

ARTIGO

Migrações no feminino: religião, gênero e trabalho

JAIME SANTOS JÚNIOR

Universidade Federal do Paraná (UFPR), Departamento de Sociologia, Curitiba – Paraná, Brasil
<https://orcid.org/0000-0002-7809-6976>
jaimesjr@ufpr.br

MARILDA APARECIDA DE MENEZES

Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Campinas – São Paulo, Brasil e Universidade Federal do ABC, Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas e Sociais, Santo André – São Paulo, Brasil
<https://orcid.org/0000-0001-5815-975X>
menezesmarilda@gmail.com

CAMILA FERNANDA VANETI

Universidade Federal do Paraná (UFPR), Departamento de Sociologia, Curitiba – Paraná, Brasil
<https://orcid.org/0009-0006-5254-6533>
camilavantropologia@gmail.com

Sobre conjugar migrações no feminino

No âmbito de uma pesquisa feita em 2015 com mulheres evangélicas pertencentes à Igreja Avivamento Bíblico, localizada na Vila Arandu, que faz fronteira com os municípios de São Caetano do Sul e São Paulo, cujo foco eram os processos de reconversão religiosa, deparamo-nos com relatos de mulheres que haviam migrado sozinhas do Nordeste para a região do ABC Paulista (Thibes, Menezes & Santos Junior, 2018). Na mesma ocasião, estávamos igualmente com outro projeto em campo que colhia trajetórias de famílias que haviam migrando do Nordeste para a mesma região entre as décadas de 1960 a 1980, no

movimento histórico que alterou a composição demográfica do Brasil¹. Sucede que para esses casos, em sua maioria, as mulheres acompanhavam os maridos seja no momento mesmo do primeiro deslocamento, geralmente após o casamento, seja após a instalação do companheiro em São Paulo, quando as condições para a sua ida eram melhores. O que nos motivou a rever aquelas entrevistas, feitas com mulheres evangélicas, era justamente o fato de que haviam migrado sozinhas. Queríamos olhar mais de perto as suas trajetórias no afã de encontrar variações na *corte* que estávamos trabalhando de “migrantes nordestinos”.

A bem da verdade, o adjetivo “sozinhas” não encampa adequadamente a acepção que possa designar as histórias de vida das mulheres aqui em foco. É seguro operar com o entendimento de que essas migrações o mais das vezes ocorreram em meio a processos sociais mais complexos, que mobilizam redes sociais de parentes e parentados, amigos e conhecidos, onde o tom inicial impresso no relato como “aventura” vai ficando pálido à medida que compomos essa tessitura, a literatura catalogou esse processo (Sayad, 1998; Menezes, 2002; Garcia Jr., 1989; Comerford, 2003; Guedes, 2013). Este pequeno ajuste não é meramente conceitual, abstrato, feito *ex ante*, mas incide nos relatos que analisaremos. Portanto, quando pusemos luz nesse aspecto reivindicando uma análise própria, estamos operando no liame que divide a trajetória de mulheres nordestinas que migraram sozinhas para São Paulo, mas que não foram feitas à revelia das redes sociais que costumam dar amparo a essas situações.

Há ainda um outro argumento para lançar e que, a nosso juízo, queremos sopesar. O significante “sozinha” decanta em um contexto rural que imprime significados diversos quando comparamos, por exemplo, ao contexto urbano do mesmo período. Sim, porque estamos falando de um cenário ainda marcado pela dominação patriarcal, pouco permeável a valores individualistas que sustentam reivindicações de projetos de vida do “eu”. Vale dizer, sem querer homogeneizar a diversidade das situações empíricas, que a estrutura de oportunidades disponíveis no contexto rural das cidades de origem dessas mulheres constrangia as formas modernas de individualização de trajetórias, que reclamam a vida como projeto (Velho, 2003). Isso posto, somos levados a crer que os relatos que colhemos assumem tonalidades distintas em razão do lugar de enunciação das falas. Isso ficará evidente com os exemplos.

Dona Rute², Dona Maria, Esther e Sara são todas nordestinas migrantes que residem na região do ABC Paulista. Os relatos colhidos constituem um esforço narrativo em torno de suas trajetórias, são memórias da infância, dos vínculos afetivos, das tentativas de manutenção da vida por meio do trabalho, da religião, até o momento de coleta dessas histórias. Todos empenhados numa perspectiva cronológica dos acontecimentos, em parte pela estrutura da narrativa proposta pela entrevista, ainda que saibamos que o encontro entre fato e sentido possa derivar da leitura *a posteriori* – e não vemos demérito nisso uma vez que memória é igualmente uma imagem de si (Ricoeur, 2014) –, tanto quanto um efeito ilusório, como sugere Bourdieu (2006), de condicionantes que atuam para além do voluntarismo da ação narrativa. O que nos interessa é recuperar os sentidos da experiência impressa no conteúdo do vivido, ecoando a inspiração em Bertaux (2005) e Rosenthal (2014).

Pesquisas voltadas para a análise de trajetórias e histórias de vida de um pequeno grupo de pessoas, ou mesmo de caso único, queremos crer, não exprimem apenas as experiências individuais, mas falam da história mais ampla na qual elas estão inseridas (French, 2013; Dosse, 2015). Relatos como os

¹ Trata-se do projeto “Trabalho e família: memórias dos migrantes no Sertão Paraibano e no ABC Paulista”. Com financiamento CNPQ.

² Os nomes doravante citados são fictícios.

dessas quatro mulheres não se entrelaçam apenas uns com os outros, compondo uma mesma *corte*, mas revelam também intersecções mais profundas entre gerações, gênero e diferentes domínios do social que as aproximam de histórias de outras mulheres, como nos relatos de violências que trataremos mais à frente. A memória, além de ser um componente de identidade social (Pollak, 1992), tem constantemente sua versão individual tensionada pelos constrangimentos da memória coletiva (Halbwachs, 1990). Isso faz com que os relatos aqui narrados também falem de histórias subterrâneas, de pessoas comuns, que viveram os dramas da vida cingidas pela posição que ocupavam na família, nos espaços públicos ou no trabalho, para citar alguns exemplos. Será o domínio da religião, com os seus rituais e liturgias, um lugar de escuta e acolhimento capaz de fornecer subsídios para modos de afirmação dessas mulheres? Ao fim, talvez seja essa a questão que nos intrigue. Antes, porém, vejamos alguns marcadores biográficos das nossas interlocutoras para, na sequência, apresentarmos os relatos.

No universo dos casos aqui analisados, temos mulheres com idades variadas, oriundas do Nordeste, que migraram em momentos distintos em seus ciclos de vida. D. Rute foi a primeira a migrar. Ela nasceu no ano de 1957 e migrou aos 18 anos, em 1975. D. Maria, a mais velha entre as quatro, nasceu em 1953 e migrou quando tinha 28 anos, no ano de 1982. Esther, a mais nova dentre elas, nasceu em 1982 e migrou com 18 anos, em 2001. Sara, por sua vez, nasceu em 1972 e migrou com 27 anos, no ano de 2002.

Quadro 1: disposição das entrevistadas por ordem de migração.

Nome	Nascimento	Estado civil	Filhos	Estado de origem	Ano de migração	Ano de conversão
Dona Rute	1957	Casada	Um filho e uma filha	Paraíba	1975 (com 18 anos)	2010 (com 52 anos)
Dona Maria	1953	Casada	Uma filha	Rio Grande do Norte	1982 (com 28 anos)	1990 (com 37 anos)
Esther	1982	Solteira	Não possui filhos	Rio Grande do Norte	2001 (com 18 anos)	2002 (com 20 anos)
Sara	1972	Casada	Dois filhos e duas filhas	Bahia	2002 (com 27 anos)	2009 (com 37 anos)

Fonte: Elaboração própria.

A partir da interpretação dos conteúdos dessas entrevistas, tomaremos como eixos de intersecção em suas trajetórias: i) o fato de terem migrado sozinhas do Nordeste para São Paulo; ii) as histórias de violência; e iii) a conversão religiosa. Nada impede que possamos estabelecer outras conexões para flagrar variações em torno da relação com a família, ou suas concepções de vida, que se fazem também perceptíveis mesmo considerando a diversidade entre elas. Nesse sentido, é válido destacar que as “densidades narrativas” (Barros,

1997), como a cronologia dos eventos e quais personagens possuem maior destaque em suas trajetórias, perpassam com maior notoriedade o ambiente privado, da casa, em oposição ao ambiente público.

Tal constatação não é inédita e está atrelada à influência de gênero na representação do que Piscitelli (1993) chamou de “memória sexuada”. Em nosso caso, havíamos nos deparado com o mesmo aspecto em um estudo com famílias de migrantes nordestinos na cidade de São Paulo (Thibes, Menezes & Santos Junior, 2018). As assimetrias narrativas oriundas das experiências da migração, através das memórias, mesmo que focadas no objetivo comum de manutenção da estrutura familiar, quando verbalizadas pelos homens diziam respeito ao espaço público de sua vida, como o trabalho, por exemplo, ao passo que quando narradas pelas mulheres versavam sobre o espaço privado, o cuidado com os familiares e com a casa.

Entretanto, há uma contrapartida, pois as mulheres dessa pesquisa, em sua maioria, não trabalhavam e exerciam o trabalho doméstico não remunerado, diferente das histórias agora trazidas à tona neste texto. Nelas, a despeito de prevalecer o destaque à vida privada, veremos como nos relatos de D. Rute, D. Maria, Esther e Sara é notável como o trabalho não é visto como um fim, mas como um meio para a manutenção da subsistência e realização de sonhos/desejos que se reverbera, inclusive, na vida “bem-sucedida” dos filhos, no caso daquelas que são mães. Ainda assim, o trabalho é visto como sinônimo de “liberdade” e “autonomia”, da possibilidade de independência com relação aos pais e maridos, ou familiares e amigos que, em algum momento de dificuldade, emergiram como rede de apoio, principalmente na ocasião de suas migrações.

Ainda sobre a Igreja Avivamento Bíblico, na ocasião da pesquisa, o contato com essas mulheres se deu por intermédio do pastor responsável pela igreja, também migrante nordestino, que motivou as pesquisadoras a participar do grupo de oração ali existente. A presença nos cultos, grupos de oração e conversas informais contribuiu para cultivar relações de confiança com as mulheres, possibilitando entrevistá-las. As entrevistas ocorreram tanto no espaço da igreja quanto nas residências. Mesmo sendo individuais, estavam presentes outras mulheres que queriam participar da pesquisa (Pinezi & Menezes, 2018). Vamos às histórias.

Dona Rute

Apesar de não ser a mais velha dentre as quatro, Dona Rute foi a primeira a migrar para São Paulo. A sequência estabelecida para a narração de suas histórias seguirá, portanto, a ordem cronológica de migração dessas mulheres.

Nascida no ano de 1957, Dona Rute, de todas as mulheres entrevistadas, é a única que possuía, em sua cidade natal, um emprego fora das dinâmicas rurais ou do cuidado doméstico e que a conferia considerável status social – elemento que lastima não ter alcançado em nenhum de seus trabalhos posteriores a sua migração. Ela era professora de alfabetização em uma escola rural.

Nossa! E ali eu era a pessoa, sabe? Eles tinham uma mania de fazer a gente de Deus, ali pra eles. Porque eles eram, naquele sítio, não tinham nada, no meio do nada ali, entendeu? E aí você chegava para, tipo, como uma luz pra eles. E muita gente aprendeu a escrever o nome ali comigo (Dona Rute, 57 anos).

A oportunidade da partida surgiu com o convite de uma amiga que estava indo para a cidade morar com sua mãe. Ela deixou a Paraíba no ano de 1975, à época com 18 anos, para morar na capital paulista. En-

tretanto, o processo de adaptação foi difícil e doloroso, o que fez com que ela imediatamente se arrependesse da mudança, um arrependimento que permaneceu até a realização da entrevista. Algo que manteve escondido, sem nunca revelar essa impressão aos familiares, pois havia partido da Paraíba contra a vontade do pai.

“Eu nunca esqueci o que meu pai falou, assim: ‘Você vai, minha filha, contra a minha vontade, mas eu só quero te pedir uma coisa, se um dia você se arrepender nesse tal de São Paulo, não culpa o seu pai. Não culpa!’ Falei: ‘Ta bom, pai. O senhor pode ter certeza que eu nunca vou culpar o senhor por isso. Porque eu estou indo de livre e espontânea vontade’. E aí vim com a cara e a coragem, sem conhecer nada e nem ninguém. Sem parente e sem aderente (Dona Rute, 57 anos).

Assim que se instala na cidade passa a trabalhar em uma fábrica, mas entra em desentendimento com a mãe de sua amiga e acaba se mudando para a casa de uma tia, trocando de emprego. Aí residindo, entra em conflito com o marido da tia e retorna ao primeiro emprego na fábrica, quando passa a morar com a amiga com quem migrou para São Paulo. Como ela nos conta: “Não faltava emprego pra mim. Não faltava. Graça a Deus! E louvo a Deus por isso, porque eu via tanta gente aqui com mais tempo e só vivia desempregado e eu não” (Dona Rute, 57 anos).

É por intermédio dessa mesma amiga que Dona Rute conhece o homem com quem viria a se casar. Alguém que, no seu relato, é apresentado como sendo uma pessoa violenta física e sexualmente, que não merece nem alguma de “ex-marido”, ou “primeiro marido”, mas sim de “pai dos meus filhos”. Engravidou de seu filho mais velho a partir de uma violência sexual e acaba sendo pressionada por seu pai a se casar em virtude da gravidez. Poucos anos depois, engravidou da filha mais nova. Assim ela nos conta:

Do nada, assim, quando eu menos esperei, estava grávida da menina. Meu filho tinha três anos quando eu engravidiei da menina. Nossa, vida! Aquilo foi pra mim, sabe? Porque eu não queria mais engravidar e eu engravidiei, e aí fazer o que? Tive de suportar aquela gravidez e tem que criar, né? Quando eu tive a menina, dali um...[tempo], minha filha tinha dois anos, um ou dois anos, e separei, não aguentei (Dona Rute, 57 anos).

O término dessa relação só acontece após nove anos quando, numa madrugada, o pai de seus filhos tenta mais uma vez abusar sexualmente de Dona Rute, que resiste. No dia seguinte, foi a uma delegacia e o denunciou, processo que, por fim, obrigou-o judicialmente a sair de casa e a pagar pensão alimentícia para os seus dois filhos.

A pensão não dava nada, entendeu? Não dava para nada, mas como eu tinha o meu [trabalho], graças a Deus nunca faltou, nunca passei necessidade, nem eu nem os meus filhos. Nunca pedi nada pra ninguém. Nunca, nunca, nunca (Dona Rute, 57 anos).

Após alguns anos solteira conhece o atual marido, que à época da entrevista já estava com dez anos de casada, e que é por ela descrito inicialmente como uma “cruz” que precisa carregar em virtude de seu vício em jogos e bebidas. Essa situação familiar os levou à bancarrota financeira e coincide com o momento da sua conversão religiosa. Vejamos como elas nos conta:

E aí ele falou assim: "Vamos em um bingo?" e eu falei: "O que é isso, bingo?". Nossa, aquilo eu gostei. Lugar muito bom, muito divertido. Nossa, perdemos dinheiro até umas horas, né? muito bom aquilo lá. Dali, minha filha, comecei a me enfiar no jogo mais ele ... Eu tava vendo a hora de perder tudo, tudo. Ele dava o dinheiro pra mim e ia trabalhar de dia e eu aí nessa época já não estava mais trabalhando não, estava só fazendo bico, trabalhando registrada mais não. Mas todo dinheiro era só para jogo, todo dinheiro era para jogo, tanto meu quanto dele (Dona Rute, 57 anos).

Assim sendo, Dona Rute é a primeira dentre as mulheres a migrar e a última a se converter ao protestantismo pentecostal, tendo se convertido aos 52 anos, em 2010. Nessa ocasião, outras dificuldades concorriam em sua vida além de seus vícios em parceria com o marido, sucede que seu filho era dependente químico e um irmão estava doente. É quando nos diz que: "Era um desespero, filha, um desespero tão grande que eu chorava dia e noite, eu via a hora de eu entrar em depressão profunda, entendeu? Mas quando Deus quer trabalhar na vida da gente, filha, é muito lindo" (Dona Rute, 57 anos).

Assim como nos outros casos, o processo de conversão à religião está conectado à Igreja Avivamento Bíblico, espaço de congregação de todas elas e local de encontro com as pesquisadoras³. Inicialmente, como nos conta, ela diz ter sido atraída para outra igreja, onde passou por um processo de "convencimento" e não de "conversão", a denotar a atuação das redes na socialização necessária para a conversão e menos a autonomia vinculada a um processo reflexivo de decisão individual. É nessa igreja que recebe o que diz ser um "chamado de Deus" – mesmo tendo tido dificuldade em se estabelecer dentro dessa comunidade, principalmente por uma contrariedade com as mulheres da congregação.

Quando eu cheguei na igreja, nossa, o povo, nossa... Eu achava que o povo tava tudo me olhando. Mas eu vim decidida, entendeu? Agora nem tanto, né? Tô falando no começo que eu me converti, certo? Agora não, porque neguinho já sabe que eu sou de Deus. Que antigamente achava que não (Dona Rute, 57 anos).

A brecha anunciada com a última frase deixa entrever o caráter performático demandado pelo processo de conversão, que precisa demonstrar signos visíveis de elementos compartilhados, comportamentos esperados, cuja legitimação não está somente aos olhos de Deus, mas igualmente aos olhos dos "irmãos". É uma dimensão que nos aproxima de achados tais como os de Almeida (2004) ao arguir sobre o trânsito religioso entre igrejas entendidas como "evangélicas".

Os efeitos da conversão de Dona Rute não tardam a aparecer no relato ao embeber a vida com novos significados. Ela se considera uma mulher feliz por conhecer a Deus e poder louvá-lo, entretanto, suas maiores realizações aparecem quando nos conta sobre a vida dos filhos, já casados e detentores de casa própria; uma conquista que ela não alcançou, embora não surja na narrativa como lástima pela sobreposição com o que pôde proporcionar aos filhos.

Não nos apressemos para considerar como consequência direta da conversão essa atribuição de significado ao que poderíamos chamar genericamente de bens materiais. Algo que nos parece mais próximo ao imaginário social desse contexto e, portanto, ao modo como, nele, precisam-se coisas e pessoas. O trânsito entre quadros sociais com referenciais normativos distintos, sob o efeito da presen-

³ O tema da conversão religiosa dessas mulheres foi analisado em maiores detalhes em Pinezi e Menezes (2018).

ça da impessoalidade das leis que regulam o contrato de trabalho, da abstração dos valores monetários, de códigos de conduta distantes da pessoalidade conhecida, para citar os exemplos mais palpitantes, decantam lentamente na percepção dessas populações em deslocamento para o contexto urbano. Algo já documentado em outras pesquisas (Taussig, 1980; Durham, 1978). Quando entendidas à luz do contexto em que foram acionadas, tais categorias passam a expressar um modo particular de significar o que a abstração monetária não revela como sinal de sucesso e/ou autonomia. Vale dizer, são "coisas próprias" que justificam sacrifícios. Algo que certamente algumas religiões saberão manusear discursivamente melhor que outras (Mesquita, 2007).

Dona Maria

Dona Maria é a mais velha das quatro mulheres. Nascida no ano de 1953, passou a maior parte da sua infância e juventude no interior do Rio Grande do Norte. Foi nesse contexto rural que, em sua adolescência, teve o seu primeiro contato com religiões evangélicas. Como ela nos conta, ouvia as músicas "dos crentes" que vinham de uma casa próxima e confessava sempre ter gostado delas, mesmo que achasse engracado o estilo de vida que eles levavam naquela época. Em 1982, aos 28 anos, migra para São Paulo em virtude da oportunidade de trabalhar em "casa de família". A adaptação inicial foi para ela extremamente difícil, o que a fez – assim como Dona Rute – ter se arrependido profundamente da mudança para a cidade grande. Em suas palavras: "Aí depois me arrependi, mas voltar também eu não volto. [...] As coisas aqui eram difíceis, né? A gente acostumado de um jeito lá [...] Ah, foi difícil... Muita coisa que eu não gostei, que eu não gostava. Convivência das pessoas, né?" (Dona Maria, 62 anos).

Após dois anos de chegada na nova cidade conhece o atual marido. Dona Maria é a única, entre as três mulheres cujo estado civil é "casada", que passou por uma cerimônia civil e religiosa que oficializasse o seu casamento antes de morar junto com seu companheiro. Após o casamento, seguiu trabalhando em "casa de família", realidade que mudou pouco antes da realização da entrevista quando nos disse estar trabalhando em casa, como costureira.

É ela também a que mais acentua a sua história com a religião em seu relato, mesmo sendo a única que não considera integrar ativamente a igreja no que tange ao estilo de vida e de congregação. Questões tais como o casamento, a relação com a filha ou mesmo com o trabalho acabam sendo embebidas pela narrativa religiosa, por ela centralizada. O seu relato segue um fio condutor que se inicia com o envolvimento com religiões de matriz africana, espaço percebido por ela com sendo "centros espíritas", na acepção nativa, até o encontro com Deus, o evangelho e a Igreja Avivamento Bíblico.

Mais detalhadamente, a trajetória religiosa se inicia após o casamento e para isso é decisiva a presença, em frente à sua antiga casa, de uma pessoa que fazia "trabalhos" característicos de religiões de matriz africana. Enquanto morava nessa casa, Dona Maria perdeu um filho no nono mês de gestação, episódio que a marcou profundamente e a fez frequentar terreiros de religiões de matriz africana. Alguns anos depois teve a sua única filha, que a acompanhava no que podemos considerar que sejam "giras"⁴, pela descrição que ela nos

⁴ Presente no Candomblé e na Umbanda, as "giras" designam manifestações ritualísticas de entidades nos terreiros, com danças em círculos.

apresenta desses eventos. Nessa época, a menina passou a dar muito trabalho, era muito “perturbada”, o que reflete na vida familiar e nos relatos; isso aparece como sendo “uma constante falta de paz”.

Eu colocava as balas pra São Damião, e ela mexia nas balas. Então quando eu vi, ela pegou as balas e jogou lá para baixo das camas. Eu estava lavando roupa. Ela chegou, assim: “Eu vou te morder, eu vou te morder”. E me mordeu nos braços. E eu não tinha força, acredita? [...] Foi triste. Só Deus sabe o que foi que eu passei. Só Jesus, né? Aí graças a Deus, Ele me deu a vitória (Dona Maria, 62 anos).

Ainda assim, Dona Maria insistiu em sua fé mesmo não obtendo nenhum sucesso por não se identificar o suficiente com a religião que frequentava, os tais “centros espíritas”, episódios que são narrados como efeito da “proteção divina” no discurso *a posteriori*. Em 1990, aos 37 anos, após essa desilusão religiosa, diz ter encontrado “Jesus” junto a seu marido, por intermédio de uma cunhada que frequentava a Igreja Avivamento Bíblico. Vejamos:

Aí minha cunhada disse: “vocês não vão mais na macumba, né? [...] Você não vai mais, venha fazer campanha na sexta-feira, na tarde da benção”. [...] Aí nós viemos, foi na sexta-feira, foi dia dois, quando foi no dia quatro, na sexta-feira, nós viemos e eu comecei a frequentar a tarde da benção. Aí firmei meu pé (Dona Maria, 62 anos).

Ser filha de Deus para Dona Maria representa, acima de tudo, paz. A convivência com o marido, que nunca foi conflituosa, melhorou, e ela nunca mais sentiu a inquietação que a sufocava no passado. Atualmente mora em casa própria, o que ela diz representar sua maior conquista. Entretanto, há ainda uma grande tristeza: a filha frequentou a igreja até os 14 anos quando decidiu sair da congregação.

Ela vinha quando ela era pequena. Se batizou. Quando foi na entrada dos quatorze anos ela começou a dar trabalho. Começou as companhias, né? Até os dezoito anos nas más companhias, nas amizades... (Dona Maria, 62 anos).

A ideia de uma religião de conversão⁵, que parece ser o caso analisado aqui, expõe os dispositivos associados a esse processo que incide oportunamente na fase em que, no ciclo de vida, abre-se para socializações outras além dos vínculos familiares mais próximos. Donde, na acepção nativa, a acusação da influência das “amizades”. Mas aqui, quando estamos supondo que incide distinta reflexividade frente aos pertencimentos religiosos, o laço anterior de vinculação religiosa se dissolve. Voltaremos a esse ponto na conclusão para arquivar, tomando os casos das mães, em sentido contrário, sobre a possibilidade de interpretarmos esses aspectos como sendo resultado de um processo de conversão que se daria talvez mais como expressão de autonomia que individualização. Próximo ao que encontrou Garcia (2019) ao problematizar a noção de “liberdade” entre membros da Missão Eucarística Clamor dos Pobres, ligada à Igreja Católica. Uma fagulha disso transparece quando ela nos diz, em relação às expectativas sobre a vida das filhas e netas:

⁵ Religião de conversão, de caráter universal, designa a abertura para a conversão de todas as pessoas. Difere-se das que reclamam a preservação de patrimônio étnico-cultural (Cf. Pierucci, 2006).

O que a senhora espera de Deus?

Ah, tudo de bom, né?

O que é tudo de bom?

Saúde, a libertação da minha família, eu ver a minha filha na igreja, liberta totalmente, né? (Dona Maria, 62 anos).

Pedimos ao leitor que retenha o sintagma “libertação”. Voltaremos a ele na conclusão.

Esther

Esther é a mais nova do grupo de entrevistadas, tem 33 anos e é do Rio Grande do Norte. Das quatro mulheres, é a única que possui ensino superior completo, não é casada e não tem filhos, o que imprime ao relato um tom diferente dos outros, que altera a órbita das preocupações e destaques. Desde logo, o trabalho ocupa, na primeira parte da narrativa, um lugar central. Ela nos conta do desejo de trabalhar: “Eu sempre tive isso na minha mente, um dia que eu tiver oportunidade... Na minha infância, eu era doida para chegar aos meus quinze anos, porque eu via todo mundo trabalhando e eu sempre tive aquela vontade” (Esther, 33 anos).

Isso sugere o peso relativo dos estudos em um contexto em que a ordem dos constrangimentos pronuncia a urgência do trabalho como recurso para garantir a subsistência. Mas tal elemento é distribuído desigualmente em razão do gênero. Sim, porque nesse contexto compete aos filhos homens as atividades de trabalho, o mais das vezes no cuidado da roça, sendo este também um marcador etário, necessário para a passagem para a vida adulta, como mostram outros estudos já clássicos sobre o tema (Durham, 1978; Heredia, 1979). O elemento do “desejo”, como fonte de agência reivindicada pela interlocutora, encadeia outros acontecimentos, como a vontade de se mudar para uma cidade maior. Por essa razão, mudou-se para Natal na adolescência para trabalhar em “casa de família”. No período que morou na cidade é quando surge o convite de uma prima para se mudar para a capital paulista, uma proposta que contava com as passagens pagas. Contra a vontade da patroa, ela migra para São Paulo aos 18 anos, em 2001, logo após finalizar o segundo grau.

Ela foi pra lá e eu falei: “se você mandar o dinheiro pra passagem, eu vou [para São Paulo]”. Aí chegou o final do ano e eu falei para a mulher que ia embora e ela falava: “você não tem coragem.” E eu falava: “se ela mandar o dinheiro eu vou!” [...] Como eu não sabia, era inocente de muitas coisas, ela mandou o dinheiro, comprei passagem e vim” (Esther, 33 anos).

Pouco depois de chegar na cidade, passa por algumas experiências de trabalho até que se estabelece em um emprego, permanecendo por anos. É o momento em que conhece a pessoa que viria a namorar e cuja família era evangélica, foi por meio deles que Esther passou a fazer parte da congregação. Veja como ela nos diz:

Eu conheci esse pessoal. Fui atrás de um rapaz que eu conheci que a família era evangélica, aí eu me converti. [...] Eles começaram a me levar para igreja, me convidava, eu mesmo em um relacionamento com ele que durou cinco anos. Aí eles foram me conhecendo e eles foram me levando (Esther, 33 anos).

O processo de aproximação com a referida igreja avança logo após a sua chegada, ainda em 2002, e trará consequências sobre o relacionamento com o namorado a ponto de ser arrolado como uma das causas do seu fim. O batismo ocorreu após o término da relação, em 2007, quando ela tinha 25 anos. Eis que emerge, na narrativa, o tema da sexualidade, que passa a ocupar lugar de relevo na interpretação das dinâmicas da vida. Ocorre que por manter uma vida sexual ativa com o então namorado, Esther diz sentir-se muito “culpada” não tendo coragem para fazer o batismo. Ela nos conta que sempre soube que era errado ter relações sexuais antes do casamento e teve mais certeza disso quando ingressou na igreja. Ela afirma que:

A partir daí, como eu não tinha o entendimento, que eu não estava de acordo com o que a igreja [dizia], eu acabei não me batizando. Porque eu vivia em pecado. Então eu não me batizei. Em pecado porque eu praticava aquilo que não estava de acordo com a bíblia. Então eu fui me convertendo. Eu tinha relações性uais (Esther, 33 anos).

Mas atenção, não é que o tema não estivesse presente em outros momentos da sua vida. Visto em outra perspectiva, como categoria construída, o tema “sexo” funciona como uma sorte de ativo, que será mobilizado nesse contexto por homens e mulheres, claro, com os melindres associados ao seu emprego em determinadas situações. Como ela nos conta, “todo mundo falava sobre sexo, lá mesmo na minha infância eu queria saber, porque todo mundo fazia. Que diferença daria em nós seres humanos? Então eu fui pela curiosidade e é tanto que fiz” (Esther, 33 anos).

Mobilizado como “curiosidade”, que incita o desejo de conhecê-lo justificando a prática, como se alega, logo ganhará nova roupagem, agora como “vergonha”, para motivar o fim do relacionamento. Em ambos os casos, como sugere Fonseca (2000), sente-se o perigo da sua exposição pública, sobretudo por meio da fofoca, que legitima e deslegitima a depender da ocasião e de quem o mobiliza, se homem ou mulher. Tanto é que após descobrir a traição do namorado, com a exposição pública da fofoca, decide terminar o relacionamento, abandonar a vida “em pecado” e se converter em definitivo. Enquanto “curiosidade”, mostra o lado ativo da vontade, que não se resume a uma suposta sujeição à vontade do homem, como propõe Fonseca (1991).

A nova vida é imbuída de significados de melhoria da autoestima, expresso na vocação pelo cuidado com outras pessoas. No momento em que a entrevistamos ela trabalhava em um *call center* para, segundo nos conta, “ter mais tempo disponível” e dedicar-se ao cuidado de uma prima que teve um Acidente Vascular Cerebral (AVC). Parece-nos seguro afirmar que a religião, enquanto uma nova comunidade de integração, reorienta práticas e expectativas em, como ela nos diz, nova “base”. Donde o sonho em formar uma família fora da “inocência” daqueles que não conhecem a “palavra de Deus”. Quando nos diz que,

Hoje eu almejo um futuro de conquistas, uma base, uma estrutura para formar uma família, uma família cristã. [...] Porque esse é o meu desejo. Pretendo ter uma família sim, mas hoje eu não quero pra mim, tendo o conhecimento que eu tenho da palavra, não quero ter uma base do que eu tive. Eu não quero. Eu quero uma base cristã (Esther, 33 anos).

Por fim, vejamos o nosso último caso.

Sara

Sara é a última a migrar para São Paulo. Nascida na Bahia em 1972, ela nos conta que viveu um relacionamento abusivo que começou quando ainda era adolescente, aos 14 anos, e migrou para São Paulo para fugir do ex-marido que não aceitava o fim do relacionamento. Ela nos diz que teve o primeiro filho quando tinha 17 anos, e os outros dois foram também fruto desse relacionamento abusivo, ainda antes dos 21 anos. Na entrevista ela nos conta que o primeiro marido era dependente químico, traficante de drogas e que por isso a agredia fisicamente, além de não a deixar estudar ou trabalhar em virtude de ciúme possessivo.

Então, eu me casei muito nova, eu comecei a namorar com meu primeiro marido com quatorze anos, casei aos dezesseis, tive meu primeiro filho com dezessete anos. [...] Com vinte anos já tinha meus três filhos. O melhor do casamento foi os meus três filhos, que é tudo pra mim. O meu primeiro casamento foi muito perturbado, muito (Sara, 43 anos).

É com o fim desse relacionamento, que durou 12 anos, que Sara irá migrar por temor e os filhos passaram a morar com a sua mãe. Aos 27 anos, em 2002, Sara parte para São Paulo e é acolhida, em virtude do drama vivido com o ex-marido, na casa da mãe de uma amiga que morava na cidade.

Mas a vida na nova residência durou pouco, segundo ela, por conta de problemas relacionados ao fato de morar “de favor”, a propósito, esse aspecto foi recorrente nos demais relatos impondo todo tipo de conflitos e constrangimento para as trajetórias das mulheres aqui em tela. Certamente que a narrativa não recompõe o drama vivido, deixando escapar as agruras do que não se transmuta em palavras facilmente, mas que fora sentido por ela. Por exemplo, quando nos conta que dormiu três dias na rodoviária até ser acolhida pela ex-amante do pai.

Eu entrei que nem a cara eu levantava, nem meu rosto eu levantava, não conseguia olhar na cara dela, eu ficava assim o tempo todo, não conseguia encarar ela, porque ela tava me acolhendo quando eu estava precisando, mas minha mãe estava doente por causa dela, todo sofrimento (Sara, 43 anos).

Nessa nova condição, Sara começou a trabalhar em “casa de família” alegando que teria a possibilidade de dormir em seu trabalho e, portanto, não incomodaria mais ninguém. O trabalho, entretanto, consumia todo o seu tempo, pois só tinha uma folga a cada 15 dias. Nessa condição, ela resolve sair do trabalho e passa a morar com uma amiga solteira que, não tarda, logo se casa. Mais uma vez surge a necessidade de arranjar as condições para prover a própria vida sem precisar incomodar as pessoas próximas. Nessa época, para conciliar trabalho e moradia, Sara resolve dormir, em dias alternados, na casa de uma pessoa conhecida, geralmente amigos dispostos a ceder um espaço para que ela tomasse banho e pernoitasse.

Como você mora com um casal e dois cômodos, recém-casados? Eu falei: “Meu deus!” [...] Eu vivia com a bolsa, toalha, sabonete, pasta, aí todo mundo que conhecia, tipo, eu conhecia você e falava: “você deixa tomar banho na sua casa? Só banho, não quero comida, não quero nada, só

queria tomar um banho". Eu nem dormia, aí as vezes a pessoa de tanto insistir me deixava dormir, só que assim, dormir no lugar que tem, não tem muito que escolher não (Sara, 43 anos).

É nesse período que, por intermédio de uma amiga com quem havia morado, conhece Fernando, seu atual marido, com quem passa a dividir um teto ainda no esforço para angariar fundos e tentar trazer os filhos para a cidade. O novo companheiro insistia para que ela trouxesse ao menos a filha mais nova, mas Sara relata que não tinha certeza se ele era uma pessoa em quem poderia confiar. Inquieto, ele decide ir à Bahia e faz uma visita à família de Sara para conhecê-los e promete trazer a filha mais nova dela, o que de fato ocorre, e a filha então se muda para a capital paulista. Sara então engravidou de sua filha, a única que tem com o Fernando.

No relato, a ampliação da família, a precariedade das condições de vida e a dependência do companheiro pesam em sua trajetória, e ela alega ter passado por esse período muito deprimida, também pelo medo de ser novamente abandonada. Mas o marido lhe dá suporte e com isso ganha a confiança de Sara, que se convence em trazer os demais filhos da Bahia.

Eu engravidou da Camile, entrei em depressão com medo do Fernando me deixar com mais um filho. Isso, botei isso na minha cabeça e não teve quem tirasse. [...] Enfim, só que nesse período o Fernando me mostrou que era um homem de responsabilidade porque ele me suportou por cinco meses com depressão, qualquer outro desistiria (Sara, 43 anos).

É só no fim do relato, marcado como se vê por uma trajetória de dificuldades e temores, que a religião emerge. A aproximação ocorre por intermédio do marido e do seu desejo de frequentar uma igreja e seguir uma religião. Mas o trânsito envolveu o contato com várias igrejas antes de se decidir pela Igreja Avivamento.

Ele começou a ir pra igreja, só que ele ia em todas as igrejas, de diferentes religiões, e sempre me levava, me arrastava e eu dizia: "meu deus! Eu não aguento mais isso. Ele não sabe o que quer". Aí eu falei pra ele: "você vai lá, decide o Deus que você quer seguir e depois me avisa porque eu não vou ficar indo de igreja em igreja não" (Sara, 43 anos).

Essa circulação entre igrejas já fora documentada em outras pesquisas (Rivera, 2010; Almeida, 2004), notadamente entre "evangélicos". Mas gostaríamos de ressaltar aqui o modo como a igreja significou, para Sara, um tipo de pertencimento a uma comunidade; mesmo resistente no início, foi lá que diz ter encontrado algo próximo a uma família.

Com essas notas biográficas, resumindo aspectos que consideramos relevantes para a compreensão do leitor e que serão decisivos em nossa argumentação, voltamos agora o nosso olhar para o modo como essas trajetórias dialogam com as narrativas de migração já comumente tratadas em outros estudos e como elas nos permitem encontrar variações que aclararam a posição das mulheres nesses percursos, bem como as estratégias acionadas para a superação de constrangimentos particulares por elas vividos, cujo tom ficaria ofuscado quando os vemos pela narrativa dos homens.

Atando alguns pontos

Com exceção de Sara, que migrou em virtude das ameaças e violência de seu ex-parceiro, todas decidiram mudar pelo desejo de melhoria das condições de vida e pela possibilidade de trabalho. Mas a expectativa não anula as ambiguidades do novo contexto que recoloca dramas anteriormente vividos, daí o relato de "arrependimento" manifesto por elas, deixando claro que não pensam em voltar para o "Norte". Mas o saudosismo é um aspecto já catalogado em estudos migratórios que igualmente encontram essa espécie de desejo perene de "retorno", uma vez que há os que ficaram e, portanto, vínculos afetivos e identitários com a comunidade de origem (Fontes, 2008). Entretanto, no que tange ao que estamos chamando aqui de migração solitária, nem todas vieram sozinhas para a cidade. Apenas Sara migrou dessa forma, as outras vieram acompanhadas ou ao encontro de primas e amigas. Além disso, nenhuma delas chegou em São Paulo sem alguma referência de rede de ajuda por meio de parentes, parentados e amigos. O adjetivo "sozinha", dessa forma, diz respeito à vinda sem cônjuge, pais, irmãos, filhos ou qualquer outro familiar que representava, até a migração, o núcleo familiar de que eram mais próximas.

Essa rede, apesar de ter importância como segurança e perspectiva, é também o cerne de muitos momentos de dificuldade em suas histórias. Os atritos gerados por razão da moradia, em muitas ocasiões "de favor", conflitos familiares e situações em que já não se é possível abrigar uma outra pessoa em casa são frequentes em todos os relatos.

Dessa forma, entendemos que apesar da necessidade dessa rede de apoio e contato em um primeiro momento, que pode perdurar por meses ou até anos, a busca por independência com relação à moradia assume lugar de importância nas decisões cotidianas com impactos na trajetória das mulheres com quem conversamos. O matrimônio, por sua vez, é mobilizado ativamente como recurso para conquistar um espaço próprio para viver. Esther, a única solteira entre as quatro, é também a única que ainda reside com a prima que a convidou para a cidade. Como já dissemos, a "casa" traduz signo de conquista, de reconhecimento da trajetória, ao imprimir o resultado visível, para si e para os outros, da "melhoria de vida", do "ir para a frente", da autonomia, corroborando o que também encontrou Guedes (2013) em outro contexto. Ainda que o sonhado se realize nos filhos,

Se Deus me dissesse: "hoje é o seu último dia". Eu morro feliz, porque tudo que eu pedi para o meu Deus foi para que Ele me dá força, saúde, coragem pra mim trabalhar e criar meus filhos, pra eles terem as casas deles, para eles terem o lugar deles, pra mim morrer em paz. Moro de aluguel, mas meus filhos têm. Cada um tem o seu apartamento, cada um tem o seu carro, cada um tem a sua esposa e seu esposo. Estão na casa deles, os dois" (Dona Rute, 57 anos).

Como o foco das entrevistas, quando feitas, voltava-se mais propriamente para o tema da conversão religiosa, foi na igreja que encontramos o grupo de mulheres cujas trajetórias analisamos aqui. A isso atamos o fato de terem migrado sozinhas e o modo como as trajetórias de migração declinavam no feminino, o que joga luz sobre aspectos usualmente silentes no tema das migrações. Vale dizer que, embora a atuação das mulheres seja reconhecida como importante nas migrações internas e internacionais, persiste certa invisibilidade quando o assunto se volta para a sua própria experiência enquanto migrantes (Assis

& Kosminsky, 2007). Não raro figuram como coadjuvantes da migração dos homens. Em pesquisa sobre migração nordestina na região metropolitana de São Paulo, Silva (2008) também constata que:

As mulheres migrantes raramente eram objeto de reflexão nos estudos acerca do padrão de adaptação dos migrantes rurais e nordestinos nos grandes centros urbanos; nas vezes que apareciam eram identificadas como força de trabalho secundária (Silva, 2008, p. 160).

Isto posto, tínhamos bons motivos para crer que os processos de conversão religiosa imprimiram profundas ressignificações em suas trajetórias, estabelecendo novos parâmetros para justificar o modo como essas memórias eram ativadas em situação de entrevista. Não à toa todas declararam haver melhora de vida, perspectivas de futuro e convívio com a família após a conversão. O que não implica dizer que o novo lugar seja pálido em conflitos. Ao contrário, o pertencimento em nova comunidade requer negociar os signos ali valorados e incorporar representações que sejam vistas como legítimas pelos pares. Tema que por si só suscita tratamento além dos limites que nos impomos nesse texto⁶.

De qualquer modo, ao ressignificar aspectos recordados em suas trajetórias, a conversão importa pelo que nos é contado e o que nos é omitido. O filtro não fez meramente obnubilar as violências, os dramas vividos na relação com os pais, ou os desafios enfrentados nos deslocamentos, ao invés, e com isso retornamos a uma pergunta que lançamos no início desse texto: será o domínio da religião, com os seus rituais e liturgias, um lugar de escuta e acolhimento capaz de fornecer subsídios para modos de afirmação dessas mulheres? Se não propriamente a religião, o vínculo criado com a comunidade oportuniza esse lugar de escuta. Vimos como nos relatos arrolam-se provas e elementos ao sabor dos quais se erige a nova vida considerada “digna”. É possível arguir que a necessidade de apresentar narrativas que se opõem, ou que são distintas, em termos de sexualidade, família, percepção dos sofrimentos vividos, para citar os casos mais recorrentes nos relatos que colhemos, deixa entrever os elos que unem vida e religião.

Vamos além, ousamos dizer que esse modo de *reflexividade*, quando elas pensam sobre os sentidos da vida e orientam cursos de ação (Bertaux, 2005), cria o efeito de contraste que nos permite ver/compreender o processo de reinvenção intermitente da sua trajetória biográfica, como advoga Ricouer (2014). Mas essa perspectiva de destaque aos problemas íntimos, associados ao modo como expressam memórias, permite-nos trilhar outra vereda para armar questões em torno do que Archer (2003) chama de “conversação interior”. Trocado em miúdos, significa explorar o modo como a ação reflexiva deixa entrever, a um só tempo, a equação entre projetos individuais e estruturas de constrangimentos. Estas últimas estavam presentes nos constrangimentos impostos pela família em seus locais de origem, em clivagens associadas a condição de gênero, em moralidades presumidas como atribuições e em violências (simbólicas e físicas), para ilustrar com o que mais esteve presentes nos relatos colhidos. Em nossos casos, como a experiência/subjetividade dessas mulheres descortinam respostas às mesmas circunstâncias objetivas. Como fizemos em outro investimento (Thibes; Menezes & Júnior, 2018), eis a carta que temos na manga.

Se é verdade que o espaço da igreja oportunizou um lugar de acolhimento para os depoimentos dessas mulheres, em um exercício reflexivo por meio das memórias, não se quer com isso dizer que as manifestações de agência estavam restritas a esse momento. Ao invés, colocamos em realce o ímpeto de

⁶ O leitor poderá encontrar suporte em Prandi (2008) e Almeida (2017).

sair de casa quando as opressões vividas se tornaram insuportáveis, a rede de relações construídas para maximizar as chances de sucesso na busca por emprego ou lugar de moradia, os confrontos contra o mandonismo dos maridos, aspectos estes que, na dimensão do vivido, revelam o esforço criativo no enfrentamento do que era percebido como desafio/constrangimento em suas vidas, ou mesmo para tornar possível o que se lhes apresentava no âmbito do onírico, como o desejo de morar em São Paulo. Certamente isso assumirá outra entonação, podemos dizer mais pronunciada, quando, no ato narrativo, descortina-se outro momento para refazer, reconstruir, ressignificar as suas identidades, como argumentam Ricoeur (2014) e Rosenthal (2014).

Ainda nesse quesito, não resistimos de início a uma hipótese aventada por Pierucci (2006) ao arguir sobre a atuação do que ele chama de “religião universal de salvação individual”, domínio das que, como no caso que citamos, estão no guarda-chuva das “evangélicas”. O suposto é o de que, nos processos de conversão, ao mudar de religião, notadamente as de vínculo por herança, a pessoa se individualiza (Pierucci, 2006). No sentido de que nesse percurso torna-se um

[...] ser humano abstraído de vínculos herdados, descompatibilizado de um passado que, vai ver, já não era lá essas coisas, e assim se desloca, feito indivíduo, num campo religioso que se faz — *et pour cause* — mais plural e, além disso, tendencialmente pluralista, bombardeado que está por escolhas religiosas individuais irregulares e desreguladas (Pierucci, 2006, p. 115).

Ora, a inscrição das vidas dessas mulheres repaginada pelo pertencimento em nova religião – na ausência de melhor expressão – as habilita a também tensionar/romper vínculos anteriores que, como vimos, pesam em suas narrativas de vida. Atua como uma sorte de nova ordem moral, ressignificando experiências anteriores, agora em outro registro.

No entanto, a tentação inicial à hipótese aventada por Pierucci cedeu lugar em face de outra questão. O que parece surgir como pretensão de “autonomia” dessas mulheres, no sentido de ter maior controle sobre suas vidas, não tem como corolário, ao menos nos casos analisados, o que Pierucci (2006) leu como individualização, no sentido que a acepção moderna empresta ao termo, ou seja, como emancipação. Para isso, somos tributários da atenta observação crítica a este artigo que nos incitou a esmiuçar um pouco mais os significados da conversão nos casos analisados. Melhor, se a periculosidade em mexer com uma nova categoria de análise, a religião, nos fez melindrar o argumento, encontramos pistas em outros estudos que nos auxiliam a problematizar as ambiguidades possíveis entre autonomia e individualização.

Desse modo, ao estudar grupos católicos, Garcia (2019, 2021) estabelece uma distinção entre “libertação/liberdade” e “individualismo/individualização”, esta no sentido de agência humana moderna. Nos casos por ele estudado, “libertar” é igualmente vincular-se a Deus. A nosso juízo, isso nos permite reconhecer a experiência nativa de pretensões de autonomia dessas mulheres, que desejam o que se traduz como “uma vida melhor”, para dizer, escapar do mandonismo dos pais/marido por meio do trabalho e do acesso a renda, sem com isso assumir *parti pris* como derivado de um processo de individualização oriundo da conversão a religião pentecostal. Dito de outro modo, se é possível afirmar que tais religiões seriam capazes de afrouxar os laços que prendiam essas mulheres às suas religiões de origem, ou ao quadro social mais amplo a que pertenciam, disso não resulta um processo de “individualização” no sentido que parece imprimir o argumento de

Pierucci citado anteriormente. O que temos como prova serve mais para mostrar como essas mulheres, por meio dos significados atribuídos à conversão religiosa, são capazes de reivindicar uma nova experiência de vida que empreste sentido aos sofrimentos vividos no passado, bem como os encaminhamentos para a vida que se tem pela frente. Vimos como a comunidade da igreja oportunizou a construção dessa nova imagem de si que se deseja ter e serviu como lugar de escuta, do restabelecimento de novos vínculos.

Este último aspecto é também próximo do que encontra Mariz (1994) ao analisar os efeitos da conversão religiosa ao pentecostalismo no enfrentamento aos problemas do alcoolismo. As demandas do novo vínculo tais como as exigências da boa imagem no vestir-se, o poder da cura, a vinculação da vida à vontade divina, como plano de Deus, é mobilizado pelas igrejas evangélicas e fornecem elementos que integram os regimes discursivos dos relatos que colhemos. A religião pentecostal, em populações com privações materiais nas condições de existência, oferece remédios capazes de ressignificar a pobreza, o alcoolismo, mas de perto e à luz dos nossos casos, as violências sofridas pelas mulheres.

Na análise, gastamos um pouco mais de tinta sobre o modo como operam os julgamentos morais em torno do corpo e das práticas sexuais. Não foi por acaso. Eles nos permitem ver as medidas de avaliação das pessoas no que tange às expectativas de comportamento esperado/tolerado. Isso nos fez retirar a poeira de um texto já um tanto esquecido de Duarte (1987) para restaurar um argumento ali presente, quando ele se debruçou sobre a questão da moralidade entre as classes trabalhadoras urbanas. Sucedeu que nos relatos que colhemos, na relação com os maridos, o resistir, o ceder e o satisfazer, expõe estratégias de escolha, agenciamentos, sempre tensos, claro, pela ameaça de violência. Isto inclui, no caso dos homens, o “ter outras mulheres”, perseguindo o fio do argumento do autor. Como sugere Duarte (1987), nessa “dança conjugal” podemos incluir também o tema da “mulher que atrai” e que opera premida pelo medo da fofoca para não ultrapassar o limite da vergonha. O julgo da vergonha, como vimos em um dos casos, é mobilizado como arma para, invertendo os sinais, valer-se da autoridade do pai para obrigar o companheiro a casar-se, ou quando a traição do marido se torna pública e, portanto, intolerável.

Vimos como na relação com os pais, na imagem de si que se quer como “boa esposa”, para citar alguns exemplos, é o liame fino da “pouca vergonha, muita vergonha” (Duarte, 1987) – da moralidade – que expõe a tessitura de uma representação de si embebida por regras de reciprocidade social, lá onde elas se mostram decisivas como estruturantes dessa cultura.

Na redefinição dos papéis de gênero associados à conversão ao pentecostalismo, seria temeroso acusar apressadamente o signo da opressão feminina, ao que se apresenta como ideal de submissão da mulher nas relações conjugais. Sobre o tema, como bem observou Machado (1996), pode haver vantagens para as mulheres no enfrentamento a cultura patriarcal, se não no campo dos direitos mais amplos e públicos, ao menos no reconhecimento e dignidade nos conflitos internos à casa, com os maridos, opondo resistência às violências e, não raro, reclamando a participação das mulheres no mundo dos negócios ou na gestão das finanças, o que Teixeira (2021) chamou de “razão pedagógica”, que vincula a disciplina dos corpos a um ideal de prosperidade, em seu estudo com membros da Igreja Universal do Reino de Deus.

De fio a pavio, avançar na compreensão das migrações quando vistas pelo prisma das mulheres não é inculposamente reivindicar um lugar analítico à parte. Inspirados que somos pelo que propõe Kergoat (2010) com o conceito de *consustancialidade*, interessa-nos, pois, inscrever gênero, raça (as-

pecto não tratado aqui) e classe, em, como diz ela, “um nó que não pode ser desatado no nível das práticas sociais, mas apenas na perspectiva da análise sociológica (Kergoat, 2010, p. 94). O que ganha ainda mais força ao lembrarmos que a mercantilização do trabalho, no Brasil, na segunda metade do século XX, como dizem Guimarães, Brito e Barone (2016), “declinou-se no feminino”, ou seja, são as mulheres que nesse período vão se colocar no mercado de trabalho para disputar a sua sobrevivência. Ressalte-se ainda que a aproximação entre os temas das migrações e da religião encontram eco também em estudos sobre as migrações internacionais, dão prova disso estudos tais como os de Butikofer e Capuano de Oliveira (2024) e Coutinho e Sanchez (2021).

O tempero novo que acrescentamos nesse texto foi a religião, notadamente as religiões evangélicas, cuja presença nas regiões periféricas da grande São Paulo não deixou de ser notada em outros estudos (Almeida, 2004; Rivera, 2010; Silva, 2017). Nos relatos que ouvimos, e para reter o que disse Dona Maria, “sempre a pessoa tem que ter uma luta pra poder ter Jesus, né?”.

Jaime Santos Júnior é Doutor em Sociologia pela Universidade de São Paulo (USP) e Professor Adjunto da Universidade Federal do Paraná (UFPR).

Marilda Aparecida de Menezes é Phd pela University of Manchester e Professora da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, e da Universidade Federal do ABC, Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas e Sociais.

Camila Fernanda Vaneti é graduanda em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Foi bolsista de Iniciação Científica, com bolsa CNPq, durante o projeto.

FINANCIAMENTO

Bolsa de Produtividade em Pesquisa CNPq

Bolsa de Iniciação Científica CNPq

AGRADECIMENTOS

Registrarmos a nossa gratidão aos pareceristas pelas críticas e sugestões recebidas que foram, em sua maioria, incorporadas ao texto, e aos membros do Laboratório de Estudos Biográficos, Etnografias do Trabalho e Trajetórias Sociais (Labet), da UFPR, pela animada discussão de uma versão preliminar deste trabalho.

REFERÊNCIAS

- Almeida, R. de. (2004). Religião na metrópole paulista. *Revista Brasileira De Ciências Sociais*, 19(56), 15–27. <https://doi.org/10.1590/S0102-69092004000300002>
- Almeida, R. de. (2017). A onda quebrada - evangélicos e conservadorismo. *Cadernos Pagu*, (50), e175001. <https://doi.org/10.1590/18094449201700500001>
- Archer, M. (2003). *Structure, agency and the internal conversations*. Cambridge University Press.
- Assis, G. de O., & Kosminsky, E. V. (2007). Gênero e migrações contemporâneas. *Revista Estudos Feministas*, 15(3), 695–697. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2007000300012>
- Barros, M. M. L. de. (1997). Densidade da memória, trajetória e projeto de vida. *Revista Estudos Feministas*, 5(1), 140–147. http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X1997000100010&lng=pt&nrm=iso
- Bertaux, D. (2005). *Los relatos de vida: perspectiva etnossociológica*. Bellaterra.
- Bourdieu, P. (2006). A ilusão biográfica. In J. Amado, & M. Ferreira (Orgs.), *Usos e abusos da história oral* (pp. 183–191). FGV.
- Butikofer, E., & Capuano de Oliveira, A. (2024). O protagonismo das igrejas evangélicas nas migrações: explorando pertencimentos e alteridades no Brasil e nos Estados Unidos. *PLURA*, 15(1), 220–244. [10.29327/256659.15.1-6](https://doi.org/10.29327/256659.15.1-6)
- Comerford, J. C. (2003). *Como uma família: sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural*. Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ.
- Coutinho, S. R. & Sanchez, W. L. (Orgs.). (2021). *Diferentes e iguais: religiões e dinâmicas migratórias na cidade de São Paulo*. EDUC.
- Dosse, F. (2015). *O desafio biográfico: escrever uma vida*. Edusp.
- Duarte, L. F. D. (1987). Pouca vergonha, muita vergonha: sexo e moralidade entre as classes trabalhadoras urbanas. In. J. S. Leite Lopes (Org.), *Cultura e identidade operária: aspectos da cultura da classe trabalhadora* (pp. 203–226). Marco Zero; Editora da UFRJ.
- Durham, E. (1978). *A caminho da cidade: a vida rural e a migração para São Paulo*. Ática.
- Fonseca, C. L. (2000). *Família, fofoca e honra: a etnografia de violência e relações de gênero em grupos populares*. Editora da UFRGS.
- Fonseca, C. (1991). Cavalo amarrado também pasta: honra e humor em um grupo popular brasileiro. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 75(6), 27–39. <https://doi.org/10.1590/02/07/vol-6-no-15-sao-paulo-1991>
- Fontes, P. (2008). *Um Nordeste em São Paulo: trabalhadores migrantes em São Miguel Paulista (1945-66)*. Ed. FGV.
- French, J. D. (2013). Social History and the Study of “Great Men”? The Hispanic American Historical Review, William Spence Robertson (1872-1956), and the Disciplinary Debate about Biography. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 40(1), 99–138. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/view/46972>
- Garcia Jr., A. R. (1989). *O sul: caminho do roçado - estratégias de reprodução camponesa e transformação social*. Marco Zero/Universidade de Brasília/CNPq.
- Garcia, Y. (2019). “Libertaçāo”, “caridade” e o regime da troca com Deus. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 34(101), e3410113. <https://doi.org/10.1590/3410113/2019>
- Garcia, Y. (2021). A “libertaçāo” entre cristãos e o conceito antropológico de ritual. *Revista de Antropologia*, 64(1), e182376. <https://doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2021.182376>
- Guedes, A. D. (2013). *O trecho, as mães e os papéis: etnografia de movimentos e durações no norte de Goiás*. Garamond.
- Guimarães, N. A., Brito, M. M. A. de., & Barone, L. S. (2016). Mercantilização no feminino: a visibilidade do trabalho das mulheres no Brasil. *Revista Brasileira De Ciências Sociais*, 31(90), 17–38. <https://doi.org/10.17666/319017-38/2016>
- Halbwachs, M. (1990). *A memória coletiva*. Centauro.
- Heredia, B. M. A. de. (1979). *A morada da vida: trabalho familiar de pequenos produtores do nordeste do Brasil*. Paz e Terra.
- Kergoat, D. (2010). Dinâmica e consubstancialidade das relações sociais. *Novos Estudos CE-BRAP*, (86), 93–103. <https://doi.org/10.1590/S0101-33002010000100005>
- Machado, M. das D. C. (1996). *Carismáticos e Pentecostais: Adesão Religiosa na Esfera Familiar*. Ed. Autores Associados/ANPOCS.
- Mariz, C. L. (1994). Alcoolismo, gênero e pentecostalismo. *Religião & Sociedade*, 16(3), 80–93. <https://religiaoessociedade.org.br/revistas/v-16-no-03>
- Menezes, M. A. (2002). *Redes e enredos nas trilhas dos migrantes. Um estudo de famílias de camponeses – migrantes*. Relume Dumará/JP/UFPB.

- Mesquita, W. A. B. (2007). Um pé no reino e outro no mundo: consumo e lazer entre pentecostais. *Horizontes Antropológicos*, 13(28), 117–144. <https://doi.org/10.1590/S0104-71832007000200006>
- Pierucci, A. F. (2006). Religião como solvente: uma aula. *Novos Estudos CEBRAP*, (75), 111–127. <https://doi.org/10.1590/S0101-33002006000200008>
- Pinezi, A. K. M. & Menezes, M. A. (2018). Gênero, migração e pentecostalismo: um estudo sobre mulheres migrantes pentecostais na capital paulista. In A. K. M. Pinezi & C. De Franco (Orgs.), *Olhares socioantropológicos e multiculturais sobre o fenômeno religioso* (pp. 223–254). Paco.
- Piscitelli, A. (1993). Tradição oral, memória e gênero: um comentário metodológico. *Cadernos Pagu*, (1), 150–200. <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1683/1666>
- Pollak, M. (1992). Memória e identidade social. *Estudos Históricos*, 5(10), 200–212. <https://periodicos.fgv.br/reh/article/view/1941/1080>
- Prandi, R. (2008). Converter indivíduos, mudar culturas. *Tempo Social*, 20(2), 155–172. <https://doi.org/10.1590/S0103-20702008000200008>
- Ricoeur, P. (2014). *O si-mesmo como outro*. WMF Martins Fontes.
- Rivera, P. B. (2010). Pluralismo Religioso e Secularização: Pentecostais na periferia da cidade de São Bernardo do Campo no Brasil. *Revista de Estudos da Religião*, (1), 50–76. www4.pucsp.br/rever/rv1_2010/t_rivera.pdf
- Rosenthal, G. (2014). História de vida vivenciada e história de vida narrada: A interrelação entre experiência, recordar e narrar. *Civitas*, 14(2), 227–249. <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2014.2.17116>
- Sayad, A. (1998). *A imigração ou os paradoxos da identidade*. Edusp.
- Silva, M. G. V. (2017). *Ferrazópolis: um bairro duas gerações e a política* (Tese de Doutorado). Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo. <https://doi.org/10.11606/T.48.2018.tde-15022018-122600>
- Silva, U. V. da. (2008). *Velhos caminhos, novos destinos: Migrante Nordestino na região metropolitana de São Paulo* [Dissertação de Mestrado, Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo]. Biblioteca Digital USP. <https://doi.org/10.11606/D.8.2009.tde-27082009-162742>
- Taussig, M. T. (1980). *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. The University of North Carolina Press.
- Teixeira, J. M. (2021). *A mulher universal: corpo, gênero e pedagogia da prosperidade*. FEUSP.
- Thibes, M. Z., Menezes, M. A., & Santos Júnior, J. (2018). Narrativas Assimétricas: gênero, família e trabalho no ABC Paulista. *Sociologia & Antropologia*, 8(2), 519–541. <https://doi.org/10.1590/2238-38752017v827>
- Velho, G. (2003). *Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Jorge Zahar Ed.

MIGRAÇÕES NO FEMININO: RELIGIÃO, GÊNERO E TRABALHO.

Resumo: Por meio de entrevistas realizadas em uma pesquisa sobre conversão religiosa, encontramos relatos de mulheres nordestinas, de áreas rurais, que migraram “sozinhas” para a região do ABC Paulista entre as décadas de 1980 e 1990. Separamos esses casos para analisar as trajetórias de migração e trabalho com a perspectiva de gênero, algo ainda escasso na literatura que se dedica ao tema. Os resultados parciais sugerem que conjugar as dinâmicas vividas no espaço privado e no espaço público expõe os agenciamentos feitos por elas para enfrentar os constrangimentos que as desfavorecem no processo de mercantilização do trabalho, restituindo a dimensão substantiva da participação das mulheres na inversão demográfica vivida pelo Brasil na segunda metade do século XX.

Palavras-chave: Gênero; Trabalho; Migrações; ABC Paulista; Pentecostalismo.

WOMEN'S MIGRATION: RELIGION, GENDER, AND WORK.

Abstract: Through interviews conducted in a study on religious conversion, we found some cases that tell us about migration trajectories of women from the northeast of Brazil, from rural areas, who traveled “alone” to the ABC Paulista region between the 1980s and 1990s. We put aside these cases to analyze their migration and work trajectories from a gender perspective, something that is still scarce on that subject's literature. The results suggest that combining the dynamics experienced in private and public spaces exposes the efforts made by women to confront constraints and disadvantage that they face in the process of work commodification. Doing that is other way of restoring the substantive dimension of women's participation in the demographic inversion experienced by Brazil in the second half of the 20th century.

Keywords: Gender; Work; Migration; ABC Paulista; Pentecostalism.

MIGRACIÓN FEMENINA: RELIGIÓN, GÉNERO Y TRABAJO.

Resumen: A partir de entrevistas realizadas en el marco de una investigación sobre la conversión religiosa, encontramos relatos de mujeres del noreste de Brasil, procedentes de zonas rurales, que emigraron “solas” a la región del ABC Paulista entre los años ochenta y noventa. Seleccionamos sus casos para analizar las trayectorias migratorias y laborales desde una perspectiva de género, algo que aún no ha sido abordado en profundidad escasea en la literatura sobre el tema. Los resultados parciales sugieren que la combinación de las dinámicas experimentadas en las esferas privada y pública expone los esfuerzos realizados por las mujeres para enfrentar las limitaciones que las desfavorecen en el proceso de mercantilización del trabajo, restableciendo la dimensión sustantiva de la participación femenina en la inversión demográfica experimentada por Brasil en la segunda mitad del siglo XX.

Palabras clave: Género; Trabajo; Migración; ABC Paulista; Pentecostalismo.

SUBMETIDO: 15/11/2023

APROVADO: 03/12/2024

PUBLICADO: 31/07/2025



Este é um material publicado em acesso aberto sob a licença Creative Commons BY-NC