

# O LUTO NA DESFILIAÇÃO RELIGIOSA: Um estudo sobre as testemunhas de jeová desassociadas

Professora orientadora: Keyla Cooper

Aluna: Olivia Maria Lopes da Silva

PROGRAMA DE  
INICIAÇÃO CIENTÍFICA  
PIC/CEUB

**RELATÓRIOS DE PESQUISA**  
VOLUME 9 Nº 1- JAN/DEZ  
**•2023•**





**CENTRO UNIVERSITÁRIO DE BRASÍLIA - CEUB  
PROGRAMA DE INICIAÇÃO CIENTÍFICA**

**OLIVIA MARIA LOPES DA SILVA**

**O LUTO NA DESFILIAÇÃO RELIGIOSA: Um estudo sobre as testemunhas  
de jeová desassociadas**

Relatório final de pesquisa de Iniciação Científica apresentado à Assessoria de Pós-Graduação e Pesquisa.

Orientação: Keyla Cooper

**BRASÍLIA**

**2024**

## RESUMO

O luto enquanto processo universal cuja manifestação está atrelada às características culturais, históricas, políticas e religiosas de cada sociedade, acontece diante de perdas que mudam a maneira de compreender a própria vida. Considera-se a religião como um espaço significativo, estruturante da construção de sentidos para história humana e dos brasileiros e palco para o cultivo de vínculos comunitários, que estabelecem redes de apoio, fornecendo amparo social e emocional aos religiosos. Compreende-se, nesse escopo, a religião como um fenômeno de importância social para os indivíduos que compartilham de um mesmo sistema de crenças e doutrinas que estruturam o modo com o qual se compreendem no mundo. Este trabalho compreende enquanto luto simbólico o processo decorrente da perda na dimensão religiosa, à qual se vincula socialmente e sob o qual se produzem subjetividades. Observou-se, partir de entrevistas semi-estruturadas e de um grupo focal, o contexto das Testemunhas de Jeová desassociadas, no qual a ruptura social religiosa ocorre em processo análogo à desfiliação social, pois há o afastamento dos indivíduos de seu fundo social e de estruturas portadoras de sentido nas quais viviam inseridos. Resulta-se da pesquisa que o pertencimento às testemunhas de Jeová se configura mediante à vulnerabilidade à exclusão e que a perda ou o enfraquecimento do fundo social pode resultar em perdas simbólicas, sociais e socioeconômicas. Os ex-Testemunhas de Jeová enfrentam empecilhos que afetam o processo de elaboração de luto pela ausência de legitimação social de seu sofrimento e do desligamento do fundo social que lhes garantia suporte.

**Palavras-chave:** luto simbólico; morte social; comunidade religiosa.

1. INTRODUÇÃO	9
2. OBJETIVOS	13
Objetivo Geral:	13
Objetivos Específicos:	13
3. FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA	13
3.1. Religião: um sistema compartilhado	13
3.2. Desassociados das Testemunhas de Jeová: Morte Social e Desfiliação Religiosa	16
3.3. O Luto Simbólico na perda do vínculo comunitário religioso	20
3.4. O Luto vivido em família	22
4. MÉTODO	23
Participantes	24
Instrumentos de Pesquisa	24
Procedimentos	26
Procedimentos de Análise de Dados	27
5. RESULTADOS E DISCUSSÃO	28
5.1. Identidade, comunidade, lugar e não-lugar:	29
5.2. A desfiliação religiosa: um processo multidimensional	38
5.3. O movimento do vínculo: família e religião	46
5.4. Após a desfiliação: os ritos, a comunidade, os sentidos	51
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS	51
REFERÊNCIAS	54
APÊNDICES	59
APÊNDICE A - Termo de consentimento livre e esclarecido (TCLE)	59
APÊNDICE B - Roteiro de Entrevista Semi-Estruturada	62

## 1. INTRODUÇÃO

Nascemos já inseridos em uma cultura, em uma sociedade, em uma família - seja qual for a sua configuração -, atravessadas por normas que nos antecedem, nos tocam e nos formam. Nas palavras de Butler (2021, p. 22), “eu não chego ao mundo separada de um conjunto de normas que estão lá esperando por mim”, normas essas que governam a forma com a qual enxergamos e sentimos o mundo - elas nos tornam sensíveis à medida em que nos tornamos sensíveis a elas (Butler, 2021).

Dentre essas redes de normas que co-constituem a forma com a qual os sujeitos se referem a si mesmos e ao mundo (Butler, 2019; 2021), estão as normas religiosas, enquanto parte da cultura (Walter, 2010). Formadas pela organização de crenças, doutrinas, símbolos e relações (Wilges, 1984), as religiões atravessam a cultura e são atravessadas por ela, atuando como tecnologias de subjetivação ao longo da história (Rose, 2011 apud Bizerril, 2013).

De acordo com o censo publicado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), em 2010, 175.767.147 brasileiros (mais de 89% da população) se identificam como integrantes de alguma religião. Esses dados indicam que parte majoritária da população brasileira se considera membro de algum grupo religioso, ou seja, inserem-se num contexto no qual se compartilha uma doutrina ou sistema de crenças e rituais no cerne de um grupo (Panzini et al., 2007). Essa configuração é um aspecto importante da cultura do país e interfere nas relações pessoais, institucionais e políticas.

No que concerne à religião, as discussões promovidas na literatura nacional em psicologia privilegiam enfoques sobre saúde, identidade, vocação e experiência religiosa, e também sobre a relação entre psicologia e religião (Paiva et al., 2009). Em geral, ainda que admita-se nos estudos o Brasil como um país religioso e heterogêneo, o tema é majoritariamente pensado sob âmbito individual, relativo à relação interna do sujeito com o sagrado, ou ainda sob o lugar de estratégias para proteção da saúde, qualidade de vida, coping, adaptação e atribuição de sentido à vida (Monteiro et al., 2020; da Cunha & Scorsolini-Comin, 2019; Forti et al., 2020). No entanto, não é apenas na crença e na doutrina que a religião governa os corpos e subjetividades, mas nas

relações estabelecidas em comunidade, nos ritos que organizam o tempo religioso (Bizerril, 2013; Cambuy et al., 2006; Massih, 2009).

Depreende-se disso que os pontos de vista sobre a religião em psicologia exploram pouco a religiosidade como um processo que, de acordo com Massih (2009), perpassa pelo entrelaçamento de narrativas dos vários outros com quem se convive e dialoga nas comunidades. É importante, dessarte, que a psicologia busque compreender a religião enquanto fenômeno social e dinâmico, palco para o desenvolvimento de relações, vínculos, tensões e manifestações culturais. Isso foi realizado nos trabalhos de Bizerril (2015, 2013) e de Bairrão (2017). O primeiro localiza a religião enquanto tecnologia de subjetivação, situando-a cultural e historicamente; enquanto o segundo aponta para a etnopsicologia como caminho para conhecer a multiplicidade de vivências em espiritualidade e religião presente em diversas culturas e tempos.

Compreendendo que a religiosidade, por definição, se dá num sistema de crenças e rituais compartilhados por um grupo (Forti et al., 2020), é necessário compreender também as reverberações dos aspectos sociais que configuram o contexto religioso sobre a vida das pessoas que vivem a religião. Uma dessas reverberações é o processo de rompimento do vínculo com a comunidade religiosa. E para as Testemunhas de Jeová, as instâncias doutrina-comunidade-ritos - que incluem o pertencimento, a identidade, a adesão à doutrina e o ethos religioso - aparecem de forma fortemente entrelaçada, circunscrevendo as trajetórias individuais e familiares (Gomes et al., 2004). Estabelece-se, assim, um espaço onde se constituem os relacionamentos, as crenças, o dia-a-dia, a vida, num emaranhado que circunscreve aqueles que compartilham da mesma fé - incluindo a família, os relacionamentos romântico-sexuais, as relações de amizade.

Romper com esse emaranhado sócio-religioso-espiritual-familiar pode significar perder a forma com a qual se compreende o mundo e perder também o próprio mundo que se conhecia. Ou seja, romper com uma comunidade religiosa pode envolver perdas não apenas simbólicas, mas também perdas concretas tais como perdas sociais e econômicas decorrentes da separação do grupo social ao qual se pertencia - de acordo com Castel (2004), o fundo social e econômico, as duas vias a partir das quais se vincula à sociedade. A perda da comunidade religiosa, nesse caso,

inclui a perda das redes que, em geral, fornecem apoio em situações de luto como a família e a religião (Luna, 2021), o que torna esse processo de enlutamento ainda mais privado.

Como um quadro que envolve transformações significativas na vida do sujeito, a desfiliação de comunidades religiosas pode levar à configuração de processos de luto que, ainda que não se relacionem à perda por morte, são vividos com sofrimento e implicam em esforços tanto para reestruturar a vida sem aquilo que foi perdido quanto para elaborar os sentimentos recorrentes da perda (Kovács, 2020). Enquanto processo de luto simbólico (Casellato, 2022), ainda que enrede em sofrimentos em razão da perda, a desfiliação religiosa não é legitimada como forma de luto. Encontra-se no campo dos lutos não reconhecidos socialmente, o que dificulta a possibilidade de acolhimento e ressignificação da dor, causando ainda mais sofrimento (Casellato, 2020; Doka, 2002 apud Kovács, 2020).

O não reconhecimento desse luto implica na negação do direito humano a um processo universal e essencial à dignidade humana: o direito a enlutar-se (Attig, 2004). Ainda de acordo com Attig (2004), essa falta de reconhecimento não se trata apenas de uma indiferença, mas da negação, da interferência e, inclusive, da aplicação de punições aos enlutados, que são constrangidos, desencorajados e desautorizados a sofrer.

Sob essa perspectiva, a pesquisa objetiva compreender como os sujeitos elaboram lutos vividos a partir de perdas decorrentes de rupturas com a comunidade religiosa. Para isso, será abordado o contexto das Testemunhas de Jeová, que vivenciam tanto o luto religioso quanto formas de exclusão social (Ransom, 2021), concebidas neste trabalho sob o conceito de Desfiliação Social, de Robert Castel (1997) e Morte Social, de David Sudnow (1967). Entende-se, nesse aspecto, as reverberações da ruptura com a comunidade religiosa sobre a produção de sentido sobre a vida e sobre si mesmo, sobre a relação com o sagrado e sobre condições sociais que podem ser afetadas nesse processo.

Aqui, compreende-se como objeto não apenas os comportamentos voltados para o sagrado, mas as interlocuções presentes nos espaços religiosos como aspectos estruturantes da subjetividade. Nesse aspecto, se a participação nas relações estabelecidas em contexto religioso surge como componente significativo da vida em

sociedade, a interrupção desse envolvimento repercute na vida do indivíduo, na compreensão de si e do mundo. Trata-se da perda de um vínculo institucional e comunitário, que traz consigo drásticas mudanças nas relações estabelecidas dentro e fora desse espaço.

Ao compreender esse processo como luto, não se pretende identificá-lo sob contornos patológicos – tendo em vista que, apesar de estar relacionado a dor e perda, não se trata de uma doença –, mas viabilizar espaços de discussão, reconhecimento e elaboração dos sentimentos atrelados à desfiliação religiosa e situá-los socialmente. Neste sentido, esta pesquisa se justifica por sua natureza ético-política de proporcionar espaço aos lutos marginalizados. Este trabalho contribui para uma visão sócio-política do enlutamento, o que por sua vez indica uma ruptura paradigmática com as leituras sintomatológicas dos processos de enlutamento. Além disso, dada a escassez de produções acadêmicas sobre o assunto sob este enfoque, a pesquisa contribui para ampliação das produções acadêmicas acerca do luto na sociedade brasileira.

## **2. OBJETIVOS**

### **Objetivo Geral:**

Compreender como se dão os processos de elaboração de lutos decorrentes de perdas ocorridas a partir de rupturas com a comunidade religiosa.

### **Objetivos Específicos:**

- Compreender as comunidades religiosas enquanto um aspecto social da vida do indivíduo;
- Compreender o enlutamento pela perda da filiação em comunidade religiosa;
- Visibilizar processos de luto vividos por perdas simbólicas.

## **3. FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA**

### **3.1. Religião: um sistema compartilhado**

Situar a religião enquanto objeto de estudo tem sido um desafio para diversas áreas do conhecimento, tendo em vista a amplitude dos processos aos quais abrange e a multiplicidade de suas formas de expressão. Na psicologia, é comum que experiências relacionadas à religião e à espiritualidade sejam consideradas em conjunto circunscrevendo as experiências humanas relacionadas ao sagrado ou, mais



especificamente, sobre o comportamento humano intencionado para Deus (Paiva et al., 2009). Essas perspectivas têm como foco o estudo dos fenômenos individuais, psíquicos, acompanhando uma tendência dominante na psicologia ao longo de sua história enquanto ciência (Bizerril, 2015).

Nos últimos anos, os estudos sobre religião em psicologia têm considerado a relação entre religião e espiritualidade e outros processos humanos - como a saúde física e mental e sua compreensão enquanto estratégia clínica para lidar com transtornos ou quadros desafiadores - como o enfrentamento do luto, da morte, de adoecimentos crônicos, câncer, depressão e ansiedade - sob a forma de coping religioso (Panzini et al., 2007; dos Reis Silva, 2012; Foch, 2017; da Cunha & Scorsolini-Comin, 2019).

Apesar da importância dessas discussões, que consideram o papel da religião e espiritualidade sobre os processos de saúde-doença, tais perspectivas consideram essas dimensões enquanto fenômeno secundário adjacente aos objetos sobre os quais se pretende analisar de fato. É importante considerar, portanto, a religião para além de seus efeitos positivos ou negativos sobre processos psicológicos. Marcada por seu caráter multidimensional, a religião é um sistema constituído por doutrinas, por ritos e cerimônias, por um sistema ético e por configurar-se em comunidade (Wilges, 1984 apud Dalgalarrodo, 2009). Nela, são compartilhados discursos, rituais e símbolos que objetivam a aproximação ao sagrado, abrangendo aquilo que uma pessoa crê, segue e pratica (Panzini et al., 2007).

Neste estudo, a religião é considerada, sobretudo, a partir de sua dimensão comunitária, que a diferencia da espiritualidade - termo que entra em voga de forma separada da religião no Ocidente frente a frustrações com as instituições religiosas (Larson et al., 1998), ressaltando o aspecto individual de busca às questões existenciais humanas e o relacionamento privado com o sagrado (Forti et al., 2020). A religião é estruturada em sistemas de adoração partilhados por um grupo (Forti et al., 2020) e, portanto, seu estudo psicológico deve estar alicerçado na experiência social e cultural (Bairrão, 2017), considerando a impossibilidade de pensar cultura e processos psicológicos como fenômenos dissociados (Bizerril, 2015).

Além disso, a religião também organiza um sistema moral que normatiza as ações dos indivíduos, como já apontavam Freud (1927; 1930) e Durkheim (1978). Para

Freud, a religião responde a uma posição moral, contribuindo para a dominação de instintos humanos que ameaçam a vida em sociedade; cumprindo uma função psíquica e social (Freud, 1927; 1930); enquanto Durkheim compreende a religião enquanto fenômeno social organizado como comunidade moral, sob a qual se separam aspectos sacros e profanos. A contribuição dos autores entrelaça aspectos sociais e psíquicos da experiência religiosa, reiterando a indissociabilidade das duas instâncias no que tange à religião.

As instituições religiosas mantêm funções importantes, uma delas é oferecer lugar e significado a questões humanas (Ritchie, 2007). De acordo com Ritchie (2007), apesar de não serem a única alternativa para isso, a religião é um importante recurso espiritual, cultural e social para dar sentido às perdas inevitáveis ao longo da vida. Para ele, a espiritualidade corresponde à necessidade humana de encontrar significados que permitam dar sentido ao sofrimento. Assim, as religiões são alternativas que oferecem o espaço no qual se coloca, se compartilha e se dá sentido às experiências de dor e sofrimento, tais como o luto.

No contexto brasileiro, apesar da ascensão das formas não institucionalizadas de viver a espiritualidade, a maioria das pessoas se reconhecem como integrantes de religiões (IBGE, 2010), que não apenas marcam as configurações morais brasileiras, mas assumem contornos assistencialistas ao longo da história, além de corresponder, em alguns cenários, a um lugar formador de rede e amparo social. Alguns exemplos disso são o apoio material, social e emocional a pessoas em situação de rua empregado por instituições religiosas cristãs (Reis e Azevêdo, 2020); e as ações sociais, educativas e de fortalecimento de vínculos realizadas nos terreiros de Candomblé e de Umbanda, que oferecem, além da inserção social, um lugar político e de proteção social, contando com a proximidade às pessoas oferecida pela comunidade e que não é acessada pelos órgãos públicos formais (Pereira, 2022).

A partir desse panorama, a religião é considerada um espaço social, seja pela participação de uma comunidade ou pela adoção de um sistema de normas compartilhadas que norteiam a crença e a visão de mundo de seus membros (Bizerril, 2013). E a perda desse espaço também gera implicações individuais e sociais. De acordo com Walter (2012), o desenvolvimento das sociedades modernas se caracteriza por um processo de perda de espaço das religiões enquanto lugar sagrado. A

desinstitucionalização da crença e valorização da espiritualidade (Walter, 2012) está relacionada à perda de lugar comum para enfrentar os sofrimentos e adversidades que surgem ao longo da vida, como em processos de enlutamento aos quais a religião oferece suporte (Franco, 2021; Ritchie, 2007).

Diante da perda de espaço da religião como um sistema coletivo e institucionalizado que organiza as relações do indivíduo consigo mesmo e com os outros (Bizerril, 2013), é importante pensar as perdas que acompanham o rompimento com essa forma de viver a espiritualidade. Desvincular-se de uma religião inclui se desvincular das diversas instâncias sobre as quais ela incide. Portanto, romper com a religião pode significar perder um espaço sócio-cultural (Forti et al., 2020; Bairrão, 2017), que organiza sistemas morais que normatizam a ação dos indivíduos (Freud, 1927; 1930; Durkheim, 1978), atuam como tecnologias de subjetivação (Rose, 2001 apud Bizerril, 2013) e oferecem espaço para dar sentido aos sofrimentos vividos (Ritchie, 2007).

### **3.2. Desassociados das Testemunhas de Jeová: Morte Social e Desfiliação Religiosa**

Composto, até 2010, por um quantitativo de aproximadamente 1.393.208 brasileiros (IBGE, 2010), a religião das Testemunhas de Jeová é uma das religiões de origem cristã, que, juntas, circunscrevem a maior parte dos religiosos brasileiros. Ainda que pautadas na mesma tradição que as maiores religiões brasileiras, as Testemunhas de Jeová adotam doutrinas que as diferenciam de outras religiões de mesmo segmento (Mendes, 2012). Fundada em 1870 na Pensilvânia por Charles Taze Russel, a religião traz consigo heranças da Igreja Adventista, como o caráter milenarista, e é conhecida pelo desencorajamento da convivência com pessoas de outros segmentos religiosos e filosóficos (Mendes, 2012).

A doutrina das Testemunhas de Jeová inclui uma série de restrições de ordem social – alguns exemplos são a oposição à comemoração de aniversários e manifestações políticas, além da recomendação de endogamia entre membros da religião (Ransom et al., 2021; Mendes, 2012; Monteiro, 2005). Eles têm o comportamento modulado não apenas pelos anciãos (seus líderes religiosos), mas pelo grupo, que é incentivado a informar os desvios de normas. Os desviantes correm o risco da desassociação, configurada pela exclusão do integrante de todo o contato com

a comunidade da qual fazia parte (Ransom et al, 2021; Mendes, 2012; Gomes, 2004). De acordo com Ransom et al. (2021), a proibição do contato entre membros e desassociados tem como objetivos principais dar ênfase ao caráter distinto dos membros da religião, e também desencorajar os desvios e as dissociações, ou seja, desvinculações voluntárias.

As Testemunhas de Jeová se apresentam enquanto um grupo distinto, separado, referenciadas a partir da dualidade dentro-fora, nós-eles, parte ou não parte - um paradigma imunológico, que consiste no reconhecimento nítido daquilo que é próprio e do que é estranho, e no afastamento de toda forma de alteridade (Han, 2015). Consideram-se não pertencentes ao mundo (Ransom et al, 2021), de forma que pertencer a essa comunidade implica no não pertencimento a outros espaços (Bastos, 2001). Constitui-se portanto uma “visão de mundo criada pelo grupo a partir de uma identidade coletiva pautada na negação de outras formas de crer e no afastamento das práticas mundanas” (Bastos, 2001, p. )

Enquanto os indivíduos inseridos nessa religião vivem uma restrição do contato ao mundo externo àquela comunidade, aqueles que, de modo voluntário ou não, desvinculam-se da religião, sofrem com a perda do ciclo de relações dos quais faziam parte (Ransom et al, 2021; Gomes, 2004). Para estes últimos é colocado um duplo desafio: o de lidar com a nova situação de desamparo social - pois perdem o contato com a principal (ou a única) comunidade na qual estabeleciam seus relacionamentos - , ao tempo em que é necessário se organizar para estabelecer novas relações fora do contexto religioso.

Dessa maneira, aos ex-testemunhas de Jeová, é colocada a tarefa de elaborar o luto decorrente da perda da comunidade religiosa em duas direções: uma orientada à perda, e outra em direção à reconstrução da vida após a perda (Stroebe & Schut, 1999; 2010). A forma de deixar a religião, assim como a identificação e crença na doutrina tem influência sobre a forma com a qual esse rompimento vai ser vivido pelos desassociados (Ransom et al., 2021). Mas, de acordo com Ransom et al. (2021), em ambas as formas, pode-se sofrer um tipo de morte social, podendo haver inclusive o distanciamento entre membros da mesma família.

A Morte Social é um conceito empregado por diversos autores (Sudnow, 1967, Goffman, 1961, Agamben, 1998, Kalish, 1968, Card, 2010) para se referir a processos

multifacetados que envolvem perdas estruturadas na maioria ou em todos os seguintes fatores: identidade social, conexão social e perdas relacionadas à desintegração do corpo (Krállová, 2018). O termo foi primariamente pensado por David Sudnow (1967) em seus estudos sobre a organização social da morte nos hospitais.

Para Sudnow (1967), um dos fatores que influencia o investimento na vida de pacientes em processo ativo de morte é o valor social atribuído a estes. Em sua obra etnográfica, o autor identificou que as vidas cujo valor social era considerado alto recebia mais investimentos e esforços do que aqueles pacientes cujo valor social era considerado baixo. Os pacientes dados como de baixo valor social eram tratados como se tivessem falecido, ainda que estivessem vivos biologicamente. Compreende-se, portanto, sob o conceito de Morte Social, os diversos processos que têm em comum a perda de fatores de ordem social e política que atribuíam o status de humano a um indivíduo ou grupo. Dada a abrangência deste conceito, o termo passou a ser amplamente utilizado em referência a situações nas quais pessoas ou grupos vivenciam perdas extremas (Krállová, 2018):

Os estudos da morte e gerontologia concentram-se na perda do papel, da identidade social, do capital social e das redes sociais; estudos de refugiados examinam deslocamento, exclusão social, perda de cidadania, de capital econômico e de acesso a recursos; os estudos sobre a escravidão analisam a interação da dinâmica de poder e examinam a perda de capital cultural e de vínculos entre as gerações, nos quais também se baseiam os estudos sobre genocídio. Os estudiosos também consideram a retirada da proteção legal, como acontece com os presos, e o grave impacto disso em sua saúde (Krállová, 2018, p. 236).

O conceito de morte social, portanto, se refere a um processo de múltiplas perdas simbólicas. Essas perdas podem ocorrer concomitantemente em diversas dimensões e causam consequências a múltiplas áreas da vida da pessoa ou comunidade que as vivenciam - incluindo danos à saúde física e mental (Krállová, 2018). Como coloca Noys, “a exclusão [...] da comunidade parece custar-lhe sua humanidade e deixá-lo como nada mais do que a vida nua, algo monstruoso que existe entre o animal e o humano, também referido como subumano” (2005, p. 19, apud Krállová, 2018). A integração social, sua diminuição ou a ausência dela têm efeito inclusive sobre a presença e intensidade de pensamentos de morte (Durkheim, 1951; Steele, Kidd e Castano, 2015).

Via de regra, a maior parte dos vínculos sociais dos testemunhas de Jeová existem entre membros da religião - abrangendo sobretudo as relações familiares e de

amizade. Desse modo, pessoas desvinculadas da religião sofrem perdas que se estendem muito além do vínculo com o sagrado. Também pode-se pensar na perda da identidade social quanto à conexão social, tendo em vista a perda dos papéis desempenhados em comunidade, assim como os laços construídos nesse contexto (Králová, 2018). É sob esta perspectiva que se pode pensar a destituição religiosa no contexto das Testemunhas de Jeová como um processo de Morte Social, visto que uma vez destituídas da comunidade religiosa, têm, também, sua humanidade destituída (Noys, 2005) e, assim como aqueles que escolhem a morte, não serão salvos no dia do Juízo Final, de acordo com a doutrina (Králová, 2015).

Apesar de contribuir para o tema aqui estudado, o conceito de Morte Social apresenta lacunas para compreender a complexidade da desfiliação religiosa em sua completude. O conceito explica bem o ostracismo que caracteriza a desassociação e dissociação das Testemunhas de Jeová, mas não explicam os processos de vulnerabilidade aos quais as Testemunhas de Jeová vivenciam ainda que não tenham sido excluídas da comunidade, como ocorre com os chamados “inativos”, ou seja, pessoas que não performam ativamente os comportamentos esperados para que sejam reconhecidos como parte da comunidade. Estes últimos podem ser compreendidos em processos análogos à desfiliação social (Castel, 1997).

Para que seja proposta essa analogia, é necessário observar o contexto para o qual essa teoria se propõe: a Desfiliação Social foi proposta por Robert Castel para pensar nos desenhos que a “questão social” assume, considerando o processo de aumento do desemprego e da precariedade das condições de trabalho na sociedade francesa na qual se observava o declínio do estado do bem-estar social (Maciel, 2019). Influenciado pelo trabalho de Durkheim, Taylor e Foucault, o autor estabelece uma crítica ao uso do termo “exclusão” para tratar de situações sociais distintas, caracterizando-as pela “falta”, ocultando de que falta se trata e como ela se estabelece (Castel, 2004).

Pensar em termos de “desfiliação” a partir da perspectiva de Castel (2004), apresenta maiores possibilidades para pensar os processos de vulnerabilidade produzidas na desconexão com o mercado de trabalho de pessoas aptas a trabalhar, mas sem lugar no mercado produtivo, do que em termos de “exclusão”, empregado em contextos nos quais a população excluída era aquela incapaz de seguir o regime

comum (Maciel, 2019). A ausência ou a ruptura do vínculo reverbera, além das condições econômicas, nas relações sociais do indivíduo, que deixa de participar de um cenário crucial para integração e coesão social, perdendo também relações que haviam tanto no âmbito laboral, quanto na vizinhança, entre outros. São desconectados, então, das grandes fontes de coesão social: o fundo econômico e o fundo social (Brandão, 2002).

Vale ressaltar que, o que chamamos de desfiliação religiosa não representa uma transposição direta do conceito de desfiliação social para o campo da religião. Propõe-se, na verdade, estabelecer paralelos entre essas esferas, considerando que a religião é não apenas um sistema de crenças, mas um contexto social ao qual é possível vincular-se e desvincular-se, em processos que reverberam sobre as demais instâncias da vida do sujeito, assim como a desestabilização do mercado de trabalho reverbera para além da instância do trabalho, afetando diferentes setores da vida social (Castel, 2004).

Considera-se portanto, nos processos de vulnerabilidade e exclusão que as Ex-Testemunhas de Jeová vivenciam, dois paradigmas simultâneos: a negatividade da Morte Social e a positividade da Desfiliação Religiosa. Ou seja, compreendem-se processos nítidos de exclusão social como forma de punição aos transgressores à norma religiosa - que resultam na perda de uma identidade social e da conexão social (Králová, 2018) - simultaneamente à percepção de que é necessário um esforço ativo para manter-se filiado à comunidade (Castel, 1998).

Compreende-se que dessa forma é possível circunscrever processos de ordem distinta que integram as experiências ocorridas nesse espaço religioso; que se, por um lado, guarda uma tradição de autodefesa imunológica (Han, 2015), associada à nítida rejeição da alteridade daqueles que transgridem a norma, por outro, assume formas descentralizadas de poder que operam nas relações entre os membros da comunidade e nos processos de constituição do “eu” (Butler, 2015). Compreender como esses processos operam na religiosidade vivida é importante para pensar o que se perde quando se desvincula da religião: processo que envolve a perda de um lugar social e identitário, em outras palavras, perde-se um lugar para existir, e também, parte de si.

### **3.3. O Luto Simbólico na perda do vínculo comunitário religioso**

O luto, um “processo de construção de significado em decorrência do rompimento de um vínculo” (Franco, p. 2021) é uma experiência de caráter universal (Kenneth Doka, 2002), tendo em vista a impossibilidade de viver sem experienciar perdas. Enquanto fenômeno cultural-sócio-espiritual-religioso, o luto se manifesta de formas diversas ao longo do tempo (Franco, 2021) e, portanto, não é possível identificar uma forma única de vivenciá-lo. Ele afeta a forma com a qual o enlutado compreende o mundo, pois modifica a rede de valores e crenças que conferia segurança e previsibilidade à vida em um cenário no qual um aspecto importante deixa de fazer parte da vida do indivíduo (Casellato, 2020). Dessa forma, não se perde apenas o objeto ao qual se dirigia afeto, mas também a realidade conhecida.

Portanto, o vínculo rompido implica na desestruturação do modo de viver, assim como a forma com a qual o indivíduo define a si mesmo e se localiza no mundo, obrigando-o a revisar a sua identidade social (Casellato, 2020). Em outras palavras, perde-se também a parte de si que estava vinculada ao objeto de afeto perdido e não é possível apenas seguir com a vida (Ritchie, 2007) porque é preciso conhecer o que é a vida sem o objeto ao qual se dirigia afeto e que não está mais presente

Diante da falta de lugar para dar sentido à morte e à perda nas sociedades ocidentais contemporâneas - cujo imperativo por superar e seguir em frente nega a importância da perda para a identidade do indivíduo, a oportunidade de compartilhar a história da perda e nega também a permissão para enlutar-se, lamentar-se, sofrer (Ritchie, 2007) - a religião oferece suporte, sob a possibilidade de conferir significado à perda; a integração social necessária para o processo de restauração da vida do enlutado a partir da comunidade religiosa; além dos rituais religiosos, que podem ser uma ferramenta para encontrar previsibilidade frente ao desconhecido (Parkes, 2009 apud Franco, 2021).

No entanto, em processos de luto, é possível que a própria religião possa vir a ser questionada, visto que o luto exige do enlutado reassimilar o próprio lugar no mundo (Franco, 2021). Sabe-se a importância da religião enquanto aspecto estruturante para experiência humana no compartilhamento de significados, doutrinas, de uma identidade social e, na história brasileira, de seu importante lugar enquanto rede de apoio e de amparo social quando os recursos estatais não suprem as



necessidades da população. A religião oferece um lugar para dar significado ao sofrimento e fazer parte de uma comunidade que congrega. Mas o que ocorre quando o que se perde é justamente esse lugar? O que ocorre quando o que é rompido é o vínculo com a crença que estrutura as formas de viver e os laços com a comunidade?

Trata-se de um luto simbólico, ou seja, de um luto que não ocorre por morte, mas através da perda de um outro objeto ao qual o indivíduo se vincula (Casellato, 2022) e cuja construção da noção de si e de seu mundo presumido (Parkes, 2009) está atrelada. Nesses casos, é comum que a perda não seja reconhecida como tal e que, por isso, seja negado - pela comunidade e pelo próprio sujeito que não reconhece o luto - o sofrimento, o processo de lamentação e os rituais, que comunicam a aceitação social do luto e o apoio oferecido frente a ele (Doka, 2022).

É o caso do luto pelo rompimento de vínculo comunitário, tendo em vista que o indivíduo passa a não pertencer nem à comunidade da qual se desvincula, nem à sociedade alheia à ela, que não oferece lugar ao sofrimento presente no luto vivenciado. Como coloca Casellato (2015), a sensação de não-lugar, no luto não reconhecido, se manifesta na impossibilidade de colocar o luto no mundo, o que gera maior isolamento social e, conseqüentemente, maior vulnerabilidade e sofrimento, ampliando a angústia e o isolamento, frequentemente enfrentados pelos enlutados, na sensação de não pertencimento (Casellato, 2015, 2020).

O não reconhecimento do luto viola o direito de enlutar-se, à medida em que se censura ou se designa maneiras particulares de viver a perda (Attig, 2004). O não direito a enlutar-se, colocado por Kenneth Doka (2002 apud Attig, 2004), incorre na obstrução do que é um direito humano, a partir da premissa de que o luto não se trata de uma convenção, mas de um aspecto inerente à natureza humana e essencial para o respeito à dignidade.

Considerando que, senão todo, grande parte do fundo social ao que as Testemunhas de Jeová estão conectadas é prejudicado em caso de desassociação, trata-se de uma perda significativa que, como tal, pode desencadear processos de luto como resposta ao vínculo rompido. Os desassociados das Testemunhas de Jeová enfrentam o não reconhecimento da perda nas dimensões individual, familiar, comunitária e espiritual. Podem se encontrar em um lugar de crise com os preceitos religiosos adotados até então e, além de sofrer pelo não reconhecimento do luto,

podem sofrer pela rejeição social que se estende do campo religioso para as demais esferas da vida, com ênfase no campo familiar, tendo em vista a recorrência com a qual a religião é passada transgeracionalmente (Mendes, 2012).

### **3.4. O Luto vivido em família**

Na cultura brasileira, a religião e a família são sistemas simbólicos e sociais dominantes, que dão sentido e suporte diante da vida e orientam as decisões desde o nível individual até o nível político. Esses dois sistemas estão conectados, seja pela transgeracionalidade da religião, ou pelos ritos, mitos e lealdades constituídos a partir de sentidos religiosos e que orientam a dinâmica familiar. Além disso, como aponta Wittgenstein (2009 apud Wittrock, 2020), assim como nas religiões, nas famílias, os indivíduos não compartilham de forma homogênea dos significados compartilhados. Há uma sobreposição de semelhanças e particularidades entre os membros, de forma que eles não compartilham de todas as características, e tampouco compartilham delas igualmente (Wittgenstein, 2009, citado por Wittrock, 2020).

Ao pensar processos de luto na família, no entanto, as famílias são comumente compreendidas a partir da ótica sistêmica, que dá ênfase às relações, a despeito das particularidades de cada membro da família no processo de luto (Gilbert, 1996). Segundo Gilbert (1996), é fundamental que se considerem tanto os aspectos relacionais quanto características individuais do luto devem ser considerados simultaneamente, tendo em vista que, ainda que tenham sofrido a mesma perda, não vivem o mesmo luto. Compreende-se, portanto, que, tanto a experiência de luto quanto o vínculo comunitário-religioso se dá de maneira heterogênea entre membros da família.

Considerando que o espaço familiar e o espaço social são entrelaçados, tendo em vista que o espaço social, como é compreendido hoje, opera como uma extensão do espaço privado/familiar (Arendt, 2007), a família não é um sistema desconectado dos outros espaços, mas um nível de organização do social. Esse espaço social, para as Testemunhas de Jeová, se funde ao espaço religioso - o único espaço no qual se é autorizado pertencer (Bastos, 2013). Assim, A conexão entre família e religião das Testemunhas de Jeová é fortemente marcada.

A religião apresenta normas claras sobre o comportamento familiar, abrangendo a inclusão ou exclusão de membros e a união a novos parceiros exige a afiliação na religião, enquanto a saída da religião pode representar a exclusão da comunidade e da família (Mendes, 2012). Enquanto as relações familiares e a aderência ou exclusão de membros é regulada pela religião, cabe à família preservar a doutrina, de modo que família e religião atuam regulando uma a outra (Bastos, 2001)

O abandono de membros da família, seja ele material ou afetivo, não é incomum após a desassociação (Soares, 2020). Quando isso ocorre, é sofrida a perda por duas perspectivas: a da família, para quem o membro da desassociado morre socialmente, e para o indivíduo desassociado que perde a família como se conhecia antes ou tem o contato com ela rompido. No entanto, como discute Monteiro (2007), a religião não é transmitida de maneira passiva entre os membros familiares, de forma que é possível que surjam novas formas de negociar o vínculo e desvínculo religioso de familiar, como aponta Gomes (2004).

#### **4. MÉTODO**

A compreensão do luto, como um processo constituído cultural-sócio-espiritualmente (Franco, 2021), deve ser desenvolvida a partir de um olhar que o considere enquanto um fenômeno que se manifesta de forma singular, mas estruturado a partir de uma rede de sentidos constituídos na relação entre o sujeito e a realidade que o cerca (Franco, 2021, Bowlby, 1969). Considerando, portanto, a natureza do fenômeno e os desenhos do contexto a partir do qual ele foi estudado, este trabalho é de natureza básica, corresponde ao tipo exploratório e foi realizado a partir do método qualitativo.

Dessarte, a pesquisa foi constituída visando contribuir para o escopo de conhecimentos, preenchendo lacunas existentes na literatura em psicologia (Gil, 2002). Considerando isso, foi proposto o aprofundamento do tema a partir da articulação entre o levantamento bibliográfico, a realização de entrevistas e análise de contextos que possibilitem a compreensão (Gil, 2002). Através do método qualitativo, foi possível interpretar a realidade estudada a partir de teorias estruturantes e dar lugar às experiências dos participantes (Creswell, 2014).

Dessa forma, buscou-se atender aos objetivos que nortearam a realização do presente estudo, ou seja: compreender como se dão os processos de elaboração de

lutos decorrentes de perdas ocorridas a partir de rupturas com a comunidade religiosa (objetivo geral); e visibilizar processos de luto vividos por perdas simbólicas; considerar as comunidades religiosas enquanto um aspecto social da vida do indivíduo; e compreender como se apresenta o enlutamento pela perda da filiação em comunidade religiosa (objetivos específicos).

O alcance desses objetivos se tornou possível a partir da utilização de estratégias de duas estratégias de coleta de dados: grupos focais e entrevistas semiestruturadas. Instrumentos estes que possibilitaram considerar os significados a partir dos quais os participantes compreendem a própria experiência, e, diante disso, dar visibilidade a processos não explorados e permitir uma compreensão complexa de problemas (Creswell, 2014).

### **Participantes**

A pesquisa foi realizada a partir de entrevistas semi-estruturadas com 6 participantes. Após as entrevistas, alguns destes participantes participaram de grupos focais com 5 ou 4 integrantes. Os participantes foram selecionados a partir dos critérios de inclusão: ter sido Testemunha de Jeová; estar desvinculado da organização religiosa por desassociação, dissociação ou inatividade (ou seja, ter se afastado voluntariamente da religião sem notificação taxativa, ter solicitado o desligamento ou ter sido excluído da comunidade religiosa de forma taxativa); ter idade superior a 18 anos, ser brasileiro. O principal critério de exclusão foi ter, durante o andamento da pesquisa, voltado a fazer parte da comunidade religiosa.

O recrutamento de participantes foi realizado por conveniência, por meio da técnica de *snowballing* (ou bola de neve). Essa técnica tornou viável a realização da pesquisa, tendo em vista o contexto de isolamento social característico do processo de desfiliação religiosa de Testemunhas de Jeová.

### **Instrumentos de Pesquisa**

Compreendendo o processo de luto enquanto experiência singular e complexa (Franco, 2021) e considerando a multiplicidade das perdas em um processo de desfiliação religiosa a coleta de dados foi realizada a partir de instrumentos que permitissem a observação das familiaridades e particularidades presentes nas experiências de cada participante, em contexto individual e relacional.

Portanto, foi realizada uma entrevista semiestruturada com cada participante e três reuniões em um grupo focal que reuniu os participantes já entrevistados individualmente. A partir da articulação desses instrumentos foi possível observar como se articulam os planos privado e compartilhado do processo de luto por desfiliação religiosa.

As entrevistas semiestruturadas permitiram o contato com os discursos e interpretações da realidade de cada participante a partir de uma escuta direcionada pelos objetivos e pela literatura que orientaram a pesquisa (Queiroz, 1987 apud Alves e Silva, 1992). As entrevistas foram norteadas por um roteiro previamente estabelecido, com o objetivo de uniformizar as questões que foram abordadas durante o diálogo com todos os participantes, como proposto por Alves & Silva, (1992), que sugerem a utilização de “um roteiro com tópicos gerais selecionados e elaborados de tal forma a serem abordados com todos os entrevistados”. Esse instrumento permitiu conhecer a experiência dos participantes, considerando suas interpretações e vivências por meio perguntas que direcionam, mas não limitam, seus discursos.

Enquanto isso, o grupo focal possibilitou a compreensão de particularidades culturais do grupo (Minayo & Costa, 2018) de Ex-Testemunhas de Jeová. A partir desse instrumento, foram consideradas as maneiras diversas com as quais cada um vivencia a perda, buscando não homogeneizar a experiência dos ex membros da religião, mas reconhecer os fatores individuais e relacionais presentes no luto. As discussões foram orientadas a partir de temas norteadores definidos a partir do aporte teórico estudado.

O grupo focal permitiu, dessa maneira, além da análise dos pontos de vista trazidos por cada participante, a observação da maneira como as perspectivas foram colocadas, confrontadas, alteradas e censuradas ao longo da interação (Ressel et al., 2008). Combinaram-se, assim, características das técnicas de entrevista e de observação participante (Denscombe, 2007 apud Ribeiro et al., 2021). O grupo permitiu, desse modo, o aprofundamento de questões trazidas nas entrevistas individuais e a observação de influências e contradições entre os participantes (Minayo e Costa, 2018).

### **Procedimentos**

A pesquisa foi submetida ao Comitê de Ética em Pesquisa, seguindo o disposto na resolução nº466, de 12 de dezembro de 2012, do Conselho Nacional de Saúde,

tendo em vista os princípios éticos e legais que devem ser respeitados em pesquisas realizadas com seres humanos. Após a aprovação, foi iniciado o processo de recrutamento de participantes via rede social da pesquisadora.

O contato inicial com os participantes foi realizado por meio de mensagens via WhatsApp, nas quais foram explicados o tema, os objetivos e as condições da pesquisa, como ela seria realizada, como seria feito o manuseio de informações e o sigilo. Após esse convite, foi agendada uma entrevista individual com cada participante. À medida que foi estabelecido o contato com cada participante, foram recebidas indicações de outros possíveis participantes, como é característico da técnica de recrutamento por snowballing.

O processo de recrutamento de participantes foi marcado por desistências de participantes, caracterizada pela resistência de algumas pessoas a falar sobre o assunto, marcada pela vontade de “esquecer e seguir em frente”, e também pelo medo de retaliações por parte da comunidade ou da organização religiosa - ainda que fosse garantido o sigilo das informações pessoais. Portanto, a coleta de dados foi realizada apenas com participantes que se demonstraram dispostos a falar sobre a experiência de afastamento ou desligamento da religião, sendo resguardada a possibilidade de desistir de participar da pesquisa a qualquer momento.

A coleta de dados inicial foi realizada com todos os participantes individualmente em entrevistas semi-estruturadas com duração entre 60 e 80 minutos. Antes de cada entrevista, foram retomadas as informações sobre a pesquisa, explicando tema, objetivos e condições do estudo, foi lido e assinado o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE). Após as explicações iniciais, as entrevistas foram iniciadas com a primeira pergunta presente no roteiro: “como é ser Testemunha de Jeová?”. Em geral, após essa questão, os participantes relataram suas experiências dentro e fora da religião e as demais questões presentes no roteiro foram incluídas de maneira fluida ao longo do relato.

Realizadas as entrevistas, foram agendadas as reuniões do grupo focal. Foram realizados três encontros, que tiveram duração média de 120 minutos. O primeiro encontro contou com a presença de 5 participantes, enquanto no segundo e o terceiro encontro estiveram presentes 4 dos entrevistados. O primeiro encontro foi precedido da reiteração das informações referentes ao sigilo e ao aceite da participação na

pesquisa, e as discussões ao longo dos encontros foram iniciadas a partir da explicação do tema proposto. Os participantes foram orientados a conversarem entre si, mas a não falarem simultaneamente, para reduzir as interferências durante a chamada de vídeo.

A coleta de dados foi realizada de forma virtual, a fim de possibilitar a interação com participantes que vivem em diferentes localidades e condições, o que implicou na compreensão dos fatores locais que influenciam a vivência na religião e na desfiliação. Os encontros foram realizados em chamadas de vídeo por meio do aplicativo Google Meetings, e ficaram gravados em áudio para que fosse possível transcrevê-los e analisar seu conteúdo.

### **Procedimentos de Análise de Dados**

As informações acessadas durante as entrevistas e grupo focal foram analisadas segundo método de Análise Temática de Braun e Clarke (2006), elaborada em sete etapas:

1. Coleta de dados: etapa durante a qual foram elaborados roteiros, definida a duração da coleta e realizadas as entrevistas semi-estruturadas e encontros do grupo focal, gravadas em áudio.
2. Transcrição literal dos dados: que consistiu na transcrição das gravações de todos os encontros, fielmente às verbalizações dos participantes.
3. Familiarização com os dados: durante a qual foram realizadas leituras repetidas das transcrições, a fim de gerar maior aproximação com os dados.
4. Acomodação dos fragmentos do discurso: organização dos dados em preliminares unidades de contexto, unidade de registro, núcleos de sentido e temas, conforme a tabela proposta por Dias e Mishima (2023).
5. Unidades de contexto: são registrados comentários com as interpretações do pesquisador, com o objetivo de delimitar seu contexto de compreensão (Dias & Mishima, 2023).
6. Núcleos de sentido: nessa etapa, registram-se sentidos e significados que buscam traduzir as ideias transmitidas pelos participantes, ainda que não estejam explícitas no discurso.
7. Temas: consiste na escolha de palavras ou frases que circunscrevem um conjunto de dados sistematizados em cada núcleo de sentido.

## 5. RESULTADOS E DISCUSSÃO

Os resultados obtidos neste trabalho decorreram da Análise Temática (Braun & Clarke, 2006) das informações obtidas em campo, que foi realizada a partir dos sentidos produzidos pelos participantes durante as entrevistas individuais e grupo focal. Estes resultados foram considerados enquanto constituídos pelos discursos que operam na sociedade e, portanto, nos sujeitos, situando esta análise temática na modalidade construtivista (Braun & Clarke, 2006).

A partir do procedimento de análise, foram identificados quatro categorias temáticas, foram distinguidos quatro temas a partir da análise temática das entrevistas semi-estruturadas e do grupo focal: *Identidade e comunidade, lugar e não-lugar; A desfiliação religiosa: um processo multidimensional; O movimento do vínculo: família e religião; e Após a desfiliação: os ritos, a comunidade, os sentidos*. Cada tema articula categorias identificadas a partir da coleta de dados através de ambos os instrumentos.

Foram realizados três encontros do grupo focal, orientados por três temas norteadores (dispostos na Tabela 1). Os debates ocorreram com pouca diretividade, havendo espaço para que os participantes interagissem de forma espontânea, expressando, explícita e implicitamente, seus valores, crenças e percepções acerca do fenômeno vivido por eles e por seus pares.

O grupo focal teve como principal finalidade compreender sentimentos, crenças e comportamentos dos participantes, atendendo à modalidade clínica (Fern, 2001 apud Gondim, 2002). No entanto, ao longo de sua realização, foi possível observar também aspectos da dinâmica intragrupal, como a linguagem e formas de comunicação do grupo e suas características compartilhadas - característica de grupos focais vivenciais. A Tabela 1 apresenta a descrição dos temas norteadores do grupo focal que orientaram a discussão ocorrida em cada um dos encontros. Para fins de garantir o anonimato, os nomes dos participantes foram substituídos por nomes fictícios.

### Tabela 1

*Descrição dos temas norteadores nos encontros do grupo focal*

Tema norteador	Participantes
a) A religião na família e como os sistemas familiar e	ÂMBAR



religioso se sobrepõem	CARMIM JAMBO ROSA RÚTILO
b) O luto religioso: como se sentiram diante do rompimento com a religião e com a comunidade	CARMIM JAMBO ROSA RÚTILO
c) A desfiliação religiosa, pensando como ficaram os laços anteriores ao rompimento religioso e como é a vida após o rompimento com a região	CARMIM JAMBO ROSA RÚTILO

As informações construídas a partir das entrevistas semiestruturadas e do grupo focal estão dispostas ao longo da discussão organizadas de acordo com os temas e núcleos de sentido aos quais correspondem, dispostos nos tópicos abaixo. Desta forma, foi possível evidenciar as convergências e tensões entre os âmbitos social e privado que compõem a experiência dos participantes.

### **5.1. Identidade, comunidade, lugar e não-lugar:**

Se pretende-se compreender como ocorrem os processos de enlutamento por desfiliação religiosa sobre a vida dos ex-testemunhas de Jeová, é necessário em primeiro lugar pensar: o que se perde quando se desfilia dessa comunidade? Que lugar a religião ocupava na vida dos desfiliaados?

Enquanto parte da cultura (Walter, 2010) e tecnologia de subjetivação (Bizerril, 2013), a religião compõe parte do cotidiano de muitos dos brasileiros, tanto nos ritos, crenças e comunidade (Wilges, 1984), quanto como rede de conhecimentos sobre a vida que estruturam subjetividades (Bizerril, 2013). A religião se configura além disso, enquanto uma forma de identidade de grupo, a partir da qual indivíduos são classificados e reconhecidos socialmente dentro e fora do espaço religioso (Barth 1969, apud Jenkins, 2014). De tal modo, as testemunhas de Jeová operam constituindo uma identidade religiosa, mas não apenas isso. Como observa Jenkins (2014) algumas coletividades têm um papel mais forte na construção das identidades e implicam em uma maior resistência a demais formas de identificação. É esse o caso das testemunhas de Jeová:

“Me tornar Testemunha de Jeová mudou a dinâmica, porque daí você entra numa igreja católica e era assim: minha mãe estava grávida do meu irmão, a gente sempre sentava na primeira fileira. Se a gente chegasse atrasado, a primeira fileira estava disponível, sabe? Era incrível isso. Só que ao mesmo tempo ninguém cumprimentava. Era uma coisa que, terminou, todo mundo vai embora, sabe? Só que para deixarem aquela... aquele local para a gente, da igreja, porque sabiam que a gente ia todo domingo, né? E já como testemunha de Jeová foi diferente, logo na primeira reunião você tem toda uma é você acaba fazendo parte daquilo ali, né? Então eu gostava muito. [...] No começo, como estudante, eu me torno publicador, não sei se você já leu sobre isso, que é quando você começa a pregar de casa em casa.” (JAMBO)

“Às vezes você tem uma pessoa que, sei lá, é católica ou é evangélica, né? E ela vai na igreja né e tenta ter a vida mais ou menos com as regras da igreja, né? Mas não é a vida dela ser católico, não é a vida dela ser evangélica. Com Testemunha de Jeová, você é testemunha de Jeová antes de você ser irmão, antes de você ser pai, antes de você ser mãe, antes de você ser professor, antes de você ser profissional, assim, né? É a coisa principal da sua vida” (RUTILO)

De acordo com o relato de Jambo, quando se trata das testemunhas de Jeová, a religião não é apenas um dentre os diversos espaços sociais que dão sentido e compõem a experiência de um indivíduo, mas um lugar de pertencimento e de estabelecimento de papéis sociais. Não apenas assume-se uma identidade comunitário-religiosa, mas, como descrito pelo participante Rútilo, essa identidade precede e orienta as formas de compreender-se diante da vida em outros espaços.

Assim como nas demais religiões, para as Testemunhas de Jeová, existe uma relação na qual a sociedade e a estrutura divina do cosmos são correspondentes: a primeira como microcosmos e a segunda enquanto macrocosmos (Berger, 1985). No entanto, a única realidade reconhecida nesse espaço como correspondente ao macrocosmos extraterreno é o contexto sócio-religioso, à medida em que rejeitam-se os espaços profanos, ou, na linguagem das Testemunhas de Jeová: os “mundanos” (Bastos, 2001). Trata-se de uma identidade coletiva que se propõe a anular as demais: para se pertencer e se identificar como membro dessa essa religião é necessário renunciar aos demais espaços (Ransom et al, 2021; Bastos, 2001). De tal modo, pretende-se que a vida social e a vida religiosa sejam uma só:

Você vive na religião, seus amigos são Testemunhas de Jeová, eles têm regras com que restringem muito o quanto você tem contato com pessoas de fora, então você vive na religião. (RÚTILO)

“Pro jovem Testemunha de Jeová tem várias questões difíceis, né? Mas essa questão da religião ser muito fechada entre si, então você... Você não é incentivado, você não é incentivado, você é desincentivado, você é impedido até de formar vínculo com as pessoas de fora. É... Então a gente aprende que as pessoas que não são Testemunhas de Jeová são colegas, não são amigos.” (ROSA)

“Quando a gente vai pra essa religião, tem algumas questões que me marcam aqui primeiro, que é as não comemorações de algumas datas festivas, o afastamento muito grande, né? da família, a gente passa a visitar eles uma vez por, por ano. Toda tentativa que eu tinha de aproximação com as pessoas da escola, elas eram cortadas imediatamente, eu mudava muito de escola a cada tentativa de aproximação com as outras pessoas.” (BORDÔ)

“[...] eles fazem isso com você. Eles te privam do mundo de fora, que é para você ficar aprisionados a eles. Então eu não tinha na minha adolescência, eu não tive amizades fora. Tanto que hoje eu converso com meu namorado e ele é uma pessoa que ele tem muita história, muita história. Ele fez muita loucura na adolescência, isso e tal, eu o encontro e ele passa horas contando e a gente ri, e quando a gente encontra os amigos dele, que ele tem amigos, tem muitos amigos desde a infância. E quando a gente se encontra é tanta história “lembra daquela vez que a gente dirigiu sem carteira” e eu penso, cara, não tenho essa história porque eu não tinha amigos. Eu era muito prisioneira, era só mesmo casa, escola. Altamente monitorada.” (CARMIM)

“É, era assim mesmo, horrível. Então eu não tinha, então eu só tinha poucos, tinha uns amigos dentro da congregação. Mas por pessoas de fora, nada. Nem aniversário, nem qualquer festividade de fora... Namoradinho, então? Meu Deus, isso aí era, e pra, pra força!” (CARMIM)

“O que eles falaram sobre a submissão, de aceitar fazer tudo que os que que mandam, mesmo sem entender, sem ficar questionando, e sobre a pesquisa também, né? Você não poder pesquisar em outras fontes, também pegaram bastante.” (JAMBO)

“[...] eu ia pra missa, não podia rezar, hino nacional, não podia cantar, nenhuma festa da paróquia podia participar, Festa Junina, nem sonhar! Pensa! Não, isso sem dizer que era humilhada, porque as colegas tudo ficava assim, “ela é a crente, ela não reza, ai, Ave Maria, não pode, ela...” sabe assim era, eu ficava mesmo no grupo das excluídas.” (ÂMBAR)

Para os participantes, a interdição do estabelecimento de vínculos fora da comunidade religiosa despertou os sentimentos de solidão, de estar excluído, de não ter vivido experiências comuns a pessoas de fora da religião. Esse lugar distinto dos membros da religião diante de outros grupos dos quais não se pode pertencer reduz o fundo social à comunidade religiosa e a coloca como principal marca identitária a conformidade com as normas religiosas.

Observou-se também a percepção pelos participantes de que a vida se limita ao espaço religioso, ou seja, de que só se “*vive na religião*”. O lugar central da religião, nesses casos, resulta no não-lugar dos indivíduos em outros espaços, o que atribui à pertença nessa comunidade um valor de sobrevivência. É sob o espaço social-religioso que se configuram os papéis sociais e os discursos que orientam a vida. Assim como, é sob este mesmo espaço que se produzem as marcas que garantem a inclusão ou exclusão social de seus membros. Assim como sustenta Butler (2009), se trata de um espaço social e político configurado por práticas que determinam quem - e sob quais

condições - pode ocupar esse espaço, determinando assim quem é incluído e quem é excluído. Neste sentido, as Testemunhas de Jeová não se configuram somente enquanto um espaço social e religioso, mas é fundamentalmente um espaço político de confirmação e aniquilação identitária.

Estando a vida social restrita à vida na comunidade religiosa, as normas que governam a vida e as relações sociais são as normas nela instauradas. Trata-se de um âmbito onde governa-se e se é governado. No entanto, não se trata de um governo meramente coercitivo, mas da de um jogo político no qual ocorrem a normatização e a normalização de formas de viver, ou seja, em “normatizar, através do estabelecimento de parâmetros comparativos a priori, da demarcação de uma faixa de normalidade, para depois normalizar, através da comparação dos sujeitos entre si” (Foucault, 1987, apud Filho, 2014). Desse modo, a vida sob a égide das normas religiosas era a única considerada possível ou correta:

“Eu achava que aquilo era a minha vida, tinha que fazer aquilo, eu não tinha que questionar. Para mim não tinha outra vida assim, era aquilo.” (CARMIM)

“Se eu não me enquadrasse ali, eu não faria parte de nada, né? Eu, pra minha cabeça, eu nem pensava além daquilo, porque tudo era mundano, tudo era do satanás, tudo era pecado.” (ÂMBAR)

“No crescimento dos 5 até os 13 anos, eu não tive problemas nenhum com a religião, né... isso fez parte da minha vida, eu entrei... O discurso deles era o meu discurso, né? Apesar de eu ter tido... de eu lembrar minha vida, né, antes, minha formação se faz dentro da religião, então eu lembro de ter um pouco de resistência quando criança, mas eu era muito criança, então logo isso foi sendo passado e eu vesti a camisa, né? E passei a acreditar em todas as crenças e me dedicar, é... Profundamente.” (BORDÔ)

Além de definir as normas que norteiam a vida como as únicas possíveis, a identidade do grupo é confundida com a própria identidade. De acordo com o que afirma Bastos (2001), é constituída uma identidade coletiva, de modo que para as testemunhas de Jeová, há um limite bem definido entre “nós” e os “outros” (os mundanos), mas não entre “eu” e “nós”. Se trata de uma identidade social que se sobrepõe a todas as demais. Aqui, o discurso religioso forma impressões sobre as participantes, educando a maneira de sentir e compreender as próprias experiências através de valores e normas internalizados por meio dos processos de socialização (Butler, 2019).

Assim, apesar de ter sido compreendida pelos participantes como a única forma ou a forma normal e correta de se viver, a vida na comunidade religiosa não se

estabelecia de forma natural. As normas religiosas operavam sobre eles de forma homogeneizante (Bastos, 2001), aniquilando outras maneiras de existir. É o que discutem os participantes no diálogo a seguir:

“Eu acho assim, né, gente? Eles permitem coisas tão mais graves, tão mais graves. A desassociação, o ostracismo, o sangue, tanta coisa tão mais grave. E eles ficam, sabe, levantando essas pautas de brinco, tatuagem, barba.” (CARMIM)

“Mas é a forma de controle, né? Você não pode ter sua identidade. Você tem que ser uma descendente de Jeová. Que é, você vai usar saia ou um vestido. Nada vai chamar a atenção. Homem é a mesma coisa, de terno, cabelo... Controla a aparência e controla a sexualidade e pronto. Eu penso muito... Eu estava vendo uns vídeos ontem falando sobre o exército e eu penso que é muito igual, sabe? Um exército não tem uma identidade. Eu penso que é a mesma coisa. Você não tem uma identidade, uma liberdade de ser você.” (JAMBO)

“Representar uma instituição, né?” (CARMIM)

“Que é o que a gente fez, representava a Deus, né? Por isso que quando a gente tinha alguma coisinha diferente, já era motivo de ver, entendeu? Eu vivia assim, sendo chamado por causa de aparência, porque eu deixava a costeleta.” (JAMBO)

No excerto acima, a participante Carmim observa como as proibições relativas à aparência dos fiéis sob a premissa de estar de acordo com imperativos morais lhe parecem desimportantes diante de sofrimentos ocasionados pela instituição religiosa. O participante Jambo argumenta como, ainda que possam parecer determinações banais, a normatização da aparência dos participantes era uma forma de exercício de poder, que buscava mantê-los conformes e subordiná-los à identidade do grupo.

O relato corrobora o que sustenta Bastos (2001, p. 11), ao afirmar que num grupo como as Testemunhas de Jeová, “as outras identidades construídas pelo sujeito ao longo de sua história acabam sendo subordinadas à identidade do grupo”, na mesma direção em que apontam Foucault (1987) e Arendt (1989), ao discutir, respectivamente, o poder disciplinar e o totalitarismo. Para Foucault, o poder disciplinar “toma a individualidade como objeto, modelando, corrigindo e ajustando os indivíduos a certas normas e expectativas.” (1987, p. 171), enquanto Arendt (1989) afirma que o totalitarismo despersonaliza o indivíduo, obrigando-o a submeter-se a uma identidade coletiva, destruindo a diversidade e a espontaneidade que definem a liberdade individual.”

Outros relatos endossam essa percepção, tendo em vista que, para que se mantivessem conformes à identidade religiosa, os participantes tiveram seus comportamentos modulados por seus líderes religiosos e pela comunidade:

“Eles [os anciãos] ligaram pros meus pais e falaram ‘O Rútilo tá perdendo a reunião’, aí os meus pais começaram a ficarem em cima de mim” (RÚTILO)

“Então, nessa época eu quero... não quero mais continuar, e... Nisso, eu sou chamada, né, pra... Pra uma convocação com os anciãos, é... Pra falar sobre essa postura minha, e nisso, eles começam a fazer muita pressão do que eu tinha feito, o que eu tinha feito.” (BORDÔ)

“Nossa, teve uma vez que me chamaram e fizeram muita pressão mesmo, assim, pra saber se eu saía com as irmãs. Pra saber se eu tava usando drogas. E tudo começou por conta da barba. Eles me chamaram por conta da barba.” (JAMBO)

“eles falavam assim: ó, você vai ser desassociado, você fizer alguma coisa que você não concordar entendeu, se você quiser sair, você vai ser desassociado, você vai sofrer esse tipo de coisa” (JAMBO)

Enquanto alguns dos participantes destacam formas de poder coercitivo exercido pelos líderes religiosos, outros contam como, educados através das normas religiosas, os foram convidados a monitorar a si mesmos, atravessados pelo medo de serem desvinculados da religião e sofrerem perdas adjacentes a isso:

“Eu costumo dizer que a principal arma deles para eles aprisionarem os seus adeptos, eu acho que não só as Testemunhas de Jeová, como outras religiões, mas eles usam muito mais, eles usam covardemente duas armas para aprisionar os seus seguidores: são o medo, se você sair, você vai morrer. Se você sair, você vai perder a esperança. Se você sair você vai perder o paraíso. Então eles usam o medo assim, de uma forma bem covarde. E outro é a família, né? Se você sair, você vai perder a sua família, a sua família não vai falar com vocês, com os seus pais, né? Você vai perder seus amigos. Então eles usam muito isso.” (CARMIM)

Operam portanto, mediante tecnologias de si (Foucault, 1997), ou seja, através de “métodos pelos quais os indivíduos podem estabelecer uma relação consigo mesmos, manipular, explorar, modelar a si mesmos, a fim de alcançar um certo estado de felicidade, pureza, sabedoria, perfeição ou imortalidade” (p.225).

Ademais, não é apenas no esforço para não cometer transgressões que se mantém testemunha de Jeová. É necessária a performance ativa de comportamentos religiosos. Ou seja, é necessário não apenas que não se seja excluído, mas também manter-se filiado à comunidade (Castel, 1998). De acordo com Goffman (1988), a identidade aparece como uma forma não apenas de classificar os indivíduos, mas de definir expectativas para ser considerado membro daquele grupo. De forma consonante a isso, depreende-se dos relatos que possível ser uma Testemunha de Jeová melhor ou pior (mais teocrática ou menos teocrática), e para ser melhor elencado nessas categorias, é necessário um esforço ativo.

“Eu era considerada, como eles dizem, uma jovem teocrática, um termo que eles utilizam pra falar sobre jovens exemplares, né, pessoas exemplares que seguem tudo

bonitinho, que fazem as coisas certinho. Eu tinha uma dedicação muito grande, né, ao serviço lá de campo, né, chego a ser pioneira auxiliar que é um dos cargos lá que eles têm, né, quando você dedica, né, sei lá, X horas por mês pra você fazer, então você tinha que ter uma dedicação mínima de horas, mas cê poderia assumir essas responsabilidades de pioneira auxiliar, regular, sei lá, tem vários níveis, vão aumentando a quantidade de horas” (BORDÔ)

“Nunca fomos muito teocráticos assim, nunca fomos dos mais fanáticos. Assim hoje, né? Quando penso, no fundo, no fundo, eu tinha minhas dúvidas, sabe?” (CARMIM)

“A minha família toda era vista com bons olhos, eram pessoas muito dedicadas, né?” (ROSA)

“quando cê não cumpria a meta do mês, ó, os anciãos te chamavam e “por quê que cê não tá fazendo tantas horas, você tem que se dedicar mais” então era uma cobrança [...] e aí eu fiquei ‘cara, gente, eu tenho que fazer mais’ Porque aí virava entre os próprios adolescentes uma disputa de quem faz mais horas, quem vende mais, aquela coisa toda, e mesmo na força do ódio, ce ia porque cê também não queria ficar por baixo, né?”(ÂMBAR)

Diante disso, entra em cena o que pode ser tratado como uma forma de performance religiosa, ou seja, a adoção de atos performativos que “têm o poder de constituir a própria identidade e de formar o que é socialmente reconhecido como 'real'” (Butler, 1997, p. 13). Esses atos possibilitam que outros identifiquem um indivíduo enquanto vinculado àquele grupo, e se referem a participar das reuniões e do serviço de campo, vestir-se e portar-se de acordo com o que se espera pela comunidade e relacionar-se de forma mais íntima apenas com membros da comunidade (Mendes, 2012). Como é indicado nos relatos acima, a participação nessas atividades confere status e reconhecimento dos membros diante da comunidade, enquanto a não participação está associada a lugares menores e menos reconhecidos pelo grupo.

A diminuição da participação ativa de um membro da religião nas atividades é percebida pelos demais membros e respondida com o afastamento e/ou com a perda dos “privilégios”, que são marcos hierárquicos que dão destaque aos membros que se demonstram mais dedicados aos preceitos e ritos religiosos (Mendes, 2012). Configura-se nisso a perda de espaço naquela comunidade, ou seja, a marginalização gradual de membros “menos filiados” à religião e à comunidade religiosa. Assim, perdem-se papéis e o capital social que se tinham anteriormente ainda que não tenha

ocorrido desassociação. Perdas essas que são compreendidas enquanto desfiliações que configuram processos de morte social (Sudnow, 1967; Králová; 2015).

“Já nessa época, eu já comecei a perder assim, amigos, já, pessoas deixaram de falar comigo, eu tinha uns amigos mais próximos que a gente antes se falava, mas saía bem menos. Eu comecei a faltar nas reuniões e... Não... Não conseguia pregar, e aí as pessoas começam a ver isso, né? Aí eu era servo ministerial, aí eu perdi o cargo de servo ministerial, entendeu?”. (RÚTILO)

Esse processo de marginalização gradual se desenha em níveis hierárquicos desde a perda de um status de “mais filiado” à comunidade religiosa, através da interrupção ou diminuição da performance ativa de comportamentos aclamados pelo grupo e participação nos eventos religiosos, até o desvínculo comunitário em rompimento nítido, que ocorre através da desassociação e dissociação - que podem, ou não, vir a ocorrer.

Essa configuração remete ao processo de desfiliação social, termo pensado no contexto das ciências sociais, que remete à situação de “degradação relacionada a um posicionamento anterior”, ou seja, à perda de um status anterior (Maciel, 2019). Dessa forma, a ideia de desfiliação é indissociável da compreensão de rompimentos, mas de forma que se difere da ideia de exclusão sob a qual era considerado apenas o dualismo dentro-fora, incluído-excluído (Maciel, 2019; Castel, 1998). Não apenas é necessário não ser excluído, é necessário estar filiado.

De modo análogo, a desfiliação religiosa corresponde ao processo de esfacelamento das relações que se dá a partir da diminuição ou interrupção da performance religiosa. A interrupção da performance dos comportamentos esperados pela comunidade está atrelada à diminuição da percepção de valor enquanto membro do grupo:

“Eu começo a virar uma companhia horrível, então eu já começo ali daquele momento algumas pessoas se afastarem de mim, mas, na minha cabeça, não era problemático, eu não senti isso, porque eu já tava já meio que não querendo também aquelas pessoas perto de mim. E como eu disse, não foi um processo muito longo, foi muito, foi muito rápido algumas coisas, né? Então foi muito automático esse afastamento e logo depois já, a desassociação.” (BORDÔ)

“Eu já tava perdendo o contato com as pessoas da comunidade, porque assim, você já começa a... Você já come... Esse é um problema, quando você fica fraco, que eles falam. Você não é bem visto mais, né? E isso pra quem sempre foi um exemplo é muito doloroso. [...] Não quero mais outra cobrança, eu sou ruim mesmo e, sabe? O meu jeito foi assim, foi essa coisa de ir indo e indo, querendo ficar longe pra ninguém falar nada, então eu fui perdendo as amizades assim, eu fui me afastando das minhas amigas, e elas também foram se afastando de mim.” (ROSA).



As participantes narram a perda de um status anterior diante da comunidade, como “virar uma companhia horrível” ou deixar de ser “bem vista”, e um afastamento desse fundo social. De acordo com o que relata Bordô, o processo de desligamento da comunidade lhe pareceu “automático”, e a sua desfiliação deu lugar à exclusão. Já a participante Rosa relata um processo no qual ela se afasta da comunidade diante da percepção do julgamento do qual era alvo. Trata-se também de um julgamento autoinfligido, sob a égide de não se considerar boa o bastante para aquele espaço. Ou seja, separar-se do grupo significa perder a si mesma também.

Muitas testemunhas de Jeová saem, é... Por esse afastamento. Por se sentir não suficiente, né? Não suficiente para estar naquele lugar, eu não sou boa o bastante pras pessoas, que não quero mais outra cobrança, eu sou ruim mesmo e, sabe? O meu jeito foi assim. Alguns, muitos jovens são desassociados porque transou, sabe? Aquela coisa drástica! Né? Mas o meu não, o meu foi essa coisa de ir indo e indo, querendo ficar longe pra ninguém falar nada, então eu fui perdendo as amizades assim, eu fui me afastando das minhas amigas, e elas também foram se afastando de mim. (ROSA)

Se compreendida sob a ótica do estigma (Goffman, 1988), a participante ocupa o lugar de desacreditável, de forma que a autoexigência, resultado da internalização das normas sociais, antecipa e espera o julgamento externo. A maneira com a qual a participante se compreende é ancorada nas mesmas normas que a comunidade religiosa - normas que a formam enquanto sujeito (Butler, 2021) e sustentam sua identidade subjugada à identidade do grupo (Bastos, 2001). Diante da percepção de estar aquém das expectativas associadas àquela identidade, resultado da incorporação desses padrões sociais (Goffman, 1988), inicia-se um processo de afastamento da comunidade.

Assume-se, diante desse panorama, que o próprio pertencimento às testemunhas de Jeová se configura mediante à vulnerabilidade à exclusão. Acompanhado da possibilidade de ser desassociado (Gomes, 2004; Mendes, 2012), ou até mesmo de se afastar das práticas religiosas, admite-se a possibilidade de perder o lugar a partir do qual se estabelecia o fundo social no qual se estabeleciam as relações e a própria identidade, ou seja, a admite-se possibilidade de Morte Social (Králová, 2018). Define-se assim o destino dos excluídos antes que se sofra a exclusão a partir de mecanismos que definem a filiação ou a desfiliação a essa comunidade (Maciel, 2019). Trata-se de um tipo de pertencimento que pressupõe a possibilidade de perdas sociais e identitárias, e que utiliza-se disso como estratégia de manutenção de controle.

## 5.2. A desfiliação religiosa: um processo multidimensional

São previstos três processos de desvinculação com as Testemunhas de Jeová. Dois processos de saída da religião, o compulsório, por decisão colegiada pelos líderes religiosos, os anciãos (a desassociação), e o de saída voluntária (dissociação) podem ser compreendidos como processos de exclusão, enquanto o status de inativo se refere a um processo gradual de isolamento, mesmo que ainda se situe como membro da religião. Essas rupturas se desenham de forma que a perda do status anterior - o de integração à comunidade, aos papéis que se desempenhava nela, à maneira com a qual se compreendia a si mesmo e à vida -, implica em processos nos quais os indivíduos perdem o valor a eles atribuído enquanto estavam integradas à comunidade - o status de pessoa (Králová, 2018). Essa descrição corresponde concomitantemente aos processos de desfiliação e morte social, através dos quais se perde a rede de relações com a qual se estabeleciam laços afetivos e se alicerçava um lugar social:

“Não sei se você lembra como que eram tratados, não sei se você conhece a bíblia, mas assim, antigamente, os leprosos, eles eram isolados numa cidade, tinha em Anápolis, uma cidade só de pessoas doentes. E na hora que eles saíam à rua, todo mundo corria. Né? É a mesma coisa. Eu estou te fazendo uma comparação dos desassociados. Era isso.” (ÂMBAR)

“Eu perdi o contato com os meus pais e totalmente contato com os amigos, né, que... aí fiquei bem mal assim nessa época, né? [...] Além de toda a carga psicológica de você tá largado um sistema de crenças e valores assim, que te norteiam, né? É... Cê vai pagar com a morte da sua vida social, porque muito provavelmente todo o teu círculo social próximo é Testemunha de Jeová.” (RÚTILO)

“Eles te privam do mundo de fora, que é para você ficar aprisionados a eles. E quando você é desassociado você fica perdido porque você não tem nenhum amigo! Você não tem convívio com a sua família que ainda é testemunha de Jeová, nada. Você fica sozinho” (CARMIM)

Para Âmbar, Rutilo e Carmim, suas desvinculações da religião por desassociação significaram desvincular-se de um fundo social a partir do qual se estabeleciam relações e identificavam-se a si mesmos. Para Âmbar, ser desassociado das testemunhas de Jeová os torna estigmatizados diante da comunidade, assim como afirma Gomes (2004, p. 14), “deixar de ser uma Testemunha de Jeová é mais grave do que nunca ter sido”.

O rompimento com a religião é marcado pela perda do contato com a comunidade de Testemunhas de Jeová. A família e os amigos, com os quais se relacionava anteriormente, estão circunscritos nessa perda. Considerando a restrição

dos vínculos sociais à comunidade da qual se fazia parte, os desassociados se veem sozinhos, e vivem a desvinculação como uma punição: sair da comunidade é *“pagar com a morte da sua vida social”*, em consonância com o que foi apontado por Gomes (2004), Mendes (2012) e Ransom et al (2021).

Para Jambo e Rosa, que se identificam como inativos diante da comunidade, seu status também foi acompanhado pelo enfraquecimento do fundo interacional:

“Você vai perdendo aquelas relações, mas as pessoas elas me... me cumprimentam ainda, né? A gente pode conversar. Eu sinto que assim, por exemplo, uma amiga minha do salão casou esses dias. Ela mandou o convite para a família inteira assim, sabe? Ela não me avisou que ela vai casar, não falou nada, mandou o convite inteiro para minha mãe, mas a gente era bem, amigos.” (JAMBO)

“Alguns, muitos jovens são desassociados porque transou, sabe? Aquela coisa drástica! Né? Mas o meu não, o meu foi essa coisa de ir indo e indo, querendo ficar longe pra ninguém falar nada, então eu fui perdendo as amizades assim, eu fui me afastando das minhas amigas, e elas também foram se afastando de mim.” (ROSA)

O fundo social (Castel, 1998) - composto por laços familiares, de amizade, relações de trabalho e demais formas de engajamento social - garante suporte e capital social para que os indivíduos enfrentem os desafios e mantenham uma posição social estável. Tendo em vista que o que se perde diante da desfiliação é justamente a comunidade que poderia oferecer suporte diante das adversidades, trata-se de uma perda que é vivida de forma solitária.

Dessa forma, o enlutamento pela perda da comunidade religiosa é vivido de forma ainda mais privada que o comum. Além da percepção comum de que a dor da perda é um assunto exclusivo de quem sofre (Luna, 2021), não se pode recorrer à família, amigos e religião, que, conforme discutem Luna (2021) e Koury (2003), são a rede que normalmente oferece amparo diante do sofrimento e auxilia os enlutados a se reintegrarem após a crise.

Já se reconhece que o enlutamento pode incorrer em isolamento social, que há dificuldade para expressar o luto publicamente (Luna, 2021) e que essa dificuldade dificulta a possibilidade de acolhimento e construção de novos sentidos diante da perda (Casellato, 2020; Kovács, 2020). Diante do isolamento social já inerente ao processo de desfiliação religiosa, como descrito pelos participantes, é ainda mais difícil encontrar lugares onde se possa compartilhar e dar sentido à perda sofrida.

Além do isolamento, marginalização social e a perda de lugares para dar sentido à dor, a perda do fundo social pode acompanhar a precarização das condições socioeconômicas e a perda do lugar de existência. Para a participante Carmim, seu fundo social e econômico eram um só, tendo em vista que era sua rede de relacionamentos familiares que garantia condições materiais para a sua sobrevivência:

Foi muito difícil para mim que eu era muito nova, não tinha emprego, eu não tinha opção, não tinha nada, estava como bebê. E aí, meu Deus! [...] Eu tive que encarar a igreja, da pessoa tem que ir lá e passar de novo por um tribunal e contar o que eu tinha feito. Eu tinha um bebê no colo, eu tinha... Eu não tinha renda, eu ainda tinha que encarar a minha família, e a todas as testemunhas de Jeová. (CARMIM)

Carmim conta sobre duas perdas simultâneas à desassociação: a de condições materiais para a subsistência e a perda de seu status prévio diante de sua família e comunidade, diante do que é considerado uma transgressão. Ela é desvinculada compulsoriamente (mediante desassociação) da comunidade que a integrava à vida, estigmatizada enquanto transgressora e excluída das relações econômicas e sociais às quais se vinculava. Ela vive, neste momento, a solidão após a perda de seu fundo social e é colocada diante de uma vida nua (Noys, 2005), ou seja, uma vida na qual se tem retirados todos os aspectos que a qualificavam enquanto humana e merecedora da vida extramundana, tendo o âmbito social se fusionado ao religioso.

“Esse cenário todo me destruiu psicologicamente na época. E aí eu comecei a emagrecer, eu emagreci uns 20 kg, 25 kg, assim questão de 2 meses, eu acho porque era uma violência psicológica de todos os lados que eu estava sofrendo. E eu fiquei só, porque assim, olha só, eu não tinha amigo fora da congregação. [...] eu fiquei sozinha com um bebê, sem marido, sem renda, sem amigos, sem nada. Aí eu entrei em depressão. E aí... eu decidi que eu não queria mais aquela dor. E eu comecei a planejar um suicídio. E aí eu chorava, não aguentava e meus pais me, me, me massacrando, me torturando. Eu não me senti apoiada e acolhida por ninguém. Só estava sendo julgada e massacrada por todos os lados e eu estava sozinha. E... foi quando eu saí escondido de todo mundo, deixei meu filho, bebê, peguei um ônibus, saí assim, sem rumo. Eu fui lá e consegui comprar um veneno, que é proibido, que é veneno de rato. (CARMIM)

Ela vive um processo de morte social, mediante a perda do lugar social que a conferia lugar de humana e a retirada do contexto social no qual estabelecia sua existência, e uma morte simbólico-religiosa, pois a exclusão da vida em comunidade religiosa é, também, a perda de um lugar no microcosmos que a garantia lugar na vida extramundana. Esses processos são postos em concretude por ela em uma tentativa de autoextermínio:

“Aí meu pai me chamou lá e falou, me brigou, disse que eu estava querendo chamar atenção. E me falou que o ancião estava perguntando, aí o papai falou “não, ela está

passando um tempo aqui, até passar toda essa situação dela”, “Ah, então diz pra ela que quando nós estivermos aqui, qualquer irmão, não é para ela passar perto da gente, para ela ficar lá no quarto”. Papai veio me dar esse recado. Então, assim, eu já tô psicologicamente destruída, de todas as formas. Me sentindo um lixo, me sentindo a pior mulher do mundo, a pior mãe do mundo, a pior esposa, ser humano, todas as formas possíveis que possa imaginar. A pessoa ainda me traz um recado desse para eu me sentir mais lixo ainda. Aí foi nesse momento que eu fui no quarto, peguei o veneno comigo. Era um frasquinho assim de veneno de rato. E tomei 80% dele” (CARMIM)

Trata-se de um caso no qual os maiores determinantes são fatores de ordem social, como apontado por Durkheim (1897), Joiner (2009) e Chen (2020). Carmim opera de acordo com as normas religiosas internalizadas em um processo de auto-rejeição que acompanha a rejeição vivida no ostracismo lhe imposto pela comunidade religiosa. Seu sofrimento está fortemente associado à impossibilidade de existir no cenário que orientava os valores que norteavam sua vida - o único cenário que lhe parecia possível. Trata-se da perda de seu mundo presumido (Parkes, 2009), em decorrência da perda de seu fundo social. Outros participantes também relatam como desfiliar-se da comunidade é também perder a si mesmos:

“foi bem complicado né, eu fiquei bem mal assim numa época... é... e isso juntou... Você fica um pouco desorientado quando você tinha uma coisa que você acreditava muito e aí entra e e ce entra na tua cabeça e fala isso aqui não é verdade. Acho que isso causa impacto e... ser testemunha de Jeová é tudo na sua vida, né? Não tem um aspecto da sua vida que não é influenciado por ser testemunha de Jeová... eu não sabia direito viver, né? no mundo, sem ser testemunha de Jeová. Mas aí eu fui colando com outras ex testemunhas de Jeová” (RÚTILO)

“Então muita gente compartilha de angústia, por exemplo de angústia de não compreender o sentido da vida, de perder o propósito, de sentir falta da comunidade, são coisas que eu vi muito nos relatos, né? Que as pessoas mandam. Sentir falta da comunidade, de se sentir pertencente a algum lugar, sentir que pertence a nenhum lugar, de sentir a culpa ainda, que a culpa é uma coisa que demora a sair de você, né?” (BORDÔ)

“Mas é isso, eu me sinto perdida, a identidade fragmentada, é muito difícil, eu me sinto sem rumo, porque eu tinha um rumo muito estabelecido antes, então é um novo mundo, eu vou rever as pessoas que morreram, eu só tenho fazer isso e isso e esperar Deus consertar as coisas. Agora eu não sei mais o que vai acontecer, não sei se Deus existe, não vou mais ver minha avó que morreu. (ROSA)”

Compreende-se que o próprio rompimento com a comunidade carrega consigo perdas que impactam o mundo presumido daqueles que se desvinculam. Perdem-se papéis sociais, a identidade social que era a dominante até então, redes sociais e, em alguns casos, a perda da proteção familiar e do capital econômico (Králová, 2018). Torna-se, um ex-Testemunha de Jeová, condição análoga à de “ex-humano” (Biehl, 2004), na qual se tem retiradas as condições necessárias para que se seja considerado

uma pessoa por aquele grupo. Rútilo, Bordô e Rosa falam sobre a perda da identidade social que sobrepuja as demais enquanto norteadora da vida e sobre a sensação de não ter mais rumo ou propósito, de “não saber viver no mundo sem ser Testemunha de Jeová”. Perde-se, junto à comunidade, grande parte do si mesmo construído até então e recebe-se uma nova marca: a de ex-Testemunha de Jeová.

Tratam-se de sofrimentos cujo cerne está nas relações que se estabelece com o social e consigo mesmo, orientada pelas normas que os constituem como sujeitos. Apesar disso, após sua tentativa de autoextermínio, os familiares de Carmim - e ela mesma, por um período - compreenderam seu sofrimento psíquico como um problema externo às circunstâncias que ela vivia naquele momento:

“Quando eu saí do hospital, eu já saí com toda uma orientação para tratamento psiquiátrico. Que eu vinha de um quadro ali profundo, de... de depressão. Então, partir dali eu fui fazer acompanhamento psicológico. Aí a minha mãe conseguiu uma psicóloga que era Testemunha de Jeová. Olha só! Eu não conseguia naquele momento, eu não tinha a menor condição... Eu não conseguia perceber, entender que era justamente aquele ambiente religioso que estava me adoecendo. Eu não tinha essa percepção.” (CARMIM)

Nesse contexto, a psicoterapia é utilizada enquanto um espaço de manutenção dos discursos correntes, ou seja, um lugar docilizante, que exerce um papel normatizador e normalizador das subjetividades (Foucault, 1987; 2004). Até mesmo a procura pela psicoterapia, atrelada à compreensão de que o sofrimento psíquico é um problema privativo do sujeito, está em conformidade com discursos sob os quais operam a psicologia dominante. A psicologia, nesse caso, perpetua formas de iatrogenia e viola as premissas éticas da profissão descritas no Código de Ética Profissional e, posteriormente, na Resolução Nº 7, de 06 de abril de 2023, que resolvem que é vedado ao psicólogo:

“IV - utilizar instrumentos e técnicas psicológicas para criar, manter ou reforçar preconceitos, estigmas, estereótipos e discriminações em relação à liberdade de consciência e de crença religiosa; V - utilizar o título de psicóloga ou psicólogo associado a vertentes religiosas; VI - associar conceitos, métodos e técnicas da ciência psicológica a crenças religiosas”

Nesse contexto, tanto a religião quanto a psicologia operaram de forma concomitante, desenhando epistemologias de vida que constituem não apenas o conjunto de informações que respondem às questões cotidianas, mas aos tipos de questionamentos que se permitem fazer a partir de paradigmas que orientam a

estrutura das narrativas que são construídas socialmente. Mais uma vez, se reitera a forma com a qual as narrativas que orientam a vida, apesar de vividas de forma singular, são construídas socialmente.

Considerando esse contexto sócio-religioso sob o qual se constituem narrativas, identidades, relacionamentos e redes de amparo social, compreende-se, a partir do exposto, que o processo de desfiliação religiosa se desenha multidirecionalmente. Ou seja, a perda ou o enfraquecimento do fundo social resulta em outras perdas: identitárias e socioeconômicas. São perdas significativas que, atreladas ao estigma e atribuído às ex-Testemunhas de Jeová, precarizam as condições de vida, fazem com que se perca o mundo conhecido e esperado, o mundo presumido (Parkes, 2009), gerando sofrimento e a necessidade de reconstruir a vida e a si mesmo. Como também evidenciado nessa discussão, não se dar conta dessas perdas sócio-religiosas esteve associado à perpetuação de violências sociais contra aqueles que sofrem a desfiliação - o que ressalta a importância de compreender o papel da psicologia diante da religião.

### **5.3. O movimento do vínculo: família e religião**

Considerando a ideia de que, para as Testemunhas de Jeová, em princípio, se está no mundo mas não se é do mundo (Ransom et al., 2021; Gomes, 2004), ou seja, pretende-se uma forma de vida na qual não se pertence às esferas da vida fora do cosmos religioso, é pretendido que a vida social e a vida religiosa sejam uma só. Tendo em vista que a dimensão sócio-religiosa circunscreve a família, como extensão do espaço privado, a família (como parte do social) e a religião são compreendidos, aqui, enquanto espaços entrelaçados.

O espaço social não se configura, desse modo, em oposição à vida privada, cujo cerne é o lar e a família, mas associa-se a ela (Arendt, 2007). De tal maneira, assim como argumenta Arendt a respeito da ascendência da sociedade ao domínio público no mundo moderno, também nesse contexto “a administração doméstica e de todas as questões antes pertinentes à esfera privada da família transformaram-se em preocupação ‘coletiva’” (2007, p. 40), de forma que a comunidade se torna também um espaço regulador das atividades voltadas à manutenção da vida.

Assim, a doutrina religiosa se insere no campo privado, o de administração da vida, que passa a ser assunto de domínio público, regulado pela comunidade e por um

conjunto de normas que governam os indivíduos neste espaço. Dessa forma, os sistemas religioso e familiar se retroalimentam, de forma consciente ou não, assumindo um papel importante na manutenção um do outro (Bastos, 2013). Para as Testemunhas de Jeová, no entanto, a relação entre uma instância e outra se demonstra ainda mais estreita, tendo em vista a pretensão da união da esfera religiosa e social, pautada pela negação de outros discursos e afastamento das práticas ditas “mundanas” (Bastos, 2013).

No relato de uma das participantes, explicita-se como a constituição da sua subjetividade foi marcada pelo sistema comunitário-religioso sob o qual se circunscreve a família, contando com discursos precedentes a sua existência que atravessaram - e formaram - sua visão de si e do mundo:

“E então eu nasci nessa comunidade assim, na qual meus pais conheciam todo mundo há muito tempo, e quando as pessoas me viam “Ah, você é a Rosa, né? Filha da Fulana” tal, então, é muito interessante porque eu... já nasci... é... Num lugar pré definido, assim. Eu já era alguém. Eu já tinha uma identidade, eu já tinha uma família, né?” (ROSA)

Rosa conta sobre a experiência de já sentir ter uma identidade definida diante de sua comunidade religiosa. Trata-se de um lugar na qual a própria identidade e a de sua família, a princípio, são entes indiferenciados. Seu relato explicita como a relação entre família, religião e comunidade aparece, nas Testemunhas de Jeová enquanto um aglutinado de vertentes constituintes umas das outras.

Dentro desses limites, enquanto a religião orienta a vida privada - e social, como extensão daquela (Arendt, 2007) - , família e comunidade exercem um papel regulatório das práticas uns dos outros de acordo com os preceitos religiosos. Dessa forma, não é possível, nesse contexto, pensar em uma desfiliação religiosa que não impacte o sistema familiar. Dessarte, é necessário compreender maneiras com as quais esse rompimento impacta as relações e vínculos familiares.

Se a família está contida na comunidade da qual se desvincula quando se rompe com a religião, considerando a questão de forma linear, espera-se que ela seja também alvo de ruptura de mesma intensidade que aquela ocorrida com o restante da comunidade. É, de acordo com os participantes, esta a recomendação postulada diante da desassociação, como afirma o participante:



“Então, a organização é meio que um órgão dentro do corpo da família, da sua vida familiar, e quando você tira isso da sua vida familiar, o corpo morre. O relacionamento familiar, na maioria dos casos, ele deixa de existir.” (RÚTILO)

No entanto, ainda que fortemente interconectados, o vínculo religioso e o familiar não estão integrados de forma completa, sobretudo, quando a relação com a religião pode comprometer a relação com algum dos membros do sistema familiar. As experiências relatadas contam não sobre um rompimento nítido com a família, mas sobre mudanças, negociações e acomodações realizadas a fim de manter o vínculo familiar, ainda que se desvincule da religião. Assim, os participantes descrevem estratégias para a manutenção do contato e a oscilação da proximidade entre eles e a família:

“Nos últimos oito anos foi uma coisa assim, a gente começa a se falar de novo, aí acontece alguma coisa que eles cortam o contato comigo. Eu suspeito que... é... Eles começam a sentir saudade de mim, começam a ficar preocupados pra saber como é que eu tô e isso fala mais alto do que as regras lá da organização, aí eles voltam a falar comigo. Só que aí, deve ter algum discurso, alguma publicação que sai, algum congresso assim que é feito uma palestra, que fala da importância de você não falar. Aí acho que isso deve, sabe? Machucar um pouco a consciência deles, e aí eles deixam de falar.” (RÚTILO)

“Então assim é tudo muito limitado, o que é que a gente não pode fazer? A gente não pode é principalmente com o pai, com a minha mãe, o meu irmão, ele já é mais... Ele não tem muito isto, mas assim, por exemplo, eu não posso fazer uma foto com meu pai com a minha mãe e postar. Eles não permitem. Né? Eles... Para eles, pega mal eles fazerem uma foto comigo e postarem dos anciãos verem, entendeu? Eu não posso sair com eles. Já ‘vamos ali no restaurante, vamos ali na orla, vamos passear, viajar’, não posso.” (CARMIM)

“E no período que fui desassociado, com a minha mãe, em casa, acontecia normal a conversa. O meu irmão também, com os meus irmãos. Mas quando era na rua, daí outros momentos tinha que disfarçar, né?” (JAMBO)

Para Rútilo, o maior contato com seus familiares está associado de forma inversamente proporcional à aproximação das regras religiosas que determinam a não manutenção do contato com desassociados. Nesse caso, a participação nos eventos e o contato com as leituras religiosas têm o papel de regular o comportamento dos fiéis, mantendo-os separados do mundo profano. Nos relatos de Carmim e Jambo, o relacionamento com seus familiares ocorre de forma oculta dos membros da religião, de modo que a preocupação não é com a doutrina, mas com o julgamento das autoridades religiosas, que têm o poder de punir àqueles que se vinculam a desassociados também com a desassociação.

Para alguns participantes, o vínculo com a família é determinante para a escolha de dissociar-se ou não da religião:

“Eu não fui desassociada. Só que você vive com um medo constante, porque a minha mãe é muito testemunha de Jeová, ela é muito firme, e ela pararia de falar comigo, porque ela realmente acredita que se eu não voltar eu vou morrer no armagedom e que ela, por ela ter o contato comigo, é como se ela tivesse, é tipo assim, tá o aquecimento global aí, e aí você fala pra alguém “ah não, pode poluir, nada vai acontecer, consome plástico”, sabe? É mais ou menos essa a ideia. Então. eu acho que assim, a minha mãe pararia de falar comigo porque é a mesma coisa de dizer “tudo bem, vai lá, se joga da ponte” se ela continuasse falando comigo, né?” (ROSA)

“Parece que com a minha mãe os laços é, é tipo assim, ‘deixa eu ver resolver com a minha mãe que o resto é muito mais fácil’. Não que a mãe seja brava ou coisa assim, mas eu acho que eu. É, é mais fácil saber que de respeito e carinho ao mesmo tempo, sabe? Eu não gosto de mentir para ela, de ficar deixando as coisas escondidas, você ficar enganando minha mãe. Eu me sinto meio mal assim com isso. Então eu, eu, eu conversei com ela, falei que não ia mais. E daí a partir desse momento eu já comecei já até a meio que divulgar isso entre as pessoas, quando me perguntar que religião que você é? Não tem religião, não sou mais Testemunha de Jeová. (JAMBO)

Rosa escolhe não se desvincular nitidamente das Testemunhas de Jeová em nome da manutenção do vínculo com sua mãe, enquanto Jambo passa a assumir-se publicamente como uma pessoa que não pertence mais àquele grupo religioso apenas após um diálogo com sua mãe. O relacionamento familiar, dessa forma, interfere sobre a maneira com a qual se escolhe desvincular da religião. Mas, em outros momentos, é o vínculo com a religião que é posto em questão a partir da desfiliação de um dos membros da família:

“Minha mãe não, não tem ido mais na... No salão do reino das Testemunhas de Jeová. Ela não deixou de ser, mas também não está frequentando assim. Muita decepção. Muitas coisas foram acontecendo, né? Hum, e muito da gente também. E de certa forma eu conversei com ela de forma livre, sabe?” (JAMBO)

Nesses casos, o conflito entre o vínculo familiar e o religioso pode resultar no privilégio de um dos dois, e perceber-se como preterido pela família diante da permanência na religião pode ser sentido com rejeição e ressentimento, como demonstra o diálogo:

“Só que meu irmão, ele não era batizado, então ele só parou de ir. Porque ele já não ia mesmo por conta própria, nem por vontade própria, né? E dois anos mais novo que eu. Então, adolescente, não ia nisso. Aproveitou que eu abri a porteira, né? Falou, ‘vou atrás’. Logo depois vem quem? Meu pai, o ancião falou: ‘não posso ficar em um lugar que não vai apoiar a minha filha e vai julgá-la.’” (ÂMBAR)

“Parabéns pra ele” (CARMIM)

“Meu pai veio e saiu por conta própria, não foi desassociado. Ele foi dissociado mesmo e saiu. E nisso minha mãe ficou muito revoltada. Foram dois anos que minha mãe mal falava comigo. Ela não aceitava o fato e me culpava por eu ter saído e ter levado meu pai e meu irmão junto. Então [ela] fazia um drama, foi um drama. Eu acho que o que mais me traumatizou foi isso, foi o fato da minha mãe ficar contra mim a favor da organização.” (ÂMBAR)

“O meu pai, ao invés de ter a postura do pai da Âmbar, por isso que eu dou meus parabéns pra ele; ele, pra aparecer pros anciãos, ele foi e me deu o recado que quando eles estivessem lá não era pra eu passar, era pra eu ficar pra cá do lado do quarto. E nesse dia eu me senti tão mal, tão mal com isso, que foi o dia que eu tentei suicídio. Olha só, até onde vai o pastoreio, o amor cristão. Então, assim, Eu, assim, eu fico com pena de mim quando eu leio disso. De verdade, fico com pena. Porque onde é que tá o teu pai, a tua mãe, as pessoas pra te proteger, pra cuidar de ti, pra... Não, é só... Sabe? É um lugar, assim, pra mim.” (CARMIM)

No caso de Âmbar, seus familiares se movimentaram de forma heterogênea diante da sua desassociação, o que causou conflitos entre os outros subsistemas familiares. Tanto Carmim quanto Âmbar relataram terem sido preteridas em favor da organização religiosa. Para Carmim, o posicionamento de seus pais é uma contradição à crença no amor cristão e na família enquanto espaço de proteção e cuidado.

Desse modo, a desfiliação religiosa de um dos membros da família não implica diretamente na exclusão do contexto familiar, compreendendo que: a) o vínculo dos membros com a religião não é uma realidade estável e insensível às alterações do sistema familiar; e b) a família não funciona enquanto unidade homogênea. No entanto, quando não ocorreram mudanças no vínculo de membros da família com a religião, ocorreu o distanciamento dos membros desfiliaados, de forma contínua ou oscilante, independentemente da forma de desfiliação.

Assim, é uma relação que eu falo como se fosse uma tia distante minha, e que tá perdendo a... Uma ideia de mãe assim e tá se virando mais uma... Uma parente distante, quase que estranho né? (BORDÔ)

“Nessa altura, era, era minha mãe, os meus irmãos, meus tios, meu avô... o meu avô, ele me cumprimentava, mas a gente não tinha conversas, sabe? [...] E daí, tipo assim, encontrava, eu vou me, eu, vou, me cumprimentava, tal, é? Nunca foi mal educado comigo, mostrava ali, tipo assim. Eu gosto de você, mas eu não posso conversar com você, entendeu? Então, ele cumprimentava, mas ele, mas a gente não tinha conversa, a gente não podia conversar.” (JAMBO)

“Quem é da minha família, ninguém fala comigo, quem testemunha de Jeová. Detalhe: dos 2 lados da família, todos são testemunha de Jeová. Mas existe os testemunha de Jeová e os desassociados. Eu sou do clube dos desassociados, entendeu? (ÂMBAR)

“Eu acho que é uma parte mais difícil do caso da Âmbar, que é ter praticamente toda a família. O isolamento realmente deve ser bem maior. No meu caso, a minha família já é muito grande, tenho muitos tios, tanto do pai quanto da mãe, mas somente o meu pai

e a minha mãe são testemunhas de Jeová. Só essa minha família de imediato é testemunha de Jeová. [...] Então, eu não fiquei tão isolada Quanto a Ambar, porque eu não tenho a família inteira, mas [...] a minha relação com a minha família é bem limitada. É só mesmo o básico, uma visita e só. E a minha irmã que é casada com o ancião, contato zero.” (CARMIM)

“A minha mãe está devastada que eu não sou mais testemunha de Jeová, devastada que eu tô distante dela, porque eu tô pondo muitos limites, né? Em vários sentidos assim. Mas assim, é muito triste porque a minha mãe não sabe quem são meus amigos, a minha mãe não sabe se eu namoro ou não, é... A gente, a nossa relação é muito cuidadosa. Quando eu tô com os meus pais, eu meço absolutamente tudo que eu falo. A minha mãe já tem muita noção de quem eu sou, mas ela finge que não vê, que é pra ela não entrar em conflito de consciência, né, e ela não ter que me denunciar. Então, ela não quer saber.[...] Por mais que você conheça os seus pais, você também sabe como funcionam as coisas na organização. Então, eu não queria também colocar os meus pais em uma posição de ter que escolher entre me ouvir e me denunciar para os anciãos” (ROSA)

“Uma coisa que eu tenho em mente assim, é que se você... Você não deve depender... Se você é testemunha de Jeová e deixou de ser ou quer deixar de ser, você não pode depender financeiramente, emocionalmente, psicologicamente de ninguém que é testemunha de Jeová. Porque... Mesmo que eles comecem a... sabe? A ficar... Falar mais alto né, o amor assim, às vezes pode falar um pouco mais alto que... O que é a organização, mas pode chegar uma hora e acontecer alguma coisa que eles começam a querer levar isso mais a sério, então assim, eu logo no começo já levava em conta assim de que eu devia aprender a viver sem precisar assim dos meus pais.” (RÚTILO)

Além disso, tanto o indivíduo desassociado quanto seus entes familiares experienciam mutuamente a perda do ideal de família que tinham até então. Vivencia-se então, também nessa instância, um luto simbólico, compreendendo que ocorrem mudanças importantes que exigem a elaboração de novas formas de organização (Casellato, 2022).

“É visível neles assim, né, acho que o que me deixa triste neles assim é que eu sei o quanto fez mal e eu vejo, sabe? visivelmente neles assim o quanto triste foi pra eles eu sair, assim, né? Isso me deixa muito triste, mas eu entendo que assim, eu num... Não posso viver uma mentira só pra não deixar meus pais tristes, né? Mas... Minha mãe envelheceu muito, assim, de uns anos pra cá, e eu acho, sabe, não posso dizer, né? Que é por causa disso, mas é... Eu imagino que pode ter né... E... Você vê, né, o tom de voz da pessoa quando fala com você, assim, você percebe a tristeza, né? (RÚTILO)

“A minha mãe, ela é muito sentida. O sonho da minha mãe é que eu volte, porque para ela eu vou morrer, vou ser destruída, tudo inferno. Ai, uma ignorância, né? Ai eu falo “mãe, por favor, não alimente isso” “Só se, só se tu quisesse assinar meu atestado de doida”, de sei lá, eu até pego meu pesado, sabe? Pra eu tomar uma decisão dessa. Pra que eu vou tomar uma decisão dessa? Eu quero acabar com a minha paz. Tô em paz aqui.” (CARMIM)

De acordo com a percepção dos entrevistados, para os familiares, sobretudo os pais, é enfatizada a tristeza pela desfiliação religiosa dos filhos e a crença de que eles sofrerão punições divinas por deixar de integrar o grupo escolhido, e a esperança de

que os filhos retornem à religião. Enquanto isso, para os desfiliaados, há a percepção de que não se tem a família que se esperava:

“Minha mãe tá deprimidíssima, só que assim, todo mundo bota a culpa em mim, meu pai fala que eu tô muito distante da minha mãe, que minha mãe tá triste por causa de mim, e aí eu tô tentando cortar isso. [...] Só que assim, eu tô tão cansada da sensação da prisão, eu sinto que eu fui aprisionada a minha vida inteira, e a minha mãe também me criou pra ela, então eu tô... E aí essa sensação de que ela não tá realmente interessada em mim, ela não quer saber de mim, ela não quer literalmente saber de mim pra me proteger, sei lá. Sei lá porque. Então eu tenho isso.” (ROSA)

“[...] foi uma espécie de pensamento que eu fiz em que eu tranquilizo a ideia de que a... Os pais que eu gostaria de ter, a mãe, a irmã, o padrasto, eles não existem, e que eu tinha que abandonar essa ideia do que eu queria ter. Essa ideia ideal que... deles ali pra mim, então eu não... Eu faço o ritual simbólico de que meus pais não vão, eles morreram. Não existem mais. Não que eles... Eles tão vivos. E não que eles... Que eu matei eles também. Eu matei o ideal que eu tinha deles. Matei o ideal que eu gostaria que eles fossem. Aceitei. Eu matei não, eu aceitei que eles morreram.” (BORDÔ)

Os relatos aqui analisados demonstram como a religião se articula tanto à vida privada quanto à social, e como a comunidade exerce um papel regulador sobre as práticas familiares. Diante da desfiliação religiosa, impactam-se significativamente os vínculos familiares, mas não necessariamente ocorre uma ruptura total. Alguns membros ajustam suas relações para manter o contato familiar longe das vistas da comunidade religiosa, enquanto outros vivem um maior distanciamento, ou ainda, a desfiliação religiosa de um membro da família desencadeia a desfiliação de outros membros da família. Em todos estes cenários, a desfiliação é acompanhada por uma reconfiguração das dinâmicas familiares e uma percepção mútua de perda tanto para os que permanecem na religião quanto para os que saem. Os membros da família vivenciam, portanto, o enlutamento simbólico pela perda do ideal de família, seja pela crença de que o membro desfiliaado está condenado à morte extramundana, seja por ser preterido pelos familiares em detrimento da religião.

#### **5.4. Após a desfiliação: a continuidade e a criação de vínculos sociais**

Compreende-se que a perda de uma comunidade religiosa é um tipo de luto não reconhecido tendo em vista o tipo de perda que é sofrida: não se trata de um enlutamento por morte (Doka, 2002). Além disso, quando se perde junto aos laços religiosos, os espaços sócio-familiares onde se compartilhava a vida, a experiência de enlutamento é vivida de forma ainda mais isolada do que outros processos de luto, devido aos processos de marginalização que acompanham a perda do fundo social

(Castel, 1998). Ambas as constatações convergem para a maior dificuldade em elaborar o processo de luto, integrar a perda à narrativa de vida (Ritchie, 2007) e construir novos sentidos que orientem a vida, da perda em diante. Frente a essas dificuldades, os participantes contam como viveram a perda, como constroem a vida após ela, e como ela os estrutura enquanto pessoas.

Dizer que ocorre um rompimento comunitário-religioso não é dizer que se abandona aquela experiência. A experiência de ter feito parte da comunidade e o próprio rompimento passam a integrar a narrativa de vida e constituir a subjetividade daqueles que romperam com a religião. Compreende-se que a formação de um sujeito é, não desintegrada, mas composta por rupturas que compõem as histórias a partir da qual se autocompreende e se exhibe (Butler, 2021).

Ao contrário do que propunha Freud (1917; 1949), que compreendia o trabalho do luto enquanto um desinvestimento libidinal do sujeito ao objeto que se vinculava, os participantes contam histórias nas quais o rompimento não significou o desinvestimento afetivo da religião e comunidade religiosa:

“Eu falo que se eu cresci com aquilo, demorou pra mim desarraigar daquilo, é... Então sentir culpada de coisas que você não deveria fazer, sentir tranquilidade, ter mais ansiedade, não ter aquela pira mais do tipo ‘o mundo vai ser destruído e eu vou ser destruída junto’, né? Eu durante muito tempo tive ainda esses medos, né, tipo ‘ah se o mundo acabar eu vou ser destruída’” (BORDÔ)

“Eu até ali achava que tinha que ser daquele jeito, eu tinha que passar por isso, eu devia sofrer.... Eu te falei a questão da culpa, né?” (CARMIM)

“Você fala ‘Ah, agora eu me livre’, só que não porque todas as suas referências são lá de dentro, os seus parentes, se você tiver com o azar, igual eu tive, de ser todos testemunhas de Jeová você também perdeu. [...] Muitas coisas da minha vida aconteceram que não foram boas nem para mim, nem para os meus filhos, em decorrência dessa criação, dessa religião, sabe? Muitas, muitas coisas eu escolhi para mim porque eu não acreditava que eu fosse capaz ou que eu merecia mais do que aquilo, sempre achei que eu estava sendo castigada assim de alguma forma, então, até passar por problemas terríveis mesmo, falei ‘não, isso aí que deve ser castigo, sei lá’. Pesadelos horrorosos que eu tinha do fim do mundo... nossa, menina! Uma coisa assim, pense numa loucura. Assim a pessoa fica realmente louca.” (ÂMBAR)

Os relatos supracitados descrevem como as participantes se sentiam após o rompimento com a comunidade e com as práticas religiosas, tendo em vista que as crenças ainda as orientavam. Não se trata de um processo de internalização do objeto perdido após a perda, como proposto por Freud (1917). Nesse caso, os discursos que orientavam a vida dos participantes enquanto membros da religião não deixam de

configurá-los enquanto sujeitos porque ocorreu o rompimento. A internalização dos valores religiosos, enquanto representação interna daquele vínculo (Klass, Silverman & Nickman, 1996), precede a saída da comunidade e permanece após isso - ainda que parcialmente -, e pode continuar existindo por tempo indeterminado, como descrito por Russac et al (2002). O relacionamento com a comunidade/religião da qual se desvinculou permanece integrado às estruturas de vida, na maneira com a qual eles a representam simbolicamente (Russac et al, 2002).

Nos relatos supracitados, evidencia-se como os valores religiosos internalizados pelas participantes se voltam contra elas, mesmo após o rompimento com a religião. Destacam-se os sentimentos de culpa, ansiedade, medo e a crença de que mereciam ser castigadas ou de que seriam aniquiladas. Além disso, a memória do relacionamento religioso permanece, podendo ser reelaborada ao longo do tempo, mas não esquecida:

“Eu acho que ficou muita coisa ainda assim, muita coisa arraigada que é muito difícil de tirar, de esquecer, esquecer. Esquecer eu acho que não tem nem como, né, só se eu fizer uma lavagem cerebral” (ÂMBAR)

Neste caso, a participante fala sobre a impossibilidade de “tirar” aquilo que a religião imprimiu sobre ela, o que ela relata estar “arraigado” nela, durante muito tempo após o rompimento. De tal modo, as normas religiosas que fizeram parte de sua formação enquanto sujeito imprimiram-se sobre ela (Butler, 2021), de forma que ela ainda opera de acordo com elas. Rompe-se com algumas, outras continuam, levando-se em consideração que a subjetividade está continuamente se auto-formando e sendo formada ao longo do tempo (Butler, 2021).

É portanto que a experiência de fazer parte de uma comunidade religiosa faz parte do modo de ser e de se relacionar dos participantes, e romper com a religião exige que aprenda novas formas de criar laços, como colocam Rútilo e Rosa:

“Eu saquei que eu preciso cultivar as amizades de pessoas que também estão interessadas em mim. Então, até parece que nem isso eu sabia fazer, porque pensando agora, tem um pouco do que eu falei com você, né? A gente era obrigado a ser amigo daquelas pessoas que a gente via nos fins de semana, né? Então cê era obrigado a manter, nem precisava manter, né? Era natural manter assim, né? (ROSA)

“Então eu também tenho algumas amizades, mas não são tantas quanto eu tinha na época de Jeová. E não... não são tão intensas, né? Não são assim eu tinha Sabe tinha gente que era tipo brother mesmo. É de gente que você sai que você vai que você conversa e que você viaja e tudo mais, infelizmente é uma coisa que eu não consegui. E meio que assim. Eu nem sei. Acho meio terrorista assim Falar “nunca mais vai

acontecer”, mas ainda não consegui isso, não sei se eu vou conseguir, mas é uma coisa que eu tô tentando lutar, né?” (RÚTILO)

Ademais, os desfilados dessa comunidade religiosa são reconhecidos a partir de seu status anterior, o de ex-testemunha de Jeová. Esse permanece um elemento que marca sua identidade, mesmo após o rompimento. O pertencimento à comunidade e o rompimento com ela permanecem como experiências integrantes da história de vida dos participantes, de maneira que se mantêm laços contínuos com a religião, que continuam após o rompimento (Russac et al, 2002; Klass, Silverman & Nickman, 1996) .

No entanto, apesar de o passado na comunidade religiosa permanecer como um marcador identitário na vida dos desfilados, foi comum nos relatos a percepção de que é necessário deixar para trás o sofrimento vivido e seguir em frente:

“Eu não posso nem falar que foi uma tragédia. Foi uma coisa ruim que aconteceu na nossa vida, mas pô tem tanta coisa que acontece com tanta gente que passa por trauma coisas piores, né? E a pessoa sobrevive e se reestrutura também. Não dá para a gente ficar até o final dos nossos dias colocando todos os nossos... todos os nossos problemas na organização, pô, faz quase dois anos que eu saí, né? Não dá para ficar falando disso toda hora, sabe? Uma hora tem que tomar rumo na vida, né?” (RÚTILO)

“Porque assim que a gente desperta, parece que a gente quer gritar para o mundo que a gente descobriu que aquilo é uma mentira, né? Eu passei por isso também foi época que eu te conheci, inclusive que eu entrei nos grupos e tal. E eu queria falar, eu queria ouvir o que as outras pessoas que tinha dizer. Eu lembro de uma vez, eu comentei num grupo assim: “Ah, ninguém fala” tipo, reclamei, “ninguém fala nada nesse grupo” e tal. E aí veio uma pessoa e fez um textinho falando exatamente isso que você falou. [...] Então assim chega uma hora que a gente também precisa deixar isso para lá. Eu tenho uma coisa que meu namorado já me falou, às vezes eu fico batendo na tecla de algumas coisas, aí ele falou assim: “É amor, mas tá bom. Isso já tem 12 anos, né, Já deu tempo de...” a gente teve privilégio de sair, né? “Já deu tempo de você conhecer outras pessoas, né? Fazer outras coisas e realmente, né?” (CARMIM)

“[...] Quando eu me pego assim, “nossa, perdi uma parte da minha vida, fui privado disso”, eu também começo a pensar nas outras coisas que eu tive o privilégio de ter durante a vida que estava acontecendo paralelamente ao salão, sabe? Que eu sei que eu tive um monte de privilégios depois. E até não sei se é um pensamento muito certo ter mas tem aquela... Tem aquele podcast do Chico Felipe, A Mulher da Casa Abandonada, chegaram assistir? Ouvir? Mas enfim, eu vou eu vou falar assim, vocês vão entender o que eu quero dizer. A pessoa, ela foi, ela foi colocada numa condição análoga à escravidão. Ela passou a vida inteira dela não tendo a liberdade que nós temos mesmo como Testemunha de Jeová, tivemos, sabe então assim eu quando depois que eu ouvi isso daí também de certa forma, eu coloquei minha cabeça um pouco no lugar, sabe? (JAMBO)

Mas é inevitável e o que a Carmim falou que foi quem ouviu falou eu concordo com você Carmim do seu namorado, né que fala para você que ficou 12 anos tal. É nesse sentido também, acho que é isso mesmo. Porque eu sou uma pessoa que remoo muito as coisas, então eu tenho que ficar tentando não é nós remoessem é um dos meus



maus, viu? Porque é um negócio que eu luto mesmo é não ficar remoendo coisa.  
(JAMBO)

A partir do fragmento da discussão, apresentado acima, vê-se que a maneira com a qual os participantes não compreendem o próprio sofrimento como legítimo, tendo em vista que ele não é legitimado socialmente. Vê-se que os participantes estabelecem comparações com sofrimentos considerados maiores e propõem a necessidade de “deixar pra lá” e parar de remoer os acontecimentos que circundam a perda sofrida. Nota-se como os participantes compreendem alguns lutos como mais ou menos legítimos, corroborando Robson e Wagner (2013), quando apontam que existe uma hierarquia de lutos - ou seja, que algumas perdas são mais reconhecidas que outras.

A ideia de “seguir em frente” corresponde a um imperativo social que nega a centralidade das perdas para a identidade daquele que perde (Ritchie, 2007). Ritchie (2007) compreende que abrir mão completamente daquilo que se perdeu é também perder parte de si mesmo. O autor considera que a ideia de seguir em frente, deixando de lado a experiência da perda, é também perder oportunidades de compartilhar a história da perda e negar a permissão para que o indivíduo viva o enlutamento.

Como colocado por Doka (2002) o não reconhecimento social do luto enquanto legítimo - ou o menor reconhecimento dele (Robson & Wagner, 2007) - dificulta que o indivíduo legitime o próprio sofrimento, o que torna mais difícil que se encontre acolhimento e que se possa dar novos significados à perda, integrando-a a sua narrativa de vida (Casellato, 2020; Kovács, 2020; Ritchie, 2007; Doka, 2002). É o que se torna explícito na fala apresentada acima, em que Carmim expressa sua necessidade de falar sobre a desvinculação e a dificuldade de encontrar lugar para isso, mesmo diante de outros desfilados.

Logo após o diálogo citado, uma das participantes discorda do restante do grupo no tocante à ideia de dever superar o luto e seguir em frente:

“[...] Essa ideia de “todo mundo sofre e tem gente que sofre mais que eu” para mim me derruba assim porque eu me sinto um nada, porque por muito tempo... Eu levei muito tempo para sacar que eu passei por um trabalho compulsório, que eu fiquei 30 anos trabalhando de vendedora por minha instituição passando perigo, porque você ia em duas mulheres na casa de um cara, sabe? No portão dele, então assim quando eu comentava com as minhas amigas, ninguém tinha a magnitude do que eu passei, nem eu. Então levou muito tempo para eu sacar isso. [...] Para mim hoje é importante saber

que o que aconteceu comigo foi muito traumático e que não é rápido que eu vou ir... Faz sete anos que eu não vou e é um constante trabalho de tentar.” (ROSA)

Rosa coloca que a minimização do sofrimento que vive diante da desfiliação religiosa a faz se sentir mal por estar sofrendo - evidenciando como o não reconhecimento do luto implica na negação do direito de viver o enlutamento, diante do desencorajamento e desautorização de sofrer, como discute Attig (2004). A divergência entre os participantes demonstra, por um lado, a adoção do discurso hegemônico de que se deve seguir em frente após uma perda significativa, não se permitindo expressar a dor. Por outro lado, destaca-se como o luto é vivido de formas heterogêneas, ainda que se tenha sofrido perdas semelhantes, destacando a singularidade do processo de luto. Compreende-se portanto como as normas sociais é constituidora das formas como se vive e entende o luto sofrido, e como ele é vivido de modos singulares (Franco, 2021, Bowlby, 1969).

Compreende-se portanto, que os enlutados por desfiliação religiosa das Testemunhas de Jeová enfrentam empecilhos que afetam o processo de elaboração de luto no respeito a dar sentido às perdas sofridas no processo de desfiliação religiosa, e para encontrar lugares sociais nos quais se obtenha apoio diante do processo de luto. Diante disso, os participantes contam que estratégias utilizaram para compreender a perda e estabelecer novos laços sociais. Filiar-se a outros fundos sociais foi determinante para que se reestruturasse após a saída da antiga comunidade, ou mesmo para que se decidisse por romper o vínculo com a comunidade religiosa de maneira definitiva:

“Eu atribuo tudo isso também, a ter conseguido ter força, ter resistência pra continuar a uma rede de apoio que eu consegui. Tá, a primeira questão, como eu falei antes, era a base financeira, se eu não tivesse a pensão do meu pai, talvez eu não teria tido, sido, não teria tido tanta coragem [de sair da organização religiosa e de casa]. Além disso, naquele momento, eu tinha o suporte do meu namorado, e a avó do meu namorado na época foi muito, muito importante mesmo nesse processo. Eles me apoiam no sentido de... Tá presente com eles, então foi um ano que eu tava muito presente na família deles ali. Depois disso, meus tios de Minas, são os tios que eu mais tenho proximidade até hoje, né? É a família que eu tenho próxima de mim, então eles assumem ali uma espécie de... de responsabilidade por mim, não no sentido de que eu vou morar com eles, não, mas no sentido de que... Eu posso contar com eles caso eu precisar de alguma coisa. (BORDÔ)”

“Eu acho que eu precisei realmente romper drasticamente com as coisas, entendeu? E assim, só o fato de estar estudando, de ter me formado, não, eu acho que por si só eu não teria conseguido, porque, porque eu tinha muito medo do medo, do do do lugar, medo do do meu pai, da minha mãe, principalmente da minha mãe. Assim, eu tinha,

eu falei, nossa, não vou dar conta, não vou dar conta. Então, na época, esse meu namorado, que é pai das minhas crianças hoje ele foi meio que sabe assim, um caminho que mesmo inconsciente, ah ninguém engravida sem querer, né? Talvez eu, inconscientemente, isso tenha acontecido para eu me libertar, porque esse é um choque que não ia ter jeito de voltar atrás, entendeu? Dali eu não tinha como voltar. Então é, é essa coisa de, se talvez eu não tivesse casado, talvez eu não tivesse conseguido sair, né? Então assim, foi um mal que veio pra um bem, entre aspas, né?” (ÂMBAR)

“Comecei a trabalhar, é 1 ano depois eu comecei em um trabalho no shopping, em uma loja. Eu comecei a trabalhar nessa loja, trabalhei um ano e meio nessa loja. Aí assim, tipo, quando você... foi o meu primeiro contato com o mundo real, porque eu fui trabalhar, fui ter contato com outras pessoas. É... fui ter contato com meu próprio dinheiro... é... Com a minha aparência.” (CARMIM)

Daí, nesse segundo período, 2018, Hum, é que eu falei que eu meio que desencanei de ficar pensando muito em voltar, daí eu comecei a ter novas amizades. Eu tinha uns ex-alunos que quando eu era professor deles, eles queriam... queriam sair comigo. E nessa época de 2018, eles já eram maiores de idade e eu não era mais professor deles nessa turminha. (JAMBO)

“[...] Tenho parentes que não são testemunhas de Jeová, que eu nunca perdi o contato com eles, inclusive... É... Eles tão meio felizes (ri) que eu deixei de ser testemunha de Jeová, eles sempre, nunca me falaram assim, na cara, assim, né? É... Mas fala “Pô Rubem, é complicado religião, né? Ainda bem que...” [...] conheci outras pessoas que, que... Nunca foram testemunhas de Jeová, assim, dia a dia, trabalho, coisas assim, e... Ex testemunhas de Jeová! É um, é uma fonte assim, de... De contato, assim, né? aí eu fui colando com outras ex testemunhas de Jeová... Aí eu resolvi realmente procurar terapia, psiquiatra, né, acho que o que mais ajudou mesmo foi ver os outros relatos, saber que, né, cê não tá doido, realmente, eles que têm essas questões aí né, e pouco a pouco foi reconstruindo né...” (RÚTILO)

“O primeiro ano foi muito difícil, porque muitas vezes eu tinha que ir sozinha nas coisas que eu queria ir, e morria de medo, uma sensação de estar fazendo alguma coisa errada, e as vezes que eu ia com alguém, assim, nossa, foi muito difícil. Depois de uns 2, 3 anos, é... Eu sinto que eu consegui criar vínculos.” (ROSA)

Os participantes encontraram em seus relacionamentos amorosos, nas relações de trabalho, nos familiares que não faziam parte da organização religiosa, espaços que os auxiliaram a se reconstruir após o rompimento, filiando-se a outros espaços sociais. Para além dessas alternativas, os espaços comuns com outros ex-Testemunhas de Jeová foram destacados como lugares nos quais eles confirmam suas experiências com o grupo religioso, como no relato de Rútilo, citado acima, e na experiência de Bordô:

“Quando eu começo com esse processo de procurar as pessoas [...] É quando eu começo a perceber que muita coisa, muita coisa que eu achava que era mim, meu, psicológico meu, eu que era doída, começo a perceber que não, que não é só eu! É minha criação, é minha ruptura, é minha formação. Muitas questões relacionadas à minha saúde mental mesmo eu comecei atribuir à criação e aí que eu começo compartilhar e ver “gente, mas é igual! Como assim? Igual! Como assim a pessoa passou igualzinho pelas mesmas questões que eu?” né? Então eu vejo... Começo perceber que eu não era ali singular no sentido de que aconteceu só comigo.” (BORDÔ)

Assim, denota-se que o espaço social torna possível a legitimação daquilo que se experiencia (Gilbert, 1996). Dessarte, o compartilhamento das experiências de rompimento ou afastamento da comunidade permite que o sofrimento decorrente dessas perdas seja visto e legitimado, e torna possível também o estabelecimento de novos laços.

O pertencimento a outros espaços e a adoção de outros discursos permitiram que se dessem outros sentidos àquilo que se vivia na religião, e a encontrar novas formas de existir:

“Ai eu pensei “ah, vai que que eles têm razão mesmo né, vai que eles têm... Vai que tudo isso que eles tão falando é verdade”, aí eu pensei “ainda assim, ai, eu não quero viver nesse mundo”, eu não quero, porque se esse mundo que eles falam é um mundo onde realmente os homens são mais privilegiados que as mulheres em alguns momentos, um mundo onde só existe uma forma de amor, não existem formas diversas, um mundo onde só tem um tipo de resposta pra tudo, um mundo inclusive que permite famílias serem destruídas no sentido de afastadas por uma justificativa de amor, né? Eu penso “não eu não quero pertencer a esse mundo, esse mundo pra mim não é o mundo que eu acredito, não é o mundo que eu quero pra mim”, então mesmo que eles sejam certos, me... conformaria com a morte porque eu não quero viver esse mundo deles não.” (BORDÔ)

“Essa mudança de roupa, de postura, de de de tudo. Você se transforma no... é uma outra pessoa, Olívia, você tem que... É um processo muito doido. Então, assim, de repente eu parei de usar só aqueles saíões, só aquele cabelo sem graça, só. E já fui me inserindo mais na moda, fui ficando mais vaidosa e aí comecei a despertar interesse de outras pessoas, comecei a me relacionar, esse processo também de você voltar a se relacionar, quando eu falo, relacionar, relacionar com homem mesmo, né?” (CARMIM)

Compreende-se, portanto, que o luto por desfiliação da comunidade religiosa é um processo que se configura e é elaborado socialmente. Tanto o não reconhecimento da dor que acompanha o enlutamento quanto a desvinculação social são possíveis complicadores desse processo de luto, tendo em vista que isso implica na dificuldade para integrar a perda à narrativa de vida, autorizar-se a sofrer, e dar lugar a ela (Attig, 2004) Casellato, 2020; Kovács, 2020; Doka, 2002). Assim como prevê Castel (1998), a filiação a um fundo interacional garante suporte para que lidar com os desafios do enlutamento, e compartilhar as experiências com outros desfiliaados foi importante para que fosse possível legitimar aquilo que se viveu, reiterando a importância do espaço social como constituidor da realidade percebida (Gilbert, 1996).

Além disso, observa-se que o imperativo social de que é possível romper e seguir em frente com a perda se torna um fator que implica no autojulgamento dos desfiliaados religiosos por continuar sofrendo. Por fim, compreende-se que a desfiliação das Testemunhas de Jeová implica num processo de luto que se estabelece de forma contínua (Klass, Silverman & Nickman, 1996), em consonância com o que apontam Russac et al. (2002), de forma que constituem-se - com a comunidade, com os valores religiosos e com o próprio rompimento - novos relacionamentos.

## **6. CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A presente pesquisa foi orientada pelo objetivo de compreender como se dão os processos de elaboração de lutos decorrentes de perdas ocorridas a partir de rupturas com a comunidade religiosa. Propôs-se, para tanto, compreender as comunidades religiosas enquanto um aspecto social da vida do indivíduo; compreender o enlutamento pela perda da filiação em comunidade religiosa; e visibilizar processos de luto vividos por perdas simbólicas.

A partir da análise temática de entrevistas semiestruturadas e do grupo focal realizado com seis pessoas que se identificam como ex-Testemunhas de Jeová, foi possível compreender diferentes aspectos que configuram a experiência de luto pelo rompimento religioso-comunitário-familiar que ocorre na desfiliação das Testemunhas de Jeová. Compreende-se que a desvinculação dessa religião provoca processos de luto por perdas identitárias, existenciais, sociais e materiais, e que esse enlutamento tende a ser vivido em isolamento, devido à perda do fundo social a partir do qual se mantinha vinculado socialmente (Castel, 1998) e ao não reconhecimento do luto (Casellato, 2020; Doka, 2002).

Em consonância com o que apontam Ransom et al (2021) e Bastos (2001), observou-se que ser testemunha de Jeová é pertencer a um grupo e assumir a uma identidade coletiva sob a condição do não pertencimento a outros espaços, de forma que, ter lugar nessa comunidade é assumir um não-lugar nos espaços considerados mundanos. O pertencimento exclusivo a essa comunidade dá ao espaço religioso um lugar central na vida dos fiéis, de modo que suas vidas são fortemente integradas à comunidade religiosa, onde as normas do grupo governam as relações sociais.

Os aspectos que caracterizam a experiência de pertencer às Testemunhas de Jeová pressupõem a vulnerabilidade a perdas identitárias e sociais, tendo em vista a previsão de afastamento e exclusão dos membros que transgridem as normas ou deixam de performar os comportamentos esperados. Presume-se, portanto, a necessidade de manter-se filiado à organização e a possibilidade de enfrentar a Morte Social, ou seja, o desligamento das dimensões sociais a partir das quais se estabeleciam as relações, assumia-se uma identidade e dava-se sentido à vida (Králová, 2018). Assim, a religião se configura enquanto um espaço político de confirmação e aniquilação identitária (Butler, 2009), exercendo um papel normatizador, governando o comportamento dos fiéis tanto a partir de meios coercitivos quanto de tecnologias de subjetivação (Foucault, 1987; Bizerril, 2013).

Nesse contexto, a religião, como espaço que normatiza a vida social, orienta também a vida privada (Arendt, 2007), de forma que a comunidade exerce um papel regulador sobre as relações familiares. Diante disso, constatou-se que a desfiliação religiosa gera impactos significativos sobre os vínculos familiares, exigindo a reconfiguração da dinâmica familiar e do vínculo religioso. A desfiliação de um membro da família foi associada à desfiliação de mais membros, ou ao afastamento das relações, que resultou em processos de luto simbólico pela perda da família que se tinha, tanto para os que permanecem na religião quanto para os desvinculados.

Denotou-se, mediante análise dos relatos, que a perda ou o enfraquecimento do fundo social pode resultar em perdas identitárias e socioeconômicas (Castel, 1998). São perdas significativas que, atreladas ao estigma atribuído às ex-Testemunhas de Jeová, precarizam as condições de vida e provocam a perda do mundo presumido (Parkes, 2009), implicando em sofrimento e no trabalho psíquico que se orienta em duas direções, como propõem Stroebe & Schut (1999; 2010): na integração das perdas à narrativa de vida dos desfiliaados e no esforço para reconstituir a vida e a si mesmo, sem os elementos que os norteavam até então.

Observou-se, além disso, que o rompimento com a religião pode se dar de forma desigual nas instâncias que a compõem. Trata-se de um rompimento que é parcial, tendo em vista que parte dos relacionamentos sociais e simbólicos pode ser mantido a despeito das prescrições doutrinárias, demonstrando a apropriação de novas formas de viver a religião e o rompimento com ela, corroborando o que discute

Monteiro (2007), e que os discursos permeados no espaço religioso co-constituem os participantes enquanto sujeitos, conforme coloca Butler (2021).

Assim, compreende-se que o laço com a religião, comunidade e família é modificado, mas ainda assim mantido, ainda que a nível simbólico, e orienta os discursos e ações dos ex membros da religião mesmo após a saída da comunidade, interferindo inclusive na forma com a qual os participantes se vinculam e deixam de se vincular a outras esferas de suas vidas. Ou seja, são estabelecidos vínculos contínuos com a comunidade religiosa (Russac et al, 2002; Klass, Silverman & Nickman, 1996).

Em suma, compreende-se que o luto por desfiliação da comunidade religiosa é um processo que se constitui e se elabora socialmente. Além disso, se trata de uma perda que não se supera integralmente, mas ela passa a ser um elemento constitutivo da subjetividade dos ex-Testemunhas de Jeová.

Essa pesquisa contribui para a legitimação de processos de desvinculação sócio-religiosas enquanto lutos simbólicos e a compreensão de como esses processos de luto ocorrem. Situam-se o pertencimento a uma comunidade religiosa e a experiência de luto como processos de ordem social, excedendo-se a compreensão intrapsíquica desses fenômenos que marca a história da psicologia (Bizerril, 2015) e que incide na individualização e normatização do sofrimento. Além disso, o presente trabalho se propôs a compor o quadro de estudos da religião em psicologia, dando ênfase ao caráter comunitário da experiência religiosa, permitindo a ampliação da compreensão sobre a relação entre religião, comunidade, identidade e pertencimento.

Este trabalho encontra limitações no que concerne às dificuldades referentes ao recrutamento de participantes, tendo em vista a recusa de muitos ex-Testemunhas de Jeová em falar sobre suas experiências. Propõe-se, portanto, que estudos futuros considerem a ampliação do tamanho da amostra e sua delimitação, com o objetivo de compreender melhor como o tipo de desfiliação (desassociação, de filiação ou inatividade) afeta o processo de luto que a acompanha. Propõe-se também que seja considerado como as diferenças geracionais e geográficas afetam a experiência das Testemunhas de Jeová, bem como o papel do gênero e das Tecnologias da Informação e Comunicações (TICs) nas configurações religiosas.

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1998.

ALONSO, Angela. Métodos qualitativos de pesquisa: uma introdução. In: MÉTODOS DE PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS: BLOCO QUALITATIVO. São Paulo: Sesc/São Paulo, Cebrap, 2016. p. 8-23.

ALTMANN, Walter. Censo IBGE 2010 e Religião (IBGE 2010 Census and Religion). *HORIZONTE-Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, p. 1122-1129, 2012.

ALVES, Zélia Mana Mendes Biasoli; SILVA, Maria Helena GF. Análise qualitativa de dados de entrevista: uma proposta. *Paidéia (Ribeirão Preto)*, p. 61-69, 1992.

ARENDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*; tradução Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, v. 1, 1989.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Forense universitária, 2007.

ATTIG, Thomas. Disenfranchised grief revisited: Discounting hope and love. *OMEGA-Journal of death and dying*, v. 49, n. 3, p. 197-215, 2004.

BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. Psicologia da religião e da espiritualidade no Brasil por um enfoque etnopsicológico. *Revista Pistis & Praxis*, v. 9, n. 1, p. 109-130, 2017.

BASTOS, CAMILA NOÊMIA RENER SANTOS. Representações de família e visão de mundo entre as Testemunhas de Jeová Santo Estevão/Ba (1970-2001). 2021. Tese de doutorado – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa.

BIEHL, João. Life of the mind: The interface of psychopharmaceuticals, domestic economies, and social abandonment. *American ethnologist*, v. 31, n. 4, p. 475-496, 2004.

BIZERRIL, José. O lugar da diferença religiosa nas subjetividades sociais brasileiras e suas implicações para a saúde. In: SAÚDE, CULTURA E SUBJETIVIDADE: UMA REFERÊNCIA INTERDISCIPLINAR. São Paulo: Summus Editorial, 2015. p. 35-57.



BIZERRIL, José. Religião e modos de subjetivação no mundo globalizado. *Nômadias*, n. 39, p. 181-195, 2013.

BOCKORNI, Beatriz Rodrigues Silva; GOMES, Almira Ferraz. A amostragem em snowball (bola de neve) em uma pesquisa qualitativa no campo da administração. *Revista de Ciências Empresariais da UNIPAR*, v. 22, n. 1, 2021.

BRANDÃO, André Augusto. Conceitos e coisas: Robert Castel, a “desfiliação” e a pobreza urbana no Brasil. *Emancipação*, v. 2, n. 1, 2002.

BRAUN, Virginia; CLARKE, Victoria. Using thematic analysis in psychology. *Qualitative research in psychology*, v. 3, n. 2, p. 77-101, 2006.

BUTLER, Judith. *Os sentidos do sujeito*. São Paulo: Autêntica Editora, 2021.

BUTLER, Judith. *Vida precária: os poderes do luto e da violência*. São Paulo: Autêntica Business, 2019.

CARD, Claudia. *Confronting Evils: Terrorism, Torture, Genocide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

CAMBUY, Karine; AMATUZZI, Mauro Martins; ANTUNES, Thais de Assis. Psicologia clínica e experiência religiosa. *Revista de Estudos da religião*, v. 3, p. 77-93, 2006.

CASELLATO, Gabriela, et al. *O resgate da empatia: suporte psicológico ao luto não reconhecido*. Summus Editorial, 2015.

CASELLATO, Gabriela. *Luto por perdas não legitimadas na atualidade*. São Paulo: Summus Editorial, 2020.

CASTEL, Robert. As armadilhas da exclusão. In: CASTEL, R.; WANDERLEY, L. E. W.; BELFIORE-WANDERLEY, M. *Desigualdade e a questão social*. São Paulo: EDUC, 2004. p. 13-33.

CASTEL, Robert. A dinâmica dos processos de marginalização: da vulnerabilidade à "desfiliação". *Caderno Crh*, v. 10, n. 26, p. 19-40, 1997.

CASTEL, Robert. *As metamorfoses da questão social*. Petrópolis, Vozes, 1998.

CENSO, IBGE. Acesso em: 23 maio 2023. Disponível em: <http://www.censo2010.ibge.gov.br/>.

CHEN, Zhansheng et al. Life lacks meaning without acceptance: Ostracism triggers suicidal thoughts. *Journal of personality and social psychology*, v. 119, n. 6, p. 1423, 2020.

COSTA, Bárbara Ferrarez Senra et al. Paternalismo em contraste com a recusa à transfusão de sangue: uma revisão integrativa. *Revista Eletrônica Acervo Saúde*, v. 13, n. 8, p. e8562-e8562, 2021.

CRESWELL, John W. *Investigação Qualitativa e Projeto de Pesquisa-: Escolhendo entre Cinco Abordagens*. Penso Editora, 2014.

CUNHA, Vivian Fukumasu da; SCORSOLINI-COMIN, Fabio. The Religiousness/Spirituality Dimension in Clinical Practice: An Integrative Review of the Scientific Literature. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, v. 35, p. e35419, 2019.

DA SILVA, Manuela Ramos; DE SOUZA BARBOSA, Marcos Antônio; LIMA, Lucas Gabriel Bezerra. Usos e possibilidades metodológicas para os estudos qualitativos em Administração: explorando a análise temática. *Revista Pensamento Contemporâneo em Administração*, v. 14, n. 1, p. 111-123, 2020.

DALGALARRONDO, Paulo. *Religião, psicopatologia e saúde mental*. Artmed Editora, 2009.

FOCH, Gisele Fernandes de Lima; SILVA, Andressa Melina Becker; ENUMO, Sônia Regina Fiorim. Coping religioso/espiritual: uma revisão sistemática de literatura (2003-2013). *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, v. 69, n. 2, p. 53-71, 2017.

DOKA, Kenneth. Luto Não Reconhecido. In: ZILBERMAN, A. B.; KROEFF, R. F. S.; GAITÁN, J. I. C. *O processo psicológico de luto: teoria e prática*. Curitiba: CRV, 2022. p. x-y.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

DURKHEIM, Émile. *Suicídio (1897)*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PRADO FILHO, Kleber; GERALDINI, Janaina Rodrigues; CARDOSO FILHO, Carlos Antonio. Trajetórias analíticas em “Vigiar e punir”. ECOS-Estudos Contemporâneos da Subjetividade, v. 4, n. 1, p. 123-132, 2014.

FORTI, Samanta; SERBENA, Carlos Augusto; SCADUTO, Alessandro Antonio. Mensuração da espiritualidade/religiosidade em saúde no Brasil: uma revisão sistemática. Ciência & Saúde Coletiva, v. 25, n. 4, p. 1463-1474, 2020.

FOUCAULT, Michel. Microfísica do Poder. 8. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2004.

FOUCAULT, Michel. Vigiar e Punir: Nascimento da Prisão. Tradução de Raquel Ramallete. 34. ed. Petrópolis: Vozes, 1987. p. 171.

FOUCAULT, Michel. Ethics: Subjectivity and Truth. The Essential Works of Michel Foucault 1954-1984, Volume 1. Edited by Paul Rabinow. New York: The New Press, 1997. p. 225.

GIL, Antônio Carlos. Como elaborar projetos de pesquisa. Editora Atlas SA, 2002.

GILBERT, Kathleen R. “We've had the same loss, why don't we have the same grief?” loss and differential grief in families. Death studies, v. 20, n. 3, p. 269-283, 1996.

GOFFMAN, Erving. Estigma: notas sobre a manipulação da identidade. Tradução: Mathias Lambert, v. 4, 1988.

GOMES, Edlaine Campos. Família, sexualidade e trajetórias em contexto religioso plural. In: A questão social no novo milênio. 2004. p. 340.

HAN, Byung-Chul. Sociedade do cansaço. Editora Vozes Limitada, 2015.

JOINER JR, Thomas E. et al. Main predictions of the interpersonal–psychological theory of suicidal behavior: Empirical tests in two samples of young adults. Journal of abnormal psychology, v. 118, n. 3, p. 634, 2009.

KALISH, Richard A. Life and death: Dividing the indivisible. Social Science and Medicine, v. 2, p. 249-259, 1968.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Sociologia da emoção: o Brasil urbano sob a ótica do luto. Editora Vozes, 2003.

KOVÁCS, Maria Júlia. Prefácio. In: CASELLATO, G. Luto por perdas não legitimadas na atualidade. São Paulo: Summus Editorial, 2020.

KRÁLOVÁ, Jana. What is social death?. *Contemporary Social Science*, v. 10, n. 3, p. 235-248, 2015.

LARSON, David B.; SWYERS, James P.; MCCULLOUGH, Michael E. (Ed.). *Scientific research on spirituality and health: A report based on the Scientific Progress in Spirituality Conferences*. National Institute for Healthcare Research, 1998.

MASSIH, Eliana. A Teoria do Self Dialógico e a Psicologia Cultural da Religião na Psicoterapia de Religiosos. *REVER: Revista de Estudos da Religião*, v. 9, 2009.

MENDES, Estevam Dedalus Pereira de Aguiar et al. *Quebrando as regras: um estudo sobre Testemunhas de Jeová desassociadas*. 2012. Tese de doutorado – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa

MINAYO, Maria Cecília de Souza; COSTA, António Pedro. Fundamentos teóricos das técnicas de investigação qualitativa. *Revista Lusófona de Educação*, n. 40, p. 11-25, 2018.

MONTEIRO, Daiane Daitx et al. Spirituality/Religiosity and Mental Health in Brazil: a review. *Boletim-Academia Paulista de Psicologia*, v. 40, n. 98, p. 129-139, 2020.

MONTEIRO, Teresa Maria Rocha Líbano. *Famílias e novos movimentos religiosos: trajetória familiar, individualização e identidade espiritual*. 2005. Tese de Doutorado. Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa (Portugal).

NOYS, Benjamin. *The culture of death*. Berg, 2005.

PAIVA, Geraldo José de et al. *Psicologia da Religião no Brasil: a produção em periódicos e livros*. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, v. 25, p. 441-446, 2009.

PANZINI, Raquel Gehrke et al. *Qualidade de vida e espiritualidade*. *Archives of Clinical Psychiatry (São Paulo)*, v. 34, p. 105-115, 2007.

PARKES, Colin Murray. *Amor e perda: as raízes do luto e suas complicações*. São Paulo: Summus Editorial, 2009. 446p.

PEREIRA, Rodrigo Nelson et al. Os Territórios Sagrados (In) visíveis: os terreiros de religião afro-brasileira da Tapera e os espaços de resistência e proteção social. 2022.

RANSOM, Heather J.; MONK, Rebecca L.; HEIM, Derek. Grieving the living: The social death of former Jehovah's Witnesses. *Journal of religion and health*, v. 61, n. 3, p. 2458-2480, 2022.

RANSOM, Heather J. et al. Life after social death: Leaving the Jehovah's Witnesses, identity transition and recovery. *Pastoral Psychology*, v. 70, p. 53-69, 2021.

REIS, Tomás Collodel Magalhães dos; AZEVÊDO, Adriano Valério dos Santos. Redes sociais significativas de homens em situação de rua no sul do Brasil. *Estudos de Psicologia (Natal)*, v. 25, n. 3, p. 324-334, 2020.

RESSEL, Lúcia Beatriz et al. O uso do grupo focal em pesquisa qualitativa. *Texto & Contexto-Enfermagem*, v. 17, p. 779-786, 2008.

RIBEIRO, Anna Carolina; DEMO, Gisela; DOS SANTOS, Carlos Denner. Grupo focal: aplicações na pesquisa nacional em administração. *Revista Pretexto*, 2021.

RITCHIE, David. *Space and Loss: Spirituality and symbolic connectedness in contemporary culture*. 2007.

ROBSON, Patricia; WALTER, Tony. Hierarchies of loss: A critique of disenfranchised grief. *OMEGA-Journal of Death and Dying*, v. 66, n. 2, p. 97-119, 2013.

RUSSAC, R. J.; STEIGHNER, Nina S.; CANTO, Angela I. Grief work versus continuing bonds: A call for paradigm integration or replacement?. *Death Studies*, v. 26, n. 6, p. 463-478, 2002.

SILVA, Carine dos Reis et al. Religião e morte: Qual a relação existente?. *Revista Enfermagem Contemporânea*, v. 1, n. 1, 2012.

Klass, D., Silverman, P. R., & Nickman, S. (1996). *Continuing bonds: New understandings of grief*. Taylor & Francis.

SOARES, Priscila Martins. A responsabilidade civil dos genitores por abandono afetivo de seus filhos ex-testemunhas de Jeová. Monografia (Bacharelado em Direito) –

Faculdade de Ciências Jurídicas e Sociais, Centro Universitário de Brasília, Brasília, 2020.

SOUZA, Luciana Karine de. Pesquisa com análise qualitativa de dados: conhecendo a Análise Temática. *Arquivos brasileiros de psicologia*. Rio de Janeiro. Vol. 71, n. 2 (maio/ago. 2019), p. 51-67, 2019.

STROEBE, Margaret; SCHUT, Henk. The dual process model of coping with bereavement: A decade on. *OMEGA-journal of Death and Dying*, v. 61, n. 4, p. 273-289, 2010.

SCHUT, Margaret Stroebe, Henk. The dual process model of coping with bereavement: Rationale and description. *Death studies*, v. 23, n. 3, p. 197-224, 1999.

SUDNOW, David. N. *Passing On: the social organization of dying in the county hospital*. 1. ed. New Jersey: Prentice-Hall, 1967.

WALTER, Tony. Why different countries manage death differently: A comparative analysis of modern urban societies. *The British Journal of Sociology*, v. 63, n. 1, p. 123-145, 2012.

WALTER, Tony. Grief and culture: a checklist. *Bereavement Care*, v. 29, n. 2, p. 5-9, 2010.

WALTER, Tony. Modern grief, postmodern grief. *International Review of Sociology—Revue Internationale de Sociologie*, v. 17, n. 1, p. 123-134, 2007.

WILGES, Irineu. *Cultura religiosa. As religiões no mundo*. Cultura religiosa, 1984.

## APÊNDICES

### APÊNDICE A - Termo de consentimento livre e esclarecido (TCLE)

O Luto na Desfiliação Religiosa: um estudo sobre as Testemunhas de Jeová  
Desassociadas

Pesquisadora responsável: Prof<sup>a</sup> Dra. Keyla Cooper

Pesquisadoras assistentes: Olívia Maria Lopes da Silva

Você está sendo convidado(a) a participar do projeto de pesquisa acima citado. O documento abaixo contém todas as informações necessárias sobre a pesquisa que estamos fazendo. Sua colaboração neste estudo será de muita importância para nós, mas se desistir a qualquer momento, isso não causará nenhum prejuízo. O nome deste documento que você está lendo é Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE).

Antes de decidir se deseja participar (de livre e espontânea vontade) você deverá ler e compreender todo o conteúdo. Ao final, caso decida participar, você será solicitado a assiná-lo e receberá uma cópia do mesmo.

Antes de assinar, faça perguntas sobre tudo o que não tiver entendido bem. A equipe deste estudo responderá às suas perguntas a qualquer momento (antes, durante e após o estudo).

#### **Natureza e objetivos do estudo**

O objetivo deste estudo é compreender como se dão os processos de elaboração de lutos decorrentes de perdas ocorridas a partir de rupturas com a comunidade religiosa.

Você está sendo convidado a participar por ser maior de 18 anos, ter sido desassociado(a) das Testemunhas de Jeová de forma voluntária ou compulsória e não ter sido re-associado(a) à comunidade.

#### **Procedimentos do estudo**

Sua participação consiste em responder a uma entrevista semi-estruturada de forma individual e online e participar de encontros presenciais em um grupo focal.

O procedimento será realizado a partir da realização de duas entrevistas: uma semi-estruturada, individual e uma aberta, em grupo - ambas realizadas de forma online. Durante as entrevistas, a pesquisadora questionará sobre alguns aspectos das suas experiências com a desassociação da comunidade religiosa. As reuniões ficarão gravadas em áudio para análise posterior.

Não haverá nenhuma outra forma de envolvimento ou comprometimento neste estudo.

### **Riscos e benefícios**

De acordo com a resolução CNS nº 466/12 toda pesquisa envolve risco. Este estudo possui riscos baixos relacionados às características inerentes ao procedimento de entrevista e aplicação de questionário. O compartilhamento de informações sobre a experiência de ruptura com uma comunidade religiosa podem mobilizar emoções ou algum desconforto.

Medidas preventivas, tais como a explicação verbal sobre o sigilo das informações de identificação e a realização da coleta de dados em um local onde esteja apenas o participante e o pesquisador assistente, serão tomadas para minimizar qualquer risco ou incômodo.

Caso esse procedimento possa gerar algum tipo de constrangimento, você não precisa realizá-lo.

Com sua participação nesta pesquisa você poderá ter a oportunidade de contar a sua experiência enquanto Testemunha de Jeová, como foi o processo de desassociação da religião e quais reverberações isso teve sobre a sua vida.

### **Participação, recusa e direito de se retirar do estudo**

Sua participação é voluntária. Você não terá nenhum prejuízo se não quiser participar.

Você poderá se retirar desta pesquisa a qualquer momento, bastando para isso entrar em contato com as pesquisadoras responsáveis.



Conforme previsto pelas normas brasileiras de pesquisa com a participação de seres humanos, você não receberá nenhum tipo de compensação financeira pela sua participação neste estudo.

### **Confidencialidade**

Seus dados serão manuseados somente pelas pesquisadoras responsáveis, de modo que não será permitido o acesso a outras pessoas.

O material com as suas informações ficarão guardados sob responsabilidade de Olívia Maria Lopes da Silva (contato: tel: (61) 981261480, e-mail: olivia.maria@sempreceub.com), e Prof<sup>a</sup>. Dra. Keyla Cooper (e-mail: keyla.cooper@ceub.edu.br) com garantia de manutenção do sigilo e confidencialidade, e arquivado por um período de 5 anos. Após esse tempo serão destruídos.

Os resultados deste trabalho poderão ser apresentados em encontros ou revistas científicas, entretanto, ele mostrará apenas os resultados obtidos como um todo, sem revelar seu nome ou qualquer informação que esteja relacionada com sua privacidade.

**APÊNDICE B - Roteiro de Entrevista Semi-Estruturada**

1. Como é ser Testemunha de Jeová?
  - a. Como eram as reuniões?
  - b. Como era o serviço de campo?
2. Como era a interação com as Testemunhas de Jeová em sua comunidade?
3. Como ser Testemunha de Jeová influenciava suas relações?
4. Como você se sentia a respeito dos preceitos da religião?
  - a. Quais você considera/considerava os mais importantes pra você?
  - b. Havia dificuldade para seguir algum dos preceitos? Quais?
5. Como foi sua saída da comunidade? (o que motivou a sua saída?)
  - a. Como você se sentiu nesse momento?
  - b. Você se sentiu amparado socialmente de alguma forma? Por quem?  
Como você foi amparado?
  - c. Como sua desassociação foi recebida pela sua família? Houve algum conflito?
6. Você tem contato com alguma dessas pessoas atualmente?
7. O que a religião representa para você hoje?