

ARTIGOS

“TIA, O QUE É RELIGIÃO?”: RELIGIÃO, CORPO E NEGOCIAÇÃO ENTRE CRIANÇAS NA CIDADE MAIS EVANGÉLICA DO PAÍS

Alana Sá Leitão Souza¹

Resumo: Esta pesquisa investigou como crianças vivenciam sua religiosidade e negociam suas crenças, valores e práticas. As crianças observadas eram estudantes do 3^a ano do ensino fundamental (entre 8 e 9 anos) de uma escola pública de Abreu e Lima, cidade onde 41% da população se declara evangélica. Assim, este artigo se compromete a entender as negociações, compreensões e performances efetuadas por estudantes no acionamento, ou não, de suas afiliações religiosas na escola. A escola aparece como pano de fundo para discutir questões como a constituição do corpo pentecostal, a percepção do que seria religião e como os indivíduos pesquisados negociam essas categorias.

Palavras-chave: Pentecostalismo; Corpo; Negociação.

Abstract: This research investigated how children experience their religiosity and negotiate their beliefs, values and practices. The children studied were students from the 3rd year of elementary school (between 8 and 9 years) of a public school in Abreu e Lima, city where 41% of their population declares themselves evangelical. Thus, this article undertakes to understand the negotiations, understandings and actions performed by students in the activation or not, of their religious affiliations in the school. In this article, the school appears as a background to discuss issues such as the constitution of the Pentecostal body, the perception of what would be religion and how the individuals surveyed negotiate these categories.

Keywords: Pentecostalism; Body; Negotiation.

¹ Doutoranda em Antropologia (PPGA-UFPE). Contato: alanasaleitao@gmail.com

INTRODUÇÃO

PARA ALÉM DE UM “ATIVISMO CONSERVADOR EVANGÉLICO”

Este artigo é baseado em uma pesquisa realizada na cidade de Abreu e Lima, conhecida como a mais evangélica do Brasil. A ideia inicial do projeto de pesquisa era pensar o conflito travado por meninas pentecostais na escola com objetivo de reivindicar o direito de demonstrar as características e restrições de suas escolhas religiosas. A princípio, pensei que elas seriam grandes “ativistas conservadoras evangélicas” (Machado, 2015; Campos; Gusmão; Maurício Jr., 2015) e se negariam a participar de danças e atividades culturais que remetessem a religiões diferentes das suas, como também demandariam adaptações do fardamento escolar às moderações de suas crenças. Eu queria entender se, como e por que o corpo entendido como feminino pentecostal motiva incômodos em uma sociedade que se pensa muitas vezes secular, mas possui uma identificação bastante católica (Burity, 2011). Afinal, o crescimento dos evangélicos no Brasil nos últimos anos poderia potencializar esses conflitos em diversos espaços públicos².

Ao escolher uma escola pública municipal na cidade conhecida como a mais evangélica do país, minhas pretensões e objetivos foram remoldados pelo campo. As características e restrições que as meninas pudessem apresentar não causavam espanto aos outros membros da escola. Mesmo em uma das poucas vezes que uma professora me disse questionar “um preconceito dos alunos” que se negavam a uma atividade por serem “crentes”, ela usou sua autoridade como também “crente”³ para dizer que eles estavam errados. Fora isso, alguns elementos católicos que apareceram em festividades não causaram alvoroço, ou foram ignorados, pela comunidade evangélica da

² Segundo os dados colhidos pelo IBGE (Censo, 2010), a porcentagem dos que se declaram evangélicos saltou de 6,6% para 22,2% nos últimos 30 anos, mesmo com a diminuição na taxa de crescimento que foi mostrada no último Censo (2010).

³ Como é discutido mais adiante.

escola.⁴ Como nos ensinou Evans-Pritchard (2005), é crucial saber perceber o que a sociedade aponta o que deve se estudar nela. Seguindo esse conselho, eu pude chegar à compreensão de que o que mais se destacava naquela comunidade não era o conflito, o tal “ativismo conservador evangélico”, mas, sim, a negociação.

Assim, a pesquisa discutida neste artigo investigou como crianças de uma escola pública da cidade conhecida como a mais evangélica do país vivenciam sua religiosidade e negociam suas crenças, valores e práticas. Seu universo são crianças do 3^a ano do ensino fundamental (entre 8 e 9 anos) de uma escola pública de uma cidade onde 41% de sua população se declara evangélica. É importante destacar de antemão que – a partir de um contato mais intenso da pesquisadora com as meninas e também de uma maior expressão das mesmas sobre suas dúvidas e negociações dessas percepções, além da noção de religião – o processo de constituição da noção de feminilidade associada à religiosidade também é pensado aqui. Dessa forma, se minha ideia inicial era investigar conflitos ligados às questões de gênero, o campo me conduziu para outro lado, que, também, não deixou de trazer dados para pensar como meninas se entendem como meninas a partir de suas práticas religiosas. Mas isso não quer dizer que os meninos não apareçam no que tange aos processos de negociações das práticas e noções sobre a religiosidade.

A escolha do ambiente escolar como campo de observação ocorreu a partir do fato que diversas pesquisas têm apontado a escola como um espaço onde os alunos entram em contato com diversas percepções religiosas que os levam a questionar determinadas atitudes – como a participação nas festas juninas no caso dos não católicos – (Silva, 2011; Campos, 2009), e como campo de exigências morais específicas quanto ao comportamento de gênero (Perosa, 2006; Ribeiro, 2006). Pesquisadores que investigaram a religião no espaço escolar (Giumbelli; Carneiro, 2006; Campos, 2011; Lui, 2006) parecem compartilhar da conclusão de que os atores trazem,

⁴ Como é discutido mais adiante.

inevitavelmente, suas crenças e pertencimentos para esse espaço. Assim, ele se torna um lugar de contato e negociação.

Contudo, neste artigo, é necessário apontar que a escola aparece como pano de fundo, e não como aspecto principal⁵, para discutir questões como a constituição do corpo pentecostal, a percepção do que seria religião e como os indivíduos pesquisados negociam essas categorias. Além disso, também é importante deixar claro que a pesquisa não se deteve ao ambiente escolar. Trabalho de Campo também foi conduzido junto à Assembleia de Deus Abreu e Lima, principal denominação pentecostal dessa cidade e a qual um maior número dos alunos pesquisados declarou frequentar. Minha investigação se comprometeu a entender as negociações, compreensões e performances efetuadas pelas crianças no acionamento, ou não, de suas afiliações religiosas. Tudo isto contrastando com a teoria de que haveria um ativismo conservador evangélico no país.

ABREU E LIMA E O QUADRO LOCAL

Abreu e Lima é uma cidade situada na Região Metropolitana do Recife no Estado de Pernambuco, Nordeste do Brasil, e atualmente quase 41% da população se identifica como evangélica (Censo, 2010). A cidade só se tornou independente do município vizinho, Paulista, em 1982 e a história da Assembleia de Deus (AD) – denominação com mais fiéis – na região começa muito antes disso, quando a região era apenas um distrito denominado Maricota. A COMADALPE (Convenção Estadual de Ministros da Assembleia de Deus com Sede em Abreu e Lima) afirma oficialmente que o começo da AD em Abreu e Lima ocorreu em 1928. Desde sua fundação o pastor que passou mais tempo liderando a Assembleia de Deus Abreu e Lima foi o pastor Isaac Martins, que teve papel importante na independência da cidade e tem um monumento em sua homenagem na entrada dela.

⁵ Mais sobre os aspectos pedagógicos, parceria com a Sociedade Bíblica do Brasil e aulas de “educação cristã” na escola pesquisada podem ser vistos em Souza, 2016.

Atualmente eles afirmam possuir 200.000 membros em diferentes cidades, sendo mais de 23.000 deles de Abreu e Lima – o que inclui a maioria dos alunos do estudo.⁶ A Igreja é conhecida pelo seu amplo templo no centro da cidade e pelas restrições e recomendações seguidas pelos seus fiéis. Os homens vão aos cultos de terno e as mulheres usam apenas saias ou vestidos e não podem usar maquiagem⁷.

Abreu e Lima possui algumas especificidades ligadas ao alto número de evangélicos da cidade. Atualmente, o prefeito do município é o pastor Marcos, que usou tal alcunha durante sua campanha política. Entre as estátuas encontradas, uma delas homenageia o Pastor Isaac Martins, mostrando a importância desse na história da cidade. Seus maiores prédios são a Igreja Matriz Católica e o Templo Central da Assembleia de Deus – que estão apenas a 500 metros de distância um do outro. Abreu e Lima também é uma das cidades do país que tem como feriado o dia da consciência evangélica, em 31 de Outubro (data de grande importância para a Reforma por ser o dia da publicação das 95 teses de Lutero), que é comemorado com cultos e shows de artistas evangélicos na praça de eventos. Outro ponto é que o município é um dos que possui acordo com a Sociedade Bíblica do Brasil (entidade cristã no Brasil que promove a divulgação da Bíblia) para o fornecimento de material didático para as aulas de Religião das escolas públicas municipais.⁸

Se os dados do Censo (2010) apontam que 41% da população de Abreu e Lima se declara evangélica, para além da expressão numérica, o título de “cidade mais evangélica do país” foi recebido através dos burburinhos nas ruas e nos blogs e reportagens ligados a instituições evangélicas e leigas que

⁶ Disponível em: <<http://www.comadalpe.org>>.

⁷ Durante a pesquisa, foram feitas visitas ao templo central da AD Abreu e Lima, onde, além das crianças, informantes adultos foram pesquisados. Membros mais antigo dessa AD me informaram que haveria sim restrições de vestimenta e uso de maquiagem para os seus membros, mas que os jovens nem sempre seguiam os costumes.

⁸ Discuto mais sobre esse assunto em Souza (2016).

se referem à cidade como tal⁹. Porém, esse não é o único fato que a levou a se tornar notícia em seus arredores e mesmo a ser veiculada em jornais de expressão nacional.

Em 2014, Abreu e Lima e boa parte dos seus moradores foram notícia de grande expressão nacional nos dias que a Polícia Militar do estado de Pernambuco entrou em greve. Após o estabelecimento da greve pelos policiais, uma onda de saques, que começou a um caminhão dos correios e se estendeu a lojas de eletrônicos, supermercados, entre outros, se espalhou por toda cidade, do centro aos bairros vizinhos. As notícias sobre o acontecido pontuam que entre os participantes estavam “donas de casa, idosos e crianças”¹⁰ sem nenhuma ficha criminal.¹¹ Uma série de produtos foi posteriormente entregue a polícia, que anunciou que quem o fizesse não seria preso, e outros foram abandonados em diversos pontos da cidade.

No dia-a-dia, também, não são por motivos mais lisonjeadores que a cidade aparece nos jornais. Ao abrigar um complexo penal que inclui a colônia penal feminina, o centro de observação criminológica e triagem e o Centro de atendimento socioeducativo, seu nome aparece, diariamente, em notícias

⁹ Visto em (entre outros): <<http://www.s1noticias.com/a-cidade-dos-evangelicos.html#axzz4AlmjIbtg>> e <<http://portal6.com.br/2015/04/20/e-verdade-que-anapolis-e-a-cidade-mais-evangelica-do-brasil/http://noticias.gospelmais.com.br/cidade-pernambucana-e-conhecida-como-cidade-dos-evangelicos.html>>.

¹⁰ Como em: <<http://g1.globo.com/jornal-da-globo/noticia/2014/05/vandalos-saqueiam-lojas-de-abreu-e-lima-pe-durante-greve-de-policiais.html>>, <<http://www1.folha.uol.com.br/poder/2014/05/1454823-em-abreu-e-lima-pe-policiais-furam-greve-para-prender-primeiro-suspeito.shtml>> e <http://www.diariodepernambuco.com.br/app/noticia/vidaurbana/2015/05/13/interna_vidaurbana,576383/um-ano-depois-abreu-e-lima-ainda-exorciza-o-trauma-da-greve-da-pm.shtml>.

¹¹ O fato de que se tratavam de pessoas “comuns” também foi trazido por uma das informantes desta pesquisa. Ela afirmou que trabalhava em outra escola na época e que sabia entre os saqueadores estavam pais e alunos desta outra instituição.

sobre a prisão e encaminhamento de infratores.¹² Mas a violência urbana não chega à cidade apenas através dos acusados de crimes que são detidos no complexo. O tráfico de drogas, os homicídios e as operações policiais, também são aspectos com os quais a população convive. Segundo o mapa da violência no Brasil, o município está entre os duzentos mais violentos do país com uma taxa 46,7 homicídios para cada cem mil habitantes¹³.

Essas notícias ajudam a entender o contexto de eventos que cercam a cidade e a vida das pessoas com as quais convivi durante a pesquisa. Mas, por outro lado, elas dizem pouco sobre os imponderáveis da vida cotidiana. Sobre como a cidade é entendida por seus moradores, trabalhadores e frequentadores. Por isso, apesar da necessidade de trazer esses aspectos para que o leitor tenha em mente o contexto no qual as crianças estão inseridas, é ainda mais importante deixar claro como esses eventos se relacionam com a sua vida. Assim, continuemos indo a um nível ainda mais micro nesse processo de introduzir o campo.

A escola pública municipal na qual essa pesquisa foi realizada foi a Escola José Francisco Barros, localizada no centro de Abreu e Lima. Ela funciona com turmas do ensino fundamental I e educação especial e possui 604 alunos no total. Em cada turma uma única professora ou professor é responsável pelo ensino das diversas matérias. Os livros e fardamento são disponibilizados pela prefeitura no início de cada ano letivo. A turma que foi observada é uma turma do 3º ano (antiga 2ª série) que possui 30 alunos. Estas crianças têm entre 8 e 9 anos e a maioria mora no mesmo bairro da escola ou no “Fosfato”, bairro próximo conhecido pela pobreza e criminalidade.¹⁴

¹² Como em: <<http://www.folhape.com.br/cotidiano/2016/4/sueco-e-presos-apos-perder-controle-do-carro-e-matar-uma-pessoa-0555.html>>, <<http://g1.globo.com/pernambuco/noticia/2015/11/termino-do-horario-de-visitas-cao-tumulto-no-cotel-em-abreu-e-lima.html>> e <<http://radiojornal.ne10.uol.com.br/noticia/2016/05/13/principio-de-tumulto-e-registrado-no-case-de-abreu-e-lima-46523>>.

¹³ Dado retirado do mapa da violência: <<http://www.mapadaviolencia.org.br/>>.

¹⁴ Disponível em: <http://www.diariodepernambuco.com.br/app/noticia/vida-urbana/2016/04/01/interna_vidaurbana,636311/moradores-protestam-contracao-policia-em-abreu-e-lima.shtml>.

Conviver com tais elementos não parece incomum para as crianças. Elas articulam os processos ligados à violência urbana com o seu cotidiano. “Meu pai teve que se mudar porque ele discutiu com o homem e o homem disse que ia matar ele” [W. T., F, 9 anos¹⁵]. Essa afirmação não foi feita com gravidade. Ela fazia parte de uma narrativa animada da menina sobre o fato de que seu pai passaria a morar próximo a ela e as novas possibilidades de convivência com ele. Com a mesma naturalidade, mas sendo motivado por motivo oposto, M.E., F, 8 anos lamentou para a professora não poder mais visitar o pai. Ela falava de como tinha ficado mais difícil desde que ele havia sido “transferido para o curado” (Complexo prisional do Curado, localizado no bairro de mesmo nome na Zona Oeste do Recife). Outra aluna me disse orgulhosa como a mãe não deixava ela e a irmã brincar na rua, pois seu padrasto dizia que era preciso “tomar conta” delas, em outro momento ela me contou que ele também estava preso.

Ambas as meninas afirmaram frequentar uma igreja evangélica. Elas fazem parte do grupo de 87% do total das crianças pesquisadas que identificaram suas igrejas como igrejas evangélicas. Mais especificamente, 75% do total de crianças pesquisadas dizem frequentar a Assembleia de Deus Abreu e Lima. 16% vão à Igreja Católica – mas desse número metade também vai à Assembleia de Deus. O número das crianças da turma pesquisada que se declararam evangélicas é superior ao número de habitantes da cidade que também o fazem. Em Abreu e Lima 41% da população se declara evangélica. Dentro desse número 61% afirmam afiliação com a Assembleia de Deus e 12% com a Igreja Batista – igrejas com maiores números de afiliações.

CONTEXTUALIZANDO O QUADRO NACIONAL

Não obstante às muitas críticas que a teoria da secularização sofreu, muitas pessoas ainda acreditam, cotidianamente, que ela é inevitável na

¹⁵ Para preservar a identidade dos informantes, eles são descritos através de siglas, seguido, após vírgula, da letra F para feminino ou M para masculino e idade.

modernidade. O secularismo é uma ideia institucionalizada politicamente, que se tornou programática. Apesar de ser construído, – uma teoria sobre como as coisas são ou deveriam ser – seus efeitos vão variar e depender do quanto as pessoas acreditam em sua inevitabilidade. A própria ideia de inevitabilidade leva uma série de pessoas e instituições a clamarem pelo secularismo na vida pública e a tomarem ações com esse intuito. Assim, em muitas partes, ele se tornou uma espécie de profecia auto-realizável (Cannell, 2010). Como coloca Asad (1993), se o ideal do Estado secular não passa de um mito, de uma profecia acadêmica não sucedida, outros modelos – como o que o grupo aqui estudado vivencia – não devem ser interpretados como inferiores, atrasados, ou “não modernos”.

Afinal, são exatamente esses termos de acusação que estão entre os que são usados contra os pentecostais no Brasil. Um dos casos mais famosos foi a série de denúncias feitas pela Rede Globo contra Edir Macedo, líder da Igreja Universal do Reino de Deus¹⁶. Nelas ele é tratado como alguém que usa a religião como meio de enriquecer e alcançar o poder e os fiéis são tratados como pessoas atrasadas e enganadas. Além disso, no que tange às mulheres pentecostais, mais especificamente, existe uma crença que elas são subjugadas e enganadas através da religião, e as suas performances de religião e gênero são entendidas como uma afronta às noções de libertação feminina, como foi possível constatar no curioso caso da inauguração do Templo de Salomão¹⁷.

¹⁶ No início dos anos 1990 houve uma série de reportagens vinculadas no telejornal diário noturno chamado Jornal Nacional (<http://dailymotion.com/video/xe4xpr>). Desde então a Rede Globo tem trazido outras denúncias a ações de Edir Macedo e da Igreja Universal, como é possível ver no link abaixo: <<http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2011/09/mpf-denuncia-bispo-edir-macedo-sob-acusacao-de-lavagem-m-de-dinheiro.html>>.

¹⁷ A matéria “O que vestir para ir ao templo de Salomão? Confira dicas do que usar e do que não usar nesse dia especial” foi escrita por uma jornalista vinculada ao jornal da Igreja, o Folha Universal, e publicada na edição 1165. Ela tinha como objetivo ser um editorial de moda voltado para mulheres que iriam conhecer a nova sede da IURD. Esta reportagem ganhou grande repercussão quando editoriais de outros jornais e diversas

Apesar dos exemplos ligados à IURD chamarem bastante atenção, também é possível ver o mesmo movimento em relação as diferentes Assembleias de Deus. As diversas polêmicas envolvendo o pastor da Assembleia de Deus Vitória em Cristo, Silas Malafaia, especialmente a sua ida ao Congresso Nacional para discutir as normas de atuação do Conselho Nacional de Psicologia no que tange a questão da orientação sexual, e sua atuação na esfera política fazem parte desse contexto – como podemos ver no trabalho de Campos, Gusmão e Maurício Jr. (2015).

Na sociedade brasileira conflitos envolvendo o debate secularização versus performace religiosa tem se mostrado, de modo constante, para além desses casos específicos. Especialmente no que tange a aquisição de direitos de minorias – como o casamento homossexual, a educação sexual inclusiva nas escolas, a descriminalização do aborto –, conflitos entre a chamada “bancada evangélica” e integrantes de movimentos sociais têm ocorrido (ver Birman, 2003; Campos; Gusmão; Maurício Jr., 2015; Duarte, 2009; Dullo; Quintanilha, 2015; Machado, 2012; 2015).

No Brasil atual há a ideia de que vivemos em um Estado secular e que as demonstrações dos pentecostais em público ferem esse princípio (Mariano, 2004; Machado, 2012; Campos; Gusmão; Maurício Jr., 2015). A ideia geral é que existe especialmente entre os evangélicos o que Maria das Dores Machado (2012) chamou de um “ativismo conservador”, um plano de poder organizado para que os pentecostais continuem a crescer e, através dos políticos que elegem, possuírem voz quanto a pautas ligadas a ideais religiosos, como a dos direitos reprodutivos e a do casamento homossexual. Existe uma ideia generalizada sobre os pentecostais quererem controlar corpos e que seus fiéis têm pouca reflexividade a ética e a moral que vem

peças nas redes sociais demonstraram indignação ao que diziam ser um “controle demasiado do corpo feminino pela IURD”.

da liderança que os constrange.¹⁸ Essa noção dá a entender que existe uma univocidade e organização entre os pentecostais de modo homogêneo.

Em um momento em que a sociedade brasileira se vê como secular e acredita que existe uma batalha entre esses ideais e um ativismo conservador evangélico, é importante saber o que está acontecendo na cidade mais evangélica do país. Mais ainda é preciso saber como as crianças desse lugar estão sendo formadas para se tornarem, ou não, esses ativistas.

“TIA, O QUE É RELIGIÃO?”

Esta seção pretende pensar como a categoria *religião* é de fato importante na vida das crianças estudadas e como as reações e reflexões dessas crianças contribuem no debate sobre o assunto. Ao estudar *religião*, em uma escola pública, em uma das cidades mais evangélicas do país, acreditava que *religião* era uma categoria que emergiria de modo amplo e reconhecível pelos sujeitos da pesquisa. Em minha concepção, aquelas crianças, a partir de sua origem pentecostal e seguindo o modelo dos adultos de mesma origem, reivindicariam direitos e visibilidade com base no argumento “essa é a minha religião”. Esse seria o primeiro passo para o “ativismo conservador evangélico” que eu acreditei que encontraria sendo moldado naquela situação.

No entanto, o quadro se mostrou bem diferente do que minha imaginação, baseada em pesquisas que analisavam conflitos de atores religiosos diversos no espaço público (Almeida, 2008; Burity, 2011) e mesmo na escola

¹⁸ Casos como a da grande comoção gerada em redes sociais e na mídia pelo editorial de moda publicado no Jornal Folha Universal sobre como se vestir ao templo de Salomão demonstram esse medo de alguns setores da sociedade brasileira. Exemplos de algumas dessas matérias abaixo: <<http://odia.ig.com.br/noticia/brasil/2014-08-11/igreja-universal-da-dicas-de-como-se-vestir-para-visitar-templo-de-salomao.html>>, <<http://www.pragmatismopolitico.com.br/2014/08/como-se-vestir-templo-de-salomao.html>> e <<https://oglobo.globo.com/sociedade/igreja-universal-publica-guia-de-como-as-mulheres-devem-se-vestir-no-templo-de-salomao-13560056>>.

(Giumbelli, 2011; Campos, 2011¹⁹; Silva, 2011), havia criado. Assim, parece fundamental entender o que os atores estudados entendem por *religião* – afinal há um longo debate na Antropologia sobre o uso e categorização do termo (Asad, 1993; Geertz, 2008) – para que possamos chegar aos seus usos, práticas e negociações.

A RELIGIÃO NA ESCOLA

Uma das primeiras vezes que fui contrariada, no que tange a tal suposição, foi ainda em minhas visitas exploratórias à escola. Em meu primeiro contato com a professora da turma estudada, ela me perguntou quais aulas eu gostaria de assistir. Revelei que, entre outras, tinha um interesse específico nas aulas de Religião. Então, ela interpelou: “Ah, as aulas de educação cristã!”. Apesar dessa fala ter chamado imediatamente a minha atenção para que ali a educação religiosa seria confessional cristã, a ausência do termo *religião* não me parecia um dado em si mesmo e a concretude do seu não uso só se tornou mais tangível mais adiante.

A Lei de Diretrizes e Base da Educação de 1996²⁰, juntamente, com a lei de 1997 que a alterou no que tange o ensino religioso, estabelece duplamente que esse ensino não deve ser proselitista e que deve respeitar a diversidade religiosa e cultural do país. Contudo, ela também traz que cabe a cada sistema de ensino – estadual e municipal – definir seus conteúdos. Neste sentido, é essa lei que possibilita que existam ensinos religiosos confessionais em escolas públicas. Não quero aqui discutir a adequabilidade do Estado ser o financiador do ensino religioso, mas sim a percepção dos agentes do que é *religião* e ensino religioso e como eles performam suas noções nesse espaço público. Como evidenciado por Burity (2001), a presença dessa

¹⁹ É importante destacar que na pesquisa de Campos (2011) haviam duas realidades, a de uma escola pública e a de uma escola privada. No caso da escola privada a categoria religião, assim como encontramos aqui, sofria esse processo de não reconhecimento por parte das crianças.

²⁰ Referência encontrada em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9394.htm>.

disciplina nas escolas públicas se insere em um movimento mais importante do crescimento do religioso na esfera pública, que conduz à desprivatização ou publicização do religioso.

Segundo relato de informantes – membros da direção e professores – o caráter das aulas de religião sempre foi confessional cristã. Em conversa com a direção, me foi dito que nunca nenhuma criança, ou pai, questionou o conteúdo destas aulas ou se recusou a participar delas. A direção, também, afirmou desconhecer qualquer aluno que não fosse evangélico ou católico. Na mesma ocasião, a informante também ressaltou que o conteúdo do material didático utilizado para o ensino religioso não era focado em uma religião específica. Segundo a informante, apesar de baseado em histórias bíblicas, seu foco seria “trazer uma moral” ao fim de cada história e “ensinar valores” como “obediência e respeito”²¹.

Esse não é um caso isolado no qual a *religião* aparece como necessária para incutir “valores” e a “moral”. Para Cunha (2006) a parcela da sociedade que apoia o ensino religioso nas escolas aumenta na medida em que há sinais de que essa disciplina incentiva a reificação de valores morais que o jovem de hoje não aprenderia no ambiente familiar, na intenção de que essas aulas serviriam de escopo para o aluno encontrar o sentido da vida. Fernandes (2010) também mostrou que nas escolas públicas fluminenses o professor de religião é frequentemente chamado para apaziguar e mesmo para resolver conflitos na escola, demonstrando assim que existe a ideia do ensino religioso como responsável pela formação de um indivíduo moralmente educado (Lui, 2013).

Dentro de um quadro, onde se vive em uma comunidade reconhecida pela violência e onde o cuidado parental é algumas vezes entendido pelos professores como frágil, a religião e o contato com ela através da escola são vistos como um modo de formação moral, e mesmo de salvação. Muitas vezes, ao me contar situações específicas do cotidiano das crianças, algum professor comentava “ah menina, é muito triste, só Jesus na causa” ou “esses

²¹ Dados de entrevistas realizadas em junho de 2015.

meninos precisam de Deus no coração”. De modo semelhante, encontrei durante o campo realizado na Assembleia de Deus, pais que deixavam seus filhos para participarem de atividades voltadas para as crianças e não ficavam para os cultos. Eles entendiam a Igreja como lugar ideal para que seus filhos aprendessem estes valores morais mesmo que eles não quisessem fazer parte daquela comunidade. Corroborando, quando perguntei na entrevista com as crianças da escola o que aprendiam na Igreja, quatro delas responderam “obedecer” e “respeitar”. A *religião* assim se torna um modo de controle social dentro de uma realidade entendida pelos adultos como não podendo, eles próprios, estabelecê-lo. Tal se assemelha ao relatado por Pires (2007) sobre Cantigueira onde os mais velhos, mesmo quando não eram assíduos, não representavam exceções para as instituições religiosas cobrarem tal comportamento dos mais novos, para que estes pudessem ter acesso aos ensinamentos da religião.

Essa discussão foi necessária aqui para que fique claro ao leitor os aspectos de um contexto mais amplo no qual as crianças estudadas estão inseridas. Esses aspectos incluem não apenas a percepção dos professores e adultos que estão ao redor do termo discutido, mas também quais são as decisões a nível de lei e projeto pedagógico dentro do quadro nacional que têm sido tomadas, e o que apontam pesquisas sobre o assunto. Contudo, apesar da importância de ampliar o debate sobre essa questão, e de o ter feito em outros espaços (Souza, 2016), neste artigo é necessário já ir adiante para que possamos abordar quais são as percepções das crianças sobre o assunto.

A RELIGIÃO PARA AS CRIANÇAS

Meses após iniciar o trabalho de campo, e já sentir que minha presença estava bem estabelecida entre crianças e adultos, comecei a variar meus métodos de pesquisa para além da observação participante. Desenhar foi a atividade realizada com eles que mais trouxe dados. As crianças se divertiam com essas atividades e me traziam sentimentos e impressões que nem

sempre conseguiam expressar de forma articulada na linguagem falada. Em uma dessas atividades de desenho, pedi que desenhassem sua própria *religião*. Essa proposição causou um burburinho imediato e a maioria das crianças passaram a me questionar em voz alta “Tia, o que é religião?”. Imediatamente, elas receberam uma resposta que não veio de mim, mas sim da professora responsável pela turma. “Vocês não vão pra Igreja? Então, essa é a religião de vocês!”.

Apesar da resposta da professora sobre o que é *religião* ter parecido suficiente para os alunos naquele momento, ela não foi satisfatória para as crianças a longo prazo. Meses depois, durante as entrevistas que conduzi junto às crianças, o termo *religião* foi, novamente, contestado por elas que pareciam não concordar com um conceito que coloca sob o mesmo guarda-chuva as práticas que elas entendem como sagradas e outras que, segundo a terminologia nativa, “não agradam a Deus”.

Assim, enquanto me explicavam o conteúdo de seus desenhos, elementos como “viver a vida na palavra”, “interessar”, “orar”, “aceitar Jesus”, apareceram como mais importantes do que o termo *religião* em si. As crianças também relatavam de modo animado atividades como participar do círculo de oração, do coral, do grupo de gestos ou da escola dominical. Contudo, isso não quer dizer que o conceito *religião* não tenha importância alguma para elas. Seguindo a pista deixada pelas crianças quando questionaram o que seria *religião*, durante as entrevistas, questionei a elas se podiam me dizer o significado desse termo.

A. B., uma menina de 9 anos, afirmou que *religião* seria “minha segurança, meu tudo”. Quando questionei em seguida se ela podia me dizer quais religiões existiam, sua resposta foi “Orar, cantar e eu acho que... tem igreja que não é igual né... Batista... Eu não sou de Igreja Batista. Eu sou de Igreja normal. Igreja batista pode ir de brinco, de batom. Igreja Evangélica mesmo não pode. Então eu acho que é muito diferente”.

As crianças desta pesquisa parecem concordar com a ideia de Mahmood (2005) de que *religião* está, diretamente, ligada à prática. Ir à igreja, não usar brinco ou batom, participar das diversas atividades – escola dominical,

círculo de oração, coral – são os termos nos quais estabelecem uma conexão com a *religião*. Todavia, é importante explorar, a partir da fala de A.B., que isso não impede o estabelecimento de fronteiras e da intolerância. O “outro” não é Igreja quando não utiliza das mesmas práticas que “eu”, é isso que diz A. B. sobre a Igreja Batista. De modo semelhante, N. R., F., 8 anos, uma das únicas frequentadoras da Igreja Batista encontrada no grupo falou se referindo as imagens de santos na Igreja Católica: “eu tenho medo daqueles bonecos... Eu chorei... Porque isso *não agrada a Deus não, agrada o satanás... eles agradam Maria, eles... é... fazem as coisas diferentes*”.²²

Além disso, parece existir um processo de *invisibilização* da existência do outro e de suas práticas²³. Perguntei às crianças se elas já tinham ido ou conheciam alguém que frequentasse a Igreja Católica, Centro Espírita ou Terreiro de Candomblé. No caso da igreja católica, todas as crianças parecem saber de sua existência. A maioria já esteve em um templo católico mesmo que apenas para um casamento, uma apresentação do grupo de dança ou acompanhando uma avó. Apesar disso, quando perguntei se elas já tinham ido ou conheciam alguém que já tinha ido à Igreja católica 20% delas responderam não para ambas as perguntas – mesmo tendo quatro colegas de sala que vão com frequência a esta Igreja.

O caso se acentuava ainda mais quando falávamos sobre Centro Espírita e, principalmente, Terreiro de Candomblé, como é possível ver abaixo. Estas foram categorias quase ignoradas pela maioria das crianças. Se 20% das crianças disseram nunca ter ido ou conhecer alguém que já foi à Igreja Católica, esse foi o número de crianças que disse que conheciam alguém que

²² Além desta entrevistada, o outro integrante da turma entrevistado que também declarou que sua Igreja é a Igreja Batista foi um aluno da educação especial e que por isso não está presente em todas as aulas junto com toda a turma regular. Além deles, só mais uma criança que se declarou evangélica não é evangélica da Assembleia de Deus Abreu e Lima. Ele disse ser da Igreja Mundial da Paz do Brasil. Quando perguntei se ele já tinha ido a uma Igreja Católica sua reação foi: “aquela dos bonecos”.

²³ Na próxima seção discutirei o como práticas de outras religiões são utilizadas dentro do espaço escolar e tem sua origem *invisibilizada*.

tinha ido a um, ou tinha falado sobre, Centro Espírita – apenas uma criança disse ter ido. Nenhuma criança afirmou já ter ido ou conhecer alguém que já foi a um terreiro de candomblé. Quando eu perguntei se elas sabiam do que se tratava, apenas duas disseram sim e expressaram temor em suas falas sobre o assunto, como é possível ver abaixo.

“Eles fazem essas coisas pra fazer mal, e as vezes faz mal... Sei que tem os tambores... eu já passei na frente uma vez e escutei... já achei várias coisas, velas... Só tava eu e minha irmã... Ela disse corre...” [I.J., M, 9 anos].

“Ela tava indo pra casa de uma amiga, aí ela ouviu uma zoadá do tambor... era numa casa com um monte de gente sentada e o resto andando e uma bonequinha preta, toda preta mesmo dentro de uma tigelinha... aí ela correu” [A.S., F, 9 anos].

Estas crianças demonstraram o temor que sentiam pela menção ao Candomblé do mesmo modo que as outras demonstraram temor pela Igreja Católica e pela igreja Batista. Elas expressaram diretamente o fato de que o que não está dentro de suas práticas “não agrada a Deus” ou simplesmente “não é Igreja”. Quando lembramos as falas de membros da coordenação sobre o ensino religioso, que foram trazidas acima, elas também reiteravam esse processo que aqui chamamos de *invisibilização*. A escola se exime de discutir a existência e fomentar o respeito a outras religiões com as quais as crianças possam ter contato não falando sobre elas. Ou seja, existe um ensino confessional religioso programático, mas ele não se expressa do mesmo modo do “ativismo conservador religioso” (Machado, 2012) como os vistos nos embates de âmbito nacional (Campos; Gusmão; Maurício Jr., 2015). A intolerância aqui é expressa especialmente nesse *silenciamento* do outro.

Todavia, como discutido na Introdução, a realidade nesse campo de pesquisa se mostra bastante complexa. Outras crianças – duas de um grupo de 24 entrevistados – se movimentam entre a Assembleia de Deus e a Igreja Católica e, uma apenas, Centro Espírita. As crianças que se movimentam

dessa forma não parecem encontrar grandes distinções entre os aprendizados encontrados nos diferentes serviços religiosos. Ambas relataram frequentar a mesma Igreja dos pais e a Igreja frequentada por uma avó.

J. F., M, 9 anos, por exemplo, primeiro afirmou ir à Assembleia de Deus com a Tia²⁴ que, segundo ele, é “crente” e participa de várias atividades lá, como congresso infantil. Após tal relato ele também afirmou “Eu também vou [para Igreja católica]... De vez em quando... É que eu participo da catequese... No sábado, só quando eu tô na casa da minha avó, aí eu vou...”. Corroborado, E. J., M, 9 anos, disse: “Às vezes, eu vou com a mãe da minha mãe e, às vezes, eu vou com a mãe do meu pai. A mãe do meu pai ela é crente, e a mãe da minha mãe me leva pra católica. Aprendo sobre Jesus nas duas”.²⁵

Ao separar suas afiliações em grupos distintos ou se constituir como uma abstração que engloba grupos distantes de seu conhecimento, *religião* diz pouco ou quase nada para essas crianças. Apesar disso, *religião* torna-se útil para elas no momento de expressar a importância das próprias práticas. *Religião* se mostra como uma categoria relevante na medida em que nós como pesquisadores estamos dispostos a entender o que o nativo tem a dizer sobre ela, e dessa vez o que as crianças estavam tentando me dizer em suas falas e desenhos é que aquilo que “agrada a Deus” é *religião* enquanto aquilo que “não agrada a Deus” não é.

Se as oposições e complexidades desse campo de pesquisa parecem muitas, elas não estão ligadas apenas às idiossincrasias e especificidades de cada agente, mas ao fato social de que a mudança e a negociação, como

²⁴ No caso de J. F., M, 9 anos, a tia é responsável por sua criação e acompanhamento na escola.

²⁵ Tal pode indicar uma distinção geracional no pertencimento religioso, no qual a avó representa ainda uma ligação com a Igreja Católica, que merece pesquisa específica e profunda. Luiz Fernando Dias Duarte e Edlaine de Campos Gomes (2008) fazem investigação neste sentido no Rio de Janeiro em seu trabalho *Três Famílias: identidades e trajetórias transgeracionais nas classes populares*.

já constatado por vários pesquisadores, são intrínsecas a qualquer grupo.²⁶ Thomas Csordas (2004) afirma a impossibilidade de estabelecer fronteiras como o elemento constitutivo do que seria *religião*. Apesar de conseguirmos notar acima o estabelecimento de fronteiras realizado por várias crianças, quando agrupamos esses exemplos com os outros do grupo pesquisado, é possível notar, como demonstra Csordas (2004), que essas fronteiras são móveis e se explicam por uma economia da ambivalência, de diferenças parciais, onde o estranho e o íntimo se confundem. Ele nos permite a compreensão de que o fora e o dentro fazem parte de uma dinâmica relacional que produz diversos modos de existência (Campos, 2016).

Assim, se existem regras rígidas, nem sempre as crianças, e mesmo os adultos – como mostra o exemplo abaixo – querem se adequar. E, a partir de suas percepções, podem navegar entre estar dentro e estar fora, e mesmo ambos simultaneamente, de um sistema religioso. Como afirmou J. F., M, 9 anos, “Eu não sou crente não, é que eu gosto de ir pra Igreja”. Outro exemplo é a declaração de T. I., F, 8 anos, ao me explicar que sua mãe e ela seriam “crentes” e que usam brinco:

“Se você não usa brinco, você é [crente]... Que dizer... minha mãe usa brinco, mas toda vez que ela vai pra Igreja ela joga [o brinco fora], aí ela diz que não vai usar mais não, ou se não dá pra alguém. Um dia eu fui pra Igreja de brinco, por que eu não era crente, pra essa daí como é o nome, a Assembleia. Aí a irmã falou mesmo assim “não pode usar brinco não”. Aí eu peguei e tirei e dei pra minha mãe guardar. Aí quando chegou em casa ela deu [doou para outra pessoa]...”. Do mesmo modo, segundo uma informante, entre as dirigentes do Círculo de Oração Infantil da Assembleia de Deus, muitas

²⁶ Edmund Leach em seu clássico *Sistemas Políticos da Alta Birmânia* (1995) foi um dos primeiros a apontar que apesar de muitas análises causarem a impressão de que sistemas sociais são naturalmente equilibrados, isso na verdade é uma construção que se distingue da realidade. Poucos seriam os grupos que podem ser estudados que tendem a estabilidade ou tem fronteiras bem definidas no que tange a distância de outros grupos (Leach, 1995).

crianças participam com frequência desse grupo ou mesmo da Escola Bíblica Dominical e não se convertem, em seus termos “não aceitam Jesus”.

Os exemplos trazidos ilustram que, assim como mostra Tim Ingold (2014), a experiência religiosa não repousa na percepção de um mundo já pronto, nem a prática religiosa seria apenas o domínio das técnicas que permitem se engajar com seus constituintes. Ela repousaria, na verdade, na percepção de um mundo que está continuamente criando a si mesmo através das suas próprias percepções, como continuará sendo demonstrado na próxima seção.

ENCONTRANDO NEGOCIAÇÃO

O trabalho de campo efetuado para realização desta pesquisa coletou uma série de exemplos de como a religião é evocada no espaço público. Foi possível ver que as festividades são um espaço privilegiado para a expressão da religiosidade da comunidade, mas também como tais referências são feitas na prática cotidiana. A retórica e performance pentecostal se mostraram presentes em uma série de situações, contudo em outros momentos práticas de religiões distintas também puderam ser encontradas. Assim, passamos da discussão de como o conflito na verdade era expresso pelas crianças através de um processo de invisibilização para os seus diferentes modos de negociação com as normas religiosas.

A PARTICIPAÇÃO DAS CRIANÇAS EVANGÉLICAS EM DIFERENTES FESTIVIDADES

A primeira comemoração de caráter religioso do ano foi a páscoa, que demandou uma programação especial da escola de mais de uma semana que incluiu aulas que explicavam a história da páscoa, filmes, decoração com desenhos de coelhos, ovos e cartazes com o nome “Jesus”, e uma festa ao final. O São João, também, foi comemorado, com festa de menor escala na escola e com uma grande festa que incluía todas as escolas do município no pátio de eventos da cidade. Tendo em vista o grande número de evangélicos

no quadro de professores e da Secretaria de Educação foi uma surpresa que o grande painel do palco onde as crianças se apresentaram tivesse escrito São João e não apenas Festa Junina.

Tal surpresa foi causada por algumas situações demonstradas na literatura sobre pentecostais no espaço escolar. Silva (2011), por exemplo, nos traz a preocupação de gestores e professores de dissociar a festa junina de seus santos com o objetivo de estimular a presença dos alunos protestantes. Ela analisou a construção dos sujeitos na negativa das famílias de crianças de origem pentecostal em participar de atividades escolares que elas entendem ou como fazendo parte de uma matriz religiosa diferente da sua, ou que incitem a “sensualidade” e contato corporal com o sexo oposto. Para esta pesquisadora, cria-se um embate entre os evangélicos e os outros membros da comunidade escolar a partir da negativa dos primeiros a comungar dos valores e atividades dos últimos.

Esta não foi a única vez que fui surpreendida pela inserção de outras religiões neste espaço escolar composto tão largamente de integrantes evangélicos. Durante a comemoração da Semana da Inclusão uma série de atividades sobre o tema foi realizada com as crianças em sala de aula. A última delas foi um filme sobre a história de um menino com deficiência visual. Esse era um filme Iraniano que contava a relação do tal menino e de sua família com *Allah*. Referências ao islamismo estavam presentes em todo o filme. Todavia, no debate ao final, as crianças não fizeram perguntas sobre *Allah* ou os véus usados pelas personagens femininas. As crianças ignoraram os elementos desconhecidos presentes no filme, como assim também o fez a apresentação que os adultos deram a ele. Durante o filme, os adultos presentes – a professora e a monitora – ressaltavam com frequência o quanto o personagem deficiente do filme era inteligente e sensível e como as cenas que demonstravam isso eram bonitas. Se o diferente no que tange à deficiência visual foi ressaltado e trabalhado nessa atividade, o outro religioso foi *invisibilizado*. Essa *invisibilização* não ocorre por não haver nenhuma forma de contato, mas pelo silêncio sobre suas particularidades e diferenças. O exemplo a seguir reforça essa afirmação.

Um grupo importante no que tange às festividades da escola é o “grupo de balé”. As crianças que estão no balé fazem uma série de apresentações durante o ano, incluindo danças e manifestações culturais de matrizes africanas. Neste grupo, é possível encontrar crianças que frequentam Igrejas pentecostais. Mas isso não quer dizer que estas crianças, ou mesmo a professora, não estejam utilizando seus valores religiosos nesta situação e mais uma vez *invisibilizando* as origens culturais dessas danças. Assim, pude ver antes de uma apresentação que incluía “coco” e “maracatu” as crianças vestidas com as indumentárias características de tais danças “orando” para que “Jesus” possibilitasse que tudo ocorresse bem.²⁷

Todos esses exemplos demonstram que não há, nesse espaço, dentro da cidade conhecida como a mais evangélica do país, o que foi chamado por alguns autores de “ativismo conservador religioso” (Machado, 2012) – ao invés de performar um ativismo contra esses símbolos, eles esvaziam o seu significado e o incorporam em suas práticas. Essa situação é distinta do que pode ser vista no cenário político nacional, onde atores evangélicos têm travado disputas no espaço público especialmente no que tange a discussão sobre a regularização de direitos de minorias sexuais (ver Birman, 2003; Campos; Gusmão; Maurício Jr., 2015; Duarte, 2009; Dullo; Quintanilha, 2015; Machado, 2012; 2015). Apesar da cidade ter uma reconhecida identidade religiosa pentecostal e da escola adotar o ensino confessional, não há programaticamente e mesmo na prática cotidiana – como poderia se acreditar antes de uma análise mais próxima – um esforço para ensinar as crianças essa postura diante do mundo. Nem o ativismo contra o outro nem na afirmação de si mesmo parecem ser ressaltados nesse quadro.

É importante trazer que nem todas as crianças e suas famílias concordam com o uso do corpo pentecostal nessas danças e outros eventos. Uma professora relatou que algumas meninas já saíram do balé, quando seus pais

²⁷ Estes exemplos coadunam com a discussão da seção anterior sobre a *invisibilização* como forma de intolerância. Não é necessário haver um embate, ou falar do outro. Ele pode aparecer e estar presente, mas é apartado de suas origens e significados.

descobriram que elas estavam frequentando as aulas, sob a justificativa de que eram “crentes” e que não podiam dançar daquela forma. Além disso, a mesma professora também apontou que durante a aula que celebrava o dia do folclore vestiu a maioria das crianças com fantasias como a do Saci Pererê e que algumas delas afirmaram que não iam usar as fantasias pois eram “crentes”. Ela relatou que se vestiu com alguns elementos e disse para as crianças que também era “crente” e que não havia problema nenhum em usar as fantasias (tal professora declarou ser da Assembleia de Deus Abreu e Lima). Mas é importante pontuar que a denominação a qual a professora se declara pertencer tem em seu estatuto que seus membros não devem dançar ou comungar com qualquer prática entendida como católica ou de matriz afro. Aqui se mostra uma clara diferença entre as normas e os usos que as pessoas fazem dela. Ela se encontra diante de uma ambivalência entre as normas de sua congregação religiosa e a perspectiva de uma pedagogia inclusiva, e o modo como acomoda seus múltiplos pertencimentos não é vivido ou pensado como contraditório (Leach, 1995; Gluckman, 1987).

Algumas pesquisas (Silva, 2011; Campos, 2009; Giumbelli; Carneiro 2006) chamam a atenção para o conflito na negativa dos evangélicos em participar de eventos e festividades. Nesse campo, quero pontuar aqui o baixo número de ocorrências desse tipo, e como, quando ocorrem, são neutralizados por uma autoridade – a professora da turma, – que, além de disciplinar, é também religiosa, uma adulta “crente”. O que foi trazido de relevante pelos agentes pesquisados é que, ao contrário das pesquisas que salientei, se identificar como pentecostal não leva necessariamente se recusar a participar de atividades que são entendidas como contrária a esse *ethos* – como a dança, a festa de São João, as atividades do folclore²⁸ – uma série de negociações podem estar envolvidas nesse processo. Ou como foi declarado por uma das meninas, W. T., 8 anos, que disse frequentar uma

²⁸ Mais informações sobre as negociações das práticas religiosas e das percepções sobre o que seria religião que as possibilitam são discutidas no capítulo 2 e no capítulo 4.

Assembleia de Deus: “Eu danço, mas não é remexendo essas coisas não. O balé pode, por que no balé não tem essas coisas”.

Essa afirmação é curiosa pois foi feita para justificar a participação em danças que remetiam as culturas de matriz afro e indígena. O grupo de balé aqui é utilizado para legitimar a participação em atividades que em outros momentos é recusada. Ou em outros termos, apesar de elementos da religião afro serem vistos de modo negativado²⁹ quando acionados como “cultura” e ainda mais como parte do balé isso é esvaziado.

NEGOCIANDO A CONSTRUÇÃO DO CORPO

O primeiro grande impacto que senti, como afirmado anteriormente, no início da pesquisa, foi o fato das meninas, ao contrário do que eu esperava, não usarem roupas características do ministério da Assembleia de Deus popular na cidade (saia longa, coque, não uso de maquiagem). Muitas vezes, durante o trabalho de campo na escola, encontrava uma mesma menina usando uma “calça leg” ou maquiagem em um dia e usando a saia e coque característicos da Assembleia de Deus no dia seguinte. Em uma das vezes, um grupo de meninas que frequentam a AD estava brincando de passar maquiagem umas nas outras – maquiagem esta que as mesmas afirmaram que o pastor ou a mãe não gostariam que elas usassem – elas simultaneamente conversavam sobre a gravidade da mentira e como mentir poderia levar alguém a ir para o inferno sem que isso parecesse contraditório para elas. Do mesmo modo, S., F, 8 anos, que também frequenta a Assembleia de Deus, um dia declarou que ia pedir para a mãe comprar para ela o “colar da moda”. Foi, então, questionada sobre se a Igreja que ela frequentava permitia o uso do tal colar e ela disse que “não, mas eu não vou pra Igreja com ele, aí o pastor não vai ver”.

²⁹ O termo macumba apareceu algumas vezes durante o ano como categoria de acusação ou chacota, além dos relatos sobre o entendimento do que seria candomblé trazidos na seção anterior.

Esses exemplos apontam para o fato de que as crianças compreendem, e mesmo discutem, o que é permitido e o que não é, e o que é errado e o que não é. Existe uma forte negociação sobre as práticas que cada criança, e mais, acreditamos que cada membro da comunidade decide se vai adotar, quando e como o fará. Outros pesquisadores encontraram dados similares em pesquisas com outros públicos da Assembleia de Deus. Como Maria de Fátima Paz (2012), em sua pesquisa entre jovens. Ela constatou que apesar de haver dentro da igreja a perspectiva de que as jovens mulheres devem demonstrar um comportamento específico, muitas delas conseguem meios de driblar muitas das imposições. Assim, em uma mesma congregação é possível ver usos diferentes da maquiagem, do esmalte e dos comprimentos de mangas e saias.

Esses dados seguem a discussão sobre técnicas do corpo e *habitus*³⁰. Saba Mahmood (2001), a partir de seu estudo com mulheres pietistas no Cairo, atualizou a discussão sobre o uso do termo *habitus* nessa corrente. *Habitus* aqui significa uma aptidão adquirida na qual corpo, mente e emoções são, simultaneamente, treinados para alcançar competência em algo através da repetição. No entanto, quando uma ação do indivíduo se opõe a esse sistema nem tudo está perdido. O que significa, no caso aqui estudado, que o uso do “colar da moda” não significa o “afastamento” da menina de suas crenças. O *habitus* pensado aqui é o da tradição aristotélica, tão bem resgatado por Mauss (2003) em as técnicas do corpo e que encontra desdobramentos em trabalhos mais atuais como esse da Saba Mahmood (2005), ou como o de Simon Coleman (2015) que fala em uma ampliação ou extensão dos poderes do *self*.

Em seu clássico *As Técnicas do Corpo*, Mauss (2003) designa *habitus* a soma total dos usos culturalmente padronizados do corpo em uma sociedade. Ele o chama de *habitus* no latim e não simplesmente de hábito pois tenta

³⁰ O termo *habitus* aqui não é o da teoria de Bordieu, um sistema de disposições duráveis, um princípio inconsciente e coletivamente inculcado para a geração e estruturação de práticas e representações.

através deste termo expressar habilidades desenvolvidas através da prática. Através de um processo de imitação prestigiosa – onde a autoridade de pessoas nas quais as crianças, e mesmo os adultos, confiam as levam a repetir seus movimentos – técnicas do corpo são adquiridas. Uma técnica para Mauss não precisa dispor de um instrumento, o corpo em si é simultaneamente o objeto original sobre o qual o trabalho da cultura se desenvolve e a ferramenta original com a qual aquele trabalho se realiza. O que constitui uma técnica é ela ser um ato de ordem mecânica, física ou físico química efetuado com esse objetivo e principalmente o fato de ser tradicional e eficaz.

Para Asad (1997), quando Mauss fala em *habitus* não é do corpo como símbolo de algo, ou sobre as coisas que simbolizam o corpo. O conceito de *habitus* nos convida a analisar o corpo como uma coleção de atitudes incorporadas e não como um sistema de significados simbólicos. Quando ele fala em técnicas do corpo, tenta focar a atenção no fato de que nós conceituamos o comportamento humano em termos de aptidões aprendidas, nós podemos ver a necessidade de investigar como estas estavam ligadas a padrões oficiais e práticas regulares. Para Asad, Mauss estava tentando definir uma antropologia da razão prática. Ao afirmar a importância de um estudo sócio-psico-biológico do corpo e que “[...] há, necessariamente, meios biológicos de entrar em comunicação com Deus” (Mauss, 2003, p. 422), Mauss estaria, segundo Asad, abrindo a possibilidade de inquirir os modos como práticas incorporadas se tornam pré-condições para uma variedade de práticas religiosas. Ele nos encorajaria a pensar a experiência do corpo não como um impulso autogênico, mas constituindo mutuamente um relacionamento entre corpo-senso e corpo-aprendizado (Asad, 1997).

Também Paulo Pinto (2010), em seu trabalho sobre os Sufi na Síria, encontra essa diferenciação na assimilação da norma pelos membros do grupo. Segundo Pinto (2010), as capacidades emocionais, morais e físicas são emolduradas e informadas por mecanismos disciplinares inscritos no ensinamento, no ritual, em exercícios místicos e provações corporais. Elas, também, estabelecem ligações que definem os modos de ser e se engajar no mundo. Todavia, é importante ressaltar que, como demonstrado por

Pinto (2010), o *self* não é uma esfera limitada e homogênea. Ele seria, na verdade, um complexo lugar de desejos em conflito e modalidades subjetivas múltiplas no qual a experiência de totalidade é ilusória e contextualmente específica (Pinto, 2010).

Essa percepção encontra concordância na relação das meninas ao se entenderem simultaneamente como tal e como crentes. Sua percepção de feminilidade não é construída de modo estável. Na verdade, sua constituição se dá de modo tênue através do tempo e exteriorizada através de uma repetição de atos costumeiros. Andar de saia longa, carregar uma bolsa e uma bíblia e, mais tarde, usar um salto alto, exige uma técnica corporal que vai sendo desenvolvida através de muitos erros e acertos, de negar o uso desses elementos e depois os reforçar, de desistir deles e depois os reincorporar. E. S., F., 9 anos, ao me contar todas as restrições de sua Igreja e o que não poderia mais fazer ou usar após ter sido batizada já apontava exceções. “Na minha Igreja mulher não pode usar short, mas o meu não é tão curto, aí eu uso”.

Essas negociações e aparentes incoerências no processo de produção do *self* dessas meninas não é exclusivo a esse grupo. Judith Butler (1990) nos mostra como o termo mulheres é problemático, pois não consegue ser um significante estável que descreve e representa como se pretende. O gênero é produzido através de uma incorporação de movimentos, gestos e estilos corporais que trazem a ilusão de que ele é duradouro. No entanto, o corpo apenas performa um gênero que é constituído social e temporalmente através de diferentes situações. Assim, existem diversas masculinidades e feminilidades que são *incorporadas* por diferentes pessoas, e também pelas mesmas pessoas em momentos diferentes (Butler, 1990; Paechter, 2003).

Carrie Paechter (2003) afirma que a construção de masculinidades e feminilidades se dá através de comunidades de prática. Prática é uma ideia central na sua teoria em que o compartilhamento de práticas cria comunidades. Estas, por sua vez, definem o masculino e o feminino e estão envolvidas constantemente na produção, reprodução e negociação das práticas que dão significado ao que é ser homem e ao que é ser mulher. A importância dessas ideias aqui é entender como as performances de feminilidade

e pertença religiosa das meninas variam em diferentes espaços – escola, igreja, rua – chegando mesmo a não remeter a uma identificação imediata com sua afiliação religiosa, que exige uma performance de gênero bastante específica. Ir à igreja com o melhor vestido rodado, cabelo preso e sapato fechado não impede, necessariamente, de compartilhar com as amigas na escola o uso de maquiagem ou de acessórios “da moda”.

Neste sentido, Csordas (2009) investigou como crianças negociam suas considerações morais e espirituais enquanto aprendem a tomar decisões sobre o que é certo e o que é errado. A partir do estudo em uma comunidade católica carismática chamada *The Word of God*, o autor questiona a conexão entre o desenvolvimento moral e espiritual. No caso de crianças pequenas, a consciência religiosa e moral se dá através da autoridade do adulto. Ou seja, a sua desobediência não é a Deus ou a conduta religiosa ideal, mas sim aos seus pais ou líder religioso e as expectativas destes adultos. Assim, não parece um problema religioso aos nossos informantes usar adereços proibidos pela igreja que frequenta ou mesmo dançar, se tais práticas forem efetuadas em outros espaços e longe dos olhos do pastor.

Apesar do apontado por Csordas (2009) ser bastante semelhante à realidade encontrada, acreditamos que alguns complementos podem ser feitos aqui. As crianças dentro de seu processo de negociação dos significados, valores e práticas acabam por também fiscalizar as ações umas das outras. Elas fazem julgamentos morais a partir de crenças e valores compartilhados por aquela comunidade e acusam os que não cumprem. A frase “Tiaaa, olha o que ele fez” não era incomum. Mas ainda mais frequente era “Vou dizer à Tia” que implica uma negociação da necessidade de adequar o comportamento para que a autoridade não seja chamada. Assim, o que tento demonstrar é que, apesar de concordar que a autoridade paternal nessa fase é a que transmite a consciência religiosa às crianças, também acredito que as próprias crianças se imbuem dessa autoridade para fiscalizar umas às outras em determinados momentos.

Além disso, elas não se limitavam a acusações e julgamentos, mas conseguiam articular discussões sobre questões morais, como na conversa

sobre como mentir é errado. Nessa conversa, um grupo de meninas estava em um canto da sala antes da aula começar esperando a chegada da professora. Durante a espera elas começaram a utilizar um estojo de maquiagem infantil – mesmo que a maioria delas já tivesse me revelado que sua Igreja não permitia o uso de maquiagem – para passar sombras coloridas, blush e batom umas nas outras. Dentro daquele quadro ambíguo as meninas discutiam conversão, salvação e a necessidade de “viver na palavra”. Uma dizia que sempre é possível se arrepender e aceitar Jesus, enquanto a outra argumentava que ao saber disso seria errado uma pessoa continuar errando e cometendo pecados para só depois se arrepender e aceitar Jesus. Foi aí que surgiu o exemplo de que ao saber que mentir é errado você não poderia continuar mentindo para depois “pedir perdão a Jesus”. As crianças discutiam o que Geertz (2001) chama de o problema do significado e demonstravam chegar às mesmas conclusões que ele. Elas percebem a incongruência da vida diante do mal e do sofrimento e das diferentes formas de o ser humano lidar com tal, usando de sua religião não “para negar o inegável”, mas para negar que não haja explicação para como os acontecimentos se dão (Geertz, 2001).

Apesar da posição de Geertz ser, diametralmente, oposta na definição de religião a que este trabalho tem seguido, a citação a ele aqui não desvia do argumento objetivado. As crianças pentecostais, assim como os adultos, não são meros receptáculos de normas e regras morais de suas igrejas. Sua formação como pessoa cristã se dá através da prática e de um processo não linear que envolve até mesmo discussões teóricas e teológicas complexas. Elas aprendem a “seguir a vida na palavra”, a “interessar outras pessoas”, a orar, a curar, a fazer gestos, a falar em público. Aprendem com a prática, e esse processo envolve reflexividade e compartilhamento de ideias. Nesse sentido, esses corpos não diferem de nenhum outro que também foi formado através da condução dos próprios agentes às práticas a partir de sua percepção do que é uma boa vida. Ou, em outros termos, na observação de Talal Asad (1997), a inabilidade de “entrar em comunhão com Deus” pode muito bem ser o resultado de “corpos não ensinados”.

CONCLUSÃO

Este artigo se propôs a pensar o conflito religioso em um campo amplamente pentecostal. Se os processos de negociação das crianças estudadas chamaram tanta atenção é por que, para além do possível conflito entre diferentes denominações, existe um conflito entre as normas da Igreja e os diferentes indivíduos que a frequentam. Esse conflito não se mostra através de um embate direto, mas sim através da negociação de valores e práticas efetuadas a partir das noções dos sujeitos do que é uma boa vida (Fassin, 2012; Asad, 1993).

Se, como afirmado por Burity (2011), o pentecostalismo é percebido como não integrável à ordem nacional, entendida simultaneamente como católica e sincrética, em Abreu e Lima essa ordem é pensada como cristã e o pentecostalismo torna-se a fonte de valores e práticas utilizadas para pensar a produção do próprio *self*. O cristianismo aparece como um elemento importante nas percepções culturais e morais de boa parte de seus habitantes. Em uma cidade que convive ao mesmo tempo com a fama de ser a mais evangelizada do país e uma das mais violentas de sua região, mais importante do que pertencer a uma denominação específica seria “aceitar Jesus em suas vidas”. Nesse sentido, quando realizei campo na Igreja Matriz da Assembleia de Deus Abreu e Lima, uma das minhas informantes me disse várias vezes que eu tinha “um jeitinho”, que ficava claro que eu era “uma pessoa boa”, e me sugeria procurar uma Igreja como a Batista da região (que ao contrário da Assembleia de Deus permitia o uso de maquiagem e acessórios). Para essa informante, mais importante do que me converter a mais um membro de sua Igreja era “salvar minha alma”.

Os informantes dessa pesquisa parecem fazer parte do que Edmund Leach (1995) chama de diferentes “grupos de apreço”. Segundo Leach, entender que o apreço é um produto cultural é algo que já fizemos há muito, mas também é importante compreender que um indivíduo pode pertencer a mais de um grupo de apreço mesmo que esses sistemas não sejam coerentes. Ou, como afirmado por Simon Coleman (2015) mais

recentemente, as práticas pentecostais podem formar duplamente uma cultura parcial, no nível institucional, e culturas de tempo parcial, no nível do adepto individual, sem necessariamente criar dissonâncias. Não existe qualquer incoerência na construção de mundo da minha informante que a instituição e a pessoa que apresentam uma determinada questão moral para ela – “criança estar na rua é errado” – sejam, simultaneamente, a igreja que frequenta e o padrasto que está preso. Ele ter cometido um crime não o anula, necessariamente, como fonte ética.

Pensar o quadro de uma comunidade que tem sua filiação religiosa em uma proporção bastante distinta do cenário nacional – enquanto que 22% dos brasileiros se declaram evangélicos e 65% católicos, em Abreu e Lima os evangélicos chegam a 41% e os católicos 42% (Censo, 2010) – e a produção da religiosidade me levou a entender a centralidade do processo de escolha e negociação na constituição do “crente”.

O crescimento dos evangélicos no país causou comoção em alguns meios, tanto entre os que acham que se trata de algo positivo como entre os que acreditam que é negativo³¹. Todavia, talvez este estudo ajude a clarear o fato de que se os números continuarem subindo – “se”, afinal o censo 2010 mostrou um decréscimo no número dos que se declaram evangélicos – eles não significarão um exército de homens de terno e mulheres de coque repetindo exatamente os mesmos atos e palavras, marchando rumo a diminuição dos direitos das minorias sexuais e/ou religiosas. Cada “crente” encontra suas próprias respostas e o “ativismo conservador evangélico” (Machado, 2012; Campos; Gusmão; Maurício Jr., 2015) não está em toda parte. A heterogeneidade analisada, juntamente com o processo de negociação e articulação da realidade, que são efetuados mesmo por meninas tão jovens, mas também são expressos no mundo adulto, deixam claro como o meio pentecostal pode ser diverso. Além disso, também contrariando as expectativas

³¹ Mariano (2004) discute o como alguns editoriais exploraram a ideia de que o país estava se tornando protestante e o como ele não acredita que isso irá acontecer.

da sociedade mais ampla sobre o assunto, meninas e mulheres pentecostais se mostraram como agentes expressivo na sua Igreja e fora dela.

Se há uma perspectiva do senso comum que perpassa boa parte do mundo ocidental é de que a religião é fonte de violência, que religiosos são fanáticos seguindo um líder sem questionamentos e que mulheres dentro desse espaço são oprimidas (como discutem Casanova, 2010; Asad, 1993; Mahmood, 2009). Entretanto, os dados averiguados durante a pesquisa dizem o contrário. Não é que o grupo estudado nunca mostre intolerância e preconceito contra os que comungam de uma perspectiva diferente da dele. Mas, essas características não são mais expressivas do que as da comunidade de fora contra eles³². Ainda, mais importante foi perceber que dentro de suas certezas, eles também negociam e encontram a melhor forma de utilizar os diversos valores éticos que encontram em seu contexto para a sua vida.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Ronaldo. Os pentecostais serão maioria no Brasil? *Revista de Estudos de Religião*, São Paulo, p. 48-58, dez. 2008.

ASAD, Talal. *Genealogies of Religion: discipline and reason of power in Christianity and Islam*. London: Johns Hopkins University Press, 1993.

_____. Remarks on the anthropology of the body. In: COAKLEY, Sarah (Ed.). *Religion and the Body*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. p. 42-52.

³² Uma série de pesquisas já apontaram como grupos religiosos são percebidos por outros grupos religiosos ou pelos que se entendem como seculares (Casanova, 2010). No caso específico de Abreu e Lima os integrantes da Assembleia de Deus além do estereótipo nacional do pentecostal, mulheres de coque e vestido longo e homens de ternos, ambos com bíblia embaixo do braço e tentando converter a todos, também são referidos como “só pensam em roupa” [N., F, 9 anos]. O que todo o estereótipo parece construir é a percepção do “crente” como pouco inteligente, possuidor de uma crença falsa e incapaz de tomar decisões por conta própria (Campos; Gusmão; Maurício Jr., 2015).

BIRMAN, Patrícia (Org.). *Religião e Espaço Público*. São Paulo: Attar Editorial, 2003.

BUTLER, Judith. *Problemas de Gênero: feminismo e subversão de identidade*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1990.

_____. Regulações de Gênero. *Cadernos Pagu*, Campinas, v. 42, p. 249-274, jan./jun. 2014.

BURITY, Joanildo. New Paradigms and the Study of Religion: an anti-essentialist reflection. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 1, 2006.

_____. Religião e Cidadania: alguns problemas de mudança sociocultural e intervenção política. In: BURITY, Joanildo; ANDRADE, Péricles. *Religião e Cidadania*. São Cristovão: Editor UFS; Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 2011.

CANELL, Fanella. The Anthropology of Secularism. *Annual Review of Anthropology*, Palo Alto, CA, v. 39, p. 85-100, 2010.

CAMPOS, Roberta. Um estranho no ninho: uma experiência protestante em escola laica no Recife. In: BURITY, Joanildo; ANDRADE, Péricles. *Religião e Cidadania*. São Cristovão: Editor UFS; Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 2011.

_____. Pesquisando o Invisível: percursos metodológicos de uma pesquisa sobre sociabilidade infantil e diversidade religiosa. *Teoria e Sociedade*, Belo Horizonte, v. 17, n. 1, 2009.

_____. Assíntota do Inefável, algumas considerações. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 29, p. 63-68, 2016.

CAMPOS, Roberta; GUSMÃO, Eduardo; MAURÍCIO JR., Cleonardo. A disputa pela laicidade: uma análise das interações discursivas entre Jean Wyllis e Silas Malafaia. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 35, n. 2, p. 165-188, 2015.

CAMPOS, Roberta; MAURÍCIO JR., Cleonardo. Os Comensais da Palavra: emoções e corpo na trajetória espiritual dos crentes da Assembleia de Deus. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, João Pessoa, v. 11, n. 33, p. 800-828, dez. 2012.

Carneiro, Sandra de Sá; GIUMBELLI, Emerson. Religiões nas Escolas Públicas: questões nacionais e a situação no Rio de Janeiro. *Revista Contemporânea de Educação*, Rio de Janeiro, v. 2, 2006.

CASANOVA, José. O Problema da Religião e as Ansiedades da Democracia Secular Europeia. *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, p. 1-16, dez. 2010.

COAKLEY, Sarah. *Religion and the Body*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

COLEMAN, Simon. Borderlands: ethics, ethnography, and “repugnant” Christianity. *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, Chicago, v. 5, n. 2, p. 275-300, 2015.

CSORDAS, Thomas. Asymptote of the Ineffable: embodiment, alterity and the theory of religion. *Current Anthropology*, Chicago, v. 45, n. 2, abr. 2004.

_____. Growing up Charismatic: morality and spirituality among children in a religious community. *Ethos*, Aliso Viejo, CA, v. 37, n. 4, p. 414-440, 2009.

DUARTE, Luiz Fernando Dias et al. (Org.). *Valores Religiosos e Legislação no Brasil: A tramitação de projetos de lei sobre temas morais controversos*. Rio de Janeiro: Editora Garamond, 2009.

DULLO, Eduardo; QUINTANILHA, Rafael. A sensibilidade secular da política brasileira. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 1, n. 27, p. 173-198, 2015.

FASSIN, Didier. Towards a Critical Moral Anthropology. In: _____. (Ed.). *A Companion to Moral Anthropology*. Nova Jersey: Willey-Blackwell, 2012.

GEERTZ, Clifford. *Nova Luz Sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2001.

_____. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Editora LTC, 2008.

GIUMBELLI, Emerson. Ensino religioso na escola pública e algumas questões mais gerais sobre religião e sociedade. In: BURITY, Joanildo; ANDRADE, Péricles. *Religião e Cidadania*. São Cristóvão: Editor UFS; Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 2011.

GLUCKMAN, Max. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In: BIANCO, Bela-Feldman. *Antropologia das Sociedades Contemporâneas*. São Paulo: Editora Global, 1987.

INGOLD, Tim. *Estar Vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Porto Alegre: Editora Vozes, 2015.

LEACH, Edmund. *Sistemas Políticos da Alta Birmânia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1995.

MACHADO, Maria das Dores Campos. Aborto e ativismo religioso nas eleições de 2010. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, DF, n. 7, p. 25-54, 2012.

_____. Religião e Política no Brasil Contemporâneo. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 35, n. 2, p. 45-72, 2015.

MAHMOOD, Saba. Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: some reflections on the Egyptian Islamic revival. *Cultural Anthropology*, v. 16, n. 2, p. 202-236, 2001.

_____. *Politics of Piety: the islamical revival and the feminist subject*. New Jersey: Princenton University Press, 2005.

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

_____. *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

PAZ, Maria de Fátima. Religião e Sexualidade: permanências e transformações da perspectiva de jovens pentecostais de Recife/PE – Brasil. *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, v. 13, n. 15, p. 83-113, jul./dez. 2011.

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

PAETCHER, Carrie. Masculinities and Femininities as Communities of Practice. *Women's Studies International Forum*, v. 26, n. 1, 2003.

PINTO, Paulo. The Anthropologist and the Initiated: reflections on the ethnography of mystical experience among the Sufis of Aleppo, Syria. *Social Compass*, v. 57, n. 4, p. 464-478, 2010.

_____. Bodily Mediations: self, values and experience in Syrian Sufism. *Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften*, v. 2, p. 201-224, 2005.

PIRES, Flávia. *Quem tem medo do mal assombro?* Religião e infância no semiárido nordestino. 2007. 235 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social)–Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

ROBINS, Joel. Pluralismo Religioso e Pluralismo de Valores: ritual e a regulação da diversidade intercultural. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 15, n. 26, 2014.

SILVA, Maria Edi. *Diversidade Religiosa Na Escola Pública: um olhar a partir das manifestações populares dos ciclos festivos*. 2011. 111 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia)–Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2011.

Souza, Alana. *Transreligiosidade, Gênero e Liderança Carismática: Cristiane Cardoso e o Godllywood na Igreja Universal do Reino de Deus*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2013.

_____. “Tia, o que é religião?”: Religião, moral e corpo entre crianças na cidade mais evangélica do Brasil. 2016. Dissertação (Mestrado em Antropologia)–Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2016.

Recebido em: 31/08/2017

Aprovado em: 26/02/2018