

Etnografia sobre rituais de politização pentecostal e valores de gênero em um município da Baixada Fluminense/RJ

Caetana Maria Damasceno*
Tatiane dos Santos Duarte*

Resumo: Este *paper* trata da análise das *performances* de mulheres evangélicas relacionadas com política e poder local, em um município da Baixada Fluminense/RJ. Interessa-nos examinar aspectos da dicotomia simplista entre a esfera *pública* versus a esfera *privada*, buscando repensar os “lugares comuns” das etnografias de gênero relacionadas com as noções de *pureza*, *perigo*, *compromisso*, *reputação*, *honra* e *prestígio*.

Palavras-chaves: pentecostalismo, política local, gênero.

Este trabalho trata da análise das *performances* de algumas mulheres nos rituais¹ do “tempo da política”² de 2004 e naqueles relativos ao período de reestruturação do poder local, no ano de 2005, em um município da chamada Baixada Fluminense/RJ.³ Entendemos rituais no sentido adotado por Mariza Peirano: “são bons para transmitir valores e conhecimentos e também próprios para resolver conflitos e reproduzir relações sociais”⁴, fazer e falar são formas eficazes, que têm propósitos, na medida em que são “ações sociais”⁵. Os rituais têm por consequência um caráter performático na medida em que permitem “comunicar, fazer, modificar, transformar”⁶:

a eficácia da ação ritual reside no fato de acionar crenças culturais essenciais – crenças que constituem uma cosmologia – mas, ao mesmo tempo, questionar determinadas estruturas sociais. Neste sentido, os rituais podem concorrer para a construção de novas

Abstract: This paper deals with the analysis of evangelical women *performances* and their relationship between politics and local power in a district of Baixada Fluminense in Rio de Janeiro State. We examine aspects of the simplistic dichotomy of *public* versus *private spheres* by rethinking “common places” of ethnographies about gender related to the notions of *purity*, *danger*, *commitment*, *reputation*, *honor* and *prestige*.

Key words: pentecostalism, local politics, gender.

legitimidades, permitindo desvendar mecanismos, de diferenciação social e realizar a passagem das ideologias para os sistemas de ação (e vice-versa). É na ação que homens e mulheres de carne e osso, [...], buscam transformar interesses e ideais em realizações concretas. Rituais são, assim, bons para pensar e bons para viver. A partir deles tomamos conhecimento de nosso mundo ideal e de nossos projetos e ambições; a partir deles revelam-se trilhas, encruzilhadas e dilemas e, no processo, consegue-se, muitas vezes, encaminhar mudanças e transformações⁷.

A narrativa etnográfica dos rituais do tempo da política de que participamos envolve diferentes atores sociais vinculados especialmente ao universo pentecostal. A centralidade desta análise nos permite apreender como as agências femininas colocam em conexão o domínio da “grande” política⁸ e o das religiões evangélicas. Considerando esta perspectiva,

*Antropóloga, Professora Associada I da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. e-mail cdamasce@uol.com.br

¹Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília. Bolsista do CNPq. e-mail thaty_duarte@yahoo.com.br

²PEIRANO, M. *Rituais ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

³PALMEIRA, M. & HEREDIA, B. Política Ambígua. In: BIRMAN, P. NOVAES, R. & CRESPO S. (org.) *O Mal à Brasileira*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1997. p. 160.

⁴Para Alessandra Barreto (2004) a Baixada Fluminense tornou-se uma nomenclatura aglutinadora destinada a “identificar” um conjunto de municípios com características sócio-históricas diversificadas. Nesse sentido, a autora se dedica em apreender as representações sociais que estão por trás deste nome genérico, analisando a constituição sociológica dos municípios da Baixada Fluminense e a consequente diversidade de identidades de seus moradores. “Podemos falar em uma só Baixada?”, indaga Alessandra Barreto. BARRETO, A. Um olhar sobre a Baixada: usos e representações sobre o poder local e seus atores. *Campos*, Curitiba, v. 5, n. 2, 2004. p. 45.

⁵PEIRANO, M. op. cit., p.10

⁶Idem, *Ibidem*, p. 10.

⁷Idem, *Ibidem*, p. 40.

⁸Idem, *Ibidem*, p.47.

⁹A qualificação “grande” política é aqui usada como um desdobramento daquilo que Bailey (1971) chamou de “pequena política” ou “política de reputações”. BAILEY, F. *Gifts and poison*. In: BAILEY, F. *Gifts and poison*. The politics of reputation. Oxford: Basil Blackwell, 1971. p. 1-25.

a tarefa etnográfica nos levou a repensar os possíveis sentidos da *natureza imaginária do gênero*⁹ e as noções de *pureza e perigo*¹⁰, *compromisso, reputação, honra, fama e prestígio*¹¹.

A pesquisa de campo foi realizada em Seropédica¹², cidade próxima da Zona Oeste do município do Rio de Janeiro, freqüentemente vista como uma “região de fronteira” entre os universos urbano e rural, com uma identidade política ainda em construção graças a sua recente emancipação.¹³ Neste espaço operam numerosas organizações religiosas¹⁴, cristãs na maioria. Além de numerosas, as tradições cristãs locais são muito diversificadas (católicos carismáticos; experiências de catolicismo popular convivendo ao lado de comunidades eclesiais de base; igrejas pentecostais e neopentecostais erguidas a poucos metros de igrejas protestantes “históricas”). Por seu turno, os “terreiros” afro-brasileiros (de umbanda e de candomblé) parecem ocultar-se em meio ao emaranhado de templos cristãos, diferenciando-se destes, sobretudo pelo recurso a certos referentes simbólicos como, por exemplo, bandeiras brancas fincadas bem acima da altura dos telhados das casas ou os alguidares (bacias de barro) dispostos nos muros, por trás dos quais se entrelaçam vários tipos de vegetação. Já os locais onde se reúnem os espíritas “kardecistas”, embora algumas vezes visíveis, são de algum modo, mais discretos e muitas vezes não são facilmente identificáveis. Neste caso, lembramos que estes não se reúnem necessariamente em templos ou espaços que tenham características singulares, pois, via de regra, as reuniões são realizadas nas casas dos próprios praticantes¹⁵.

Tais instituições espalham-se tanto pelo eixo comercial e político-administrativo de Seropédica (os

chamados km “49” e “42”), como pelas ruas precariamente pavimentadas que brotam a partir deste eixo e pelas estradas vicinais. Com efeito, os templos cristãos parecem pequenas “ilhas”, aparentemente autônomas, que se expandem ao longo da antiga estrada Rio-São Paulo.¹⁶ É justamente nos km “49” e “42” que se localizam os templos-sedes ou igrejas-mãe evangélicas. Por seu turno, as congregações filiadas ou independentes, os salões e os pontos de pregação não são facilmente percebidos por aqueles que transitam pela antiga Rio-São Paulo, pois estão localizados em áreas menos visíveis, mais empobrecidas, desprovidas de infraestrutura básica, distantes das escolas públicas, dependentes de políticas oficiais de saneamento e habitação ineficientes.

Iniciamos nosso trabalho de campo através da observação participante em diferentes rituais religiosos e políticos e por meio de conversas com algumas pessoas vinculadas ao universo evangélico local, tendo como cenário o “tempo da política” de 2004: a terceira eleição do município.

O “tempo da política”, termo nativo comum em várias regiões do Brasil, foi reapropriado por Moacir Palmeira e Beatriz Heredia¹⁷ para expressar a abertura oficial do período eleitoral que de algum modo coloca a vida cotidiana na quarentena. Como a política “divide” e “ameaça” torna-se necessário “circunscrevê-la no tempo, como uma interrupção do cotidiano, em que a divisão é necessária para ordenar”¹⁸. O “tempo da política” contagia a vida social, sobrepondo outros tipos de eventos (comícios, *showmícios*, reuniões partidárias, carreatas, passeatas,

⁹CORRÊA, M. *Antropólogos e Antropologia*, Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

¹⁰DOUGLAS, M. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976.

¹¹Tais noções aparecem de forma consistente nos trabalhos de BOURDIEU, P. *Coisas ditas*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2004b, p. 35-36 e de BAILEY, op. cit.

¹²Decidimos por não omitir o nome da cidade onde realizamos esta investigação. Os atores sociais que têm carreira política ou religiosa que seja de domínio público não terão seus nomes trocados. Contudo, reservamo-nos o direito de substituir o nome dos atores sociais mais próximos a fim de resguardar suas identidades e não romper com o decoro da relação entre o pesquisador e os sujeitos da pesquisa.

¹³Após uma longa batalha jurídica, em outubro de 1995, o então Governador do Estado do Rio de Janeiro, Marcelo Alencar assinou a Lei Estadual de nº 2446/95, reconhecendo oficialmente Seropédica como um município autônomo. Contudo, o processo emancipatório foi marcado pela disputa de “forças políticas”: os nascidos no lugar e os chamados “coronéis de Itaguaí”. A primeira eleição municipal, ocorrida em outubro de 1996, consagrou um ex-vereador de Itaguaí como o primeiro prefeito do município recém emancipado. DUARTE, T. “Pastora é como um prefeito, a palavra final é dela!”, relações de gênero, campo religioso e política. Monografia (Graduação em História), Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2008, p. 22-23.

¹⁴O mapeamento preliminar permitiu-nos listar cerca de 200 templos. Realizado entre 2003 e 2004, contou com estudantes de Iniciação Científica: Diene Ellen Tavares Silva, Gilmara Gomes da Silva e Nélia Martins Santana.

¹⁵DAMASCENO, C. Do Dom ao Voto: Ethos Religioso e Representação Política e Poder Municipal. In: *XXVII Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais*, 27., 2004, Caxambu. Anais... Caxambu: ANPOCS, 2004, p. 8. 1 CD-ROM.

¹⁶A Antiga Estrada Rio-São Paulo, inaugurada em 1928, foi por duas décadas a única via de ligação entre Rio de Janeiro e São Paulo. Hoje esta rodovia federal denomina-se BR-465 e parte da Zona Oeste do Rio de Janeiro, atravessa o município de Nova Iguaçu e divide toda a extensão territorial da cidade de Seropédica (dos km 39 ao km 54) quando desemboca na Rodovia Presidente Dutra (BR-116), inaugurada em 1951 pelo então Presidente da República, Eurico Gaspar Dutra.

¹⁷PALMEIRA, M. & HEREDIA, B. Política Ambígua. In: BIRMAN, P (org.) O mal à Brasileira. Rio de Janeiro: Eduerj, 1997. p. 160.

¹⁸PALMEIRA, M. Eleição municipal, política e cidadania In: PALMEIRA, M & BARREIRA, C. (orgs.) *Política no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006. p. 141.

rituais de comensalidade) a atividades cotidianas (como, por exemplo, as do “tempo da igreja”),¹⁹ reconhecidas e legitimadas historicamente. Assim, o “tempo da política” introduz rupturas e reordenamentos nas regras rotineiras sem contudo as excluir. É justamente esta espécie de “*desordem*” que se instaura quando “a linguagem política (linguagem da divisão) torna-se a linguagem autorizada, a política tende a invadir todos os domínios [...], obrigando-os a se redefinirem, de modo que não haja conflitos de regras”²⁰.

No “tempo da política” de Seropédica, por nós observado, a noção de *compromisso*²¹ norteou a partilha dos recursos políticos (materiais e simbólicos) a serem redistribuídos por agentes políticos diferenciados, inclusive os evangélicos. Tais recursos dependiam da identificação, por parte de eleitores e candidatos, com o *lugar* enquanto “entidade política” que estava ainda em estruturação em função de sua recente emancipação. Como lembra Mariza Peirano, a identificação com o *lugar* por parte dos habitantes é condição *sine qua non* para o estabelecimento de uma identificação ordinária de *compromisso* por parte de candidatos e de diferentes segmentos da população, que passa necessariamente pelas eleições para vereadores, para a prefeitura e para os cargos legislativos estaduais e federais. Por meio dessa identificação, o *lugar* passa a se constituir como “entidade política” sem a qual não é possível articular discurso e ação políticos.²² Nas eleições proporcionais de 2004 as igrejas evangélicas desempenharam um papel relevante no que diz respeito à oferta destes recursos: seja na forma de candidatos, teodécias, infra-estrutura institucional (templos, rádios, jornais), cabos eleitorais e eleitores.

A noção de *compromisso* sob a ótica das

interpretações nativas tornou-se o eixo desta etnografia, na medida em que consideramos a natureza dos vínculos sociais e das relações de autoridade que emergiram da comunidade religiosa a que pertenciam os agentes sociais, em especial, algumas mulheres ocupadas na construção e na negociação de *compromissos*. Passamos a observá-las durante os rituais de campanha eleitoral (convenções partidárias, comícios, “showmícios”, rituais de comensalidade, cultos, celebrações religiosas organizadas nos espaços da rua como as do “Projeto Celebrai”).²³ Todos estes rituais contaram com a ampla presença de militantes evangélicos (correligionários, cabos-eleitorais, vizinhos, amigos, parentes de candidatos e candidatas) que procuravam enfatizar seu pertencimento religioso, político e de parentesco. As inúmeras redes de relações religiosas e políticas formavam diferentes “facções”,²⁴ atuando em vários cenários institucionais da cidade (escolas, clubes, igrejas) e em espaços públicos menos formais (praças, ruas e estradas vicinais). A maioria das candidaturas vinculadas ao mundo evangélico era porém de homens.²⁵ Contudo, algumas mulheres dotadas de *capital social* adquirido no campo religioso, no campo profissional e nas redes de parentela participaram de modo expressivo nestes espaços.

Em um dos rituais de campanha, uma das candidatas a vice-prefeita, declaradamente católica, discursou “valorizando a mulher”, embora negando *ser* feminista. Na mesma ocasião, uma mulher evangélica, candidata a vereadora, procurou “em nome de Jesus”, denunciar as desigualdades sociais e o “lugar subalterno” da mulher. Em todos os rituais do “tempo da política” de que participamos foi possível registrar que a grande maioria das mulheres candidatas fez uso do *renome* (sobrenome do marido

¹⁹Segundo Damasceno (2007), o “tempo da igreja” é um tempo litúrgico e cosmológico, que se desdobra em inúmeros rituais (um para cada dia da semana, ligados a profetização, a evangelização, ao exorcismo, a cura, etc.), dentro e fora do templo. A conexão entre esses dois tempos [o da igreja e o da política] se expressa na pentecostalização da “grande” política através das candidaturas de bispos, pastores, presbíteros, evangelistas, diáconos ou simples membros da comunidade de fé, na grande maioria, compostas de homens. DAMASCENO, C. Para Chegar lá: o dom, a graça e a economia do voto. *Revista da Universidade Rural. Séries Ciências Humanas*. Seropédica. Rural., Seropédica, RJ, EDUR, v. 29, n. 1, jan.-jun., 2007. p. 14.

²⁰PALMEIRA, M. & HEREDIA, B. op. cit., p. 170.

²¹VILLELA, J. & MARQUES, A. C. Sobre a circulação de recursos nas eleições municipais no sertão de Pernambuco. In: HEREDIA, B., TEIXEIRA, C. & BARREIRA, I. (Orgs.) *Como se Fazem Eleições no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 63-101.

²²PEIRANO, M. Sem Lenço e sem Documento: reflexões sobre cidadania no Brasil In: *Estado e sociedade*, Brasília: EDUnB. vol. 1, n. 1, 1986. p.55

²³O “Projeto Celebrai” promove “shows gratuitos em todo o país”, em geral, os cantores pertencem à gravadora Top Gospel e o objetivo é “levar a mensagem de Cristo às massas, [...], promover obras sociais e divulgar o provedor evangélico de Internet”. Os espetáculos do “Projeto Celebrai” assumiram papel relevante na construção das “bases eleitorais” de vários candidatos evangélicos reforçando assim, as redes evangélicas dispersas pelos diferentes domínios da representação política (dos municípios passando pelos estados até o parlamento e o governo central). DAMASCENO, C. Para Chegar lá: o dom, a graça e a economia do voto. *Revista da Universidade Rural. Séries Ciências Humanas*. Seropédica. Rural., Seropédica, RJ, EDUR, v. 29, n. 1, jan.-jun., 2007. p. 20.

²⁴O “tempo da política”, a par de circunscrever conflitos no âmbito da regulação das relações entre unidades políticas ou administrativas, amplas ou restritas, é critério na definição dos “pertencimentos” sociais. Mas do que a escolha de um candidato está em jogo, não só para cada eleitor, mas para o conjunto da população, o alinhamento a uma facção com todas as implicações que decorrem deste fato, ou a redefinição das facções –nesse período, as migrações entre facções são vistas como legítimas e suas fronteiras se alteram. PALMEIRA, M. & HEREDIA, B. op. cit., p.161.

²⁵Nas eleições municipais de 2004, candidataram-se a vereança 192 pessoas das quais vinte e uma eram (re)conhecidamente evangélicas, dentre as quais apenas cinco eram mulheres. DUARTE, T. op. cit., p.161.

ou de família) para se fazerem *(re)conhecidas*. Apenas uma candidata identificou-se pelo primeiro nome vinculando-o a sua posição de pastora evangélica. Ela não recorreu, portanto, ao sobrenome de casada.

A auto-identificação ou a “nominação” das candidatas instituiu-se frequentemente pelo emprego do sobrenome do marido, o que Mariza Corrêa chamou de *renome*.²⁶ Esta autora, ao discutir a “natureza imaginária do gênero”,²⁷ emprega a categoria *renome* como uma das possibilidades de classificação social, mas não a única. O *renome* tem “duplo sentido”: tanto o de nome famoso, quanto o de segundo nome. Uma vez “renomeadas” através do casamento, insiste a autora, as mulheres ficam “subsumidas a condição de esposa e são assim consideradas”.²⁸ Sem dúvida, no domínio da “grande” política, este sentido do *renome* assume um lugar relevante no sistema de classificação social. Todavia, há ainda outra possibilidade: o (re)conhecimento. Trata-se, segundo Gabriela Scotto, tanto da “identificação concreta de uma pessoa conhecida”²⁹ quanto daquela cuja notoriedade provém de sua biografia e de sua reputação. Tais atributos são percebidos durante a campanha eleitoral quando

[...] a política e suas representações se oferecem como um campo cruzado por relações personalizadas, no qual os candidatos devem não apenas oferecer programas, mas também a si mesmos como *peçoas* com um passado reconhecido e com uma *biografia* que permita situá-los socialmente. Um dos principais objetivos da campanha de rua será, precisamente, o de produzir o *reconhecimento*, a partir do contato direto com os eleitores.³⁰

O renome e estas formas de (re)conhecimento podem ou não se combinar no “tempo da política”. Nos rituais dos quais participamos foram justamente algumas mulheres (candidatas ou não) que

converteram o renome e o (re)conhecimento em “capital político”.³¹ Como veremos a seguir a tentativa de capturar através da etnografia um momento *evanescente* como o do “tempo da política” é tarefa antropológica difícil, pois envolve ao mesmo tempo processos históricos dinâmicos e contraditórios. Mediadas pela prática etnográfica, algumas questões podem talvez contribuir para uma teoria social feminista.³²

Um dos rituais de campanha *da coligação* “Movimento Liberta Seropédica”³³ foi um *showmício* realizado em uma praça de um bairro periférico da cidade. *Banners* com a foto do ex-governador do Estado do Rio de Janeiro (de 1999 a 2002)³⁴ Anthony Garotinho ao lado da foto do candidato a prefeito Gedeon Antunes, ornamentavam o palanque, que era na verdade um trio elétrico. Nestes *banners* lia-se: “O Governador apóia este candidato para prefeito”. Não havia nenhum *banner* com a foto da então governadora do Estado (de 2003 a 2007) Rosinha Matheus (esposa de Anthony Garotinho) ao lado de quaisquer dos candidatos do “Movimento Liberta Seropédica”. Isto parece apontar para o fato de que ela não estava sendo *(re)conhecida* como uma figura política capaz de conferir *prestígio* para os candidatos desta coligação.

Havia uma abundância de materiais de campanha: faixas, *banners*, bandeiras tais como caminhões e carros de som, santinhos etc. Muitos candidatos circulavam pela praça, distribuindo tais materiais em conversa com eleitores, apertando mãos, dando-se a *conhecer* para ser *(re)conhecido*. Segundo Yrles Barreira há uma “função simbólica na proximidade”³⁵ entre eleitores e candidatos: “estar no 'centro' dos acontecimentos ou estar 'próximo' ao povo constitui [...] uma das estratégias mais utilizadas em

²⁶CORRÊA, M. op. cit.

²⁷Idem, Ibidem. p.61

²⁸Idem, Ibidem. p.22

²⁹SCOTTO, G. Campanha de rua, Candidatos e Biografias. In: PALMEIRA, M. & GOLDMAN, M. (orgs.). *Antropologia, Foto e Representação Política*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1996. p. 165.

³⁰Idem, Ibidem, p.165

³¹BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. 7 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

³²BRENNER, S. A. *The domestication of desire: women, wealth and modernity in Java*. Princeton: University Press, 1998. p.16-17.

³³Coligação formada pelo Partido Social Cristão/PSC, Partido do Movimento Democrático Brasileiro/PMDB, Partido Progressista/PP, Partido dos Aposentados da Nação/PAN e Partido da Mobilização Nacional/PMN.

³⁴Em abril de 2002, Anthony Garotinho renunciou ao cargo de Governador do Estado do Rio de Janeiro para concorrer à Presidência da República. Benedita da Silva como vice-governadora eleita assumiu o governo do Estado até Janeiro de 2003. Benedita concorreu a reeleição em Outubro de 2002, sendo derrotada ainda no primeiro turno por Rosinha Matheus, mulher do ex-governador Anthony Garotinho. Em 1994, Garotinho converteu-se a Igreja Presbiteriana Luz do Mundo e em 1996, Rosinha Matheus e os filhos do casal.

³⁵BARREIRA, I. *Chuva de Papéis: Ritos e Símbolos de Campanhas Eleitorais no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998. p. 211.

campanha política”.³⁶

Para construir essa forma de “proximidade”, a candidata a vice-prefeita Lindaura Brás, por exemplo, procurou misturar-se aos eleitores, congratulando-se com eles, sorrindo, distribuindo beijos, apertando mãos, demonstrando simpatia. Esta *performance*³⁷ expressava o esforço desta candidata que se dizia “*representante da grande classe que é a feminina*” para se tornar uma pessoa (*re*)conhecida. A candidata fez questão de ressaltar aos eleitores que o evento não contava com a participação de cantores ou de grupos “famosos” ou “contratados”³⁸: os artistas que se apresentariam “pertenciam todos à comunidade”.

Finalmente, o *showmício* se iniciou com os cumprimentos do mestre de cerimônias,³⁹ que anunciou o comparecimento dos moradores daquele bairro como também de outros mais distantes. Ele convocou, com frequência, as “caravanas” de eleitores para se aproximarem do palanque, chamando-as de “família Gedeon”. Nesta primeira parte do ritual apresentaram-se dançarinos, em trajes sumários, exibindo coreografias caracterizadas pela sensualidade, o que imprimia um caráter evidentemente profano ao ritual. A grande maioria dos candidatos evangélicos da coligação não estava presente durante esta parte do *showmício* e é aqui que começa a se manifestar mais explicitamente a *ambigüidade*⁴⁰ e a *liminar idade*⁴¹ que marcaram o deslizamento do “tempo da igreja” para o “tempo da política”. Tal deslizamento exige o aprendizado de regras que passam tanto pela capacidade do candidato de circular, durante o “tempo da política”, por diferentes segmentos e espaços sociais como pela participação nos vários tipos de rituais de campanha. As convenções, os comícios, as festas (churrascos, *shows*), reuniões em casa de correligionários assumem, especialmente para os militantes

pentecostais, o caráter de ritos de passagem do campo religioso para o político. Ora, essa passagem expõe o neófito⁴² evangélico a riscos que precisam ser controlados.

Neste ponto é indispensável examinar o *showmício* do candidato a prefeito, Gedeon Antunes, de uma outra perspectiva. A primeira parte do ritual de campanha pode ser do ponto de vista evangélico interpretado como “mundano” ou mesmo “profano”. No entanto, durante as apresentações daqueles grupos de dança, o mestre de cerimônia pediu para diminuir o som porque havia uma igreja próxima onde se realizava um culto: “Vamos respeitar”, disse ele. “Eu também sou cristão, mas estou fazendo o meu trabalho”. Este foi o mote para que se iniciasse a transição para o segundo momento do ritual, agora marcado pelo *ethos* evangélico, graças ao discurso da esposa do candidato à prefeitura, Vilma Antunes, que não sendo candidata, tinha apenas como capital o fato de ser evangélica e de ter o *renome* Antunes. Essa fase de transição colocou a mostra o estado de *liminaridade*, portanto, de *perigo*⁴³ em que se encontravam até aquele momento do *showmício* os candidatos evangélicos. Ora, o *perigo* viria a ser controlado pela intervenção ritual da evangélica Vilma Antunes que subiu no palanque acompanhada por sua mãe e seus dois filhos, mas sem seu marido. Ela apressou-se, então, a apresentar a mãe e os filhos como membros da igreja, louvando-os por sua fé e coragem. Vilma Antunes responderia desse modo aos rumores de improbidade feitos pelos “inimigos políticos” de Gedeon Antunes. Ela enfatizou, assim, a equivalência entre a família consanguínea, a religiosa e a política, procurando desqualificar os efeitos negativos dos discursos *difamatórios*⁴⁴ contra seu marido e, por conseqüência, contra sua família.

‘Nesse sentido, ela proferiu um discurso sobre a importância da “unidade da família”, usando a

³⁶Idem, *Ibidem*, p. 211.

³⁷Entendemos *performance* no sentido apontado por Tambiah quanto trata da eficácia dos rituais como sendo performativos. Um dos sentidos do caráter performativo do ritual diz respeito à “performance que usa vários meios de comunicação através dos quais os participantes experimentam intensamente o evento [...]”. TAMBIAH, S. apud PEIRANO, M. A análise antropológica dos rituais. In: PEIRANO, M. (org.) *O Dito e o Feito: Ensaios de Antropologia os Rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001. p. 27.

³⁸Yrles Barreira (1998) lembra que os “rituais de campanha” são caracterizados pela “contratação” de cantores ou grupos populares que durante o evento realizam o seu show. Assim, a “figura popular” destes artistas é utilizada como meio de “difundir símbolos de reconhecimento”, já que, também proferem um discurso de apoio ao candidato. BARREIRA, I. op. cit., p. 211.

³⁹O mestre de cerimônias comentou que era locutor da Rádio Melodia – o portal do povo de Deus – e que durante a programação da rádio anunciaria a data do próximo “Projeto Celebrai” para “fechar a campanha com chave de ouro”.

⁴⁰DOUGLAS, M. op. cit.

⁴¹Idem, *Ibidem*. p. 119.

⁴²Idem, *Ibidem*. 119-120

⁴³Idem, *Ibidem*. p. 119-120.

⁴⁴Os boatos – forma cotidiana de comunicação e controle social difuso, mas eficaz – tornam-se mais freqüentes no período eleitoral. No comum dos dias, os boatos são ‘equilibrados’ por boatos opostos, ou neutralizados com o passar do tempo; agora, porém, manipulados pelas facções, tornam-se armas de guerra, aumentando, para as suas vítimas, o risco de não conseguirem neutralizá-los a tempo, e, para seus autores, o risco da punição. PALMEIRA, M. & HEREDIA, B. Política Ambígua. In: BIRMAN, P (org.)

metáfora da “ampliação da família Gedeon através do voto”: “Deus escolheu o homem certo para governar esta cidade”. Por outro lado, ela reforçou tal discurso, dizendo: “a escolha é de vocês, eleitores!” Sem referir-se à religião do marido ela concluiu sua *performance* fazendo uso de bênçãos e louvores:

Vamos unir e orar, pedir sabedoria para o dia 03 de Outubro. Senhor, estas pessoas são de coração aberto, as pessoas são de coração puro, honra Senhor o povo que precisa de bênçãos, derrama Senhor, sabedoria para escolher um candidato. Eu sei que tu Senhor sabes quem é. Estamos trazendo a pessoa certa. A vitória é nossa em nome de Jesus! (grifos nossos)

Nos termos de Vilma Antunes, a “família Gedeon” estava atravessando algumas fronteiras, submetendo-se ao crivo de uma forma específica de controle público sobre a *reputação* da família. Então podemos enfatizar que:

A questão imediata que se coloca àqueles que atravessam a fronteira do espaço físico, social e moral definido pelo exercício desse controle público é relativa ao parentesco ou a alguma forma de relação de familiaridade. Observar os outros faz sentido, ou seja, torna-se ato de controle público ao gerar a possibilidade de fazer narrativas em termos de famílias e suas relações.⁴⁵

A descrição desta *performance* explicita a disputa pelo voto através da construção de redes sociais em espaços plurais e por meio do esforço para construir “reputações positivas”⁴⁶ e neutralizar rumores, apontando para novos elementos das dinâmicas de adesão, das “tomadas de partido” e das “políticas de reputação”⁴⁷. Assim, a politização pentecostal permite repensar, num outro registro, as concepções doutas sobre o *clientelismo corporativista brasileiro*, por meio das noções de legitimação e deslegitimação de *reputações* que alimentam novos “alinhamentos” faccionais. Nesse sentido, nosso trabalho de campo aponta para o fato de que as mulheres tiveram, poder-

se-ia dizer, papéis inesperados.

Este *showmício* foi certamente um ritual de controle público que garantiu a passagem do plano do espetáculo “mundano” para o plano do exercício da militância política evangélica menos perigoso – o do parentesco, do *renome* e do *(re)conhecimento*. – facilitando, através do discurso de Vilma Antunes, a *proximidade* dos candidatos evangélicos com os eleitores. Logo após seu discurso, alguns candidatos da coligação acompanhados por membros de suas famílias começaram a circular entre os eleitores, procurando fazer-se *(re)conhecer*, identificando-se como “irmãos” o que permitia evocar possíveis *compromissos* que iriam assumir se eleitos.

Uma vez eleito, Gedeon Antunes passou a enfrentar os *compromissos* que assumira durante a campanha. A presença de algumas mulheres nos espaços públicos tornou-se ainda mais explícita pela nomeação de muitas delas a cargos oficiais da prefeitura e pela freqüente participação de outras em eventos promovidos ou apoiados pela nova gestão municipal.

Um destes eventos configurou-se em um ritual peculiar: o “Café de Confraternização dos Pastores” organizado por dirigentes eclesiais de várias igrejas evangélicas, com quem o prefeito recém eleito havia se *comprometido*. Esse ritual foi notável pela natureza de seu objetivo: incitar a união entre as igrejas evangélicas e promover a inserção destas na vida política da cidade. A “Confraternização” foi coordenada por dois pastores e aconteceu em um clube da cidade, cujo palco funcionou como uma espécie de púlpito ornamentado com uma faixa onde se lia: “Bem-vindos ao Café da Unidade dos Pastores da cidade. Oh! Quão bom e quão suave é que vivamos em união! (Salmo 133)”.⁴⁸

Em frente ao púlpito havia fileiras de cadeiras, destinadas aos convidados provenientes de diferentes igrejas evangélicas. À esquerda do salão, duas fileiras de cadeiras foram dispostas, na perpendicular, de modo a torná-las bem visíveis. Esse espaço foi

⁴⁵COMERFORD, J. *Como uma família*. Sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. p.327-328.

⁴⁶BAILEY, F. op. cit.

⁴⁷Idem, ibidem. p. 8.

⁴⁸*A Bíblia Explicada*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembléias de Deus, 1985. p. 207.

destinado ao prefeito, à primeira dama, aos coordenadores do evento, a algumas lideranças evangélicas e funcionários da nova gestão municipal. Logo foi possível reconhecer alguns atores sociais que participaram intensamente do “tempo da política” de 2004 e que agora desempenhavam diferentes funções no novo governo. A liturgia foi iniciada com o sermão do pastor da Igreja Batista Peniel que enfatizou a importância política da unidade das igrejas evangélicas

A unidade é o preço. Vamos estar juntos para lutar pelo mesmo propósito, pois a igreja está aí para ajudar o governo. Na posse do prefeito foi-lhe entregue uma chave simbolizando a chave da cidade, ele [o prefeito] a entregou para Jesus! Amém! Ele entregou primeiro para Jesus! [...] o governo precisa retomar de uma forma sobrenatural o que a é a igreja. [...] Vai haver uma mudança no governo, vai haver uma mudança na política, porque Deus vai ter o domínio. Deus vai estabelecer o reino nesta cidade se ficarmos juntos. É um projeto de Deus e eu já estou nesse projeto. Amém! (grifos nossos).

Devemos lembrar, contudo, que esta idéia de unidade das igrejas evangélicas é uma “variável extra-ordinária”⁴⁹ no contexto deste ritual performativo pois o campo religioso evangélico possui uma tradição histórica de “socialização sectária”⁵⁰ no sentido weberiano. Com efeito, segundo Antônio Pierucci, a seita é

uma associação voluntária de indivíduos religiosamente qualificados. Círculo restrito e religiosamente elitista, a seita é uma espécie de aristocracia religiosa, que faz da comprovação explícita de determinadas qualidades morais uma condição distintiva de admissão e participação. À palavra seita se atribui dupla origem etimológica: os verbos latinos *sequi*, “seguir, ir atrás de, obedecer”, e *secare*, “cortar, separar cortando, dividir”. Mediante processo seletivo altamente excludente, a seita separa, desencana os indivíduos de suas comunidades naturais, das redes sociais e valorativas de sua existência prévia e os mergulha num novo contexto

grupal que demanda de cada membro adesão total e controle sobre os demais.⁵¹

Ora, depois do exaltado discurso do Pastor da Igreja Peniel foi a vez do prefeito Gedeon Antunes discursar sobre as “grandes dificuldades” que o governo vinha enfrentando para *honrar* os projetos que contavam com parcerias de deputados estaduais e federais (evangélicos ou não) ligados, principalmente, ao governo do Estado do Rio de Janeiro. Ao concluir seu discurso, dois pastores passaram a profetizar sobre o projeto de evangelização da cidade, clamando pela “unidade entre os irmãos”,

A cidade vai servir ao senhor Jesus! Vamos ver na televisão, o evangelho vai invadir esta cidade. Políticos, advogados, engenheiros, comerciantes, empresários vão entender e compreender a mensagem da Cruz de Cristo. [...] Esta será uma cidade vencedora! Por isso estamos aqui, para compreender a Palavra! Haverá um líder maior nesta cidade, trazendo a vida, trazendo a restauração, trazendo a solução, trazendo de novo o Espírito Santo de Deus. (grifos nossos).

A complexidade cosmológica da *performance* comunicativa⁵² deste ritual se explicitou quando um dos pastores solicitou que os demais dirigentes eclesiais levantassem as mãos e orassem com ele. Para a nossa surpresa, a mulher que estava sentada ao nosso lado, muito emocionada, também levantou as mãos. Depois de encerrada a oração ela nos disse que era Pastora e que tinha sido candidata à vereança nas eleições de 2004. Vale dizer que esta mulher fora candidata pela coligação “Aliança Popular”,⁵³ cuja convenção partidária acontecera durante a semana sem que houvesse nenhuma propaganda mais explícita. Apesar de ser muito conhecida, legitimada pelos membros de sua igreja e por sua própria vizinhança, ela **não foi eleita**. No entanto, a Pastora não parecia ter dúvida quanto ao tipo de *compromisso* que estava assumindo ao participar daquele ritual de “Confraternização”, pois se sentia autorizada por sua posição hierárquica de pastora.

Durante os últimos momentos do ritual, seus

⁴⁹PEIRANO, M. op. cit., p. 36.

⁵⁰FRESTON, P. *Protestantes e Política no Brasil*: da Constituinte ao Impeachment. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais - IFCH, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993. p. 181.

⁵¹PIERUCCI, A. F. Glossário. In: PIERUCCI, A. F. (Org.). *Ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 289-290.

⁵²PEIRANO, M. A análise antropológica dos rituais. In: PEIRANO, M. (org.) *O Dito e o Feito*: Ensaios de Antropologia os Rituais. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001. p. 17-40.

⁵³Coligação formada nas eleições municipais de 2004 pelo Partido Social Liberal/PSL, Partido Liberal/PL e Partido Republicano Progressista /PRP).

coordenadores agradeceram aos dirigentes eclesiais e aos demais membros das igrejas presentes, convocando-os para um novo evento que ocorreria no mês seguinte: o “Clamor pela cidade”. Com efeito, se por um lado o conjunto de regras socialmente estabelecidas neste ritual permitiu explicitar elementos ideológicos comuns, por outro, a complexidade cosmológica da *performance* da “confraternização dos pastores” ainda não tinha atingido o momento ideologicamente excepcional, fora da ordem.⁵⁴ De fato, a “confraternização” completou-se com um desjejum durante o qual conversamos com a pastora e com a esposa de um pastor da “Missão Evangélica”. Neste momento, a recepcionista do evento, segurando um ramallete de rosas, dirigiu-se à pastora e perguntou de quem ela era esposa. Imediatamente a esposa do pastor adiantou-se, respondendo em tom enfático: “Ela não é mulher de pastor, ela é pastora!” A esta resposta seguiu-se um silêncio constrangedor. A recepcionista permaneceu atônita em silêncio durante alguns segundos, com as flores nas mãos. Em seguida afastou-se e conversou com a supervisora do evento, retornando minutos depois para entregar a rosa à pastora, dizendo: “A senhora também merece!” Desta vez, todas nós, as pesquisadoras, a pastora, a esposa do pastor recebemos rosas das mãos da recepcionista sem que houvesse qualquer outra justificativa.

Esta “variável ideológica inesperada”⁵⁵ embora aparentasse ser um mero “incidente”, deixou clara a dificuldade que a recepcionista teve de *classificar* aquela mulher como uma pastora, o que nos levou a indagar a razão desse “estranhamento”. Como a presença da única mulher representante da alta hierarquia eclesial foi interpretada pela comunidade de pastores dirigentes e que identidades lhe foram atribuídas?

A propósito de identidade, vale lembrar com Lévi-Strauss que ela tem “uma existência puramente

teórica”.⁵⁶ Nesse sentido pode-se dizer, por exemplo, que os limites entre feminino/masculino são “elusivos”: a *mulher* é uma *identidade* “tão ilusória como qualquer outra”.⁵⁷ Partindo desta perspectiva, Mariza Corrêa traz à baila a figura do “andrógino”⁵⁸ para tornar seu argumento a respeito da imprecisão das identidades ainda mais consistente. Na medida em que o andrógino é um ser que não possui “*fronteiras rígidas*” põem em risco os limites “precisos” entre o masculino e o feminino, naturalizados pela noção de dismorfismo sexual. Por outro lado o andrógino é dotado de um caráter *poluidor*, portanto, *perigoso*, justamente por que traz a “desordem” para a “estrutura formal”.⁵⁹

Novamente é Mary Douglas quem reforça a argumentação sobre o caráter *ambíguo* e *liminar* do agente social que está sob o crivo de um rito de passagem, justamente por que “a transição não é nem um estado nem o seguinte, é indefinível”.⁶⁰ Com efeito, durante o decorrer do ritual, a pastora ocupou um lugar *liminar*, de difícil classificação, tornando-se um agente social que borrava a fronteira entre *o* masculino e *o* feminino, tal como sugere a figura poluidora do “andrógino”. Aqui, cabe questionar se ela não era uma ameaça à ordem institucional das igrejas evangélicas, pois como bem lembra Mary Douglas, as “pessoas que vivem nos interstícios da estrutura de poder [são] sentidas como uma ameaça por aqueles com status bem mais definidos”.⁶¹ Ora, a pastora encontrava-se em uma “função perigosamente ambígua”⁶² em um sistema social androcêntrico e hierarquizado como o das igrejas evangélicas.⁶³ Portanto, ela era portadora de um “status marginal”⁶⁴ devido a sua “situação anormal”⁶⁵ em uma ordem moral na qual as posições de autoridade são socialmente reconhecidas como masculinas. A pastora encontrava-se, portanto, em um “período de margem”,⁶⁶ em “uma situação inter-estrutural”⁶⁷: era um ser humano em “estado de

⁵⁴ PEIRANO, M. *Rituais ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003. p. 36

⁵⁵ Idem, *ibidem*, p. 36.

⁵⁶ LÉVI-STRAUSS, C. apud CORRÊA, M. op. cit., p. 25.

⁵⁷ CORRÊA, M. op. cit., p. 27

⁵⁸ Idem, *ibidem*, p. 28-29.

⁵⁹ DOUGLAS, M. op. cit., p. 120.

⁶⁰ DOUGLAS, M. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976. p. 119.

⁶¹ Idem, *ibidem*, p. 128.

⁶² Idem, *ibidem*, p. 123.

⁶³ FRESTON, P. Uma breve história do Pentecostalismo Brasileiro: a Assembléia de Deus. *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro, v.16, n.3, p. 104–129, 1994.

⁶⁴ DOUGLAS, M. op. cit., p. 121.

⁶⁵ Idem, *ibidem*, p. 121.

⁶⁶ TURNER, V. *Betwixt and between: o período liminar nos ritos de passagem* In: TURNER, J. *Florestas de símbolos*. Niterói: Editora da UFF, 2005. p. 138.

⁶⁷ Idem, *ibidem*, p. 137.

transição”⁶⁸. Naquele ritual rotinizado ela poluiu as “categorias costumeiras”⁶⁹ de uma estrutura androcêntrica e hierarquizada. Todavia, ao receber a rosa, a pastora foi realocada simbolicamente no “seu devido lugar” hierárquico. Classificada tão somente como “a-esposa-de” eliminava-se a ambigüidade de sua posição.

Finalmente vale discutir, ainda que brevemente e de modo provocativo que, em termos de relações de gênero, a tensão provocada pela polissemia da categoria *compromisso* (envolvendo relações simétricas e assimétricas de favor, proteção, honra, ajuda, dependência pessoal, reputação, fama, prestígio e principalmente *renome*) se expressou por meio de conflitos e disputas por posições de poder e que as possibilidades de regulação ou controle do espaço público passaram pela “co-operação”⁷⁰ entre *pessoas* – certas mulheres em especial – que faziam parte de diferentes redes sociais.

A narrativa etnográfica de algumas experiências da militância política evangélico voltada para o repertório do imaginário das relações de gênero foi o território a partir do qual procuramos detectar algumas conexões entre o papel desempenhado por certas mulheres evangélicas nas redes construídas – mas não cristalizadas – em termos de família, parentesco, amizade e vizinhança. A descrição dos diferentes rituais em que elas atuaram, no “tempo da política” e fora dele, demonstrou como estas redes se entrecruzam, se aproximam e se afastam tendo como arena certas instituições governamentais e religiosas, em nível local, estadual e federal.

Entendemos que as *performances* aqui descritas não são produtos mecânicos de um *ethos* evangélico, mas se configuram em função de complexas dinâmicas de relações sociais espalhadas em diferentes níveis do universo político por nós estudado. No entanto, a militância evangélica continua a catalisar o olhar tanto de alguns pesquisadores, quanto de diferentes segmentos político-partidários interessados, via de regra, em

explicar porque os ideais de modernidade, de cidadania e de laicização do Estado, tal como nos ensinam os compêndios de ciência política, parecem ausentes do domínio da nossa vida política. Suspeitamos, no entanto que, a despeito da estrita “disciplina institucional” e da ênfase no conformismo” sugerido pelo *ethos* evangélico, haja espaço, como sugere Manuel Vasquez, para o emprego de “uma linguagem de igualdade e de serviço à comunidade como um meio de lutar contra abusos de poder”.⁷¹ Aqui o papel das *mulheres* merece ser repensado e observado a partir de outro lugar. Há que considerar para isso, a importância da comparação do nosso universo de pesquisa – as agências femininas no universo da política – com outras etnografias centradas na análise do “tempo da política” brasileiro:

A política é externa e, portanto, masculina. São os homens, pois, que falam de política. O que não significa que as mulheres não o façam; elas o fazem sob certas circunstâncias, como acontecem em outros âmbitos da vida social. Embora o trabalho seja masculino, isto não significa que as mulheres não estejam dele excluídas; ao contrário, elas realizam atividades no roçado, vendem e compram produtos. Todavia, essas atividades reconhecidas como masculinas, ao serem exercidas por mulheres, são consideradas como ajuda. As mulheres só são responsáveis quando não têm marido ou filhos em idade de substituir o pai. O mesmo acontece com a política. É possível encontrar vizinhas falando sobre política enquanto lavam roupa, quando buscam água ou quando vão uma a casa da outra, pedir algo emprestado. Nessas ocasiões, as mulheres comentam especialmente os comícios e as visitas dos candidatos, falam sobre os votos dos seus vizinhos e parentes, sobre “fococas únicas” e detalhes da trajetória dos candidatos que já conhecem. No entanto, fora de casa, em espaços públicos como a feira, é pouco o que falam, sempre em voz baixa. Comentam fatos acontecidos no momento, sempre na ausência dos homens; na sua presença apenas escutam. Mesmo dentro de casa, na presença de outro homem, só chefe de família fala. (grifos nossos)⁷²

⁶⁸Idem, *Ibidem*, p. 138.

⁶⁹Idem, *Ibidem*, p. 141.

⁷⁰GLUCKMAN, M. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In: FELDMAN-BIANCO, B. *Antropologia das sociedades contemporâneas*. Global Universitária, 1978, p. 227-303.

⁷¹VASQUEZ, M. Pentecostalism, collective identity, and transnationalism among Salvadorans in the US. *Journal of the American Academy of Religion*, 67/3, p. 671-636, s/d, p. 629.

⁷²HEREDIA, B. Política, família, comunidade. In: PALMEIRA, M. & GOLDMAN, M. (orgs.) *Antropologia, Voto e Representação Política*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1996, p. 60-61.

Ora, tal comparação nos permite dizer que a narrativa etnográfica dos rituais que diziam respeito às disputas por posições de poder e pelo controle de certos espaços como o do “tempo da política” e o do “tempo da igreja” nos quais algumas mulheres transitaram envolvem algumas questões analíticas. A primeira trata da “captura” deste *território* por meio da noção de “natureza imaginária das relações de gênero”,⁷³ a partir do qual pudemos compreender que suas *performances* não podem ser explicadas como um *ethos* naturalizado de *mulheres*, mas sim como constituintes de um conjunto de relações sociais pertinentes ao próprio *campo* no qual estiveram imersas. A segunda diz respeito à idéia de que a circulação destas mulheres entre o espaço da política (pleiteando cargos públicos, “lutando por um lugar”) e o espaço privado (o cotidiano da evangelização, da família e das relações pessoais) não pode ser apreendida por meio da noção simplista que estas mulheres seriam “portadoras de uma outra 'lógica', a lógica da esfera doméstica, que poderia poluir a lógica da esfera pública”.⁷⁴

Por fim, ao puxar os fios enredados das *performances* aqui narradas, compreendemos que *elas* conferem vários *sentidos* para o “papel da mulher” seja no domínio da vida política, seja no domínio da hierarquia androcêntrica das igrejas evangélicas.⁷⁵ Deste modo, *elas* ressignificam os “lugares comuns”⁷⁶ conferidos às atuações de *mulheres* que adotam uma concepção de *modernidade*⁷⁷ que parte da divisão entre o mundo público e o privado. Consideramos, pois, que a reificada dicotomia entre esses *mundos* deve ser colocada de quarentena se considerarmos o modo como estas *mulheres* conectaram valores e práticas vinculados à esfera dita “doméstica” (a casa e a família) e aqueles associados à esfera dita “extradoméstica” (como, por exemplo, a gestão do poder político e o mercado de bens de salvação). Todas estas questões nos convidam a repensar as abordagens analíticas sobre as relações de gênero ao sugerir que não há uma *universalidade* das concepções *identitárias* masculino/feminino.⁷⁸

Artigo recebido em 24/06/2009 e aprovado em 25/08/2009.

⁷³CORRÊA, M. op. cit., p. 210.

⁷⁴Idem, Ibidem, p. 14-15.

⁷⁵FRESTON, P. op. cit.

⁷⁶BRENNER, S. A. op. cit., p. 9.

⁷⁷Suzanne Brenner (1998) realizou uma etnografia do vilarejo de Laweyan, em Java, quando procurou apreender os sentidos sobrepostos do naturalizado termo modernidade. Nesse sentido, a autora capturou a noção de modernness como parte de “uma nova era”, que se expressa “nas mudanças objetivas nas instituições sociais e nas relações sociais que por toda parte têm estado associadas com a modernidade: [...] a ascensão do capitalismo, industrialização, mercados globais, crescimento da burocratização e expansão do estado, na vida cotidiana e na expansão das complexas divisões de trabalho e das classes sociais” (p.10). Nesse sentido há que se considerar ainda como os efeitos dessas transformações são “experimentados”, “compreendidos” e transformados de acordo com a história, a cultura e as relações sociais locais e nacionais. Idem, Ibidem. p. 10.

⁷⁸Idem, Ibidem. p. 8-9.