorze anos, para alimentar e educar. Por isso, concorda-se com Gomes, M.C., Rabinovich e Bastos, (2005) quando estes recomendam que a concepção de resiliência deve ser empregada no sentido de favorecimento das potencialidades positivas presentes em todos os seres.

Os depoimentos das participantes revelam a natureza da mudança na dinâmica interna e externa da família nessa relação profunda com a religião. É um processo contínuo de conhecimento, aprendizagem. As mulheres na igreja ganham autonomia e poder, nos espaços onde andam e circulam. Verifica-se que uma nova trajetória determinada por elas é introduzida como *ethos* privado, paradoxal, mas agora consciente, e um novo círculo de vida se movimenta.

Conclui-se, portanto, que os vínculos com a religião evangélica se mostram fortes, independente do discurso proselitista a favor do modelo dito ideal, de pai, mãe e filhos e das exigências quanto à conduta moral e de regulações com base em valores cristãos.

Veremos, a seguir, o lugar ocupado pelo pai ausente na família monoparental, engendrado como um dos motivos deste *ethos* privado, trazendo possíveis mudanças na relação familiar.

5.2 O LUGAR DO PAI NA FAMÍLIA MONOPARENTAL EVANGÉLICA

O catolicismo teve um papel importante no tipo de organização familiar na sociedade brasileira, baseada em um ideal cristão, na qual o Pai (Deus, Jesus Cristo) aparece como representação da divindade.

Rabinovich (2007) faz uso de estudos de Roudinesco (2002) para quem a família se fundou sobre a soberania do pai até o século XVIII, quando a mulher ganhou expressão, ao se atribuir à maternidade um lugar significativo em detrimento do poder patriarcal. “Deus-o-Pai”, como pai simbólico, justificado pelo cristianismo e unido ao poder monárquico, teve um papel fundamental ao impor o primado de uma paternidade biológica que correspondia a uma função simbólica. Em parte, Rabinovich explica o significado subjetivo atribuído ao pai, ao concluir que a “carência paterna” se popularizou em função do divórcio e da “demissão da figura paterna”, em situações em que o pai foi considerado incapaz em face da perda do poder hierárquico a ele atribuído.

(Woortmann (1987) e Woortmann e Woortmann 2004) mostram em estudos realizados em Salvador que, entre os menos favorecidos, valores e comportamentos culturalmente vinculados à concepção de família diferem dos valores das famílias das “elites”. Contudo, esses autores observam que permanece um modelo ideológico alternativo que não se distancia muito da concepção do ideal de família, mas que persiste como “valor” a ser alcançado: a família tradicional constituída por pai, mãe e filhos, numa relação de hierarquia e poder.

A relação pai/mãe/filhos é entendida como cultural e estruturante (FONSECA, 1989; SARTI, 2005). O pai na família popular urbana, para essas autoras, ocupa um espaço que obedece a um código hierárquico e patriarcal, expresso nas relações entre homem e mulher e entre pais e filhos, dentro do sistema mais amplo de referências culturais.

Ainda que não seja um ideal para os sujeitos que participam dessa camada social, as famílias menos favorecidas dificilmente passam pelo ciclo de desenvolvimento do grupo doméstico sem rupturas, sobretudo durante a fase de criação dos filhos (FONSECA, 1987; SCOTT, 1990); SARTI, 2005) o que provoca alterações nas relações familiares nas unidades domésticas. Conseqüentemente, diante de uniões transitórias, constituem-se vários arranjos que envolvem a rede de parentesco como um todo, e, na falta desta, a rede de pertencimento (vizinhos, irmãos da religião e afins, como padrinhos e madrinhas), fundamental no apoio para viabilizar a existência da família.

Para (Woortmann (1987) e Woortmann e Woortmann 2004), se o homem sustenta a família economicamente, ele é o chefe da unidade doméstica, pela sua condição de provedor. No caso da participação da mulher na unidade doméstica, esta seria co-provedora, por complementar a renda da família. Cabe ao homem a responsabilidade principal pelas condições de

sobrevivência da família, e à mulher, os papéis de dona de casa e da educação dos filhos. Entretanto, esse posto não é permanente, pois o homem, ao perder a condição de provedor, perde a chefia da família, como no caso de desemprego ou de perda moral perante a mulher e os filhos. Assim, há dificuldades nas famílias menos favorecidas para a realização dos papéis familiares, diante de uniões instáveis e empregos incertos.

A mãe evangélica, solteira ou separada, diante de um novo *ethos* proveniente de sua adesão a uma nova religião – *ethos* este originário dos valores cristãos, que reconhecem apenas a família tradicional como a família de Deus – busca facilitar ou re-estabelecer a relação pai/filho por conta de valores que colocam maneiras e limites para a interação familiar.

A importância da função paterna para as mulheres, neste estudo, decorre em parte dos vínculos vivenciados desde a família de origem, na qual o pai representava a figura simbólica de proteção moral da família. Na narrativa de uma das entrevistadas, o significado dado à presença do pai na família, diante da perspectiva de constituição de sua primeira união consensual, foi assim descrito:

Eu deixei a casa de meu pai para morar com essa pessoa que não era o pai de meu filho. Então, eu morei com outra pessoa sem ser o meu pai. Eu me senti, assim, pensando que ali, eu ia completar o meu pai, a figura do pai, meu pai de novo. Meu pai, apesar de ter vários filhos, sempre foi muito responsável com a sua casa. E quando eu me senti assim insegura, porque eu nunca deixei a casa de meu pai e no momento que eu saí com uma pessoa estranha pra mim [...] quando vai convivendo é que a gente vai aprendendo, mas no principio foi muito difícil, mas deu pra superar. (Eliete, 43 anos, mãe solteira de um filho de 15 anos).

Diante das várias lógicas que operam na sua configuração, a família pode ser entendida como uma construção sociocultural, consolidada por meio do casamento, da união consensual e de vínculos de parentesco. Devido à dissolução da relação afetiva ou conjugal, o homem, muitas vezes afasta-se ou rompe a relação afetiva com a mãe de seu filho, distanciando-se também dos filhos oriundos deste vínculo amoroso.

Eu nunca consegui nos entendermos por ele ser uma pessoa de difícil compreensão, por ele ser uma pessoa de vários relacionamentos. Uma pessoa que eu não compreendia. E também não lutei. Mas nós nem moramos juntos, nós moramos e depois veio meu filho e depois eu vim morar sozinha, e nem admiti que ele viesse para minha casa. Porque ele tinha várias mulheres. (Eliete, 43 anos, mãe solteira de um filho de 15 anos).

Diante do comportamento do pai de seu filho, “mulherengo”, Eliete preferiu assumir o filho sozinha, não consolidando o vínculo conjugal. Entretanto, reconhece como mãe a importância deste pai na relação pai/filho:

[...] a dificuldade assim é de compreender, porque ele é homem. A dificuldade de compreender o que se passa geralmente na cabeça dele, na cabecinha dele, o que passa na mente dele. Será que eu fui uma mãe assim, praticamente será que eu errei porque eu fui... Eu fico preocupada com isso, meu Deus! Eu assim sinto falta de um pouco de diálogo com ele, tem coisa de homem, tem de ser de homem pra homem, ele não se abre assim em determinadas coisas. Mas a gente tem um bom relacionamento. (Eliete, 43 anos, mãe solteira de um filho de 15 anos).

Por ocasião do nascimento do filho, muitas vezes o pai não assume responsabilidades perante a sua companheira e também com a criança, fruto desta relação amorosa (COUTO, 2005). A redefinição de identidades e papéis é reforçada nesse tipo de arranjo no qual a “ausência do pai” impõe uma sobrecarga de papéis para as mães.

Sarti (2005) considera que a distribuição da autoridade na família fundamenta-se nos papéis diferenciados do homem e da mulher. A autoridade feminina vincula-se à valorização da mãe, num universo simbólico em que a maternidade a faz mulher, tornando-a reconhecida como tal. Estes papéis envolvem tanto funções reprodutivas como afetivas.

Nessas condições, as mulheres solteiras e separadas sentem-se “estigmatizadas” como “mulheres” e mães de filhos sem pai, por conta de uma cultura que supervaloriza o modelo de família tradicional, a família conjugal. Mara, separada após 18 anos de casamento, expressa seu sentimento e a forma de discriminação da mulher separada na sociedade em que vive. No entanto, impõe-se em estatura e poder ante a duplicidade de papéis de ‘mãe e pai’ dentro de sua casa:

Realmente eu me senti só, porque uma pessoa quando se separa do marido ela praticamente, pra sociedade, perde o valor. Mas eu me senti firme e lutei como se fosse pai e mãe dentro de casa, com essa responsabilidade. (Mara, separada, batista, quatro filhos).

A figura do “pai ausente” é recorrente, historicamente, na formação das famílias populares urbanas, especificamente pela sua incidência nos arranjos familiares provenientes de uniões consensuais, de separações, de vínculos afetivos desfeitos com mães solteiras e em crianças institucionalizadas (CARVALHO, A., 2004).

Essas mudanças nas relações familiares resultam em uma “falta” decorrente da ausência do pai, proveniente dessas rupturas, redefinindo papéis e funções na família monoparental feminina. Eliete, mãe solteira, um filho de quinze anos que não chegou a conviver com o pai, fala sobre suas principais dificuldades na criação de seu filho na qual se observa uma ambivalência entre a sua visão como mãe e a não aquiescência do pai quanto às suas expectativas:

Não sei o quê, mas a gente sente falta porque um filho precisa de um pai presente e, às vezes, eu cobro muito do pai dele estar assim presente com ele, sair com ele, eu falo com o pai dele. Eu tenho esse lado, mas não tenho raiva do pai dele, anteriormente eu tinha, mas conversei com ele, bato papo, mas muitas vezes ele não cede, mas eu cobro o momento dele com o filho dele. (Eliete, 43 anos, mãe solteira de um filho de 15 anos).

Nessa situação, a mãe evangélica assume, na medida do possível, em conjunto com sua rede de parentesco e de pertencimento, o papel simbólico, culturalmente dado, como característica específica de “pai” perante seu filho, mas quando o pai não assume a criação do seu filho, a mãe sozinha exerce este papel. Sarti (2005) observa que a autonomia moral da mãe solteira e separada se faz quando esta comprova a condição de trabalhar e mostrar a sua capacidade de criar seus filhos como provedora, condição esta que lhe confere o reconhecimento pelos seus familiares como uma mulher de respeito. Em uma estrutura familiar em que o homem é fundamental para a própria compreensão do que é família, com base na ordem moral e na razão simbólica (SAHLINS, 1979, apud SARTI, 2005). Teca, convertida à IURD, faz reflexões pertinentes sobre a presença do homem no contexto familiar e evidencia a necessidade e a importância deste como pai e companheiro associada às práticas e aos valores sociais.

O homem faz falta, pois ajuda em alguma coisa, não é tudo, mas que ajuda, ajuda, tenho que reconhecer, não adianta mentir. Eu sinto falta da ajuda financeira, ajuda na orientação aos filhos, você não fica com os problemas sozinha, ele ‘tá’ ali na igreja ouvindo e chega em casa e eu puxo o assunto e a gente fala. E ele paga as contas e isso pesa muito na mulher sozinha. Eu não gosto de ser só. Falo dos meus problemas com Julie, da sua irmã rebelde [Suzette] e ela lá calada, não diz nada, e eu fico falando pras paredes. Adolescente é assim, só pensa nela. Tem mulheres na igreja que diz que não quer mais ninguém, não quer saber de homem dentro de casa [...] eu não, eu quero, eu não vou ficar sozinha. Gosto de uma pessoa [não evangélico] e quero que ele participe. Respeito a minha religião, não sinto que desrespeito. Só eu quero, eu não quero ser sozinha. Prefiro viver com alguém. (Teca, 43 anos, separada, duas filhas, convertida à Igreja Universal).

As reflexões de Teca mostram também sua autonomia e individuação como mulher crente ante sua confissão religiosa. Para Duarte (2006), o crente pode adaptar-se ou não ao perfil da confissão escolhida, mantendo certa reserva subjetiva às determinações da sua religião. Na opinião de Teca, a Universal atende em parte às suas expectativas, pois ela não deseja se afastar da Igreja, mas também reconhece que viver sozinha com a filha não é o tipo de arranjo familiar que atenda plenamente às suas aspirações como mulher e mãe.

Nessas idas e vindas, a mãe não se sente capaz de suprir a família com aquilo que tem sido nomeado como “função paterna”, entendendo que a presença apenas da mãe deixa de atender aos desejos e anseios de seus filhos. Tomando o estudo de Dor (1991), “O pai e sua função em psicanálise”, como referência para compreender a importância desta função paterna, Gildete Carvalho (2001, p.97-98) faz reflexões a esse respeito ao mencionar que:

[...] a dimensão do pai simbólico transcende a contingência do homem real, não é pois necessário que haja um homem para que haja pai. Seu estatuto sendo o de puro referente, o papel simbólico do Pai é sustentado, antes de mais nada, pela atribuição imaginária do objeto fálico. Nessas condições, basta que um terceiro, mediador do desejo da mãe e do filho, dê argumentos a esta função, para que seja significada sua incidência legalizadora e estruturante.

Assim, o papel paterno não está diretamente ligado ao desempenho de uma figura biológica do macho e também associado ao modelo da família nuclear, ainda que se cumpra na relação mãe – pai – filho na forma idealizada no imaginário e no simbólico de cada um, e no caso da família monoparental feminina, a mãe evangélica busca várias alternativas para preencher esta ausência: o próprio pai biológico, a representação simbólica de Jesus como pai, alguém na investidura de um *status* atribuído pela mãe e o pastor no papel de conselheiro da mãe. Desse modo, explica-se com a narrativa desta mãe, o modo como ela recorre aos símbolos como apoio na relação com seu filho diante da ausência do pai:

[...] eu vejo, [...] eu acordo é que eu vejo que, se Jesus tivesse no meu lugar ele diria, não é assim, teria paciência, não faça assim, não faria assim. [...] sou mãe e pai, eu acho assim como a gente está ali buscando o senhor, como diz: o pai e Jesus é o pai, Jesus é o nosso pai; o pai do meu filho; meu pai e aí a gente diz: quando esta na igreja, [...] eu como mãe na religião buscando, a gente precisa de um suporte pelo menos uma mão sempre me segurando. (Eliete, batista, mãe solteira, um filho adolescente).

O filho também busca atualizar suas necessidades paternas na procura e no uso dos símbolos disponibilizados por meio da sua experiência tomando como referência os mitos, a religião, a música, o esporte através de seus ídolos e nas diversas atividades da vida social. Deste modo, conclui-se com Iglesias (2001, p.25), “o pai é uma entidade simbólica que ordena uma função que é estruturante do ponto de vista do inconsciente”, convertendo-se em lei simbólica.

Para tentar compreender a concepção das mulheres chefes de família evangélicas sobre a “ausência do pai”, Sarti (2005), nas suas análises sobre a família popular, concebe que a reconfiguração simbólica do pai recai na figura de um membro da família da mãe para dar

conta de papéis sociais que, na medida do possível, não são descartáveis, independentemente do rompimento do vínculo conjugal ou amoroso. Eliete, mãe de um filho adolescente, recorre ao irmão caçula quando surgem problemas ou dificuldades de seu filho que escapam da sua compreensão feminina, por se sentir constrangida ou por seu filho não se reportar a ela nas questões de natureza sexual.

[...] eu procurei assim nos meus irmãos, na minha família, me unir à figura, procurar mostrar a figura do homem, paterna, nos meus irmãos, né? Me preocupei e procurei nos meus irmãos qualquer coisa, conversar sempre; sempre meus irmãos [...] conversam com ele e até hoje, meu irmão caçula, sempre que ele tem uma dificuldade, ele vai até lá. (Eliete, 43 anos, mãe solteira de um filho de 15 anos).

Assim, as mulheres separadas e solteiras que criam os filhos sozinhas, em família monoparental evangélica, mencionam que uma das principais dificuldades, na criação dos filhos, é a ausência do pai. Algumas delas consideram que as dificuldades financeiras são inerentes a qualquer família, mas que a ausência do pai, principalmente na relação pai/filhos, é significativa:

A principal dificuldade é a ausência do pai porque toda criança, todo filho sente a falta do pai. Esta é principal, porque nós somos amigos temos um relacionamento bom, no caso eu e o pai dele, mas o filho quer só o tempo inteiro perto do pai e ele sente muito falta disso. As dificuldades financeiras que nós enfrentamos, toda família tem. Hoje está melhor, amanhã está mais apertada. (Noélia, mãe solteira, evangélica da Igreja Assembléia de Deus, um filho de 14 anos).

Decorre daí que algumas mulheres se esforçam para manter um relacionamento “amigável” com o pai de seu filho, designando o “pai ausente” como um entre outros aspectos desfavoráveis de estratégias de sobrevivência.

As mulheres evangélicas solteiras e separadas buscam, inicialmente, sensibilizar o pai quanto ao significado do seu papel paternal e de sua importância na relação pai/filho. Entre estas idas e vindas, várias situações são externadas a respeito desta dificuldade, que se transformam, para elas, em um problema de ordem afetiva e emocional que atinge os filhos.

No entanto, o pai também pode ser uma escolha dos filhos, transformado em um “pai eleito”, como no relato de Marieta. A presença de um “pai” se fundamenta, para os filhos de Marieta, na relação de afeto expressada pelo padrasto, no sentimento de consideração e afeição para com os filhos não biológicos da relação anterior da mãe. Desta forma, Marieta, batista, com cinco filhos oriundos de três uniões consensuais, separada há um ano, evidencia sua experiência de parentalidade na época em que conviveu com o companheiro, pai de seus últi-

mos filhos (de 8 e 7 anos) e na companhia dos filhos (13 e 14 anos) da última união consensual:

[...] os meninos [13 e 14 anos] começaram a falar que queriam vir aqui [Salvador] para conhecer o pai deles [biológico] e eu vim, eles conheceram o pai deles, ainda passaram uns tempos com o pai, mas depois disse que não era nada daquilo que eles pensavam, não trataram eles bem, não receberam eles bem, eles viram que não era assim o comportamento que eu dava para eles, que era totalmente diferente [...] então eles viram a diferença, tanto que eles chegaram a dizer para mim que eu verdadeiramente tinha amor por eles, que o jeito do comportamento do pai deles não agradou a eles, que eles preferiam viver comigo mesmo na situação em que eu vivia, que eles preferiam viver comigo do que viver com o pai deles [...] A única coisa que eles falam [padrasto] que morava lá em Jequié, que a gente vai ter uma convivência definitivamente. [...] sempre eles falam porque, apesar da vivência que eles viveu com o pai deles [biológico] aqui, eles acham que o de lá [padrasto] tinha um comportamento melhor, o jeito de tratar eles, um carinho melhor, tanto que eles o chamam de pai, eles consideram que gostam dele. (Marieta, batista, cinco filhos).

O fato de o sentimento de falta ser experimentado pelos filhos, independente de a paternidade ser assumida ou não, ocorre devido à necessidade simbólica de um adulto incorporar este papel no ambiente familiar da mãe e da criança.

No contexto de famílias populares urbanas, a figura do pai parece representar *prestígio social* pelo significado que envolve a paternidade. Sarti (2005) chama a atenção para o que tem movimentado mulheres menos favorecidas a comprovar a paternidade de seus filhos. Ela pergunta qual o sentido que tem para as mulheres pobres o reconhecimento da paternidade de seus filhos, em um contexto de recursos escassos. Questiona o fato com base no contingente de mães solteiras com filhos sem registro de paternidade. “Parece existir um desejo do nome do pai na certidão de nascimento, a marca da origem” (SARTI, 2005, p.25). Acrescenta que existe uma alta incidência de filhos que pedem o exame de DNA na procura do pai desconhecido, conforme Fonseca (2001 apud SARTI, 2005). Aponta ainda que as mudanças familiares apresentam sentidos distintos nos diferentes segmentos sociais; portanto, ao estudar famílias, não se pode considerar apenas um único referencial.

Para a maioria das mães evangélicas, “o pai” é uma referência importante para o filho, independente da relação homem/mulher ter ou não se concretizado. Devido aos valores cristãos cuja divindade é personificada e traduzida como “Deus Pai”, na ausência desse pai real, a figura simbólica de Jesus preenche esta lacuna.

Eu penso, porque já entreguei a vida de Michele a Jesus. Ele vai fazer a obra. Desde pequenininha, um ano e meio, eu apresentei ela a Jesus [...]o caminho

que é a única solução, Jesus”. (Carmen, batista, mãe solteira, uma filha de seis anos).

Depois da ruptura com o pai de sua filha, Carmen não se relaciona mais com ele e pediu orientação ao pastor de sua igreja:

Eu até já pedi conselho a ele [o pastor] e ele acha que não tem mais jeito, tem que levar a vida, e se o pai não presta mesmo, se Deus não tocar no coração, tem que se afastar mesmo. (Carmen, batista, mãe solteira, uma filha de seis anos).

Semelhante à situação de Carmen, está a de outras mães solteiras, Noélia, Teca, Marieta, que não tiveram maior ou nenhuma convivência com o pai de alguns de seus filhos, como Eliete que confirma a importância simbólica do pai, reforçado por ela principalmente na figura de “Jesus Cristo” cujo poder simbólico atribuído é o de sustentáculo da família evangélica.

[...] eu acho que quando a gente está ali no caso da igreja como eu, como mãe, que sou mãe e pai, eu acho, assim como a gente está ali buscando o senhor, como diz: “o pai e Jesus é o pai”, “Jesus é o nosso pai”, o pai do meu filho, meu pai e aí, a gente diz: [...] quando está na igreja, na religião buscando, a gente precisa de um “suporte” pelo menos uma mão sempre me segurando, né? [...] Então acredito assim que a família se sente, assim mais segura, não vou dizer mais poderosa. Mais poderosa? Quem tem poder é Deus. Mais segura onde elas sintam sempre que qualquer problema que venha com relação aos filhos ou até ela mesma, ela tenha um “suporte” que é Jesus Cristo pra segurar ela. (Eliete, 43 anos, mãe solteira de um filho de 15 anos).

Outra leitura referente ao pai simbólico diz respeito à transferência do seu foco para a divindade, que a mãe pode se utilizar como “um coringa”, conforme Duarte (2006). “Deus” assume o papel, para as mulheres sozinhas e separadas, de orientador de sua vida e de salvação para todos os seus males e dificuldades, uma vez que o apoio recebido dentro da rede de parentesco não esgota a função inerente ao “pai real” e as demandas de um filho na adolescência. A dimensão do “pai simbólico” transcende a contingência do “pai real”, pois não é necessário que haja um homem no domicílio para que haja “Pai”. Seu estatuto, sendo o de puro referente, o papel simbólico do “Pai” é sustentado pela atribuição imaginária dada pela mãe e pelo filho ao pai. Nessas condições, basta que um terceiro mediador do desejo da mãe sustente esta função, para que seja significada sua incidência legalizadora e estruturante. Desse modo, Lacan (apud IGLESIAS, 2001) observa que “nos conflitos psíquicos a incidência paterna se apresenta sob o tríplice aspecto do pai simbólico, do pai imaginário e do pai real”.

Nas famílias evangélicas de mulheres que criam os filhos sozinhas, o pai retorna com o *status* de “Deus-Pai”, em uma tentativa de ocupar todos os espaços evacuados da figura paterna. A mulher solteira e separada busca, na “ausência do pai”, o “pai divino” como apoio e suporte, diante de situações societárias cada vez mais complexas.

Marieta buscou, assim, no “Pai Divino” o baluarte e o apoio evidentes nas atribuições de um pai real da família popular menos favorecida:

[...] teve uma época que eu passei mesmo uma prova, que a pessoa queria assim que eu saísse da casa e eu não tinha para onde ir [...] então foi um momento assim que Deus chegou em cima da hora [...] A pessoa chegou e disse que não dava mais para ficar na casa e tirou minhas coisas tudo de dentro de casa, e eu fiquei desesperada [...] Deus chegava para mim [...] pegou minhas coisas botou assim do lado de fora, eu minhas crianças tudo ali no sol debaixo de uma árvore [...] foi Deus que chegou com uma solução para mim, então foi um testemunho muito forte para mim, Deus falou para mim, me provou no momento que eu abri a Bíblia ali embaixo daquela árvore [...] eu falei: Deus, meu pai, que me criou [...], eu sou tua serva e tu não vais me deixar no olho da rua, tu abre porta onde não há porta, então tu és minha solução, neste momento difícil da minha vida, está vendo meus filhos aqui na rua. Deus falava comigo: Não se preocupe [...]. Deus falava em meu coração: Chegou uma solução para você [...] Vinha um carro de um irmão, tinha conhecimento com ele, tinha amizade, comunicação com ele, e ele chegou foi parando o carro assim devagar, o carro dele estava carregado e ele foi dando sinal piscando o carro [...] meu irmão voltou, foi para casa. Deus falava comigo assim: Chegou uma solução para você, e eu chorava, ficava ali chorando, e ele falava também do servo dele que era cristão; dizia assim: Olha minhas coisas, estão ali jogadas fora, você vai pegar, você vai ajudar minha serva, você vai voltar e ajudar minha serva. Ele foi para casa descarregou o carro, o caminhão dele, voltou [...] foi chegando, o Senhor falava comigo: Eu não falei que eu tinha que dar uma solução? Aí ele apertou minha mão e falou para mim: Irmã, o que foi que aconteceu? Eu peguei e falei para ele [...] Aí irmã, para glória e honra do Senhor, ele foi, pegou minhas coisas e pagou três meses de aluguel para mim [...] foi um testemunho muito forte para mim e Deus falava para mim: Onde você chegar, você vai abrir a boca e falar o que eu tenho feito na sua vida. (Marieta, batista, cinco filhos).

Na família monoparental evangélica, a ausência do pai promove um sentimento por parte das mães e dos filhos, não do descarte deste pai, mas da sua reconstrução como fundamental e estruturante da relação mãe/pai/filho.

Em suma, é possível identificar cinco aspectos referentes à paternidade: o pai como prestígio social; o pai como Deus-pai; a Igreja como pai substituto; o pai eleito; e o pai como instância moral.

QUADRO 2 – O lugar do pai na família monoparental evangélica

| Nomes | Pai Prestígio Social | Pai Eleito/Escolhido | Deus - Pai | A Igreja Como Pai Substituto | Pai Como Instância Moral |
|---------|--|--|--------------------------------|------------------------------|---|
| Carmen | O pai como provedor | Jesus c/ o pai da filha | Deus vai fazer a obra na filha | O pastor conselheiro | A negação do convívio fora do casamento |
| Eliete | O filho busca a companhia do pai | O irmão da mãe como pai simbólico nas questões anatômico/fisiológico | Jesus como suporte da família | O pastor conselheiro | A negação da mãe de convívio c/ o pai mulherengo |
| Luzia | A filha na busca do pai provedor/afeto | O tio e o cunhado como pai eleito | Na cura da doença do filho | O pastor conselheiro | A separação do pai mulherengo |
| Marieta | Necessidades de um pai pelos filhos | Os enteados elegem o padrasto como pai de afeto | Deus-pai “coringa” | O pastor conselheiro | Separação do pai não provedor |
| Mara | A necessidade do pai pelas filhas | A mãe ocupando o duplo papel | Deus harmonia da família | O pastor como conselheiro | A negação da mãe de convívio c/ o pai violento/ |
| Noelia | O filho deseja a companhia do pai | Confirmação do pai para o filho | Sustentáculo da família | O pastor conselheiro | O valor do pai para a mãe/filho independente da separação |
| Teca | Importância do pai na família | Sentimento de afiliação da enteada | Deus como apoio as mães | O pastor conselheiro | A enteada na defesa da moral do padrasto |

Esses cinco aspectos se coordenam de modo a favorecer que a “ausência do pai real” se transforme em “presença do pai simbólico”, pela adesão a uma igreja evangélica. A figura do Cristo e de sua palavra, conforme escrito e expresso na Bíblia, passam a significar uma “Presença do Pai simbólico”. No entanto, conforme apontado antes, a pressão social realizada pela Igreja também orienta as mulheres solteiras e separadas para uma remodelação de seu comportamento.

5.3 “ENSINA A TEU FILHO O CAMINHO QUE DEVE ANDAR”: PERSPECTIVAS DA MÃE EVANGÉLICA

A família tem sido considerada para a Igreja como a base principal da sua existência. A missão da Igreja como instituição mostra o seu sentido e a sua razão de existir, na expressão de um pastor pertencente ao ramo dos batistas históricos de missão: “A igreja existe para alcançar pessoas para Jesus a fim de honrar a Deus com suas vidas, edificá-las no corpo de Cristo, ajudá-las a crescer em sua fé e equipá-las para desenvolver o seu ministério na igreja”. Quando a mãe solteira e separada das camadas populares firma o compromisso de pertencimento a uma igreja evangélica através do batismo e da frequência regular à instituição, acresce à sua vida um diferenciador moral que diz respeito principalmente à criação de seus filhos.

Desde o século XVIII e XIX, a moralidade religiosa era identificada como a forma de lidar com as gerações, principalmente as crianças, no sentido de “salvar a sua alma, no intuito de que esta seja temente a Deus” (BIASOLI-ALVES, 2001, p.84). Entretanto, a partir da década de 50, ainda no entendimento dessa autora, esta condição de abordar as gerações foi gradativamente alterada tornando as relações pais e filhos progressivamente mais individualistas e, onde a criança passa a ser vista como objeto de afeto e cuidado.

A socialização primária está mais associada aos valores transmitidos na infância, principalmente pela família de origem (VITALE, 1995). Estes valores tidos como tradicionais se tornam motivos de conflitos ante uma socialização secundária, resultante de novas regras assimiladas por jovens e adultos no decorrer da trajetória de vida: no contexto externo à família, pela ação da escola, da mídia e de profissionais da área de orientação, entre outros. Deste modo, na concepção de Biasoli-Alves (2001), a hierarquia de obrigações, referência principal nas relações de reciprocidade para com os pais e a vida social, parece ter sido questionada e alterada, com ênfase maior nos indivíduos e em suas singularidades.

Diante de discussões quanto à socialização de crianças, jovens e adultos na sociedade atual, considera-se pertinente tratar dos significantes socializadores, aqueles que foram incorporados e atualizados pela família monoparental quando da adesão da mulher/mãe a uma igreja evangélica. Portanto, apoiando-se nas proposições de Duarte (2005), percebe-se que a mãe de família ao se converter não abandonaria completamente os valores, sentimentos e comportamentos relacionados ao prazer corporal, à satisfação moral, à reprodução sexual e à conjugalidade, como também a própria constituição da família, compreendida como *ethos* privado, mas o atualizaria em face dos códigos e símbolos religiosos.

Nesta pesquisa, todas as mães tiveram a pretensão de conduzir seus filhos ao “caminho do Senhor” com base no novo *ethos* religioso e na sua nova identidade como mãe evangélica. Jacquet e Costa (2005) evidenciam que a educação das crianças em camadas médias não é

pretexto de divergências na família, quando se trata de casais plurais, que professam uma religião diferente, porque a educação e a religião sempre foram consideradas negócio de mulheres, de mães.

A mãe, de forma solitária e “independente”, no processo de pós-conversão, orienta seus filhos de acordo com o *ethos* privado, mas fazendo uso dos ensinamentos da Igreja. Os pais, neste sentido, são distinguidos pela Igreja como os responsáveis pela socialização dos filhos e, por conseguinte, com a obrigação de estimular a sua vinculação com Deus e com a religião (BARBOSA, 1999).

Não obstante, no processo pós-conversão, não impuseram aos seus filhos a aceitação dos ensinamentos confessionais tipo adesão rígida e inflexível, a presença deles nos cultos e escolas de catequese aos domingos na igreja, mas tentaram tornar seus filhos pessoas de fora do mundo, “pessoas de bem”, o que significa uma orientação de acordo com os princípios evangélicos como, por exemplo:

[...] a única coisa que eu sou contra ele [filho, 23 anos] é a bebida única coisa realmente que eu pego no pé dele é a bebida. Eu acho ele muito novo pra está bebendo, tem 23 anos. [...] Cerveja no final de semana, mas pra mim já é demais eu acho que ele não tem que beber mais nada, fico batendo na mesma tecla. A menina eu pego no pé dela por negócio de amizades. [...] ela tem amizade com uma menina aqui da igreja por sinal, mas eu nunca fui assim de ir à casa dos outros. Eu sempre fiquei no meu cantinho, [...] assim acho que o costume de viver assim, vivi sozinha e ela faz amizades, ela se entrega entendeu e as vezes a gente fica assim meia coisa porque a colega chama pra ela ir dormir na casa dela. Eu não sei também se é porque eu não gosto *de* ficar só, assim dentro de casa. Ela diz assim não é possível minha mãe eu não saio para lugar nenhum o único lugar que eu quero ir a senhora não deixa essas coisas assim. Mas agora eu já passei a liberar um pouco porque ela não sai mesmo de dentro de casa para lugar nenhum, não vive na rua, só vem pra igreja não é justo também que eu fique prendendo ela ,não é? Também ela está com vinte anos. (Luzia, batista, separada, três filhos).

A entrevistada se utiliza dos valores e ensinamentos da religião, tais como a proibição da rua e da bebida; contudo, incluem-se também valores considerados laicos, cultural e tradicionalmente usados em qualquer família (MARIZ; MACHADO, 1996). Este movimento pendular entre os valores dos protestantes históricos e as manifestações culturais como o carnaval, a bebida e a interdição do espaço da rua, mais para as mulheres, principalmente “a dormida em casa de amigas”, considerada uma prática da modernidade, está vinculado mais ao que Duarte nominou de “*ethos privado*”, por incorporar a noção de sexualidade. Esta “flexibilidade” das mães evangélicas de negociação com os filhos se justifica pelo fato de serem jovens e

esta fase da juventude ser um elemento de relevância na passagem para o mundo das responsabilidades, para o *status* de adulto.

A mulher crente, como mãe, ao alcançar o *status e o prestígio* conferido pela aceitação dos novos papéis de orientação da família associados aos procedimentos educativos aprendidos na igreja, sente-se convencida de ser responsável pela condução e orientação (salvação) de toda a família. Por sua vez, a família popular na sua ontogênese é concebida como valor moral, com base na hierarquia, autoridade e respeito. Neste processo de adesão a uma igreja evangélica, pela ordem e seqüência, vêm em primeiro lugar como representação social, os filhos e, nesta missão, elas não estão sozinhas, pois contam com o apoio do pastor, das outras mães, da rede de apoio à família, como as “DÉBORAS”, e de toda a comunidade da fé. Por isso, o processo pós-conversão deu-se em sua forma mais comum: a da mãe convertida tentando modificar a forma de pensar e agir dos filhos, e cada um reagindo à sua maneira (MARIANO apud FIGUEIRA, 2007).

Esses elementos não são suficientes para os filhos passarem instantaneamente a frequentar a igreja de suas mães, principalmente aqueles cuja religião não é de berço, isto é, já estavam socializados ou não praticavam nenhuma crença quando da conversão da mãe. Três momentos diferenciam a socialização dos filhos no processo pós-conversão nas famílias monoparentais evangélicas: a fase da infância, o momento da adolescência e os filhos com mais de 18 anos. Estudos têm evidenciado a abstração do uso de categorias como adolescência e juventude dado que a sua concepção precisa ser compreendida do ponto vista do contexto (ROHDEN, 2005). Portanto, usa-se aqui o entendimento das próprias mães sobre estas fases: a infância se caracteriza como a fase em que os filhos são bem pequenos, até 8 anos, precisando mais de sua atenção e cuidados; a adolescência, como uma fase pensada como difícil, de mais vigilância, principalmente quando os filhos são rebeldes e ainda precisam estar sujeitos aos limites e proibições, isto é, até os 18 anos; e o último grupo, o de jovens, que se caracteriza pela relação de ter ainda alguma dependência econômica e afetiva. Estes jovens ainda estão sob a autoridade da mãe, convivem ainda sob o mesmo teto, e se inscrevem na faixa etária de 19 a 23 anos.

Na fase da primeira infância, entre os filhos das entrevistadas, não se observam significativas mudanças no contexto das inter-relações familiares logo após a adesão, pois os filhos nessa idade acompanham as mães sem maiores contestações, participando aos domingos das “escolinhas dominicais” de ensinamentos bíblicos, dos cultos e das correntes de orações domésticas com as mães, alegres, correndo e brincando, sem apresentar nenhum sinal de insatisfação, como nas famílias de Carmen, Marieta, Mara, cujos filhos estão com 6, 7 e 8 anos. Este

cenário revela que, nas famílias monoparentais evangélicas femininas, as crianças acompanham as mães e freqüentam a igreja com naturalidade e espontaneidade.

Toda noite eu peço a Deus, eu ensino a ela pra pedir a Deus pra que ela seja uma boa filha, de bom coração e que estude. Veja o que eu estou fazendo pra que ela estude: Ser uma menina [boa], e em primeiro lugar estude pra amanhã ou depois ela tenha uma profissão. [orientação] Eu falo pra ela que Jesus é a única solução. Sim, eu [leio] e ensino não a minha bíblia, mas ela já tem uma “bíblinha” infantil, ela já sabe o Pai Nosso todinho, e as orações, à noite, que eu faço e peço. (Carmen, batista, uma filha de 6 anos).

Tinha 3 anos de idade [o filho] quando eu passei a freqüentar, quando ele nasceu logo eu não estava freqüentando, depois com 03 anos de idade passei a freqüentar e ele sempre me acompanhou sem reclamar: ele gosta, ele acha bonito o que ele vê, o que acontece na nossa vida e ele tem essa convicção que é Deus que nos ajuda, fortalece, que nos guarda e tem nos abençoado. (Noélia, mãe solteira, da Assembléia de Deus).

A mulher solteira e separada tem como sustentáculo, para o exercício deste papel de mãe e de autoridade na família, elementos extraídos da relação afetiva; por isso, ela detém maior influência sobre os filhos (ROMANELLI, 1995). Na maioria das vezes, o papel da mãe como detentora da autoridade se dá mais no âmbito do privado, nas inter-relações familiares. Entretanto, quando a mãe busca cumprir o seu papel como mediadora com o espaço público, com a escola, o grupo de amigos, o convívio na circunvizinhança, pode existir da parte dos filhos algum constrangimento, usado na linguagem popular pelos jovens como “pagar mico” às suas ordens e determinações. Um exemplo das relações da mãe com os filhos nesta fase que elas consideram como adolescência:

[...] convertidos [...] Não. Mas vai a igreja e participa da Escola Bíblica. [...] Não, mas pela fé ele já era. [...] meu filho já freqüentava primeiro do que eu porque uma colega levava ele e eu não ia, essa colega minha que orava por mim. Ele vai [...] mas ainda não tem compromisso, não é batizado. Só com quinze anos. Ele ainda não... recebeu Jesus.[freqüenta] semanalmente.[...]A escola Bíblica dominical, aceita.Discorda [Discorda de muitas coisas da Igreja]. Mas não é um menino da rebeldia e muitas vezes ele vê que Deus fala e o que está escrito na Bíblia é uma verdade. Realmente ele vê. Ele aceita, aceita, aceita. Ele não gosta de assistir o púlpito, de ficar ali, ele não aceita. [...] Porque não gosta também eu não vou forçar não é? (Eliete, mãe solteira, batista, um filho de 15 anos).

Com base nesse relato, o compromisso com a religião e a ida à igreja não apresentam um significado tão intenso quanto as mães gostariam de imprimir na educação dos filhos, na medida em que, mesmo nos filhos que são da religião de “berço”, a participação é flutuante. Esta compreensão é justificada pelas mães como a fase da adolescência. A mãe neste contexto

familiar compreende as subjetividades da conduta de seu filho e, de certo modo, dirige a sua socialização com a religião em uma atitude compreensiva e flexível. Nestes termos, Noelia analisa como obrigação a relação de seu filho com a igreja:

[...] é que até participa [o filho adolescente], mas que não tem o compromisso que ela acha que deveria ter. Participa, mas sem compromisso. Assim por exemplo, todo lugar assim, como na escola, na família tem as suas regras, sua organização [...] participa por participar, vai para o ensaio pra fazer uma apresentação uma dramatização fica lá brincando, correndo não dando atenção devida. Então ele faz este tipo de comentário [sobre outros adolescentes crentes]: Ah, mainha, é por isso que eu não gosto, porque quando vai ensaia, os meninos ficam procurando brincadeira, então eu prefiro não ir. Reclama sim, fala desse jeito, mas: não gosto disso ou daquilo, eu não quero ser isso, ele nunca falou. (Noélia, da Assembléia de Deus, um filho adolescente de 14 anos).

Uma outra mãe evangélica expõe sobre a pós-conversão na relação mãe e filho. Seu filho, antes dela, já freqüentava a igreja de vez em quando, mas, sobre a *orientação de Jesus*, a posição muda e seu filho adolescente mostra à mãe a questão da escolha, respeitando-a como mãe, porém expondo a sua opinião, discordando de alguns pontos de sua orientação:

[...] aqui dentro de casa eu e meu filho a gente brigava muito, a gente só vivia brigando mudou muito [...] Eu e meu filho vivíamos brigando, aqui dentro de casa era uma briga horrível. Eu não tinha paciência com ele, não compreendia ele. E às vezes ele menorzinho assim eu ia em cima dele e agredia. Não é dizer assim que hoje em dia não tenha correções, né? Mas hoje em dia, eu já “manero”. Quando eu vejo, que eu acordo e que eu vejo que **“se Jesus tivesse no meu lugar ele diria, não é assim, teria paciência, não faça assim, não faria assim”** [grifo nosso] Mas meus próprios vizinhos me contam: antigamente sua casa quando se entrava aqui era só briga, né? Hoje em dia, graças a Deus está em paz. Não é que não haja desavenças, quando a gente se aborrece não, mas que agora mudou noventa por cento, mudou. Ele critica minha mãe você acha isso assim? [...] ele [já] “manera”, ele perde perdão, eu também peço perdão a ele e a gente vai vivendo. O ambiente melhorou bastante. (Eliete, mãe solteira, um filho adolescente)

Deste modo, em um primeiro momento da pós-conversão, a mãe convertida faz uso dos conteúdos provenientes dos discursos religiosos que manipulam símbolos, impõem normas e valores, ou seja, se orienta pela leitura da Bíblia, do proselitismo religioso, do aconselhamento individual com o pastor, nas escolas dominicais e “cultos de cura”, correntes de oração da família, todos com o objetivo de articular, controlar e revalidar o *ethos privado* e modificar a conduta individual do filho com a introjeção dos novos valores e da observância aos novos princípios. Nesta investida, as mães se utilizam dos recursos afetivos como estratégia para induzir o filho a sua nova fé.

[Dificuldades na educação] Só com Rafael o caçula que é às vezes cabeça dura. [...] Ele fica fim de semana comigo. Ele está com 16, é uma fase assim de adolescência um pouco difícil. Não é que ele não aceite [a religião], ele não tem nada contra, de vez em quando ele vem aqui, [...] ele não gosta que fique forçando [ele], se eu falar assim com calma, se a irmã chamar ,ele vem. [a bíblia] Ainda não tive essa oportunidade porque saio de manhã eles estudam de manhã, o outro trabalha, então é difícil a gente se juntar, assim ficar todo mundo reunido. [Jesus] sempre que eu tenho oportunidade eu estou falando, por telefone, pessoalmente se eu “me bater” sempre eu estou falando. Eles escutam, não protestam, não. Eles ficam ouvindo, respeitam, né? [...] acho que tudo é respeito, não é porque eles não são que eles [...]. (Luzia, separada, batista, três filhos de 16, 20 e 23 anos)

Na orientação da mãe evangélica aos seus filhos, há aspectos que são motivos de divergência nesta fase da adolescência, como as questões relacionadas à conduta e às exigências associadas aos costumes imputadas pela mãe na relação familiar.

Tenho de cobrar muito dele, né? [...] às vezes eu oriento meu filho, não é por aqui. Às vezes ele tem assim a dificuldade e discorda e que eu às vezes pego muito no pé e ele me diz assim minha mãe você não precisa ficar assim comigo muito. [...] cobra assim dele [...] Horárioooooo, a disciplinaaaa em casaaaa... Ajeitar as coisas, porque às vezes eu saio, às vezes quando eu chego tá tudo desorganizado: os estudos na escola, as matérias, as atividades escolares. Com relação aos afazeres domésticos, arrumar a casa, lavar os pratos. [...] Hummm, se chateia, não gosta de nada de serviço de casa, muito mal passa a vassoura na casa e pronto. (Eliete, batista, filho adolescente de 15 anos).

Observa-se que algumas das mães evangélicas redimensionaram os papéis nas relações de gênero, imprimindo uma nova divisão sexual do trabalho, entre elas e seus filhos, determinando tarefas explícitas para o filho e para ela. Ela orienta o filho para tarefas que na sociedade não são específicas do menino e isto tem muito a dever à religião, pois, na lógica do uso do tempo, a adesão impõe compromissos com a Igreja, que ocupam o espaço e modificam a dicotomização de gênero, a visão de homem e mulher. Neste aspecto, há um sentido de hierarquia e autoridade imposto pela mãe, a fim de mudar os costumes e práticas de gênero, diante de um contexto na qual ela e o filho interagem. A ausência do pai facilita este processo de redimensionamento, mas também pode fazer parte de mudanças na visão de mundo pelos efeitos da mídia e da conversão. Da mesma forma, outra entrevistada mostra as diferenças atribuídas aos gêneros nas tarefas domésticas:

[...] meu filho ele faz tudo lá [vive na família de uma missionária, retornando à casa de sua mãe nos finais de semana] na cozinha; ele parece à mesma coisa de ser uma menina. Ele arruma, ele lava os pratos, é uma **benção** ele ar-

ruma casa, porque meus filhos é assim, eu crio eles, mas eu boto eles no ritmo. Tem mãe que cria os filhos, mas não vive de ensinar os filhos em nada. Tem de ser assim, assim porque mamãe não é preguiçosa, mamãe faz; então filho tem que ir no ritmo da mãe também, aí eu tenho que ensinar meus filhos. (Marieta, separada, batista, quatro filhos morando com ela).

Estudos têm sinalizado que o processo de socialização no interior das famílias também se pauta em uma dicotomia entre os sexos. Os filhos são socializados de acordo com os padrões culturais masculinos e as meninas podem ser mais passíveis de interditos (COSTA; JACQUET, 2004). Assim, nessa família, a menina converteu-se e os meninos, não.

Eu interfiro mais na vida da menina. A menina é mulher tenho que ter mais cuidado, é claro. Assim com relação a sair, as amizades. Não que os outros não cuidem, mas só que os outros não saem assim de dentro de casa, saem mais com a namorada, trabalham o dia todo então não vive assim na rua. [...] Os meninos para ter cuidado com as filhas dos outros, o que eu não quero para mim não dou para ninguém, eu tenho uma filha mulher não vou querer que ninguém faça mal a ela, então não vou permitir que eles façam mal as filhas dos outros, não é?(Luzia, batista, três filhos, uma menina de 20 anos e dois meninos de 16 e 23 anos).

No contexto das famílias monoparentais evangélicas com filhos na chamada “juventude”, a relação com a religião se mostra flutuante, duas meninas (20 e 21 anos) converteram-se, uma não. Um rapaz de 23 anos não frequenta, mesmo com toda pressão da mãe auxiliada pelos representantes da igreja. Entre os grupos de jovens que aderem à religião, há diversas “juventudes” (SCOTH; CANTARRELLI, 2004; CASTRO; MIRANDA; ALMEIDA, 2007). As igrejas atualmente têm uma vasta programação atrativa para a juventude e intercâmbios de uma igreja a outra, além de ofertas de todo tipo, como cursos pré-vestibular, profissionalizante, bandas musicais, cadastro para emprego, etc. Mas há uma preocupação constante das mães no que diz respeito às filhas e aos filhos é o fato de evitar não repetem suas histórias de vida. Isso envolve a interdição à sexualidade, a prevenção da gravidez, a opção de um casamento evangélico, os estudos e, finalmente uma profissão. Contudo, vejam as reflexões e queixas desta mãe:

Mas que tudo vai passar [...] e acho que Deus vai trazer elas de volta [as filhas para a igreja] Respeita tudo isso no limite, ensina explica mas se quer fazer faz. Só não vou conviver no erro com elas. Ai digo ok, meu Deus, será que sou fria? Não tive sobrevivência com os pais, ali me ensinando prá não errar e tive que ser dura comigo. Eu cuido de mim e cuido mesmo, não deixo de ir à igreja, me protejo. Ensino a elas minha filhas a viver e senão vai acabar com filhos, cheia de filhos e sem pai, como se vê. Se não quiser me ouvir, sei que vai quebrar a cara. Tive que me consertar dos meus erros, e não foi fácil, é duro mesmo. Não sou mãe de me acabar por filho, ficar chorando,

gritando, morrendo, me desesperando, isso eu não faço, não vou me acabar por causa delas. Queira Deus que não caia na Cadeia [filha mais velha envolvida no tráfico de drogas, com 23 anos e um filho] Eu lá não vou, eu não vou tirar [cadeia] onde você se meteu, eu “tô” dizendo a ela. Ela sabe que faço isso. (Teca, separada, da IURD, duas filhas de 23 e 16 anos).

Neste processo de pertencimento a uma religião evangélica, as mulheres tornam-se rígidas e disciplinadoras na forma de lidar com os filhos, e principalmente quanto às proibições, mas, na realidade, a duplicidade de papéis de pai e mãe sobrecarrega essas mulheres e pesa no dia-a-dia, pois tanto é ela quem oferece o afeto como também os limites. Como dizem: “filho é filho” e “mãe é mãe”, explicando as diferenças entre eles e elas e, de certa forma, criticando a educação moderna na sua família de origem e em outras famílias. Noelia faz observações sobre disciplina e limites na orientação dada aos filhos:

[...] Com certeza de um modo geral, inclusive dentro da minha própria família, minhas irmãs não têm o mesmo pulso que eu tenho com meu filho. Não é a igreja, é de um modo geral independente de ser cristão em função da pessoa, de cada pessoa, então nem todo mundo. Muita gente dentro da igreja falta esta autoridade que é dada a todos nós, na medida em que Deus permite um filho pra nós cuidarmos [...] ele nos dá essa autoridade de pai e mãe sobre os nossos filhos, a responsabilidade foi dada a nós, então automaticamente junto com a responsabilidade Deus libera essa autoridade sobre nossos filhos e o que está faltando independente da pessoa ser ou não cristão de um modo geral na nossa sociedade hoje em dia.[...] algum tempo atrás, há muito tempo é isso [...] os pais usarem esta autoridade. Só que tem gente que acha que autoridade é você maltratar seu filho, não é? [...] Autoridade é você saber impor limites a seu filho com respeito, saber dizer não, e tentar desdizer, quando você falar qualquer coisa se você disser sim, você tentar manter seu sim ou não você tem que manter o seu não “O” mãe posso ir a tal lugar? [...] não ter receio de responder: quando eu digo não, é não, quando digo sim, é sim. (Noélia, mãe solteira, da Assembléia de Deus, um filho adolescente, estudante de pedagogia).

Que expectativas as mães evangélicas populares têm com relação aos filhos e filhas? Velho (2004, p.20) ao abordar o tema “Classe social e universo simbólico” diz:

As próprias noções de classe média e trabalhadora são excessivamente vagas e podem escamotear diferenças internas consideráveis como, por exemplo, o tipo de trajetórias social (BOURDIEU, 1974) ou a natureza da rede de relações sociais, [network] em que se movem os indivíduos, mais ou menos aberta (Bott, 1971). Ora, a experiência da mobilidade social, a ascensão ou o descenso introduz variáveis significativas na experiência existencial seja de pessoas oriundas da classe trabalhadora ou da classe média que são forçosamente diferentes de uma situação de estabilidade e permanência. (VELHO, 2004).

O autor chama atenção a respeito do contexto em que o indivíduo pode estar inserido, dos contatos, da rede social de pertencimento e do círculo de convivência que podem modificar sua visão de mundo e conduta, influenciando o próprio tipo de socialização, expondo-o a diferenças internas na relativização de outras dimensões da vida social. Com este entendimento, pretende-se considerar os elementos que levam a mãe evangélica a pensar na possibilidade de um projeto para os seus filhos:

[Futuro] da melhor maneira possível, mostrando a ele todos os caminhos, é o certo e o errado, o bonito e o feio, e principalmente procurando seguir os princípios bíblicos que é onde está firmada a minha fé no Cristo. O fato de ser evangélica, nasci numa família cristã e oriento meu filho baseado nos princípios bíblicos que eu assim acho muito importante. Graças a Deus ele tem também seguido aquilo que eu tenho orientado. [futuro] Que Ele estude, trabalhe, tenha uma boa profissão, um bom emprego, para que ele possa se manter de uma forma digna, honesta e não fique na dependência de outras pessoas, nem mesmo minha, nem do pai, e este subsídio eu estou dando a ele, na medida do possível [...] Com certeza penso e me preocupo, por me preocupar tenho me esforçado para manter ele numa escola melhor de todas, mas dentro de minhas possibilidades, a melhor pra que ele. (Noélia, mãe solteira, da Assembléia de Deus, um filho).

[...] tudo de bom, tudo que eu não tive tudo que eu não pude dar que eles tenham. [...] um bom emprego, não é que eu não tenha emprego, mas que procure [...] eles procurem estudar, mas não façam como eu fiz que abandonei os estudos [na gravidez], que não vá ser servente como eu sou, se for, também não que vai desonrar eles. Que eles procurem estudar, crescer na vida, ter uma boa profissão, ser gente de bem que queiram se converter também, porque só a menina é convertida, os meninos não. (Luzia, separada, batista, baiana de Acarajé, servente, 8ª série do ensino fundamental).

Eu acho que sim eu penso assim eu queria que elas estudassem, é estudar. Acho assim que elas estudam se quiser, também, pois o problema é delas e elas é que vai precisar depois. Não tive pai e mãe para ficarem no pé, me lembrando as coisas, proibindo, não faça isso que é errado. [...] não sei se terei condições de pensar assim um futuro depois que Julie terminar o segundo grau. É difícil eu manter ela estudando na universidade né? [...] penso que podia ser mas não sei como eu posso fazer isso por ela. [...] eu sei que não tenho condições, [...] pensar, eu penso. A filha quer mais trabalhar prá ajudar ela. Mas não tenho feito nada para isso. Só sei que é difícil [...] Cobro dela os estudos. Eu não sei dizer, assim futuro prá ela [parou ... pensou e parecia triste e disse:] eu por não ter estudado, não sei como fazer, só pede pra Julie que estude, estude [...] ela que estude. Ela gosta das coisas certas, não é rebelde e bagunceira. Mas brigo pra fazer as coisas dentro de casa, mas já viu né? A idade [...] Mas ela tem relacionamento com o pai, mesmo não estando junto, morando com ele. Agora está grudada em mim. Só quer sair comigo, mas não vai pra igreja. (Teca, separada, IURD, 8ª série do ensino fundamental, diarista).

Digo cresça, estude, tenha uma profissão, mesma uma profissão que não gane aquele salário, mas uma profissão fixa e ter sua independência, [pausa... isso que eu não tive] Eu peço muito a Deus toda noite eu peço a Deus, eu en-

sino a ela pra pedir a Deus pra que ela seja uma boa filha, de bom coração e que estude, veja o que eu estou fazendo pra que ela estude[...] ser uma menina, em primeiro lugar estude pra amanhã ou depois ela tenha uma profissão [...] eu falo pra ela que Jesus é a única solução (Carmen, mãe solteira, batista, ensino médio).

[...]a minha vontade é ver meus filhos felizes, é mais tarde ter uma casa, ter o que dar a meus filhos, porque todos lutam, todos trabalham para ter o que dar aos filhos [...], deixar uma herança, alguma coisa pros filhos. Sempre uma mãe e um pai pensam nisso. [...] Primeiro lugar Deus, porque a palavra de Deus diz assim: ensina a teu filho o caminho que deve andar. Então em primeiro lugar ensinar a nossos filhos como se comportar, a não pegar nada de ninguém, a andar comportadinho, não brigar, ser obediente, ser um filho comportado para que todo mundo venha dizer assim essa criança aí é um filho educado, essa criança aí apesar da mãe não ter um trabalho nem nada, mas pelo menos tem educação. Todo mundo gosta de meus filhos por causa do comportamento deles; ele não é menino de andar em porta, de beco, andar com pivete, é um menino comportado, vai para a igreja é um menino, se eu falar meu filho isso tá errado ele não é de me responder nem de continuar naquilo. Então ele tem sempre um comportamento, porque eu ensino em primeiro lugar buscar a Deus cima de todas as coisas. Meu filho mais velho mesmo, meu filho vamos procurar fazer alguma coisa, um trabalho leve, pesado não que você ainda está novo, tem só quinze anos, mas procurar assim um trabalhozinho leve para poder ajudar sua mãe e sempre ter um trocadozinho para dar a sua mãe também. Em segundo lugar: eu aconselho eles, não tenho, não posso dá para que eles venham, né? Muitas vezes, os filhos se revoltam com a mãe porque a mãe não sabe conversar com os filhos, às vezes se revoltam, porque minha mãe é assim e tal, mas meus filhos eu converso, olhe meu filho se eu tiver eu dou se eu não tiver eu não dou, você sabe as minhas condições.[...] eles concordam, muitas vezes, meu filho (15 anos) chega e diz assim: ó mãe eu vou trabalhar, Deus vai abrir uma porta para mim, eu vou trabalhar e vou ajudar a senhora, porque eu sei que a senhora está sozinha. Muitas vezes o jeito das pessoas falar algo comigo, o comportamento de pessoas de igreja, às vezes eu vejo que dói, meus filhos, machucam eles. Ele diz mãe eu não quero que ninguém lhe maltrate, porque eu sei que a senhora é sozinha, a senhora criar a gente e a senhora não foi mulher de maltratar a gente, a gente está na casa dos outros, porque a gente está vendo a situação da senhora, mas a gente vai ajudar a senhora, a gente vai conseguir, a gente vai ajudar à senhora, então palavras que o filho fala que alegria o coração da pessoa. [...] Para o futuro dele, o estudo eu sempre falo para ele: meu filho você nunca deve desistir do estudo. Nunca deve deixar de estudar, a primeira coisa que tem de fazer é estudar buscar os estudos, porque no estudo está o futuro, né? A criança sem estudar passa a ser marginal, começa a fazer as coisas erradas na rua e aí é onde vem a destruição de uma família. [...] Porque o estudo irmã, é uma coisa que procura, traz assim uma dedicação, uma mente, uma preocupação, assim ele vai estar ocupado em fazer um dever, vai estar preocupado em não perder uma prova, porque se perder uma prova vai perder de ano, então ele vai estar mais preocupado em estar escrevendo fazendo um dever [...] meu filho olha a escola de noite, uma escola de dia, venha fazer o dever, não fique aí fazendo besteira, ele vai se ocupar mais. (Marieta, separada, batista, cinco filhos, desempregada, analfabeta)

[...] Em primeiro lugar, eu penso muito que ele esteja no caminho do Senhor [...] Minha mãe me cobra muito, às vezes isso, mas eu penso assim na vida profissional dele. Na vida dele familiar, com a esposa também eu penso. Eu me compreender com minha nora, eu digo sempre assim minha nora vai ser uma benção, meus netos. Eu penso na vida profissional que ele vai lutar pelos objetivos dele[...]. Cobro dele os estudos. Cobro-o-o-o-o...(Eliete, mãe solteira, batista, um filho)

Penso sim no futuro dos meus filhos lógico desde quando eles vieram eu pensava e imaginava assim em pedir a Deus que não morresse antes de vê-los formados, crescidos [...] com educação. Hoje, eu também tenho meus dois netos em casa e é a continuidade da educação das minhas filhas.[...] Não só que estudasse e tivesse uma formação profissional mas também não interferi na escolha delas não. [...] eles estavam na escola, sempre procurei saber como eles estavam agindo, como estavam no aproveitamento [...] do ensino sempre me preocupei com as escolas onde elas iam estudar e como estava sendo o aproveitamento o relacionamento de professor e aluno sempre acompanhei elas na escola (Mara, batista, missionária, quatro filhos).

Na concepção de um projeto de vida para os filhos, as mães articulam duas dimensões – a material e a imaterial (espiritual) – ou um entrelaçamento das duas. A primeira dimensão, de ordem material, está associada às necessidades de sobrevivência, de ter uma casa, terminar a construção da atual moradia, dar uma casa para os filhos. A casa representa um desejo simbólico que justifica sua luta. A felicidade se concretiza no ter uma casa ou terminar a casa para abrigar todos os filhos. Outro fator relevante na dimensão material é o trabalho/emprego, inclusive na concepção de trabalho em sua relação mais estreita como o futuro dos filhos, isto é, dar condições de melhoria de vida. Nesta busca, agregam valor ao emprego e à profissão com o propósito de não dependência até da própria família. No entanto, uma mãe coloca o casamento de sua filha também como um projeto ao lado da casa; contudo, a perspectiva de futuro envolve igualdade de gênero, pois há expectativas de algumas mães de um casamento evangélico para filho e filha.

Outra expectativa manifestada por essas mães diz respeito à concepção de educação, que não envolve apenas a escolaridade e a perspectiva de uma profissão, mas o ensino e o aconselhamento de valores morais em consonância com a perspectiva espiritual imbricada no *ethos*:

Primeiro lugar Deus, porque a palavra de Deus diz assim: ensina a teu filho o caminho que deve andar. Então, em primeiro lugar, ensinar a nossos filhos como se comportar, a não pegar nada de ninguém, a andar comportadinho, não brigar, ser obediente, ser um filho comportado para que todo mundo venha dizer assim: essa criança aí é um filho educado, essa criança aí, apesar da mãe não ter um trabalho, nem nada, mas pelo menos tem educação. (Marieta, separada, batista, cinco filhos, analfabeta, desempregada, obreira).

Pode-se concluir que nestas famílias monoparentais evangélicas, de mães criando os filhos sem pai, o futuro é visto e pensado na perspectiva de um projeto e, como pessoas menos favorecidas, pensam e desejam um futuro diferente para os seus filhos. Retomando a concepção de Velho (2004), confirma-se o sentido emprestado à relevância do contexto de onde partem os pensamentos, as idéias, os símbolos, os valores, e, porque não, sonhos e fantasias, não esquecendo que as perspectivas das famílias populares são indiscutivelmente apropriadas às dimensões de sua vida social. Por isso, compreende-se que futuro para eles ou elas não é apenas sonho ou fantasia; faz parte da realidade social das camadas menos favorecidas. O seu projeto de vida, como o propósito da casa própria, o de ter uma profissão e o de uma conduta social, digna, honesta, enquanto trabalhadores(as), o trabalho visto como um valor, a agregação familiar de seus membros constituem a herança simbólica de uma pessoa do “bem”

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa realizada entre 2007 e 2008 nos forneceu dados que possibilitaram uma visão ampliada dos motivos da conversão a uma confissão evangélica e/ou protestante e as perspectivas que movimentam mulheres solteiras e separadas quando de sua adesão a estas igrejas. Apesar de estarem na condição de ‘mulheres sozinhas’, a maioria das participantes desta pesquisa defende valores da família “tradicional”, como as relações afetivo-sexuais atreladas ao casamento cristão e, acima de tudo, um *ethos* privado que se adequa a princípios e valores morais do protestantismo.

Os sujeitos sociais desenvolvem-se na interioridade de diversos tipos de arranjos familiares e, neste caso, para seus membros, a família monoparental constitui-se num arranjo que está longe de ser considerado “incompleto” ou “desestruturado”, pois as mulheres chefes de família parecem cumprir as prerrogativas, papéis e responsabilidades de sua família. Alguns aspectos da trajetória e do modo de vida de mulheres que aderiram a uma religião na condição de solteiras e separadas foram revelados durante a pesquisa de campo.

Diante de um contexto de mudanças e transformações com a expansão das religiões evangélicas e do crescimento, nas áreas urbanas das famílias monoparentais de mulheres solteiras e separadas com filhos, conclui-se que as mulheres buscam na religião o elemento estruturador do *ethos* familiar. A conversão dessas mulheres não se dá após um evento específico, como ocorre, segundo a literatura, nos casos de casais conjugais. Nesse sentido, verifica-se que as mulheres sozinhas e com filhos, moradoras de bairros populares, optam pela conversão, buscando incorporar ao seu *ethos* familiar uma moralidade cristã, uma vez que se sentiam estigmatizadas e com sua noção de honra diminuída por conta das separações, rupturas nas uniões consensuais ou por terem dissociado as relações afetivo-sexuais do casamento. Isto se agrava também pelo fato de terem assumido a gravidez e filhos sem a presença de um pai para ocupar o papel de provedor e manter o respeito na família, importante no contexto das famílias populares urbanas “tradicionalistas”. Assim, as mulheres converteram-se à religião evangélica após já terem constituído suas famílias na monoparentalidade, com filhos pequenos e o pai ausente do cotidiano familiar.

Como vimos no decorrer deste trabalho, a religião combina elementos do *ethos* privado com os do *ethos* religioso, permitindo que as pessoas associem-se às confissões religiosas mais adequadas às suas necessidades ou disposições de *ethos* privado, mas mantendo, de algum modo, sua visão de mundo coerente com o seu modo de vida e com a sua nova forma de viver e lidar com os valores e práticas de sua igreja de pertencimento. O estudo mostrou que

o protestantismo se apresenta como uma religião que promove nos seus adeptos um sentimento de pertencimento, que, por sua vez, só se desenvolve à medida que o fiel busca, de fato, uma reorientação no seu dia-a-dia, no sentido de incorporação real de códigos de ética normativos.

Os dados confirmam que a religião muda o *ethos* privado e atualiza as identidades sociais das mulheres através do *ethos* religioso. Nas narrativas, podemos identificar elaborações acerca do *antes* e do *depois* da conversão, como pensam a vida, que expectativas elaboram para o futuro dos seus filhos e como incorporaram valores confessionais. As mulheres atualizam a sua maneira de ver o seu papel de mãe-provedora, lidando mais eficazmente com a situação de, para seus filhos, desempenhar papéis diversos; apesar disso, reconhecem a falta de um pai para os seus filhos, para o que elas vão em busca, nas igrejas, de um ‘pai simbólico’. Portanto, o pai ausente se sobressai entre as principais dificuldades de criar um filho sozinho e se associam aos vários motivos da escolha e da adesão a uma crença evangélica.

Nos estudos sobre famílias populares urbanas, a autoridade do pai é exercida nas dimensões da moral social e de seu papel simbólico de ordenador do social. Este pai, neste trabalho, foi encontrado, nas entrelinhas dos discursos, deslocado pela mãe evangélica para o Deus-Pai, visto como sustentáculo da família monoparental. Não é preciso, assim, um pai biológico para ocupar o lugar reservado pelo imaginário do filho e da mãe na família.

Os dados encontrados revelam também que, a conversão comporta três dimensões: o *antes*, associado a fatos motivadores da conversão, a *transição* como o momento da escolha, de assimilação dos códigos e princípios bíblicos, e o *depois* como conseqüências. Deste modo, conclui-se que os motivos da conversão estão associados às intempéries e vicissitudes do curso de vida, decorrentes de situações que inviabilizam o cumprimento de suas responsabilidades no papel de “provedora da família”, no sustento e proteção de seus filhos, o que é agravado pela ausência do pai.

A conversão da mulher solteira e separada distingue-se na forma como os ensinamentos da igreja vão sendo reproduzidos na vida da nova mulher convertida. Ao contrário do que é dito, a conversão não se realiza de maneira abrupta e rápida. Existe um sentido de aprendizagem, e os evangélicos adotam uma metodologia semelhante às classes das escolas, separando as conversas por nível de ensino-aprendizagem, colocando a mulher crente na posição de estudante, um aprendiz dos ensinamentos bíblicos.

Observam-se como conseqüência da pós-conversão mudanças vinculadas a contenção e regulação de prazeres vinculados ao namoro e a relações afetivo-sexuais e à adoção de uma

nova postura de controle no modo da vida pelo qual o contato com o masculino limita-se às atividades na igreja e no trabalho.

Evidencia-se, nesta pesquisa a importância do papel do “provedor” na família. A maioria das mulheres considera significativa a presença de um provedor, na medida em que dizem que criar filhos sozinhos é uma ‘barra’, e os homens pagam ou dividem a conta; além disso, o provedor agrega o valor da reciprocidade associado à orientação da vida dos filhos.

Outra questão apontada no estudo diz respeito à participação das mulheres evangélicas na rede social da Igreja, por meio de atividades que exercem nos diversos projetos sociais e litúrgicos da instituição, integrando-as ao espaço público à medida que vários serviços da Igreja são de responsabilidade delas como: as escolas dominicais de catequese, os serviços missionários, as correntes de oração, o ministério da família, grupos de oração e orientação. Para as mães, a Igreja funciona como um lugar capaz de fornecer proteção social aos filhos, no sentido de ser um local onde supostamente não ocorrerá a repetição de suas trajetórias de vida, marcadas pela perda precoce da virgindade, gravidez, aparecimento dos primeiros filhos, separações. Perseguir uma trajetória diferenciada para os filhos envolve a interdição à sexualidade, a prevenção da gravidez, a opção de um casamento evangélico, o incentivo aos estudos e, finalmente, a busca de uma profissão. A família evangélica/protestante se constitui como um grupo social pautado no respeito e em valores de reciprocidade que viabiliza algumas alternativas de sobrevivência de seus membros.

Ao longo do trabalho, sobretudo no capítulo da análise dos dados, foram elaboradas mais detidamente algumas conclusões a que chegamos. Compreender o movimento de adesão das mulheres solteiras e separadas com filhos às religiões evangélicas e protestantes é uma investigação que exige idas e voltas a campo e uma análise bastante atenta às questões da moralidade familiar desenhadas pelos atores sociais. Uma questão singular foi apontada nesta pesquisa: pertencer a uma igreja evangélica modifica o modo de vida dessas famílias, pois fortalece a autonomia das mulheres, criando uma identidade enquanto mãe evangélica. A contribuição deste trabalho reside, sobretudo, no fato de dedicar um novo olhar teórico sobre as famílias monoparentais numa visão de dentro para fora, compreendendo que dar voz a essas mulheres significa nos aproximarmos de uma maneira de ser família na sociedade contemporânea.

REFERÊNCIAS

- ARIÉS, Philippe. *História Social da criança e da família*. São Paulo, Zahar, 1981.
- ANTONIAZZI, Alberto...et al. *Nem anjos nem demônios*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1996.
- BARBOSA, Ana. Keila. Pinezi. *A Família da Fé em tempos modernos: uma interpretação sobre constituição familiar, relações de gênero e sexualidade entre presbiterianos*. 1999. 208 f. Dissertação Mestrado em psicologia. Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, São Paulo, 1999.
- BARBOSA, Ana Keila, Pinezi. *Presente, futuro e esperança entre dois grupos evangélicos*. 2003. Disponível em: <<http://www.naya.org.ar/religion/XJornadas/pdf/5/5-pinezi>>. Acesso em 13 de jul.2008.
- BARRETO, Vanda Sá; SANTOS, Luiz Chateaubriand Cavalcanti do. Chefias femininas na RMS: a persistência das desigualdades entre negras e brancas. *Bahia Análise & Dados*, Salvador, v.15, n. 4, p.553-562, mar. 2006.
- BELL, Judith. Projeto de Pesquisa. *Guia para pesquisadores iniciantes em educação, saúde e ciências sociais*. Tradução Magda França Lopes. 4. ed. Porto Alegre: Artmed, 2008.
- BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- BERQUÓ, Elza; OLIVEIRA, Maria Coleta; CAVENAGHI, Suzana M. Arranjos familiares “não-canônicos no Brasil”. In: ENCONTRO DE ESTUDOS POPULACIONAIS, 7., 1990,Caxambu. *Anais...* Caxambu, 1990. v.1, p.99-136.
- BIASOLLI-ALVES, Zélia. Crianças e adolescentes: a questão da tolerância na socialização das gerações mais novas. In: BIASOLLI-ALVES, Zélia; FISCHMANN, Roseli (org.) *Crianças e adolescentes: construindo uma cultura da tolerância*. São Paulo: EDUSP, 2001. p.79-94.
- BILAC, E. D. Família: algumas inquietações. In: CARVALHO, Maria do Carmo Brant (Org.). *A família contemporânea em debate*. São Paulo: EDUC: Cortez, 1995. p.29-37.
- BILAC, E. D. *Famílias dos trabalhadores: estratégias de sobrevivência*. São Paulo: Símbolo, 1978.
- BILAC, E. D. Sobre as transformações nas estruturas familiares no Brasil: notas muito preliminares. In: RIBEIRO, I; RIBEIRO, A.C. (Org.). *Famílias em processos contemporâneos: inovações culturais na sociedade brasileira*. São Paulo: Loyola, 1995. p.43-61.
- BITTENCOURT FILHO, J. Remédio Amargo. In: ANTONIAZZI, A. et al. *Nem anjos, nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. 2.ed. Petrópolis: Vozes: CERIS,1994.p.24-34.

BORGES, Ângela. Reestruturação produtiva, família e cuidado: desafio para as políticas sociais. In: CASTRO, Mary Garcia (Org.). *Família, gênero e gerações: desafios para a política social*. São Paulo: Paulinas, 2007. p.179-206.

BRUSCHINI, Cristina. O uso de abordagens quantitativas em pesquisas sobre relações de gênero. In: COSTA, Albertina de Oliveira; BRUSCHINI, Cristina (Org.). *Uma questão de gênero*. Rio de Janeiro; Rosa dos Tempos; São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1992.

BRUSCHINI, C. Teoria crítica da família. In: AZEVEDO, Maria. A.; GUERRA, Viviane. N. A. (Org.). *Infância e violência doméstica: fronteiras do conhecimento*. São Paulo: Cortez, 1993. p.49-80.

BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, Jean-Claude; PASSERON, Jean-Claude. *Ofício de sociólogo: metodologia da pesquisa na sociologia*. Tradução de Guilherme João de Freitas. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2004.

CARVALHO, Alysson Massote. Crianças institucionalizadas e desenvolvimento: Possibilidades e desafios. In: LORDELO, Eulina da Rocha; CARVALHO, Ana Maria Almeida; KOLLER, Silvia Helena (Org.) *Infância Brasileira e contextos de desenvolvimento*. São Paulo: Casa do Psicólogo: Salvador, BA: EDUFBA, 2002. p. 19-44.

CARVALHO, Gildete Lino. O pai e a sua função na Cultura. *Cogito*, Salvador, v.3, p.97-98. 2001.

CARVALHO, Maria do Carmo Brant (Org.). *A família contemporânea em debate*. São Paulo: EDUC: Cortez, 1995.

CARVALHO, Maria Luiza Santos. A mulher trabalhadora na dinâmica da chefia familiar. *Estudos feministas*, Rio de Janeiro, IFCS/UFRJ, v.6, n.1, p.7-33, 1998.

CASTRO, Mary Garcia. *Family, gender and work: the case of family heads of household in Brazil (Sao Paulo and Bahia – 1950/1980)*. 1989. Tese. (Doutorado em Sociologia) - University of Florida, Gainesville, Florida, 1989.

CASTRO, Mary Garcia. Mulheres chefes de famílias, racismo, códigos de idade e pobreza no Brasil (Bahia e São Paulo. In: LOVELL, Peggy. *Desigualdade racial no Brasil contemporâneo*. Belo Horizonte: UFMG/CEDEPLAR, 1991. p.121-159.

CASTRO, Mary Garcia; LAVINAS, Lena; BRUSCHINI, Cristina (Org.). *Uma questão de gênero*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos: São Paulo: Fundação Carlos Chaga. 1992. p.216-251.

CASTRO, Mary Castro; MIRANDA, Marlene Barreto Santos; ALMEIDA, Nadir. Juventude, gênero, família e sexualidade: combinando tradição e modernidade. In: BORGES, Ângela; CASTRO, Mary Garcia (Org.). *Família, gênero e gerações: desafios para a política social*. São Paulo: Paulinas, 2007. p.21-45.

CORRÊA, Mariza. Repensando a família patriarcal brasileira: notas para o estudo das formas de organização familiar no Brasil. In: ARANTES, Antonio Augusto et al. *Colcha de retalhos*. 3. ed. Campinas: Ed. da Unicamp, 1994.p.15-42.

COSTA, Livia F. Conversion et Pluralité religieuse dans la famille : accords et conflits. Texto apresentado ao o 18º Congresso da 1ª AISLF. Istambul, 07-11 jul. 2008. xerocopiado.

COSTA, Livia F.; JACQUET, Christine. Emoção e experiência corporal na trajetória da conversão: Um estudo de Caso. Revista Brasileira de Crescimento Desenvolvimento humano, p.83-91, 2006.

COSTA, Livia F.; JACQUET, Christine. *Família em mudança: família e opção religiosa: notas etnográficas sobre conversão de mulheres ao neopentecostalismo*. São Paulo: Companhia Ilimitada, 2004.

COUTO, M. T. Estudos de famílias populares urbanas e a articulação de gênero. Revista Antropológica, ano 9, v. 16, n 1, p. 197- 216. 2005.

COUTO, M. T. Gênero e comportamento reprodutivo no contexto de famílias em pluralismo religioso. In: HEILBORN, Maria Luiza; DUARTE, Luiz Fernando; PEIXOTO, Clarice; BARROS, Myriam Lins de (Org.). *Sexualidade, família e ethos religiosos*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005. p.137-176.

COUTO, M. T. Pluralismo religioso em famílias populares: poder, gênero e reprodução. 2001 a. 362f. Tese (Doutorado em Sociologia) - Recife, UFPE, 2001.

COUTO, M. T. Gênero, família e pertencimento religioso na redefinição de *Ethos* masculinos e femininos. Revista Antropológicas, ano 6, volume 13(1): 15-34, 2002.

CRESWELL, John W. *Projeto de pesquisa: métodos qualitativo, quantitativo e misto*. Tradução Luciana Oliveira da Rocha. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2007.

DIAS, Acássia Batista. Parentalidade, juvenil e relações familiares em Salvador, BA. 2005. 238.f.Tese (Doutorado em Ciências Sociais) UERJ, Rio de Janeiro, ago. 2005.

DURAN, Eunice Ribeiro. Família e casamento. In: ENCONTRO NACIONAL DE ESTUDOS POPULACIONAIS, 3., 1982, Vitória. *Anais...* Vitória, 1982. v.1, p.31-50.

DURAN, Eunice. Família e reprodução humana. *Perspectivas Antropológicas sobre a mulher*, Rio de Janeiro, Zahar, 1983, nº. 3, p.13-44.

DUARTE, Luiz Fernando. À guisa de introdução: o que perguntamos à família e à religião? In: DUARTE, Luiz Fernando; HEILBORN, Maria Luiza Dias; BARROS, Myriam Lins; PEIXOTO, Clarice (Org.). *Família e Religião*. Rio de Janeiro. Contra Capa, 2006. p.7-13.

DUARTE, Luiz Fernando. Ethos privado e justificação religiosa: negociações da reprodução na sociedade brasileira. In: HEILBORN, Maria Luiza; DUARTE, Luiz Fernando; PEIXOTO, Clarice; BARROS, Myriam Lins de (Org.). *Sexualidade, família e ethos religiosos*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005. p.137-176.

DUARTE, Luiz Fernando. Família, reprodução e ethos religioso: subjetivismo e naturalismo como valores estruturantes. In: DUARTE, Luiz Fernando; HEILBORN, Maria Luiza Dias; BARROS, Myriam Lins; PEIXOTO, Clarice (Org.). *Família e religião*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2006. p.15-50.

DUARTE, Luiz Fernando. Horizontes do indivíduo e da ética no crepúsculo da família. In. RIBEIRO, Ivete; RIBEIRO, A. C. (Org.) Duarte, Luiz Fernando et al. *Famílias em processos contemporâneos: inovações culturais na sociedade brasileira*. São Paulo: Loyola, 1995. p.27-41.

ENGELS, F. *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*. Roma. Savelli, 1973.

ERHARDT, Marta. Mulheres no comando familiar. *A Tarde*, Salvador, 8 mar. 2008. Caderno Especial, p.11.

FÉRES-CARNEIRO, Terezinha. Separação: o doloroso processo de dissolução da conjugalidade. *Estudos de psicologia*, Natal, 2002. Disponível em:< www.scielo.br.php?script=S1413-294X200300030003&Ing=pt&nrm=iso>. Acesso em: 14 dez.2007.

FERNANDES, Cláudia Monteiro; MENDONÇA, Joseane. Perfil de mulheres responsáveis por domicílios: uma aproximação para a Bahia com base no censo 2000. *Conj. & Planej.*, Salvador, SEI, n.120, p.22-30, maio 2004.

FIGUEIRA, Mara. O Brasil para Cristo. *Sociologia Ciência & Vida*, São Paulo, Escala, ano 1, n.7, p.50-59, 2007.

FIGUEIRA, Mara. Quando elas é que mandam. *Sociologia Ciência & Vida*, São Paulo, Escala, ano 1, n.6, p.12-21, 2007.

FONSECA, Cláudia. Aliados e rivais na família: o conflito entre consangüíneos e afins em uma vila porto-alegrense. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, ANPOCS, v.2, n.4, p.88-104, jun.1987.

FONSECA, Cláudia. Amor e família: vacas sagradas da nossa época. In. RIBEIRO, Ivete; RIBEIRO, A. C; Duarte, Luiz Fernando D. (Org.) *Famílias em processos contemporâneos: inovações culturais na sociedade brasileira*. São Paulo: Loyola, 1995. p.69-89.

FONSECA, Cláudia. Pais e filhos na família popular: início do século XX. In: DINCAO, Maria Ângela (Org.). *Amor e família no Brasil*. São Paulo: Contexto. 1989. p.95-125.

FONSECA, Cláudia. Preparando-se para a vida: reflexões sobre escola e adolescência em grupos populares. *Em Aberto*, Brasília, ano 14, n.61, p.144-155, jan./mar.1994.

FREIRE, Gilberto. *Casa-Grande & senzala*. [1933] 20 ed. Rio de Janeiro/José Olimpio; Brasília; INL. 1980.

FREITAS, Maria do Carmo Soares de. *Agonia da fome*. Salvador: EDUFBA; FIOCRUZ, 2003.

FRESTON, P. Protestantes e democracia no Brasil. *Lusotopie*, Universidade Federal de São Carlos, p.329-340, 1999.

GOLDANI, Ana Maria. As famílias brasileiras: mudanças e perspectivas. *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, Fundação Carlos Chagas, n.91, p.7-22, 1994.

GOLDANI, Ana Maria. Famílias, gênero e políticas: famílias brasileiras nos anos 90 e seus desafios como fator de proteção. *Revista Brasileira de Estudos da População (REBEP)*, v.19, n.1, p.01-48, jan./jun. 2002.

GOLDENBERG, M. O macho em crise. In GOLDENBERG, M. (Org.) *Os novos desejos*. São Paulo: Record, 2000. p.15-39.

GOMES, Edlaine de Campos. Família e trajetórias individuais em um contexto religioso plural. In: DUARTE, Luiz Fernando Dias; HEILBORN, Maria Luiza; BARROS, Myriam Lins; PEIXOTO, Clarice (Org.). *Família e religião*. Rio de Janeiro. Contra Capa, 2006. p.191-204.

GOMES, M.C.C ; RABINOVICH, E. P ; BASTOS, A. C.S. A resiliência em mulheres de um bairro popular em Salvador, Bahia: recursos pessoais e contextuais. *Rev. Bras. Crescimento Desenvolvimento Humano*. v.15, n.3, p. 49-56, 2005.

GOMES, Jerusa Vieira. Família: cotidiano e luta pela sobrevivência. In: CARVALHO, Maria do Carmo Brant (Org.). *A família contemporânea em debate*. São Paulo, EDUC; Cortez, 1995. p.61-72.

GOMES, Wilson. Nem anjos nem demônios. In: ANTONIAZZI, A. et al. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1994.

GUIMARÃES, Iracema Brandão. Participação familiar e trabalhadores informais. Trabalho apresentado ao XIII Encontro da Associação Brasileira de Estudos Populacionais, ABEP, em Ouro Preto, Minas Gerais, Brasil de 4 a 8 de novembro de 2002. Xerocopiado.

GUIMARÃES, Iracema Brandão. Revisitando a família no cenário da pobreza. Dossiê gênero e família. *Caderno CRH*, Salvador, UFBA n.29 p.89-127, jul./dez, 1998.

HEILBORN, M. L. Fazendo gênero? A antropologia da mulher no Brasil. In: COSTA, Albertina de O; BRUSCHINI, Cristina (Org.). *Uma questão de gênero*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos; São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1992. p. 93-126.

HEILBORN, M. L. Gravidez na adolescência: considerações preliminares sobre as dimensões culturais de um problema social. In: VIEIRA, M. (Ed.). *Seminário Gravidez na Adolescência: Projeto de Estudos da Mulher*. Rio de Janeiro: Associação Saúde da Família, 1998. p.23-32.

HEILBORN, Maria Luiza e equipe Gravad. Uniões precoces, juventude e experimentação da sexualidade. In: HEILBORN, Maria Luiza; DUARTE, Luiz Fernando Dias; PEIXOTO, Clarice; BARROS, Myriam Lins de (Org.). *Sexualidade, família e ethos religiosos*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005. p.9-16.

HEILBORN, Maria Luiza; SORJ, Bila. Estudos de gênero no Brasil. In: MICELI, Sérgio (Org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970 –1995): Sociologia*. São Paulo: Sumaré: ANAPOCS; Brasília: CAPES, 1999. p.183-221.

IBGE. *Perfil das mulheres responsáveis pelos domicílios no Brasil 2000*. Rio de Janeiro, 2002. (Série Estudos e Pesquisas n. 8).

IBGE. *Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios*. Rio de Janeiro, 2004.

IBGE. *Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios: Síntese de Indicadores Sociais: Bahia - Censo de 2000*. Rio de Janeiro, 2002.

IGLESIAS, Eny Lima. *Que pai é esse. A função paterna*. Cógito, Salvador, círculo Psicanalítico da Bahia, v.3, p. 25-28, 2001.

ISER. Núcleo de Pesquisa. *Novo nascimento: Relatório de Pesquisa*. Rio de Janeiro, 1996.

JACOB, Adriana. Índice de famílias chefiadas por mulheres mantém o crescimento. *Correio da Bahia*, Salvador, 8 maio, 2005. Caderno Aqui Salvador, 10.

JACQUET, Christine; COSTA, Livia F. Reflexões acerca da socialização da criança nas famílias religiosamente plurais. In: PETRINI, João Carlos; CAVALCANTI, Vanessa Ribeiro Simon (Org.). *Família, sociedade e subjetividades: uma perspectiva multidisciplinar*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2005. p.170-180.

KNAUTH, Daniela Riva; LEAL, Ondina Fachel Leal. Sexualidade, reprodução e negociação familiar. *Intersecções – Revista de estudos Interdisciplinares*, UERJ, ano 3, n.2, jul./dez. p. 147-158, 2001.

LAPLANTINE, François. *O Campo e a abordagem antropológicas*. aprender Antropologia. São Paulo, Brasiliense, 1988.

LEITE, Ariane Vieira. *Os modelos educativos das mães evangélicas com maridos não crentes: influências da religião e do processo de democratização nas relações familiares*. 2007. Dissertação (Mestrado em Família na Sociedade Contemporânea). Universidade Católica de Salvador, Salvador, 2007.

LISBOA, Teresa Kleba. *Gênero, classe e etnia: trajetórias de vida de mulheres migrantes*. Florianópolis: Ed. da UFSC; Chapecó: Argos, 2003.

MACEDO, Edir. *Orixás, Caboclos & guias: Deuses ou Demônios?* Rio de Janeiro: Gráfica Universal, 2006.

MACÊDO, Márcia dos Santos. *Tecendo os fios e segurando as pontas: trajetórias e experiências entre mulheres chefes de família em Salvador*.1999. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Salvador, Universidade Federal da Bahia, 1999.

MACÊDO, Márcia dos Santos. *Tecendo o fio e segurando as pontas: mulheres chefes de família em Salvador*. In: BRUSCHINI, Cristina; PINTO, Céli Regina. *Tempos e lugares de gênero*. São Paulo: FCC: Editora 34, 2001. p. 57-70.

MACHADO, Maria das Dores Campos. *Os efeitos da adesão religiosa na esfera familiar*. São Paulo: ANPOCS, 1996.

MACHADO, Maria das Dores Campos. *Religião, família e individualismo*. In: DUARTE, Luiz Fernando Dias; HEILBORN, Maria Luiza; BARROS, Myriam Lins; PEIXOTO, Clarice (Org.). *Família e religião*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2006. p.27-44.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Representações e relações de gênero nos grupos pentecostais. *Revista de Estudos Feministas*, Florianópolis, UFRJ, v.13, n.2, p.387-396, maio/ago. 2005.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Sincretismo e trânsito religioso: uma comparação entre pentecostais carismáticos. *Comunicações do ISER*, v. 45, p.24-34, 1994.

MACHADO, Maria das Dores Campos; MARIZ, Cecília Loreto. Mulheres e práticas religiosas: um estudo comparativo das CEBs – Comunidades Carismáticas e Pentecostais. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 34, p. 71-87, 1997.

MARIANO, Ricardo. *Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal*. 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ea/v18n52/a10v1852.pdf> Acesso em: 18 de jul. 2008.

MARIZ, Cecília Loreto. Alcoolismo, gênero e pentecostalismo. *Religião e sociedade*, Rio de Janeiro, ISER, v.16, n.3, maio, 1994.

MARIZ, Cecília Loreto; MACHADO; Maria das Dores Campos. Pentecostalismo e redefinição do feminismo. *Pentecoste e Nova Era: fronteiras, passagens*, Rio de Janeiro, n.17, p.141-159, 1996.

MENDES, Mary Alves. Mulheres chefes de domicílios em camadas pobres: trajetória familiar, trabalho e relações de gênero. □ In: ENCONTRO NACIONAL DE ESTUDOS POPULACIONAIS, 15., set. 20-24, 2004, □ Caxambu – MG. *Anais...* Caxambu: ABEP, 2004.p.1-11.

MENDES, Mary Alves. *Mulheres no PREZEIS: conquistando a cidadania e redefinindo as relações de gênero*. 2000. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - UFPE, Recife, 2000.

NATIVIDADE, Marcelo. Homossexualidade masculina e experiência religiosa pentecostal. In: HEILBORN, Maria Luiza; DUARTE, Luiz Fernando Dias; PEIXOTO, Clarice; BARROS, Myriam Lins de (Org.). *Sexualidade, família e ethos religioso*. Rio de Janeiro: Garmond, 2005. p.247-272.

NEVES, Delma Pessanha. Nesse terreno galo não canta: estudos do caráter matrifocal de unidades familiares de baixa renda. *Anuário Antropológico/83*, Edições Tempo Brasileiro, Edições UFC, n.83, p.199-220, 1985.

NOVAES, R.R. Hip Hop: o que há de novo? Proposta: *Revista Trimestral de Debate da Fase – Nova ONGs, Novos Desafios*, Rio de Janeiro, ano 30, p.66-83, Set./nov. 2001.

NOLASCO, S. *Um homem de verdade*. São Paulo: SENAC. 1998.

ORO, Ari Pedro. “Guerre Sainte” au Brésil: intolerance religieuse neopentecotiste et reactions afro-bresiliennes. Apresentado XXIV Reunião Brasileira de Antropologia (ABA), realizada em Recife, de 12 a 15 de junho de 2004, no Simpósio “Intolerância Religiosa: conflitos entre pentecostalismo e religiões afro-brasileiras”. p.28. Xerocopiado.

PEIXOTO, Clarice Ehlers ; CICCHELLI, Vincenzo. Sociologia da vida privada na europa e no Brasil : Os paradoxos da mudança. In : PEIXOTO, Clarice Erhels ; SINGLY, François ; CICCHELLI, Vincenzo (Org). *Família e Individualização*. Rio de Janeiro Editora.FGV, 2000.

PETRINI, João Carlos. Mudanças sociais e mudanças familiares. In: PETRINI, João Carlos; CAVALCANTI, Vanessa Ribeiro Simon. *Família, sociedade e subjetividades*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2005. p.29-53.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Reencantamento e dessecularização: a propósito do autoengano em sociologia da religião. *Novos Estudos*, São Paulo, CEBRAP, n.49, p.99-117, 1998.

PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. *A realidade social das religiões no Brasil: religião, sociedade e política*. São Paulo: Hucitec, 1996.

POCHMANN, Marcio. *O emprego na Globalização: a nova divisão internacional do trabalho e os caminhos que o Brasil escolheu*. São Paulo: Boi Tempo, 2001.

PUGEAULT, Catherine; CICCELLI, Vincenzo. *Las teorías sociológicas de la familia*. Buenos Aires: Ed. Nueva Visión, 1999.

PRANDI, Reginaldo. Religião pagã, conversão e serviço. *Novos Estudos CEBRAP*, 45, 1996, p. 65-77.

QUIVY, Raymond; LUC, Van Campenhoudt. Manual de investigação em ciências sociais. Tradução de João Minhoto e Maria Amália Mendes. Revisão de Rui Santos. Lisboa: Departamento de Sociologia da Universidade Nova de Lisboa: Ed. Gradiva, 1992.

RABINOVICH, Elaine Pedreira. Introdução a partir de Elizabeth Roudinesco. Texto da aula do curso de Mestrado em família na sociedade contemporânea, disciplina Contextos Familiares e Subjetividade, Universidade Católica do Salvador (UCSAL), 2º sem. 2007. Xeropiado.

RIBEIRO, Ivete; TORRES, Ana Clara. *Famílias em processos contemporâneos: uma introdução*. In: RIBEIRO, Ivete; RIBEIRO, A. C; DUARTE, Luiz Fernando D.(Org.). *Famílias em processos contemporâneos: inovações culturais na sociedade brasileira*. São Paulo: Loyola, 1995. p.27-41.

ROHDEN, Fabíola e Equipe Gravad. Religião iniciação sexual em jovens de camadas populares. In: HEILBORN, Maria Luiza; DUARTE, Luiz Fernando Dias; PEIXOTO, Clarice; BARROS, Myriam Lins de (Org.). *Sexualidade, família e ethos religiosos*. Rio de Janeiro: Garamond, 2005. p.177-206.

ROMANELLI, G. A autoridade e poder da família. In: CARVALHO, Maria do Carmo Brant (Org.). *A família contemporânea em debate*. São Paulo: EDUC:Cortez, 1995. p.73-88.

SALEM, Tânia. Mulheres faveladas: “com a venda nos olhos”. *Perspectivas Antropológicas da Mulher*, n. 1, p. 49-99, 1981.

SAMARA, Eni de Mesquita. *A família brasileira*. São Paulo: Brasiliense. 1998.

SANCHIS, Pierre. O fenômeno e suas reações. In: ANTONIAZZI, A. et al. *Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo*. Petrópolis: Vozes, 1996.

SANTOS, Martha Maria Rocha. *Desigualdade racial no Brasil contemporâneo*. Belo Horizonte: UFMG/CEDELAR, 1991.

SARACENO, Chiara. *Sociologia e família*. Lisboa: Ed. Estampa , 1988.

SARDENBERG, Cecília M. B. Mães e filhas: etapas do ciclo de vida, trabalho e família entre o antigo operariado baiano. *Caderno CRH*, Salvador, n.29 p.21-47, jul./dez. 1998.

SARTI, Cynthia Andersen. *A família como espelho: um estudo sobre a moral dos pobres*. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2005.

SARTI, Cynthia Andersen. A família como ordem moral. *Caderno de Pesquisa*, São Paulo, nº91, p.46-53, nov.1994.

SARTI, Cynthia Andersen. Algumas questões sobre família e políticas sociais. In: JACQUET, C; COSTA, L. F. (Org.). *Família em mudança*. São Paulo: Companhia Limitada, 2004. p.193-213.

SARTI, Cynthia Andersen. Famílias enredadas. In: ACOSTA, Ana R & VITALE, Maria Amália (Orgs.) *Família: redes, laços e políticas públicas*. São Paulo: Cortez, 2005, p.21-38

SARTI, Cynthia Andersen. O valor da família para os pobres. In: RIBEIRO, I.; RIBEIRO, A. C. (Org.), *Famílias em processos contemporâneos: inovações culturais na sociedade brasileira*. São Paulo: Loyola. 1995. p.131-150.

SARTI, Cynthia Andersen. Reciprocidade e hierarquia: relações de gênero na periferia de São Paulo, *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, n.70, p.38-46, 1989.

SCOTH, Joan W. El género: una categoría útil para el análisis histórico. In: LAMAS, Marta (Comp.) *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: PUEG, 1996. p. 265-302.

SCOTT, Russell Parry (Coord.). Levantamento bibliográfico sobre mulheres chefes de família: os estudos apresentados na ABEP. In: ENCONTRO NACIONAL DE ESTUDOS POPULACIONAIS DA ABEP, 13, 2002, Ouro Preto. *Anais...* Ouro Preto: ABEP, 2002.p.1-18.

SCOTT, Russell Parry. Mulheres chefes de família: abordagens e temas para as políticas públicas. In: ENCONTRO NACIONAL DE ESTUDOS POPULACIONAIS DA ABEP, 13, 2002, Ouro Preto. *Anais...* Ouro Preto: ABEP, 2002.

SCOTT, Russell Parry; CANTARELLI, Johnny. Jovens, religiosidade e aquisição de conhecimentos e habilidades entre camadas populares. *Caderno CRH*, Salvador, n. 42, p.375-387, 2004.

SEN, Amartya Kumar. *Desenvolvimento como liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

SOARES DE FREITAS, Maria do Carmo de. *Agonia da fome*. Salvador: EDUFBA, FIOCRUZ, 2003.

STRAUSS, Anselm; CORBIN, Juliet. *Pesquisa qualitativa: técnicas e procedimentos para o desenvolvimento de teoria fundamentada*. Tradução Luciane de Oliveira da Rocha. 2 ed. Porto Alegre: Artmed, 2008.

TESTONI, R.J. F; TONELLI, M.J.F. Permanências e rupturas: sentidos de gênero em mulheres chefes de família. *Psicologia & Sociedade*, Florianópolis, UFSC, v.18, n.1, p.40-48, jan./abr. 2006.

THIOLLENT, Michel. Comentário do professor na aula da disciplina de Metodologia da Pesquisa Científica do curso de Mestrado em Engenharia da Produção da Pós-Graduação e Pesquisa em Engenharia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ. Análise da dissertação de Mestrado sobre Redes Sociais na comunidade Cidade de Deus. 1º Sem. 2008.

THIOLLENT, Michel. *Metodologia da Pesquisa-Ação*. São Paulo: Cortez: Autores Associados, 1985.

VELHO, Gilberto. Individualismo e cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea. 7. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

VITALE, Maria Amália Faller. Socialização e família: uma análise intergeracional. In CARVALHO, Maria do Carmo Brant (Org.). *A família Contemporânea em Debate*. São Paulo: EDUC, Cortez, 1995, p.89-96.

WEBER, M. Economia e sociedade. Brasília: Ed. UNB, Brasília, 1991, v.1.

WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Tradução José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WOORTMANN, Klaas. *A família das mulheres*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: CNPQ, 1987.

WOORTMANN, Klaas; WOORTMANN, Ellen. *Monoparentalidade e chefia feminina: conceitos, contextos e circunstâncias*. Brasília: UNB, 2004 (Serie Antropologia), n. 357, p.1-90).

ZALUAR, Alba Guimarães. *Desvendando máscaras sociais*. 3 ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1999.

ZALUAR, Alba (Org.). *A máquina e a revolta: as organizações populares e o significado da pobreza*. 2ed São Paulo: Brasiliense, 2000.

APÊNDICES

APÊNDICE A

ROTEIRO DO QUESTIONÁRIO/ ENTREVISTA COM AS MULHERES CHEFES DE FAMÍLIAS EVANGÉLICAS

QUESTIONÁRIO Nº. ()

1. IDENTIFICAÇÃO

1. Nome Contato
2. Idade
3. Qual a sua cor?
4. Endereço: Bairro:

2. PERCURSO ESCOLAR DA ENTREVISTADA

1. Escolaridade
2. Estudou até que série?
3. Qual o colégio?

3. ORIGEM DA FAMÍLIA

1. Qual a cidade em que nasceu?
2. Até que idade viveu lá?
3. Por que veio para Salvador?
4. Quando?
5. Há tempo mora aqui?
6. Seu pai e sua mãe são da mesma cidade?
7. Ainda moram lá?
8. Estão juntos?
9. Estudaram até que série?
10. Qual é a profissão deles?
11. Os dois trabalhavam? Trabalham ainda? Em que?
12. Quantos filhos tiveram? Todos foram criados por seus pais?
13. Todos seus irmãos são por parte de pai e mãe?

4. CONDIÇÕES DE VIDA

1. Qual sua ocupação(s) principal?
2. Tem alguma outra atividade complementar remunerada?
3. Você tem vínculo empregatício? Carteira assinada?
4. Qual a sua renda?
5. Quem mantém a casa?
6. Tem mais alguém na família que colabore com dinheiro? Quem?
7. Habitação: Própria () Alugada () Cedida () Outro ()

5 COMPOSIÇÃO DA FAMÍLIA

1. Quantos vivem em casa?
2. São todos parentes? (nº. e grau de parentesco).
3. Quem compõe sua família? Quantos filhos? Idades? Sexo? Série deles?

4. Como você conheceu seu companheiro?
5. Como foi a convivência entre vocês?
6. Quanto tempo conviveu junto?
7. Em que momento, aconteceu a separação?
8. Como foi a vinda dos filhos? Você queria? Ele queria?
9. Como você se sente no momento, criando seu(s) filho(s) sozinho(a)? É difícil?
10. Quais as dificuldades?

6. TRAJETÓRIA DA MULHER:

1. Você morou sempre com seu pai ou com sua mãe?
2. Como foi seu primeiro namoro? Idade?
3. Quando você deixou a casa de seus pais? Por quê?
4. Qual foi a reação dos seus pais?
5. Sua primeira relação sexual foi por escolha sua? Idade?
6. Foi com o primeiro namorado?
7. Você conviveu com companheiro alguma vez?
8. Como seus filhos reagiram à separação do pai?
9. Seus filhos seguem suas orientações? Eles respeitam sua orientação?
10. O que eles discordam? Por quê?

7. COM RELAÇÃO A SEUS FILHOS

1. Você pensa no futuro de seus filhos?
2. Como você pensa no futuro para eles?
3. O que você faz para lhes oferecer isso que você considera “um futuro”?

8. RELAÇÃO COM A RELIGIÃO

1. Qual a sua religião de origem?
2. Por que escolheu essa igreja?
3. Como conheceu a igreja?
4. O que te levou a esta igreja?
5. Qual o nome da igreja que você frequenta atualmente?
6. Já conhecia esta religião há algum tempo?
7. Você é convertida? Batizada?
8. Como aconteceu sua conversão a esta igreja?
9. Em que momento de sua vida?
10. Como é sua frequência a igreja?

11. O que as mulheres fazem na igreja?

9. FILHOS NA IGREJA

1. Seus filhos vão à igreja?
2. São convertidos? Todos?
3. Desde quando?
4. Como seus filhos foram convertidos à religião?
5. A conversão de todos aconteceu no mesmo momento?
6. Seus filhos freqüentam a igreja com regularidade?
7. Quais os cultos que freqüentam com regularidade?
8. Seus filhos participam de atividades de evangelização?
9. Eles aceitam os ensinamentos da igreja?
10. O que eles discordam ou não gostam? Por quê?

10. SUA RELAÇÃO COM A IGREJA

- 1 O que você acha do pastor? Como é a sua relação com ele?
- 2 E com os outros membros da igreja, como é sua relação?
- 3 Você tem grandes amigos na Igreja? Quem?
- 4 Que mudanças a conversão trouxe para você?
- 5 O que ocorreu de mudanças na sua família depois do seu encontro com a igreja?
- 6 A conversão modificou sua forma de pensar e agir com relação a sua família?
- 7 A religião ajuda a fazer novos relacionamentos e amizades?
- 8 Você recebe alguma ajuda da igreja?
- 9 Há muitas mulheres como você que toma conta sozinha dos filhos na igreja?
- 10 O que o pastor acha disso?

11. TRAJETÓRIA RELIGIOSA

1. A sua opção religiosa atual ocorreu em que momento de sua vida?
2. Que tipo de apoio à religião tem lhe proporcionado?
3. Nesta fase atual você tem encontrado alguma dificuldade na educação de seus filhos?
Quais?
4. Que tipo de ajuda a igreja dá a realização dos seus projetos?

APÊNDICE B

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE (CONFORME RESOLUÇÃO Nº. 196/96 DO CONSELHO NACIONAL DE SAÚDE)

Prezada Senhora,

Estamos convidando V.S.^a para participar de uma pesquisa como entrevistada da pesquisa de dissertação de mestrado sobre “RELIGIOSIDADE EM FAMÍLIAS MONOPARENTAIS FEMININAS: A OPÇÃO CONFSSIONAL EVANGÉLICA DAS MULHERES QUE CRIAM OS FILHOS SOZINHAS”. Esta pesquisa tem como objetivo investigar como os valores religiosos evangélicos são incorporados em famílias monoparentais de mulheres chefes de famílias e quais as suas prováveis conseqüências nas relações familiares, principalmente na criação dos filhos. Como os valores são agregados à experiência dos sujeitos componentes de famílias em contexto de conversão.

Esta pesquisa está sendo desenvolvida no âmbito do Mestrado em Família na Sociedade Contemporânea, Universidade Católica de Salvador. A sua participação é voluntária. Caso deseje participar basta assinar este termo. Caso consinta sua entrevista será gravada em gravador. Após a entrevista, a senhora poderá solicitar a gravação para ouvir, retirar e/ou acrescentar quaisquer informação. Para evitar falha de interpretação nas entrevistas, a senhora poderá solicitar revê-la ou corrigi-la antes do uso da pesquisa. A senhora poderá intervir a qualquer momento nesta pesquisa sem que isto lhe cause qualquer prejuízo.

A pesquisa envolve ainda fazer uma entrevista, com duração aproximada de 2 horas. Asseguramos ainda que os resultados desta pesquisa serão anônimos, ou seja, a divulgação dos resultados não vai incluir os nomes de nenhum dos participantes.

Caso à senhora tenha alguma dúvida, a secretária do mestrado estará à sua disposição para quaisquer esclarecimentos, agora ou mais tarde, através do telefone 3330-8423.

Vanderlay Santana Reina

Eu,.....fui informado/a dos objetivos da pesquisa acima de maneira clara e detalhada. Recebi informação a respeito dos procedimentos e esclareci quaisquer dúvidas que tivesse. Sei que em qualquer momento poderei solicitar novas informações e modificar minha decisão se eu assim o desejar. Certificaram-me de que todos os dados desta pesquisa serão confidenciais e de que terei liberdade de retirar meu consentimento de participação em qualquer momento pesquisa

____/____/2007

Assinatura