

William Soares dos Santos

**O Longo Caminho até Damasco:
*rede de mudança e fluxo de
mudança* em Narrativas de
Conversão Religiosa**

TESE DE DOUTORADO

DEPARTAMENTO DE LETRAS
Programa de Pós-graduação em Letras
Estudos da Linguagem

RIO DE JANEIRO
Março 2007

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO



William Soares dos Santos

**O LONGO CAMINHO ATÉ DAMASCO:
REDE DE MUDANÇA E FLUXO DE MUDANÇA EM
NARRATIVAS DE CONVERSÃO RELIGIOSA**

Tese de Doutorado

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras do Departamento de Letras da PUC-Rio como parte dos requisitos parciais para a obtenção do título de Doutor em Letras.

Orientadora: Liliana Cabral Bastos

Volume I

Rio de Janeiro
Março 2007



William Soares dos Santos

**O Longo Caminho até Damasco: rede de
mudança e fluxo de mudança em narrativas de
conversão religiosa.**

Tese apresentada como requisito parcial para
obtenção do título de Doutor pelo Programa de
Pós-graduação em Letras do Departamento de
Letras da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão
Examinadora abaixo assinada.

Profa. Dra. Liliana Cabral Bastos
Orientadora
Departamento de Letras – PUC-Rio

Profa. Dra. Maria das Graças dias Pereira
Departamento de Letras – PUC-Rio

Profa. Dra. Marci Doria Passos
Departamento de Lingüística e Filologia – UFRJ

Profa. Dra. Branca Falabella Fabrício
Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

Profa. Dra. Maria Claudia Coelho
Departamento de Ciências Sociais – UERJ

Prof. Dr. Paulo Fernando Carneiro de Andrade
Coordenador Setorial do Centro de Teologia
e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, _____ de _____ de _____

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e da orientadora.

William Soares dos Santos

Graduou-se em Letras na Faculdade de Letras da UFRJ em 1997 e defendeu Dissertação de Mestrado pelo Programa Interdisciplinar de Lingüística Aplicada da Faculdade de Letras da UFRJ em 2002.

Ficha Catalográfica

Santos, William Soares dos

O longo caminho até Damasco: rede de mudança e fluxo de mudança em narrativas de conversão religiosa / William Soares dos Santos ; orientadora: Liliana Cabral Bastos – 2007.

210 f. ; 30 cm

Tese (Doutorado em Letras)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

Inclui bibliografia

1. Letras – Teses. 2. Estudo de narrativas. 3. Fluxo de mudança e rede de mudança em narrativas de conversão. 4. Discurso religioso. 5. Análise crítica do discurso. 6. Lingüística sócio-interacional. I. Bastos, Liliana Cabral. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Letras. III. Título.

CDD: 800

Para

Luiz Paulo da Moita Lopes,

por ter aberto a porta do caminho que me trouxe até aqui e

por partilhar o seu saber no jeito mais natural:

como quem ama ou sorri,

Marlene Soares dos Santos,

com quem aprendo novas palavras e torno outras mais belas

Mônica Silva de Freitas e

Virgínia de Freitas Soares dos Santos,

minha vida, nossas vidas, formam um só diamante.

Agradecimentos

O diplomata e compositor brasileiro Vinícius de Moraes costumava dizer que “a vida é a arte do encontro”. Acredito que a realização do humano em suas múltiplas possibilidades só é possível devido aos encontros. É dentro deles que construímos sentidos e conferimos significado ao que chamamos “vida”. Foi o meu encontro com pessoas e instituições singulares que me deu a possibilidade de realizar esta pesquisa, eu nada poderia ter feito se não tivesse a oportunidade de participar de uma rede especial de pessoas que me conduziram ao fluxo correto para a concretização deste trabalho.

Em primeiro lugar, esta pesquisa só pôde ser realizada porque quatro pessoas com histórias de vida muito especiais se dispuseram a partilhar comigo suas experiências de conversão. Em respeito a sua privacidade, seus nomes são omitidos, o que me impede de citá-los. No entanto, sou grato por dividirem comigo o seu tempo, suas histórias de vida e por serem pacientes e solícitos às minhas questões.

Sou muito grato ao apoio institucional do CNPq (processo 140780/2004-1), da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (bolsa VRAC) e de seu Programa de Pós-graduação em Letras, cujos auxílios concedidos foram fundamentais para mim. Agradeço aos funcionários da secretaria de Pós-graduação da PUC-Rio pelo seu apoio e competência na resolução de problemas burocráticos.

Sou muito grato a Isabel C. Morais e a Ana Tereza Vieira Machado Rollemberg, pelo seu companheirismo desde o Mestrado e por dividirem comigo um pouco de seu saber durante o percurso do Doutorado. Sou, também, grato à Clarissa

Rollin Pinheiro Bastos, Daniela Caldeira Bruno, Juliana Ribeiro Lima, Márcia Vieira Frias, Maria Tereza Lopes Dantas, Sônia Maria de Souza Rosas, Sônia Isabel Fabres Campos e Taís Leal de Oliveira por compartilharem comigo suas leituras, o seu conhecimento e suas opiniões a respeito de alguns conceitos que articulo nesta pesquisa no âmbito do grupo de pesquisa G-NIT – Grpesq/CNPq (Narrativa, Identidade e Trabalho).

Devo muito de minha formação profissional e humana ao contato que tive com Professores nos cursos que realizei em meu Doutorado. Sou grato às Professoras Dras. Helena Franco Martins, Maria do Carmo Leite de Oliveira e Maria das Graças dias Pereira por terem compartilhado o seu saber comigo. Sou grato às Professoras Dras. Branca Falabella Fabrício, do Programa Interdisciplinar de Lingüística Aplicada da UFRJ, e Maria das Graças dias Pereira, do Departamento de Letras da PUC-Rio e ao Professor Dr. Paulo Fernando Carneiro de Andrade (do Dep. de Teologia da PUC-Rio) por terem participado em meu Exame de Qualificação, por seu encorajamento e pelas importantes contribuições que realizaram naquela ocasião para o desenvolvimento desta pesquisa. Agradeço também as Professoras Dras. Maria das Graças dias Pereira e Marcia do Amaral Peixoto Martins ambas do Departamento de Estudos da Linguagem da PUC-Rio, Maria Claudia Coelho, do Departamento de Ciências Sociais da UERJ, Branca Falabella Fabrício e Myriam Brito Correa Nunes, ambas do Programa Interdisciplinar de Lingüística Aplicada da UFRJ, e Marci Dória Passos do Departamento de Lingüística e Filologia da UFRJ por participarem da Comissão Examinadora da defesa da tese. Sou especialmente grato à Professora Dra. Liliana Cabral Bastos por sua orientação, pelo seu incondicional apoio desde o início, por sua fé no meu trabalho e por ter compartilhado comigo a sua singular experiência e seu conhecimento excepcional. Eu não poderia ter desenvolvido uma pesquisa abordando questões tão caras a mim, como faço aqui, sem o seu suporte. As possíveis ausências e excessos que esta pesquisa possa conter são, no entanto, de minha responsabilidade.

Este trabalho é dedicado a quatro pessoas muito especiais em minha vida: agradeço a Luiz Paulo da Moita Lopes o meu início nos Estudos da Linguagem e a motivação para continuar em momentos fundamentais. Não é exagero afirmar que sem o seu apoio eu jamais teria sequer terminado o Mestrado ou chegado ao Doutorado, sua influência positiva está sempre presente em minha vida. Só pude chegar aqui porque no Mestrado pude contar com as lições de Marlene Soares dos Santos. Sou-lhe grato ainda por me ensinar a buscar a excelência em tudo o que faço, por segurar a minha mão em momentos difíceis e por, muitas vezes, me ajudar a enxergar aquilo que, sem o seu auxílio, eu não conseguiria. Sou também grato a Mônica Silva de Freitas por acreditar em mim, mesmo quando não havia a menor possibilidade de realização de nada, e por compartilhar comigo as experiências, nem sempre tão fáceis, do cotidiano. À Virgínia de Freitas Soares dos Santos devo a consciência de que o trabalho que realizo não é propriedade minha, mas pertence ao mundo, às gerações que estão chegando e àquelas que ainda virão. Sou grato por suas críticas que fazem de mim um ser humano melhor e por compreender que as minhas ausências, que muitas vezes se faziam sentir mesmo quando eu estava ao seu lado, foram parte do esforço que realizei para levar a bom termo esta tarefa.

Resumo

Soares dos Santos, William; Bastos, Liliana Cabral (Orientadora). **O longo caminho até Damasco: rede e fluxo de mudança em narrativas de conversão religiosa.** Rio de Janeiro, 2007. 210 p. Tese de Doutorado – Departamento de Pós-graduação em Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Nesta pesquisa o autor analisa a construção de narrativas de conversão religiosa em situação de entrevista, tendo-se em vista a *perspectiva do presente* e o processo de mudança envolvido. Tais narrativas são testemunhos da passagem de uma condição de existência ruim para uma melhor, nos quais o contraste entre o presente e o passado se faz especialmente visível. Em relação ao processo de mudança, os narradores indicam compreender que a conversão se dá num momento inesperado de “iluminação”. A análise das narrativas, no entanto, evidenciam que essas mudanças ocorrem dentro daquilo que o autor chama de *rede de mudança*: a construção discursiva de uma ampla rede de relações sociais que possibilita a (re)construção identitária. O autor propõe, ainda, que a construção discursiva da conversão propriamente, seja examinada através da noção de *fluxo de mudança*. Esta noção aponta para a compreensão de que as transformações na identidade social, não podem ser localizadas em um ponto específico. Embora o autor trabalhe com a análise de narrativas de conversão religiosa, ele argumenta que tais noções podem ser aplicadas no estudo de narrativas que contenham outros tipos de conversão, já que uma das características centrais de diferentes tipos de tais narrativas, é a ênfase na transformação identitária.

Palavras-chave

Narrativa de conversão, identidade social, estória de vida; perspectiva do presente; rede de mudança e fluxo de mudança; discurso religioso.

Abstract

Soares dos Santos, William; Bastos, Liliana Cabral (Advisor). **The long way to Damascus: web of change and stream of change in narratives of religious conversion**. Rio de Janeiro, 2007. 210 p. PhD Thesis – Departamento de Pós-graduação em Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

In this research the author investigates the construction of narratives of religious conversion through the use of interviews. These narratives are testimonials of the passage from a bad life condition to a better one, in which the contrast between the present and the past is especially visible. In relation to the process of change, the narrators indicate that they understand the conversion as happening in an unexpected moment of “illumination”. The narrative analysis points out that those changes occur in what the author refers to as a *web of change*: the discursive construction of a broad web of social relations that gives rise to the possibility of identity (re)construction. The author also proposes to examine the discursive production of the conversion through the notion of *stream of change*. This notion indicates that the transformation of the social identity can't be located in a specific point. Although the author has worked with narratives of religious conversion, he proposes that these notions can be used in the study of narratives concerned with other types of conversion, since one of the central characteristics of such narratives is the emphasis upon the transformation of identity.

Keywords

Conversion narrative; social identity, life story, perspective of present, web of change and stream of change; religious discourse.

SUMÁRIO

1. Introdução	12
2. Estudos clássicos da religião e protestantismo	21
2.1. Estudos clássicos da religião e perspectiva adotada	21
2.2. Protestantismo	30
2.3. Protestantismo no Brasil	36
3. Instrumentos teóricos	47
3.1. Análise Crítica do Discurso e Sociolinguística Interacional	48
3.2. Discurso como prática social	52
3.3. Identidade social	55
3.4. Narrativa	59
3.4.1. Narrativa e estória de vida	62
3.4.2. Narrativa religiosa	65
3.4.3. Conversão e narrativas de conversão	66
3.5. Instrumentos de análise	69
3.5.1. Comunidade de prática	70
3.5.2. Alinhamento	70
3.5.3. Enredo	71
3.5.4. Coerência e sistema de coerência	72
3.5.5. A perspectiva do presente	72
3.6. Rede de mudança e fluxo de mudança	74
4. Metodologia	78
4.1. Princípios metodológicos	78
4.1.1. Entrevista de pesquisa e os níveis de representação da experiência	80
4.1.2. Caracterização dos dados	84
5. Rede de mudança	87
5.1. Família e religião (primeiros contatos com práticas religiosas)	87
5.2. Aprofundando as tensões	95

5.3. Os primeiros passos da mudança	99
5.4. Outros caminhos	109
5.5. Problemas no caminho e novas percepções de Deus	122
5.6. A um passo da conversão	135
6. Fluxo de mudança	150
6.1. A conversão de Puck	150
6.2. A conversão de Gloster	158
6.3. A conversão de Cordélia	161
6.4. A conversão de Miranda	164
7. Depois do fluxo de mudança	169
8. Últimas considerações	192
9. Referências bibliográficas	199
Convenções de transcrição	210

*Batter my heart, three person'd God; for, you
As yet but knocke, breathe, shine, and seeke to mend;
That I may rise, and stand, o'erthrow mee, 'and bend
Your force, to breake, blowe, burn and make me new.*

*Malha-me o coração, Deus trino, porque, até então,
Tens apenas batido, assoprado, lustrado e buscado me remendar;
Para que eu me erga deves ao chão me atirar, e dobrar
A sua força, para quebrar-me, assoprar-me, queimar-me e fazer-me novo.*

John Donne (1572-1631) Holy sonnets XIV

1

Introdução

“O objetivo das Ciências Sociais não é aferir o valor teológico das religiões e sim compreender os efeitos sociais do pertencimento religioso. (...) Neste sentido, as pesquisas sobre religião (...) podem contribuir para o conhecimento sobre as muitas maneiras e combinações através das quais os brasileiros enfrentam seus problemas materiais e emocionais imediatos e fazem renascer o sentido e a esperança em suas vidas”.

Regina Reyes Novaes – “Pentecostalismo político, mídia e favela” (2001:73).

A religião orienta o sentido de vida dos indivíduos que, muitas vezes, a entendem como sendo o próprio cerne de suas existências. Nesse contexto o discurso religioso contribui na organização de práticas sociais, estabelecendo valores, regras, tabus e premissas cujas origens se encontram na fundação da própria vida social.

O processo de globalização mundial, desde o seu início no período das grandes navegações, tem forçado comunidades diversas a entrarem cada vez mais em contato com discursos religiosos diferentes daqueles que fazem parte de sua própria prática. Por volta do início do século XVI os exploradores, mercadores e missionários do mundo ocidental começaram a mostrar ao mundo cristão a existência de práticas religiosas totalmente desvinculadas da Bíblia ou que não traziam paralelo com o cristianismo, ao mesmo tempo em que levavam a fé cristã para todos os lugares que iam. Esse processo continuou e, com a aceleração da globalização, a partir do século XX, através das redes de comunicação e mercado mundiais, o contato com diferentes discursos religiosos se acentuou.

Dentro desses encontros (ou desencontros), pode haver desde a assimilação do discurso religioso do outro (podendo ocorrer mesmo a adoção de uma nova religião através da conversão), até a total intolerância, muitas vezes representada pelas mais diversas formas de fundamentalismo. Nesse cenário, os estudos sobre religião vêm ganhando cada vez mais importância, se desenvolvendo e abrangendo os mais diferentes campos do saber, ajudando na compreensão, entre outros aspectos, dos processos através dos quais a prática religiosa se constitui sócio-historicamente e quais as maneiras pelas quais vem se perpetuando e afetando a vida das pessoas.

Os campos da Antropologia e da Sociologia, particularmente, têm contribuído imensamente para o nosso entendimento da religião; sem deixar de lado as importantes contribuições dessas e de outras áreas de pesquisa, algumas das quais são citadas neste

trabalho, uma vez que lido com uma perspectiva interdisciplinar de pesquisa, tenho a convicção de que existe muito espaço na área dos estudos da religião que exige a atenção de um analista do discurso e do aparato desenvolvido pela área dos Estudos da Linguagem. Aqui, como esclareço mais adiante, focalizarei apenas uma porção desta contribuição que é a investigação da construção de narrativas pessoais de experiências de conversão religiosa.

Nesta pesquisa proponho que religião seja entendida como um conjunto de práticas que envolvam o sentimento ou a noção do sagrado (cf. Eliade, 1992), e que são estabelecidas em um processo contínuo de relações sociais, dentro do qual essas mesmas práticas podem ser mudadas no tempo e no espaço.¹ Considero também que a prática religiosa não pode ser vista como estando desvinculada de outras práticas sociais. Ela é uma prática localizada no mundo no qual o indivíduo se insere ou, como coloca John Caputo:²

“nós somos seres históricos e sociais concretamente situados em uma ou outra tradição histórica, cultural e lingüística, formados e forjados por uma ou outra tradição religiosa. Nossas aspirações religiosas nos foram dadas de uma forma ou de outra pelas tradições às quais nós pertencemos e pelas quais fomos nutridos, pelo modo em que o nome de Deus ganhou corporalidade e substância para nós”. (2001:34)

O objetivo desta pesquisa é examinar como são construídas narrativas de conversão religiosa, tendo como base a análise de entrevistas não-estruturadas em que sujeitos relatam suas histórias de vida³. A análise de como as narrativas de conversão são construídas leva em consideração, principalmente, a utilização de relações de eventos que denomino de *rede de mudança* e *fluxo de mudança*. Outra questão é como a identidade social e a experiência religiosa da conversão são construídas discursivamente nos relatos de conversão dos entrevistados; como constroem discursivamente a importância da afiliação religiosa em suas vidas e como essa influência se estende (sempre segundo o que narram) para outros aspectos de suas vidas sociais. Tenho como

¹ Para um estudo mais abrangente sobre diferentes possibilidades de definição de “religião” e da complexidade de cada definição recomendo a leitura, dentre outros textos, do trabalho de Daniel Pals (1996) e do capítulo 5 de William James ([1902] 2004:21-40), Leitura nº 2 “Circumscription of the topic”.

² Nesta pesquisa as traduções de citações são de minha autoria, salvo quando se tratar da utilização de obra traduzida.

³ Seguindo Bastos (2005), utilizarei nesta pesquisa o termo “estória de vida”, de acordo com a proposta de Linde (1993), para diferenciá-lo do conceito de “história de vida”. Embora ambos os conceitos tenham aspectos semelhantes, o termo “estória de vida” possui forte influência sociolingüística, focalizando a construção discursiva, ao passo que “história de vida” está ligado aos estudos da Antropologia, História e Psicologia.

objetivo a busca de uma maior compreensão de como os relatos de conversão religiosa são estruturados e de como os narradores constroem a si e aos outros em suas histórias de conversão. Dessa forma, posso formular os objetivos desta pesquisa da seguinte forma:

1. Analisar como os entrevistados estruturam suas narrativas para contar suas trajetórias de conversão, ou seja, como os diferentes aspectos da experiência de conversão presentes nos relatos são organizados tendo-se em vista o trabalho de (re)construção das identidades sociais e as relações que constituem a *rede de mudança* e o *fluxo de mudança* das conversões;

2. Analisar como os narradores constroem a sua apreensão do sistema de coerência que os levaram à conversão e a sua relação com diferentes dimensões discursivas da sociedade como, por exemplo, o discurso religioso institucional e familiar tal como aparecem em suas histórias de vida;

3. Analisar como os narradores constroem suas experiências passadas (antes e durante a conversão) tendo em vista a sua perspectiva do presente, ou seja, sendo já convertidos e atuais membros ativos de diferentes igrejas evangélicas.

Narrativas de conversão possuem características bem particulares, uma vez que, geralmente, funcionam como testemunhos da passagem de uma condição de existência ruim para uma melhor. Järvinen (2004:63), por exemplo, coloca que em histórias de conversão (de naturezas diversas, não apenas religiosa) o contraste entre o presente e o passado é muito importante, já que os narradores costumam construir um passado infeliz, sofrido e frustrante em oposição a um presente tranquilo e bem adaptado.

Proponho que a *conversão* seja entendida, aqui, como um conjunto de transformações sofridas por um dado indivíduo que o levam, na sua forma de pensar e em suas ações cotidianas, a se alinhar a um sistema de coerência (cf. Linde, 1993) que constitui a religião. Esse processo, seja ele descrito como tendo sido assimilado de forma gradual ou repentina, possui como principais características o próprio alinhamento do convertido ao novo sistema de idéias e a sua disposição em acreditar que a conversão o levou para um nível superior de existência. Essa crença é pautada, geralmente, pela descrição de um estado de unificação ou proximidade com a divindade, o que leva o convertido a estabelecer uma diferença marcante em sua vida antes e após o momento que ele considera como o instante da conversão (cf. James, [1902] 2004:142-192). A vida anterior a esse momento tende a ser considerada como uma vida

vazia, sem um sentido real e, muitas vezes, triste, e a vida após a conversão é vista como uma nova vida, com possibilidades de desenvolvimento no futuro. Para William James ([1902] 2004:154), a conversão religiosa é motivada, principalmente, pela necessidade de se ter uma ajuda superior, seguida pelo sentimento, por parte do convertido, de que obteve essa ajuda.

Trabalharei aqui com um tipo bem particular de conversão: aquela ao cristianismo de natureza evangélica. Uma das principais características da conversão no contexto das igrejas evangélicas é que o convertido declara ⁴ a aceitação de Cristo como único e eterno salvador e se propõe incluir as práticas apreendidas na comunidade da igreja em seu cotidiano. O que aqui chamo de práticas se refere à maneira de se vestir, de falar e a outras formas de atuar no mundo social como um todo. Aceitar Cristo como salvador implica que o indivíduo já apreendeu e aceitou de tal forma as idéias e modo de condução social daquela comunidade que já pode ser preparado para o ritual do batismo a fim de completar o processo que estabelece a sua associação àquele grupo.

Nesta pesquisa, investigarei como os entrevistados constroem suas narrativas de conversão (experiência passada) tendo em vista a utilização da perspectiva do presente e levando em consideração a organização da experiência narrada dentro daquilo que denomino de *rede de mudança* e *fluxo de mudança*.

Ao pesquisar o uso da perspectiva do presente levo em consideração que a narrativa é mais do que uma seqüência ordenada de eventos. Alinho-me, desta forma, a estudos que têm problematizado a visão estritamente cronológica da narrativa. Especificamente, àqueles estudos que consideram ser a ‘perspectiva do presente’ ou o ‘sentido do final’ que orientam a construção narrativa (Ricoeur, 1980, 1984; Brockmeier, 2000; Mishler, 2002; Järvinen, 2004, Bastos e Santos, 2006).

Um dos suportes teóricos desta pesquisa se encontra no desenvolvimento das noções de *rede de mudança* e *fluxo de mudança*. O conceito *rede de mudança* se relaciona à construção discursiva do conjunto de relações fundamentais para que a mudança aconteça; e *fluxo de mudança* se refere à construção discursiva do momento da transformação ou conversão.

Ao me concentrar na construção das narrativas das experiências religiosas dos indivíduos entrevistados, levo em consideração as condições sócio-históricas (Moita Lopes, 1998) e, também, a questão local da construção do discurso e das identidades, já

⁴ Esse processo de declarar-se um convertido pode envolver a mudança na forma do indivíduo posicionar a sua identidade também em outros espaços sociais como na família e no trabalho.

que as narrativas são produzidas em situação de entrevista. Como coloca Frederick Erickson (1996:284), “é a questão da construção social local e do enquadre situacional que molda as condições de uso da linguagem”.

A noção de identidade social utilizada aqui compreende, primeiro, que a mesma é múltipla, formada por várias facetas que podem refletir práticas religiosas, étnicas, de gênero, de sexualidade, entre outras, e que conferem ao indivíduo diferentes posicionamentos (cf. Goffman, [1979] 2002) na sociedade. A segunda particularidade das identidades sociais é que elas não são estáticas mas, ao contrário, são dinâmicas, uma vez que se caracterizam por serem construtos sociais que estão sempre se modificando com menor ou maior grau de intensidade, absorvendo algumas características e repelindo outras (Woodward, 1997:i).

O terceiro aspecto da identidade social que considerarei aqui é que a sua formação se dá via discurso. Nesse sentido, é importante observar que, ao se engajarem em uma prática discursiva, os indivíduos trazem consigo diferentes marcas de suas identidades (cf. Moita Lopes, 1996:142), e, através de seus encontros discursivos, estão constantemente (re)construindo suas próprias identidades e, também, as daqueles que estão ao seu redor. Assim, as diversas práticas discursivas estão diretamente ligadas à construção das identidades, de modo que as mudanças no discurso implicam mudanças na identidade (cf. Gee, 1994:168-169).

Dentro de uma visão que considere a identidade como múltipla e dinâmica, torna-se impossível ver uma dada religião, ou uma comunidade religiosa, como um conjunto homogeneamente constituído. Assim, ao lidar com narrativas de (re)construção da identidade social religiosa, estou atento ao fato de que, como já observei acima, esta é formada por um grande e intrincado número de elementos e, ainda, que a questão religiosa não é um processo cristalizado na vida dos indivíduos, mas se encontra em contínua transformação.

Levando em conta as considerações acima, a presente pesquisa tem por pressuposto que, quem fala (ou escreve), insere a sua elocução em um espaço social específico no mundo (cf. Moita Lopes, 1998). A prática discursiva em geral e a religiosa, seja esta uma liturgia, um cântico religioso, uma aula, uma conversa ou entrevistas que focalizam testemunhos de conversão como as que trago nesta pesquisa, sempre trazem ideologias próprias que irão entrar na formação da visão e atuação no mundo daqueles que se engajarem nesses discursos (cf. Fairclough, 1992:90).

Nesta pesquisa escolhi trabalhar com narrativas de pessoas que optaram por praticar uma religião diferente daquela na qual foram educadas em suas famílias de origem. Entendo que essa característica seja necessária, uma vez que vem ao encontro da proposta da pesquisa que é a de investigar de que maneira as pessoas constroem os seus processos de conversão através da narrativa de suas histórias de vida.

O fenômeno da conversão para igrejas evangélicas hoje está presente em grande parte das sociedades contemporâneas e é bastante comum na cidade do Rio de Janeiro - onde vivo -, principalmente nas áreas mais pobres da cidade, onde a proliferação de igrejas evangélicas, que muitas vezes suprem funções devidas ao Estado, é cada vez mais evidente⁵ e não se limita a uma denominação específica.

Ao procurar realizar uma análise sócio-discursiva desse fenômeno, também traço considerações de como o discurso institucional (no caso da instituição religiosa à qual os indivíduos estão afiliados) pode estar orientando a construção identitária dos convertidos. Estarei atento, assim, à complexa rede de relações entre religião, construção de discurso e de identidade social.

Discurso é entendido, aqui, como uma prática social que, tal como coloca Fairclough, implica,

“primeiro, que a linguagem é uma parte da sociedade, e não algo externo a ela. Segundo, que a linguagem é um processo social e, terceiro, que a linguagem é um processo socialmente condicionado, dependente que é de outras partes (não lingüísticas) da sociedade” ([1989] 2001:18-9).

Nesta pesquisa considero que a produção discursiva engloba vários aspectos do ato comunicativo; os gramaticais, bem como os interacionais da linguagem. Isto é, ao interagir discursivamente, as pessoas utilizam tanto o saber sistêmico, que implica a habilidade de lidar com as características da linguagem nos níveis lexical, semântico e sintático, tanto quanto com o conhecimento esquemático, que compreende a experiência de mundo e crenças ideológicas e das rotinas interacionais para lidar com a linguagem em uso (Widdowson, 1983:38). Essa inter-relação de conhecimentos no estabelecimento

⁵ Segundo Novaes (2001:53), “uma pesquisa realizada pelo Iser (Instituto de Estudos da Religião) sob a coordenação do antropólogo Rubem César Fernandes, na área metropolitana do Rio de Janeiro, constatou a existência de 4.000 instituições evangélicas nesta área. Com o objetivo de avaliar o ritmo deste crescimento, recorreu-se a registros publicados pelo Diário Oficial nos três anos anteriores. Os resultados desse levantamento foram surpreendentes: nesses anos mais de cinco novas igrejas foram fundadas e registradas por semana, ou seja, mais do que uma igreja por dia útil. Entre as 710 igrejas fundadas, durante três anos e circunscritas à cidade do Rio de Janeiro e sua periferia, nada menos do que 91,26% são pentecostais e 80% delas se localizam nas áreas mais carentes”.

do discurso implica que a produção de narrativas pode ser analisada na interação imediata, bem como com o contexto social macro.

É importante esclarecer que a minha principal preocupação não é o estudo da estrutura de episódios narrativos como proposto, por exemplo, por Labov (1972), mas é a de pesquisar a construção narrativa da trajetória de conversão nos relatos de *estórias de vida*, um tipo de narrativa que se distingue pela inclusão de eventos importantes na vida de uma pessoa, como escolha de profissão e conversão religiosa, entre outros (Linde, 1993:219). A narrativa é um tipo de produção discursiva muito singular que possui, entre outras características, seqüencialidade, que estabelece a organicidade da trama, e um caráter avaliativo, que possibilita uma constante negociação do significado entre o narrador e o ouvinte. A narrativa organiza e confere sentido à experiência humana e molda e é moldada pela tradição (cf. Giddens, [1999] 2003 e Hobsbawm e Ranger, 1983). Assim, ao narrar uma estória, os seres humanos lidam com aspectos relevantes de suas vidas como crenças e desejos; eles tornam compreensível uma experiência por mais estranha que pareça, reiteram (ou questionam) normas sociais e estabelecem redes de relações para atuarem no mundo (Bruner, 1997:52). Além disso, o narrador estabelece vários tipos de relação com o interlocutor que vão desde a constituição de papéis imediatos, ou seja, no contexto da interação, à construção de identidades sociais a fim de atuar em outros contextos. Através do estudo da produção da narrativa, podemos entender melhor, entre outros aspectos, a construção de crenças e das identidades sociais.

Esta pesquisa envolve uma interface entre as perspectivas teóricas e metodológicas da Análise Crítica do Discurso (Fowler *et al.*, 1979; Hodge e Kress, 1988, Fairclough, 1992, [1989] 2001), que propõe que a linguagem seja entendida como uma forma de prática social e se preocupa em observar conexões entre linguagem, ideologia e poder, bem como seus efeitos na esfera social, e da Sociolinguística Interacional (Goffman, [1979] 2002; Gumperz, 1982; Tannen, 1984, 1989, 1992; Schiffrin, 1987, 1996), que investiga a linguagem tanto no contexto interacional micro quanto no contexto social macro e provê uma série de conceitos e categorias que possibilitam a observação sistemática da linguagem em uso.

Os principais instrumentos de análise utilizados são o próprio *estudo de narrativas* (Bruner, 1997; Mishler, 1999), *estórias de vida* (Linde, 1993; Mishler,

1999), *coerência e sistema de coerência* (Linde, 1993), o estudo da *perspectiva do presente* (Järvinen, 2004) na construção da narrativa e as concepções de *rede de mudança* e *fluxo de mudança*, que desenvolvo nesta pesquisa. Também lido com os conceitos de *comunidade de prática* (Wenger, 1998), *alinhamento* (Goffman, [1979] 2002) e *enredo* (Riessman, 1993; Good, 1994), noções estas que serão desenvolvidas adiante.

Esta pesquisa traz a análise de fragmentos de quatro narrativas de conversão a igrejas evangélicas, contadas em situação de entrevista: a primeira é a de um homem de quarenta e cinco anos, que narra o seu momento de conversão como pleno de conflito de valores e fortemente influenciado por questões de gênero. A segunda entrevista foi realizada com um homem de vinte e seis anos. Ele desenvolve um relato no qual a sua conversão se relaciona a conflitos familiares, escolhas em sua adolescência e ao seu relacionamento amoroso. Na terceira entrevista temos o relato de conversão de uma mulher de vinte e cinco anos que, em sua narrativa, ressalta os conflitos na escolha da religião adequada, envolvendo ainda a relação familiar e a busca por um relacionamento afetivo estável. Na quarta e última entrevista temos a narrativa de estória de vida de uma mulher de quarenta e seis anos que traz, entre outros fatos importantes, seus conflitos iniciais na escolha de sua religião e a sua experiência de mais de vinte anos como mãe-de-santo no candomblé (religião afro-brasileira) antes de se converter a uma igreja evangélica.

As entrevistas não são estruturadas, ou seja, elas não seguem um roteiro pré-elaborado e também não são conduzidas pelo entrevistador de forma a levar o entrevistado a elaborar uma resposta que venha de encontro a uma suposição teórica prévia. Na análise pretendo mostrar, como operam na construção das narrativas, 1) a *rede de mudança* e o *fluxo de mudança*; 2) a perspectiva do presente e 3) os diferentes aspectos do trabalho de construção discursiva da identidade social de convertido, principalmente em contraposição com aquela de não convertido.

A análise mostra que, nos casos estudados, a *rede de mudança* é constituída por elementos como “família e religião (primeiros contatos com práticas religiosas)”, “aprofundando tensões”, “os primeiros passos da mudança”, “outros caminhos”, “problemas no caminho e novas percepções de Deus” e “a um passo da conversão”. O *fluxo de mudança* é constituído pela narração do que os entrevistados consideram ser o momento iluminador de suas conversões.

O presente trabalho foi dividido em sete partes. Na introdução abordo o contexto e as questões que envolvem a pesquisa. No segundo capítulo abordo alguns estudos clássicos da religião e a questão do protestantismo. No terceiro capítulo desenvolvo o arcabouço teórico e as ferramentas de análise. O quarto capítulo tem por objetivo esclarecer quanto à metodologia e à caracterização dos dados. A partir do quinto capítulo começo a desenvolver a primeira parte de análise, focalizando, principalmente, o trabalho de construção discursiva da *rede de mudança*. A construção do *fluxo de mudança* é analisada no capítulo posterior e a análise do uso da perspectiva do presente e da construção identitária aparece em ambos os capítulos. A última parte do texto, “últimas considerações”, é dedicada ao levantamento dos principais pontos e ao fechamento da pesquisa.

2

Estudos clássicos da religião e protestantismo

2.1

Estudos clássicos da religião e perspectiva adotada

“Cremos poder fingir acreditar, ato fiduciário, que compartilhamos alguma pré-compreensão. Procedemos como se tivéssemos algum senso comum do que significa “religião”, por meio de línguas que acreditamos (quanta crença já no dia de hoje!) saber falar”.

Jacques Derrida – “Fé e saber” (2000:13).

O presente capítulo tem como objetivo proporcionar ao leitor uma breve visão da importância dos estudos sobre a religião no mundo ocidental. Como meu espaço aqui é limitado, me deterei apenas em três perspectivas dos estudos da religião no ocidente: os trabalhos de Edward Tylor e James Frazer, Sigmund Freud e Émile Durkheim. Embora mencione a importância de outros autores no fim do capítulo, escolhi abordar principalmente esses estudiosos porque seus trabalhos se encontram na gênese dos estudos da religião no ocidente, porque eles trataram a religião de maneira sistemática e porque a sua influência se fez bastante presente em estudos subsequentes de outros autores. No final do capítulo, trago uma síntese das principais influências que estão presentes em minha própria pesquisa.

A história da formação de uma palavra pode nos dar indícios do(s) sentido(s) que ela carrega e pode ser uma boa maneira de começar a entender o seu uso no mundo social. Para os gregos o termo equivalente ao de religião era *θρησκεία* (*threskéia*) e denotava o culto, piedade e observância dos ritos. No entanto, é no mundo latino que encontramos a palavra *religio* para a qual Derrida ([1996] 2000:52), aponta duas leituras possíveis:

“por um lado, com o apoio de Cícero, *relegere*, filiação semântica e formal comprovada, segundo parece – recolher para voltar e recomeçar, daí, *religio*, a atenção escrupulosa, o respeito, a paciência, inclusive o pudor ou a piedade –, e, por outro (Lactânio e Tertuliano), *religare*, etimologia “inventada pelos cristãos”, diz Benveniste, e que liga a religião ao vínculo, precisamente, à obrigação, ao ligamento, nesse caso ao dever e, portanto, à dívida, etc., dos homens entre si ou entre estes e Deus”.

O estudo etimológico, no entanto, não dá conta dos diferentes conceitos que podem ser atribuídos ao termo. No mundo ocidental, principalmente como os desenvolvimentos científico e social dos séculos XIX e XX, surge (para diferentes propósitos) a necessidade de explicações sistemáticas a respeito da religião. A partir desse período foram desenvolvidas várias teorias na tentativa de se compreender a sua complexidade. As pesquisas desenvolvidas pelos antropólogos Edward Burnett Tylor (1832-1917) e James George Frazer (1854-1941) são exemplos significativos desse esforço.

O trabalho de Tylor faz parte da revolução do pensamento moderno que pretendia colocar em xeque a preponderância da religião em diversos campos de atuação do homem ocidental. Ele foi um dos muitos estudiosos de seu tempo influenciado pelas idéias desenvolvidas por Charles Darwin, principalmente pelo conceito de evolução. Em seu livro *Primitive Culture* ([1871] 1903), Tylor desenvolveu o que se tornou conhecido como a teoria animista, através da qual ele tenta responder quando e porque a raça humana começou a acreditar na existência de seres espirituais. Ele organiza uma resposta que envolve a experiência da morte, a dificuldade do homem primitivo em definir as diferenças entre um corpo vivo e outro morto e a experiência do sonho, da qual o ser humano traz a lembrança de agir em um outro mundo, com uma outra parte de si (um fantasma, uma alma). Através de seus encontros com vivos e mortos em seus sonhos, o ser humano teria construído a idéia de que possuía uma parte imaterial e, a partir dessa premissa, passa aos desdobramentos que fundamentam as religiões primitivas: por analogia e extensão, os movimentos da natureza seriam animados por seres superiores. Dessa forma, nascem rituais para pedir aos deuses que afetem a natureza e para contatar os mortos e o desenvolvimento da narrativa mitológica proporciona a criação de toda uma cosmogonia que, junto com um determinado conjunto de práticas, dá forma a sistemas religiosos diversos.

Algumas das idéias de Taylor são retomadas por seu principal aluno, James George Frazer, que em seu trabalho intitulado *The Golden Bough* ([1915] 2003:51) define religião como

“uma reparação ou conciliação de poderes superiores ao homem aos quais se credita a direção e o controle do curso da natureza e da vida humana. Assim definida, a religião consiste de dois elementos, um teórico e um prático, a saber, uma crença em poderes superiores ao homem e uma tentativa de apaziguá-los ou agradá-los. Das duas, a crença claramente surge primeiro, uma vez que precisamos acreditar na existência de um ser divino antes de nós tentarmos agradá-lo”.

Frazer destacou, entre outros aspectos, a importância do ritual, e procurou demonstrar as relações entre religião, estrutura social e poder. Ele traça, ainda, uma distinta separação entre pensamento mágico e pensamento religioso, entendendo o último como superação do primeiro, ou uma reestruturação do sistema de crenças. No pensamento mágico, o ritual bem executado garantiria o que foi desejado; quando não se alcançava o objetivo, poderia se condenar os deuses ou, mais provavelmente, aquele que conduziu o ritual. Na religião continuam-se as práticas de adoração, mas já não se espera dos deuses a obrigação de atenderem às reivindicações humanas. Para Frazer, no pensamento religioso o ser humano tenta ganhar o favor dos deuses e não forçá-los a agir de acordo com sua vontade. Ele coloca, no entanto, que essa separação não é rígida. Para ele o desenvolvimento das sociedades é lento e, em determinado ponto, determinadas culturas podem estar lidando com as duas formas de pensamento (o mágico e o religioso) ao mesmo tempo.

Embora outros estudiosos de seu tempo tenham abordado a questão da religião, Tylor e Frazer são considerados os primeiros estudiosos das ciências sociais do ocidente a proporem uma teoria geral da religião. Através da classificação e da catalogação de uma vasta coleção de exemplos recolhidos de fontes vindas de diversas partes do mundo, eles puderam dar suporte a generalizações a respeito do fenômeno religioso. Ambos os estudiosos tinham uma especial preocupação em explicar a origem da religião por considerarem que, dessa forma, poderiam explicar o comportamento religioso de todas as eras e sociedades. Essa ambição e o extenso trabalho desenvolvido por eles, no entanto, não ficou isento de críticas de outros estudiosos como, por exemplo, Evans-Pritchard (1965:25) que critica a sua metodologia, bem como algumas relações e conclusões a que chegaram. Outros críticos demonstraram a falta de dados no embasamento de algumas idéias fundamentais no trabalho de ambos. Não obstante as lacunas em alguns pontos de suas pesquisas, os trabalhos de Tylor e Frazer são muito importantes e, como observa Pals (1996:47), eles são o princípio de muitas teorias sobre religião de seu tempo, bem como do nosso.

Outro estudioso influente que tentou explicar a religião foi Sigmund Freud, que em seu trabalho de psicanálise, ao longo de vários anos, percebeu que a religião, através de imagens, discursos, idéias, etc., aparecia com regularidade em diversos casos de neurose. Assim, a religião lhe impunha várias questões sobre a natureza humana que não podiam ser ignoradas, tais como: se a religião é composta de um conjunto de idéias

que não podem ser comprovadas, como as pessoas adquirem suas crenças e porque elas mantêm essas crenças? (cf. Pals, 1996:65).

Freud, inicialmente, explorou o tema em artigos como *Ações obsessivas e práticas religiosas* de 1907, no qual traçou paralelos entre atividades religiosas e o comportamento neurótico. Em seu livro *Totem e Tabu*, de 1913, ele relacionou as práticas de uso de totens e o desenvolvimento de tabus nas sociedades antigas e nas modernas. Em 1927 Freud retoma o tema da religião no livro *O futuro de uma ilusão*. Se em *Totem e tabu* ele considerou as possíveis origens da religião (vale dizer que em *Futuro de uma ilusão* ([1927] 1957:37) ele dirá que em *Totem e tabu* considerou a origem do totemismo e não da religião), nesse trabalho ele traça considerações sobre a permanência da religião nas sociedades de seu tempo.

Freud compreende que a religião serviu, em certas instâncias, para o desenvolvimento da sociedade, mas, segundo sua visão, assim como a neurose deve ser superada através do tratamento analítico, a religião deve ser substituída por formas de pensamento maduras calcadas na razão, ou nas suas palavras ([1927] 1957:77),

“(...) a religião seria a neurose obsessiva universal da humanidade. Isso, assim como na criança, se origina no complexo de Édipo, a relação com o pai. De acordo com essa concepção pode-se profetizar que o abandono da religião deve ter lugar com a fatídica inexorabilidade de um processo de crescimento, e nós estamos exatamente agora no meio dessa fase de desenvolvimento”.

A tese central de *O futuro de uma ilusão* está na idéia de que qualquer deidade que fundamente os princípios de qualquer religião não é um ser que pertença à realidade, mas sim uma ilusão projetada pelo nosso *self* para que possamos lidar com nossos temores. O último trabalho de Freud também teve a religião como assunto principal, trata-se de *Moisés e o monoteísmo* de 1938, um apanhado de textos nos quais ele procurou explicar o monoteísmo judaico e cristão através dos princípios da psicanálise. Sua detalhada análise demonstra que o poder da religião se encontra nas profundas necessidades psicológicas que elas preenchem (cf. Pals, 1996:77) e, da mesma forma que um neurótico não irá deixar de lavar compulsivamente as suas mãos apenas porque alguém prova que elas estão limpas, o religioso não deixará sua fé ou suas práticas religiosas apenas porque alguém prova que elas são irracionais. É preciso um tratamento.

Obviamente a visão freudiana trazida em seus trabalhos não é livre de reducionismos ou de críticas (como, por exemplo, a de que suas concepções só serviriam para lidar com religiões monoteístas, ou de que muitas de suas afirmações careceriam de comprovação); no entanto, é inegável o papel de suas contribuições no entendimento da religião. Suas reflexões no campo religioso também são responsáveis por despertar o interesse e a pesquisa de outros estudiosos, como aquelas de seu discípulo Karl Jung (1875-1961), que tinha uma visão mais complacente do fenômeno religioso e que, ao contrário de Freud, não via a religião como uma neurose, mas como uma parte importante da psique humana que se manifestaria através de idéias e imagens (arquetipos) associadas a um cabedal comum da humanidade.

Dentre os estudiosos de sua época, talvez tenha sido Émile Durkheim (1858-1917) quem produziu o trabalho mais detalhado sobre a religião. Ele foi um pioneiro, sendo um dos principais responsáveis pela elaboração de métodos que conferiram à Sociologia a possibilidade de explicar diferentes fenômenos sociais. O estudo das sociedades tal como ele propunha compreendia a noção de que a sociedade se constitui de um sistema que se organiza de um modo específico para um determinado fim. Durkheim foi ainda responsável por traçar uma nova perspectiva nas ciências sociais que foi contra o uso do método comparativo, no qual o comportamento era analisado fora de seu contexto social e ecológico. Durkheim era um arguto defensor da aplicação de métodos científicos nas pesquisas sociais e influenciou uma geração de estudiosos que surgiram após a Primeira Guerra Mundial, principalmente da Inglaterra e dos Estados Unidos, como o sociólogo Radcliffe-Brown e o antropólogo Bronislaw Malinowski.

Trabalhando em uma época muito influenciada pelas idéias de Darwin e pelo progresso das ciências biológicas, na qual o naturalismo imperava, Durkheim foi um revolucionário ao perceber que se era incapaz de compreender a natureza do ser humano olhando apenas para as suas particularidades biológicas ou para a sua psicologia isoladamente. Em sua visão, o ser humano só poderia ser compreendido levando-se em consideração a comunidade na qual ele vivia. O profundo interesse de Durkheim pela sociedade logo o levou a perceber a enorme importância da religião na vida comunitária.

Para Durkheim, uma vez que a sociedade é um corpo de fatos formados pela linguagem, pelas leis, idéias, costumes, produção, relações de troca, religião, etc., ela pode ser descrita, comparada e estudada de forma científica. Seguindo a orientação

cientificista de que a Sociologia seria capaz de entender as razões por trás de determinados comportamentos, bem como as suas conseqüências profundas para a sociedade, Durkheim aplicou esses princípios em trabalhos que se tornariam marcos das ciências sociais como *Suicídio* de 1895 e *Formas elementares de vida religiosa*, publicado em 1912, sendo esse último trabalho o resultado de cerca de dez anos de pesquisa sobre religião. Outros estudiosos já haviam percebido a importância do aspecto social para a religião, mas é só a partir de Émile Durkheim que a função social da religião ganha centralidade nos estudos sobre o tema.

Durkheim compreendia que a religião “é um sistema unificado de crenças e práticas relativas a coisas sagradas, isto quer dizer, coisas postas separadas e proibidas” ([1912]:47). Ele ressalta que o *sagrado* pode englobar tanto o bem quanto o mal, contanto que deixe à parte o profano. Segundo Durkheim, o propósito principal do sagrado seria o de unir as pessoas em torno de uma moral e de ideais comuns.

Aquilo que se refere ao sagrado é sempre colocado à parte, em uma esfera superior, poderosa e, muitas vezes, proibida, tendo que ser, geralmente, intermediada por especialistas. As coisas do mundo profano se distinguem devido o seu caráter pragmático, estando ligadas aos elementos práticos da vida quotidiana (tarefas domésticas, negócios, relações interpessoais e etc.).

Talvez o aspecto mais importante que marque a diferença entre a visão de Émile Durkheim das teorias que vimos anteriormente seja a busca pelo que podemos chamar de cientificidade. Para Durkheim os trabalhos de Taylor e Frazer, por exemplo, em sua tentativa de marcar a origem da religião, assumem pressupostos de impossível comprovação. Ele considerava que a pesquisa sobre religião séria não poderia levar em conta fatores como suposições ou hipóteses sobre aspectos religiosos do passado, mas deveria focar as práticas, a moral e as conseqüências das religiões no presente. Foi com esse princípio em mente que Durkheim voltou-se para o estudo de sociedades tribais australianas de seu tempo, nas quais ainda podia-se encontrar a prática da forma mais básica de religião então conhecida: o totemismo.

Enquanto outros estudiosos (como Tylor, Frazer e Freud) tentaram traçar a origem da religião a partir do estudo do totemismo, Durkheim via essa postura como um erro fundamental, já que entendia que o totemismo não era uma espécie de resultado de concepções religiosas anteriores, mas que ele era a própria fonte da qual todos os outros desdobramentos religiosos seriam originários. Outro ponto que marca a sua percepção sobre o totemismo é o que chamou de “princípio totêmico”, que ele definiu como sendo

a força impessoal que orienta todos os rituais e regras da comunidade. Essa força é o que leva as pessoas a cultuarem e a respeitarem as regras geradas a partir do culto ao totem. Seguindo essa idéia, Durkheim vê como erro considerar que os praticantes do totemismo estejam simplesmente adorando um animal, uma planta ou objeto. Para ele, esses elementos são apenas símbolos dessa força impessoal que dirige o sentimento de unidade do clã através do sagrado. Esse princípio pode estar presente em diferentes comunidades sob diferentes formas e atribuições. Seu uso é encontrado mesmo em sociedades contemporâneas, como a americana, que utiliza a águia como símbolo de sua força, união e poder. Durkheim considerava que o totem era, ao mesmo tempo, a imagem visível e palpável do clã e a representação da deidade que o personificava. Dessa forma, o culto ao totem era a maneira através da qual os povos primitivos expressavam e reforçavam a sua devoção ao clã e aos laços que uniam todos os seus membros.

Durkheim enfatiza a importância do ritual para a continuidade do culto e da própria sociedade que o pratica e advoga que as emoções que envolvem o culto religioso surgem, inicialmente, em práticas coletivas e não em instâncias de introspecção individual. Para Durkheim é no culto religioso que reside a essência da sociedade totêmica (e, por extensão, a essência de outras sociedades regidas pela prática religiosa). Ele considera que o ritual é o aspecto mais importante da religião; as crenças não apenas podem diferenciar o cristão do judeu e este do hindu, como também podem estar sujeitas a mudanças internas com o decorrer do tempo, mas a necessidade de ritual sempre permanece como princípio em todas elas, já que o ritual seria a fonte da unidade social (cf. Pals, 1996:114).

O estudo de Émile Durkheim partiu de clãs australianos, mas possuía pretensões universais. Ele demonstrava acreditar que suas observações a respeito da religião totêmica dos aborígenes australianos poderiam ser aplicadas a todas as formas de expressão religiosa e todas revelariam que o objetivo central da prática religiosa é o de preservar a sociedade. Assim, mesmo as nossas escolhas de caráter religioso, como a conversão, seriam impulsionadas por razões sociais e realizadas dentro de suas limitações e imposições.

Apesar de suas inovações, o trabalho de Durkheim, não está isento de críticas. Alguns teóricos argumentaram que muitos elementos de sua tese (como a separação entre sagrado e profano) não eram regras gerais que poderiam ser encontradas em todas

as comunidades de prática religiosas. Muitas de suas interpretações sobre o totemismo mostraram-se inválidas e ele não esclarece de forma apropriada como se dão as relações entre crença individual e a sociedade. Considerar que a religião possui apenas função social é outro reducionismo de Durkheim muito criticado. Como Freud, Durkheim reduz a religião colocando-a ligada a apenas um aspecto da existência, mas como Freud ele ofereceu aos estudos sobre a religião perspectivas que ainda não haviam sido exploradas.

Parece-me que as breves considerações a respeito das teorias de Taylor, Frazer, Freud e Durkheim sejam suficientes para dar uma idéia, não somente da complexidade do tema e da multiplicidade de abordagens, mas, também, da importância dos estudos da religião nas ciências sociais. Outras perspectivas influentes nos estudos sobre a religião foram as oferecidas por Karl Marx (1818-1881) que, com base nos princípios do sistema que se tornou conhecido como marxismo ou comunismo, via a religião como uma forma de alienação; a de Marx Weber (1864-1920) que estudou, entre outros aspectos, a influência da religião na configuração das relações econômicas da sociedade ocidental; a de William James (1842-1910) que através do pragmatismo e da psicologia experimental examinou diferentes formas de experiência religiosa; a de Mircea Eliade (1907-1986) que condenou o reducionismo das teorias de Tylor e Frazer, Freud, Durkheim e Marx e estudou a religião do ponto de vista de seu praticante, bem como por meio da perspectiva histórica e do estudo do símbolo; a do psicólogo Carl Jung (1875-1961) que fez da problemática religiosa um dos pontos centrais de sua obra, principalmente através de seu estudo das representações coletivas que estariam na base de diversas formas de religião (arquétipos); as pesquisas do antropólogo Evans-Prichard (1902-1973), que, entre outras contribuições, chamaram atenção para os aspectos locais da religião em detrimento de teorias que buscavam generalizações de caráter macro; e a perspectiva de Clifford Geertz que, formado pela independente tradição americana de estudos antropológicos e tendo estudado em Harvard sob a influência de Talcott Parsons, pôde traçar um caminho muito particular, no qual veio a desenvolver uma perspectiva da religião como um sistema cultural, sendo algumas das principais características de seu trabalho o uso da etnografia e a forte rejeição a qualquer forma de generalização. Suas pesquisas sobre as religiões de Bali, Java ou do Marrocos não almejavam teorias globais, mas utilizaram uma perspectiva interpretativa para o estudo do “saber local”.

Nesta pesquisa procuro dialogar, também, com estudos sobre religião mais recentes como, por exemplo, as pesquisas de Robert Hinde (1999), Robert Hefner (1993), Lewis Rambo (1993) e, especificamente sobre os evangélicos, Clara Mafra (2001 e 2002).

A perspectiva sobre religião que conduz essa pesquisa é influenciada pela visão de que a linguagem tem uma grande importância na construção e manutenção do mundo social ou, como coloca Duranti (1997:46),

“Se o mundo é unido por atos comunicativos e conectado através de canais de comunicação, falar significa escolher um modo particular de entrar no mundo e um modo particular de manter relações com aqueles com os quais entramos em contato. Dessa forma, é através do uso da linguagem que nós, em ampla medida, somos membros de uma comunidade de idéias e práticas”.

As perspectivas teóricas a que me referi acima mostram que a “religião” pode ser compreendida de formas muito diferentes. Estudos sobre religião podem focalizar a adoração, os sentimentos humanos, a religião pessoal, a teologia, o cerimonial ou a instituição, entre outros elementos. Algumas visões podem enfatizar o aspecto cultural, psicológico e outras podem, ainda, entender a religião como um processo histórico e evolutivo. Atualmente há uma tendência nos estudos da religião que aponta para que a noção do que seja religião deva ser apreendida localmente, no interior de suas práticas, sendo aquilo que uma pessoa ou determinado grupo de pessoas considere como religião (cf. Hefner, 1993; Mafra, 2002).

Por fim, para uma melhor apreensão do fenômeno religioso entendo ainda, adaptando Hinde (1999:12), que a maior parte das religiões envolve pelo menos alguns dos elementos abaixo:

1. Estrutura de crenças que, geralmente, envolve a crença em entidades, no mundo espiritual, na vida após a morte e etc. A estrutura de crenças pode ser sistematizada de tal forma que venha a conduzir comportamentos e práticas religiosas.

2. Rede social; que implica que a religião é desenvolvida no seio de uma dada comunidade que a sustenta.

3. Práticas religiosas como rituais, orações, sacrifícios, entre outros. Algumas práticas podem ser restritas e serem realizadas apenas no local de culto (como a missa, por exemplo) e outras (como a oração) inserem-se na vida cotidiana de seus fiéis.

4. Um código de conduta de grupo que se associa a um determinado sistema de crenças e dita a regra das interações, normas de comportamento de acordo com a ideologia do grupo religioso.

5. Experiência mística. Essa pode envolver a participação em cerimônias coletivas ou experiências individuais que estejam relacionadas ao sagrado.

6. Narrativas de diversos tipos (narrativas de experiências religiosas, narrativas de conversão, narrativas mitológicas, parábolas, etc.) que ajudam na configuração e manutenção do corpo de crenças.

Essas categorias devem ser entendidas como elementos interdependentes. É essa relação que irá constituir o sistema religioso. Dessa forma, por exemplo, a estrutura de crenças é explicada por narrativas ao mesmo tempo em que influencia a sua forma. A narrativa estabelece e transmite a estrutura de crenças e as práticas religiosas. Práticas religiosas, como rituais, são realizadas de acordo com determinado código e podem até proporcionar experiências místicas, e essas são influenciadas pelo sistema de crenças.

2.2

Protestantismo

“(…) a Reforma não implicou a eliminação do controle da Igreja sobre a vida cotidiana, mas a sua substituição por uma nova forma de controle”.

Max Weber – *A ética protestante e o espírito do capitalismo* ([1905] 2003:38).

Nesta seção busco trazer algumas informações relevantes que auxiliem na compreensão do protestantismo bem como da análise a ser desenvolvida. Toda a diversidade protestante ou evangélica presente nos dias de hoje possui um ponto de partida: ela nasceu dentro da Igreja Católica e ganhou força com um movimento que foi denominado de Reforma protestante. O movimento Reformador não foi o primeiro cisma da Igreja de Roma, pois a Igreja de Bizâncio, ou Ortodoxa, já havia rompido com a Igreja Católica definitivamente em 1054. No entanto, a divisão provocada pela Reforma foi a que causou mais impacto no mundo ocidental. Suas conseqüências ainda podem ser notadas e não seria exagero dizer que muito do mundo ocidental, tal como o

conhecemos e vivenciamos hoje, é influência direta desta cisão (cf. Marks and Mcgrath, 2004).

A Reforma protestante, ocorrida no século XVI, deve-se não apenas a questões religiosas mas, também, a causas culturais, políticas e econômicas. O movimento humanista conhecido como Renascimento, por exemplo, propiciou um terreno fértil ao questionamento e é uma das bases históricas da Reforma protestante. O Renascimento reagia à idéia de que tudo deveria ser vinculado à religião. Os humanistas da Renascença, como nos lembra Nicolau Sevcenko (1988:20), lutavam para que fosse reconhecida a experiência religiosa em seu caráter interior e individual. Erasmo de Rotterdam, apenas para citar um exemplo, escreveu uma obra intitulada *O elogio da loucura* na qual atacou a ganância do clero, o excesso das formas ritualísticas dos cultos da igreja, o discurso vazio dos teólogos e apontou para a necessidade do desenvolvimento de uma fé baseada na simplicidade e na reflexão religiosa interior, íntima, através do acesso direto às escrituras. Idéias como essas tiveram um forte impacto nas doutrinas protestantes que iriam se desenvolver.

Outro fator social que contribuiu para a Reforma foi a crise econômica que se instaurou na Europa, principalmente na Alemanha, onde a classe dos cavaleiros, que havia perdido seu prestígio, tentava se empossar de muitos terrenos da igreja e onde camponeses, em condições de escravidão e em busca de liberdade, faziam explodir revoltas que, de tempos em tempos, abalavam a Alemanha desde o final do séc. XV. Some-se a tudo isso a necessidade de uma classe emergente de comerciantes de ganhar mercados e expandir seus ganhos fora do controle da igreja. Por esses e outros motivos a Alemanha foi o terreno que deu possibilidade ao surgimento de idéias tais como as que desenvolveu Martinho Lutero que, apoiado por importantes segmentos da sociedade alemã, inicia o processo da Reforma com a publicação de suas 95 teses em novembro de 1517. Na mesma época Ulrico Zwingli em Zurique, na Suíça de língua alemã, e João Calvino na França começam a pregar idéias similares (cf. Sevecenko, 1988).

As 95 teses de Lutero voltaram-se, principalmente, contra os abusos da venda de indulgências plenárias. Ao atacar o poder de Roma ele difundiu idéias que provocaram o desencadeamento de movimentos de cunho nacionalista. Após várias disputas, em 1519, ele se afasta definitivamente da igreja de Roma ao negar o poder papal e é excomungado, dois anos depois, pelo papa Leão X. Com o apoio de diferentes setores da sociedade, as idéias luteranas começaram a se difundir rapidamente na Alemanha. Em um esforço para que as pessoas tivessem acesso às escrituras, Lutero traduziu a

Bíblia para o alemão. Em sua igreja ele aboliu o culto aos santos, o jejum, a confissão e o celibato clerical, e passou a considerar como relevantes apenas os sacramentos do batismo e da eucaristia. Entre 1519 e 1525 a Reforma tem um grande desenvolvimento já que vários setores da sociedade passaram a encontrar nas idéias luteranas o suporte para suas reivindicações (revolução dos cavaleiros e dos camponeses). Em determinado momento, no entanto, o movimento reformador escapa das mãos de Lutero e de seus aliados e uma onda de revoltas de caráter anárquico se alastra pela Alemanha (cf. Bouyer, [1956] 2001). Nessa ocasião, Lutero aconselhou os príncipes que sufocassem as rebeliões através da força, estabelecendo através de sua relação com o Estado o suporte para que a Reforma desse prosseguimento.

Como indiquei anteriormente, inicialmente, a Reforma se desenvolveu em três correntes: a luterana, a calvinista e a zwinglianista. Sobre o luteranismo, vimos que ele influenciou principalmente a Alemanha, lugar de seu desenvolvimento. O calvinismo se desenvolveu em Genebra, cidade da Suíça de língua francesa, e possuía uma conotação mais radical do que o luteranismo. O calvinismo ganhou absorção na França e em diversos países europeus como a Inglaterra, a Escócia, a Hungria, a Polônia, Holanda e, inclusive, na Alemanha. O movimento zwinglianista influenciou a Suíça e a Alemanha do sul, mas foi absorvido, principalmente, pelo calvinismo depois da morte de seu líder (cf. Weber, [1905] 2003:78-99).

Não obstante suas divergências, as igrejas da Reforma apresentavam doutrinas comuns, sendo que três delas eram fundamentais: a prioridade do texto bíblico, a justificação pela fé e o sacerdócio universal. A doutrina da prioridade do texto bíblico compreende que a Bíblia (principalmente os evangelhos) é a palavra de Deus; auxiliar na relação entre este e os homens e única autoridade para determinar os aspectos da fé e da doutrina. Para a Igreja Católica e Ortodoxa, além da Bíblia, há outros critérios para definir a fé e o comportamento de seus membros, tais como as obras dos escritores cristãos da igreja primitiva (época patrística), as definições dos concílios (reuniões gerais de todos os bispos convocadas pelo papa), o ensinamento oficial da igreja (Magistério) e a fé do povo.

Lutero não aceitou outro tipo de autoridade, ou fonte, para a determinação da fé e do comportamento que não fosse a dos textos bíblicos. Uma das mais importantes conseqüências desta visão é a eliminação de todos os sacramentos que não estavam baseados nas escrituras. A partir da pesquisa do texto bíblico, ele chegou à conclusão de que só o batismo e a ceia (eucaristia) seguiam preceitos bíblicos; todos os outros

sacramentos teriam sido instituídos pela igreja de Roma, não apresentando, portanto, validade (cf. Bettencourt, 1999:30).

Ainda relacionado à doutrina da prioridade do texto bíblico, Lutero desenvolveu um importante princípio que se relaciona à leitura dos textos bíblicos. Segundo seu pensamento, o “espírito santo” trabalha auxiliando o crente na iluminação da interpretação de sua leitura dos textos bíblicos. Este princípio é conhecido como o “princípio do livre exame”. Esse acesso direto aos textos bíblicos implicou, também, na multiplicidade de leituras e trouxe como consequência o desdobramento sem limite da fé protestante (cf. Mendonça e Filho, 2002).

Uma parte da Bíblia foi escrita em hebraico, outra, em grego e, mais tarde, foi traduzida para o latim. Até a Reforma, ela só podia ser lida nessas línguas e, portanto, poucas pessoas tinham acesso direto aos textos bíblicos. O povo podia conhecê-la apenas através das homilias e da catequese. Desta forma, uma das primeiras ações dos reformadores foi a tradução do texto bíblico para que mais pessoas tivessem acesso ao mesmo. Ao promover a tradução da Bíblia para as línguas vernáculas, o movimento da Reforma introduziu a base de seu estudo, em princípio, à luz da pesquisa crítica, histórica, lingüística e teológica. No campo dos estudos lingüísticos, a complexidade da tradução dos textos bíblicos propiciou uma série de pesquisas a respeito de questões que ainda hoje são parte dos estudos da linguagem. Outro fato importante foi o impacto cultural dessas traduções. Antony Burgess (1996:53), por exemplo, observa que o impacto da tradução (realizada por 47 eruditos) da versão King James da Bíblia foi tão forte que marcou profundamente a formação do povo inglês de maneira que “não há escritor inglês que não tenha sido influenciado por ela – até mesmo escritores como Bernard Shaw e H. G. Wells, apesar de não serem cristãos, acabam sucumbindo a sua força”.

A segunda doutrina sobre a qual se apóia o protestantismo é a da justificação pela fé. Essa doutrina compreende que os atos não são tão importantes (como na Igreja Católica) para a salvação do homem. A doutrina da justificação pela fé se baseia no pensamento de São Paulo, principalmente no texto da Carta aos Romanos. Lutero (e os outros reformadores) consideravam que a salvação não poderia ser conquistada pelo homem através de boas ações, mas era uma doação espontânea de Deus aos seus eleitos. Esse pensamento levou à conclusão de que não adianta se esforçar, através da penitência ou da realização de boas obras, já que cada um teria o seu destino pós-morte definido por Deus independente de suas ações. Basta ao crente a aceitação de Cristo como seu

único e eterno salvador, uma vez que o pensamento protestante professa a idéia de que Cristo, tendo morrido pela humanidade, é capaz de eliminar todos os pecados daquele que nele creia e que transfira para Cristo os seus pecados. A doutrina da justificação pela fé, desenvolvida por Lutero, tem suas bases ancoradas em alguns princípios importantes. O primeiro princípio é o de que a natureza humana é, desde seu nascimento, corrompida pelo pecado original; o ser humano é incapaz de desenvolver a sua vontade de tal forma que alcance por si mesmo a salvação; o mal, ou tendência de realizar o mal, que existe dentro do homem não pode ser eliminado; a salvação é uma prerrogativa de fé e não da vontade. Dessa forma, se é Deus quem tem todo o poder, nenhuma vontade, nenhuma obra de caridade humana são capazes de oferecer ao homem a salvação. Partindo desse princípio, o pensamento reformador chegou à conclusão de que não é necessária a existência de um sacerdócio, tal como postulava igreja de Roma, nem tão pouco conventos ou qualquer tipo de votos religiosos, pois estes não passariam de instituições humanas que não teriam influência na decisão de Deus. Isso significa que a igreja, como uma instituição humana, não pode ser considerada capaz de intermediar Deus e os homens. Para o pensamento reformador a igreja é apenas o local e o período que se reserva à divulgação das escrituras bíblicas que são, para o protestante, a própria palavra de Deus. Para o protestante, entre o crente e Deus, não há sacerdote a não ser Jesus e não há outro mestre a não ser o “espírito santo”, que fala nas escrituras e ao coração de cada um. Essas idéias estão na base do terceiro fundamento protestante: a do sacerdócio universal.

A doutrina do sacerdócio universal dos fiéis compreende que todos os afiliados ao protestantismo são representantes da igreja e têm o dever de pregar a “palavra” de Deus. Seguindo esse princípio os pastores do protestantismo da Reforma, ou protestantismo histórico, não se consideram, de nenhum modo, imbuídos de um poder especial tal como, por exemplo, o papa da Igreja de Roma, que os diferencie dos membros da igreja. Os membros das igrejas protestantes, ao menos em tese, podem realizar as mesmas tarefas do pastor sempre que haja necessidade. Esse princípio traz a idéia de que a igreja é constituída pelo corpo de seus membros e que todos devem participar ativamente de seus trabalhos.

O movimento reformador produziu uma imensa proliferação de igrejas que continua a se multiplicar ainda nos dias atuais. Algumas desenvolveram doutrinas de caráter flexível, outras prezam pelo conservadorismo tendendo, por exemplo, a interpretar os textos bíblicos em seu sentido literal. No entanto, o que é importante para

a análise que trago nesta pesquisa é a percepção de que mesmo as igrejas evangélicas contemporâneas, se apóiam, de uma forma ou de outra, nos princípios que trouxe acima, nascidos no movimento Reformador, ou protestante.

Embora os desdobramentos do movimento protestante tenham sido muito mais complexos do que descrevi aqui, penso que as informações acima possibilitam uma boa visão do *ethos*¹ protestante em suas diversas manifestações. A respeito das denominações, é importante lembrar que, no Brasil, atualmente, muitas igrejas não se classificam como “protestantes” por considerarem que esse termo as identifica com as igrejas surgidas na Reforma. Grande parte prefere se autodenominar “evangélicas” porque este termo as associa à disseminação e ao estudo dos evangelhos. Ao trabalhar com relatos de conversão a igrejas evangélicas de diferentes denominações, levo em consideração que, não obstante suas várias peculiaridades, todas essas igrejas compartilham um *ethos* comum. Por isso, nesta pesquisa, uso indiferentemente os dois termos. O leitor notará, no entanto, que utilizo preferencialmente o termo “evangélico”. Faço isso seguindo a observação de Mafra (2001:07) de que “dada a visibilidade pública que esse segmento religioso ganhou na opinião pública, se forjou um certo consenso referendando o termo “evangélico” como categoria abrangente”.

Nesta pesquisa, analisarei narrativas de conversão realizadas por pessoas de diferentes igrejas evangélicas. Dos entrevistados Puck se converteu à Igreja Batista, uma igreja tradicional com raízes diretas no movimento reformador. Miranda se converteu à Igreja Batista Renovada, uma igreja contemporânea surgida da Igreja Batista. Cordélia se converteu a Igreja de Nova Vida, uma igreja pentecostal. Vale dizer que, em geral, um dos principais elementos do pentecostalismo é crença na santificação através do batismo pelo espírito santo e a crença de que esse batismo confere dons especiais ao crente como a glossolalia e a possibilidade de curar e realizar outros milagres pela imposição das mãos. Gloster se converteu à Igreja Universal do Reino de Deus (que se caracteriza pelo que podemos classificar de “teologia da prosperidade”; um conjunto de ações e idéias que trazem como ponto principal a noção de que aqueles que estão ligados à igreja – e, portanto, salvos – são abençoados por Deus com a prosperidade material), mas muda para a Igreja de Nova Vida. Para uma melhor

¹ De acordo com Geertz (1989: 66-67), o *ethos* de um grupo ou povo corresponde “ao tom, caráter e a qualidade de sua vida, seu estilo e disposições morais e estéticas - e sua visão de mundo - o quadro que fazem do que são as coisas na sua simples atualidade, suas idéias mais abrangentes sobre ordem”.

compreensão do contexto no qual as conversões aqui analisadas se deram, trago, a seguir, um breve histórico da presença protestante no Brasil.

2.3

Protestantismo no Brasil

“é comum considerar o *ethos* do “maior país católico do mundo” inabalável em sua peculiar combinação com as religiões “afro”. Nesta configuração valorizada como genuína e autóctone, o protestantismo é visto como religião de minorias e o pentecostalismo aparece como uma alternativa religiosa estranha à cultura brasileira. Entretanto, hoje, a alternativa religiosa que se convencionou a chamar de “pentecostal” não pode ser considerada – por sua origem norte-americana – simplesmente exógena. Tornou-se parte viva e constitutiva da cultura brasileira.

Regina Reyes Novaes – “Pentecostalismo, mídia e favela” (2001:65).

A primeira experiência de se introduzir o protestantismo no Brasil foi feita pelos huguenotes (uma comunidade protestante de forte influência calvinista) franceses no século XVI ao tentarem fundar uma colônia no Rio de Janeiro (cf. Léonard, 1963). Foi no ano de 1555 que esse grupo, conduzidos por Nicolas Durand de Villegaignon, se estabeleceu em uma das ilhas da baía de Guanabara. Quase dois anos depois, a pedido de Villegaignon, chegaria uma leva de calvinistas enviada pelo próprio Calvino e que, unidos ao grupo que já estava no Brasil, estabeleceram o que foi conhecido como “França Antártica”. Em 10 de março de 1557 eles realizaram o que provavelmente foi o primeiro culto protestante do Brasil. A relação dos grupos, no entanto, não foi muito harmoniosa, não tardando surgir desavenças doutrinárias entre ambos. Cinco pessoas do grupo dos calvinistas foram presas por Villegaignon e forçados a escreverem uma declaração pública na qual explicavam suas convicções religiosas. Essa declaração ficou conhecida por “confissão de fé da Guanabara”. Uma vez que a declaração trazia princípios dos quais o grupo de Villegaignon discordava, os cinco calvinistas foram condenados à forca. Dos cinco membros, três foram enforcados, um foi poupado por ser o único alfaiate da colônia e outro (Jacques le Baleur) conseguiu fugir mas foi preso e executado algum tempo depois. Alguns membros do grupo calvinista conseguiram retornar à França e dentre estes estava Jean de Léry, um sapateiro que se tornaria pastor e que escreveria a obra *Viagem à Terra do Brasil* de 1578 (cf. Reily, 1985; Britto, 2002; Mendonça e Filho, 2002:12).

Com o fracasso da colônia francesa o protestantismo só iria aparecer na história do Brasil novamente entre 1630-1654, com a ocupação holandesa em Pernambuco. Nesse período introduziu-se no Brasil a “Igreja Reformada da Holanda”, de orientação calvinista, como sendo a igreja oficial da nova colônia. Não obstante a centralidade da igreja protestante, havia bastante tolerância religiosa, principalmente no período do governo do príncipe João Maurício de Nassau-Siegen (1637-1644), sendo permitido aos católicos e judeus a livre prática de seus cultos (cf. Hoornaert, 1992) Durante o período de colonização holandesa foram fundadas 22 igrejas e congregações, dois presbitérios (Pernambuco e Paraíba) e um sínodo, o Sínodo do Brasil (1642-1646). Além da assistência aos colonos europeus, a igreja holandesa também se dedicou ao ensino e à prática missionária, que era realizada não apenas junto aos católicos, mas também junto aos indígenas. No entanto, com a expulsão dos holandeses, as igrejas protestantes desapareceram (cf. Reily, 1985).

Em 1810, estando a família real estabelecida no Brasil desde 1808, Portugal e a Inglaterra firmaram um Tratado de Comércio e Navegação cujo artigo XII concedeu, pela primeira na história do Brasil, liberdade religiosa aos protestantes imigrantes. Nesse período o Brasil começa a receber uma grande quantidade de imigrantes protestantes, vindos de várias regiões da Europa e de várias influências, destacando-se o luteranismo e o calvinismo (cf. Beozzo, 1993). Os anglicanos se estabelecem como comerciantes em grandes centros do país e os luteranos, majoritariamente, como pequenos agricultores no interior da região sul. Esses dois grupos religiosos, de origem inglesa e alemã, podem ser definidos como participantes do **protestantismo de imigração**. Em 1824 se estabelecem as primeiras igrejas luteranas no país e em 1827, o então cônsul da Prússia, funda no Rio de Janeiro a “Comunidade Protestante alemã-francesa”, com o objetivo de congregar luteranos e calvinistas.

Outro momento importante do protestantismo no Brasil foi o da fundação da cidade de Nova Friburgo (RJ) em 1818 por imigrantes suíços com forte influência protestante². Um dos méritos dessa comunidade foi o questionamento de leis brasileiras que consideravam legais apenas os registros (como o de nascimento e casamento, por

² Esses colonos, na maior parte das vezes, se diziam católicos pois precisavam da aprovação do governo de Don João VI para se estabelecerem em terras brasileiras, mas, não obstante ao fato de muitos realmente serem católicos, a presença do protestantismo era muito forte. Para mais detalhes ver o livro de Martin Nicoulin, *La genèse de Nova Friburgo* e a dissertação de Mestrado de Gisele Sanglard *Nova Friburgo - entre o iluminismo português e a gênese bíblica*.

exemplo) que fossem validados pela igreja católica, o que levou à quebra do monopólio católico estabelecido na Constituição de 1824.

Em torno de 1850 as igrejas Presbiteriana e Congregacional começaram a se estabelecer no Brasil e, pouco a pouco, o protestantismo passou a exercer vários tipos de influência no país através de seus representantes que, geralmente, tentavam estreitar as relações entre o Brasil e seus países de origem.

Na segunda metade do século XIX, houve uma grande afluência de protestantes no Brasil. Nesse momento pode-se perceber um objetivo claro de evangelização por parte de diversos grupos protestantes. Por isso, a esse movimento, geralmente, se atribui a especificação “**protestantismo missionário**” (cf. Jacob, Hees, Waniez, e Brustlein, 2003). Havia outros interesses além do religioso nesta afluência. Aquele também era um momento no qual os Estados Unidos buscava expandir sua influência no mundo e o Brasil parecia um território propício (cf. Bandeira, 1973). Dessa forma, a partir de 1858, como coloquei acima, tem-se uma leva de missionários congregacionais, metodistas, presbiterianos, batistas e episcopais que fundaram suas igrejas nos grandes centros de então (Rio de Janeiro, São Paulo, Bahia e Rio Grande do Sul), expandindo, pouco a pouco, a sua presença em todo o território nacional.

Durante o século vinte o movimento de expansão do protestantismo no Brasil pode ser dividido em três momentos (cf. Mendonça e Filho, 2002). O primeiro se localiza entre os anos de 1910 e 1950, e tem seu início, em Belém do Pará, com o estabelecimento da “Igreja Assembléia de Deus” e da “Congregação Cristã do Brasil”. O segundo momento, entre 1950 e 1970, se desenvolve com a urbanização e a formação da sociedade de massa e tem a “Igreja Quadrangular”, a “Igreja Brasil para Cristo” e a “Igreja Deus é Amor” como as principais representantes desse período. O último movimento, marcado pela expansão do neopentecostalismo, começa no final dos anos setenta, coincide com o período da ditadura militar e o da difusão dos meios de comunicação de massa e tem como suas principais representantes a “Igreja Universal do Reino de Deus”, a “Igreja da Casa de Bênção” e a “Igreja Internacional da Graça” (cf. Mendonça, 1984).

Aqui cabe uma nota sobre o protestantismo pentecostal e neopentecostal. O termo pentecostal está relacionado à passagem bíblica encontrada no livro de Atos, capítulo 2, versículos 1-37, na qual tem-se o relato da descida do espírito santo sobre os apóstolos na aparência de línguas de fogo, fazendo-os falar línguas estranhas e infundindo-os de

fé para que realizassem a sua difícil tarefa de disseminar o cristianismo naqueles tempos.

Um dos principais elementos do pentecostalismo é crença na santificação através do batismo pelo espírito santo e a crença de que esse batismo confere dons especiais ao crente como a glossolalia e a possibilidade de curar e realizar outros milagres pela imposição das mãos. Em suas reuniões há o predomínio de elementos que apelam para a liberalização das emoções através de cultos realizados em voz alta, em que seus membros falam todos ao mesmo tempo ou dão suporte ao pastor, gritando, aplaudindo e entrando em um transe frenético. Em seus cultos também se destacam práticas de exorcismo e cura (às vezes, efetuados em grandes concentrações públicas) (cf. Bettencourt, 1999:46).

As igrejas que compõem o neopentecostalismo são, em sua maioria, oriundas do pentecostalismo e são caracterizadas, principalmente, pelo que podemos classificar de “teologia da prosperidade”; um conjunto de ações e idéias que trazem como ponto principal a noção de que aqueles que estão ligados à igreja (e, portanto, salvos) são abençoados por Deus com a prosperidade material. Embora essa idéia não seja nova (Weber ([1905] 2003), por exemplo, nos mostra como o protestantismo de influência calvinista (pietista) enfatizava a teoria da predestinação e trazia, ligada a essa idéia, a noção de que a prosperidade material era a prova que o crente tinha de que Deus estava agindo em seu favor), ela apresenta uma mudança de ênfase e postura radicais em relação ao pentecostalismo que, como procurei mostrar acima, almeja, acima de tudo, a santidade. Embora a relação entre prosperidade e religião não seja um fenômeno exclusivamente pentecostal, nem tão pouco somente brasileiro, a forma coordenada de seu crescimento e o uso sistemático de vários instrumentos, tais como a mídia e a política para ganhar terreno, fazem do neopentecostalismo brasileiro um fenômeno único. Não se trata apenas de uma igreja isolada com idéias sobre a relação entre Deus e o lucro, nem apenas de um pastor movido pelo desejo de prosperar, mas sim de toda uma estrutura complexa e crescente, que sabe utilizar todos os meios midiáticos possíveis para disseminar o discurso da prosperidade e atrair cada vez mais fiéis. Não seria impreciso afirmar que o neopentecostalismo, com tal articulação, com o seu objetivo de prosperidade e com sua característica empresarial, nasceu e se desenvolveu no Brasil e, atualmente, ganha mais e mais espaço se tornando um fenômeno de proporções mundiais.

Dentro do neopentecostalismo também está imbuída a idéia de que a relação com a divindade é, basicamente, uma relação de troca. Oferecendo a sua fé e o seu louvor o crente espera de Deus respostas, ou soluções rápidas para os seus problemas, seja no que tange à saúde, à vida amorosa, ao trabalho, à aquisição de bens materiais, etc. (cf. Mendonça e Filho, 2002:233).

No Brasil, outro aspecto marcante das igrejas neopentecostais (e de algumas pentecostais) é o da chamada “guerra espiritual” e que se caracteriza pelo ataque a outras religiões concorrentes, principalmente os cultos espíritas (kardecistas) e as religiões afro-brasileiras. Em seus rituais de expulsão dos “demônios” as igrejas neopentecostais se apropriam da simbologia, do discurso das religiões afro-brasileiras e, de tal forma, que não é exagero afirmar que, sem as religiões afro-brasileiras, o neoprottestantismo perderia grande parte do suporte discursivo que as faz crescer.

Como veremos ao analisarmos alguns dados do IBGE, nas três últimas décadas observa-se, no Brasil, uma expansão do protestantismo, principalmente em sua forma pentecostal e neopentecostal em suas mais diferentes manifestações. O crescimento protestante é muito complexo e também está inserido naquilo que podemos denominar de busca do sagrado e que engloba a procura pela vivência religiosa não apenas no território do cristianismo, mas nos mais diferentes tipos de manifestação religiosa como, por exemplo, no esoterismo, na busca pelas religiões orientais e, até mesmo, no consumo de manuais de auto-ajuda ³.

Mesmo se nos detivermos apenas na avaliação do crescimento protestante, verificamos que não podemos levar em consideração apenas uma causa aparente como, por exemplo, a busca de santidade no pentecostalismo ou a necessidade de ser bem sucedido, no neopentecostalismo. O chamado reavivamento religioso não é algo isolado, mas que tem suas raízes em muitas causas como, por exemplo, na impossibilidade do racionalismo ou da ciência em prover explicações para aliviar a ansiedade humana frente à morte e na falha dos órgãos políticos que se mostram incapazes de gerar políticas públicas de bem estar (saúde, trabalho, educação). Quando há essa falta, as pessoas procuram apoio em outras fontes e, entre elas, está a busca pelo

³ O leitor interessado deverá consultar também as pesquisas sobre religião realizadas no Brasil pelo instituto Datafolha: www.folha.com.br/071222.

sagrado, pelas forças espirituais, que para muitos pode parecer mais estável, de relação mais pessoal e imediata do que o poder público ou as soluções da ciência.

Outro ponto de atração do protestantismo pentecostal e neopentecostal é o uso da idéia, já explorada acima, de santidade. A crença de que são imbuídos de santidade, tende a levar os membros dessas correntes do protestantismo a se considerarem os únicos escolhidos para receberem a salvação. Essa postura afeta sua participação no mundo social, levando essas pessoas, mesmo que sejam extremamente desprivilegiadas em outras práticas sociais, a se sentirem especiais no seio da igreja (cf. Mendonça e Filho, 2002:240). Dotadas de uma importância que nunca lhes fora dada, elas se adaptam inteiramente ao discurso da igreja. A “glossolalia” e o “dom de curas”, só para citar dois exemplos, passam a ser símbolos do status de santificação e é um “diferencial” que faz com que o crente batizado ganhe o respeito da comunidade, colocando-o, muitas vezes, no topo do grupo. Dizer-se “batizado pelo espírito santo”, significa ter o poder de estar mais próximo da divindade.

No Brasil o pentecostalismo e o neopentecostalismo também atuam socialmente, ganhando, com isso, muitos adeptos que estão à margem da sociedade. Com seu conjunto de discursos e com sua rede bem articulada de cooperação entre membros ela provê, muitas vezes, acesso à assistência médica, social e, até mesmo, à escola. Tudo isso, muitas vezes, conduzido pela capacidade argumentativa dos pastores, que sabem das carências sociais existentes na sociedade brasileira atual (cf. Rolim, 1980).

Há que se levar em conta também o papel da globalização, que com sua nova ordem econômica e cultural, mudou o modo como as igrejas (e outras organizações religiosas) trabalham para conseguir novos membros e, principalmente, para mantê-los. Com a globalização, o elemento que guia as ações religiosas das pessoas não é apenas a tradição, mas os modelos que são transmitidos pela mídia (cf. Abumansur, 2003). No caso do neopentecostalismo, Abumansur (2003) observa que as igrejas neopentecostais substituíram a noção de fé e de prática religiosa como sendo um processo por um discurso em que a religião passa a ser um produto fácil de ser assimilado e comprado. Essa nova tomada de atitude deixou de lado o foco na tradição, no conhecimento acumulado através de ritos e preceitos para agradar a Deus e foi trocado pelo foco nas necessidades do “consumidor”, do fiel freqüentador da igreja. (cf. Campos, 1999: 221), já que, para que este crente se sinta compelido a retornar no próximo culto, ele deve acreditar que as suas necessidades foram cumpridas.

Com o desenvolvimento do pentecostalismo e, sobretudo, do neopentecostalismo ficou evidente que o valor da conversão mudou, não sendo o mesmo trazido pelos protestantes que aqui chegaram no período imigratório ou no período do protestantismo de missão. Hoje é visível a ênfase na busca por uma forma de religiosidade que atenda as necessidades imediatas do homem e na qual Deus passa a ser adorado pelo que Ele pode oferecer.

Segundo Fernandes (1994:166), uma pesquisa realizada no Rio de Janeiro, entre 1990 e 1992, atestou que “as igrejas evangélicas totalizaram 63% das organizações criadas no triênio, numa média de 5 por semana ou o equivalente a uma nova igreja por dia útil”. E, segundo pesquisa realizada pelo instituto DataFolha em 1994, o Brasil tinha o maior número de protestantes da América do Sul reunindo, naquela ocasião, cerca de 13 milhões de pessoas. A análise dos resultados dos censos de 1991 e de 2000 mostra que o protestantismo é a forma de religião que mais cresce no Brasil, principalmente as vertentes pentecostais e neopentecostais; os diagramas abaixo nos ajudam a visualizar melhor a sua atual situação:

Distribuição dos Números da População, segundo a Religião no Brasil em 1991		
Religião / Doutrina	Total	%
Católica romana	121.812.771	82,96
Outras igrejas cristãs tradicionais	553.949	0,37
Evangélica tradicional	4.388.281	2,98
Evangélica pentecostal	8.179.706	5,57
Cristã reformada não determinada	621.298	0,42
Neocristã	875.219	0,59
Espírita	1.644.355	1,12
Candomblé e umbanda	648.489	0,44
Judaica ou israelita	86.416	0,05
Oriental	368.578	0,25
Outras	94.556	0,06
Sem religião	6.946.221	4,73
Sem declaração	595.979	0,40
Total	146.815.818	

fontes: Censo Demográfico do Brasil - IBGE

Distribuição dos Números da População, segundo a Religião no Brasil em 2000				
Religião / Doutrina	Total	Homens	Mulheres	%
Católica Apostólica Romana	124.976.912	61.806.740	63.170.173	73,60
Evangélicas	26.166.930	11.497.751	14.669.179	15,41
Espírita	2.337.432	954.350	1.383.082	1,38
Espiritualista	39.840	8.550	31.290	0,02
Umbanda	432.001	210.019	221.981	0,25
Candomblé	139.328	68.126	71.202	0,08
Judaica	101.062	48.978	52.084	0,06
Budismo	245.870	120.246	125.625	0,14
Outras Religiões Orientais	181.579	69.556	112.022	0,11
Islâmica	18.592	12.011	6.581	0,01
Hinduísta	2.979	1.757	1.222	0,00
Tradições Esotéricas	67.288	30.498	36.790	0,04
Tradições Indígenas	10.723	4.991	5.732	0,01
Outras religiosidades	1.978.633	900.437	1.078.196	1,17
Sem religião	12.330.101	7.442.834	4.887.267	7,26
Não determinada	382.489	185.436	197.053	0,23
Total Geral	169.799.170	83.576.015	86.223.155	

Fonte: IBGE, Censo Demográfico 2000.

Esse crescimento é ainda mais expressivo se compararmos com os números de pesquisas realizadas nas décadas 1940 e de 1950:

Distribuição dos Números da População, segundo a Religião no Brasil em 1940 e 1950				
Religião / Doutrina	Total em 1940	% em 1940	Total em 1950	% em 1950
Católicos	39.177.880	95,2	48.558.854	93,7
Protestantes	1.074.857	2,6	1.741.430	3,4
Espíritas	463.400	1,1	824.553	1,6
Budistas	123.353	0,3	152.572	0,3
Israelitas	55.666	0,1	69.957	0,1
Ortodoxos	37.953	0,1	41.156	0,1
Maometanos	3.053	---	3.454	---
Outras Religiões	110.849	0,3	140.379	0,3
Sem Religião	87.330	0,3	274.236	0,5
Total	41.134.341		51.806.591	

* fontes: Censo Demográfico do Brasil - IBGE

Através dos dados acima podemos concluir que houve uma considerável diminuição do percentual de católicos no país, de 82,96% em 1991, para 73,60% em 2000; por outro lado o percentual de evangélicos aumentou de 8,65% em 1991, para 15,41% em 2000. Se compararmos com os dados do crescimento populacional (também do IBGE), chegaremos à conclusão de que a igreja evangélica cresceu mais do que o dobro do ritmo da população durante mais de 20 anos. De 1970 até 1980 o percentual evangélico no Brasil cresceu 5,06% ao ano, já a população cresceu apenas 2,48% ao ano. De 1980 a 1991 esse crescimento manteve um ritmo semelhante, apesar do crescimento da população diminuir um pouco (5,18% ao ano o crescimento dos evangélicos e 1,93% ao ano, o da população). De 1991 a 2000, o crescimento do percentual de evangélicos chegou a superar em quatro vezes o crescimento da população do país (sendo o crescimento dos evangélicos 7,43% ao ano e o da população de 1,63% ao ano). Embora eu não esteja tratando dos sem religião nesta pesquisa, para que melhor visualizemos o fluxo religioso no país, é relevante observar que o percentual dos que se declaram “sem religião”, passou de 4,8% da população em 1991 para 7,3% em 2000, ou de cerca de 7 milhões para 12,3 milhões.

Outro ponto de relevo são as diferenças regionais no resultado da pesquisa, que evidenciam variações significativas no crescimento evangélico dependendo da região do

país. O percentual de católicos é mais alto no Nordeste (Piauí, 91,3%; Ceará, 84,9%; Paraíba, 94,2%; Maranhão, 83%) e em Minas Gerais (78,8%), sendo mais baixo no estado do Rio de Janeiro (57,2%), em Rondônia (57,5%) e no Espírito Santo (60,9%). As porcentagens dos evangélicos são mais altas no Estado de Rondônia (27,7%), no Espírito Santo (27,5%), em Roraima (23,6%), no Rio de Janeiro (21%), em Goiás (20,8%) e no Acre (20,4%). O maior percentual de evangélicos se encontra no Centro-Oeste (19,1%), no Norte (Amazônia, 18,3%) e no Sudeste (18,3%); mas na região Sul também alcança um percentual significativo de 15,4%, sendo inferior apenas no Nordeste (10,4%). Os estados que apresentam o maior percentual de evangélicos são Rondônia (27,8%), Espírito Santo (27,5%), Roraima (23,7%) Rio de Janeiro (21,1%) e Goiás (20,9%).

É importante observar que os resultados do Censo não levam em consideração muitos fatores, tais como o fato de muitos informantes freqüentarem mais de uma religião ao mesmo tempo (característica que não é difícil de se encontrar no Brasil). Assim, muitos do que respondem serem católicos podem, ao mesmo tempo ou mais assiduamente, estar freqüentando cultos religiosos tão dispares quanto, por exemplo, o das religiões afro-brasileiras ou dos cultos orientais. A esse respeito Antoniazzi (2003) observa que “difícilmente um sociólogo ou um antropólogo reduzirá os adeptos de Umbanda e Candomblé, em todo o Brasil, a pouco mais de 570.000 indivíduos (0,33% da população!), como faz o Censo 2000”, já que, muito provavelmente há muitas pessoas que freqüentam estes cultos sem, no entanto, se declararem “umbandistas” ou “membros do candomblé”. Na hora de responderem ao Censo essas pessoas se declaram católicas, entre outras razões, para que suas respostas se adequem ao padrão de resposta aceito pelo formulário do Censo.

Os dados dos Censos de 1991 e 2000 mostram que a taxa de crescimento anual dos evangélicos é bastante acentuada: um crescimento geral de 7,43%, sendo que no Estado de Roraima se encontra a maior taxa de crescimento (13,41%) e no Rio Grande do Sul a menor (3,15%). No início da década de setenta os resultados do Censo apontavam para a presença de cerca de 4,8 milhões de evangélicos no país. Em 1980 foi de 7,9 milhões, em 1991 foi de 13,7 milhões e em 2000 foi de 26,1 milhões. Se o crescimento da década de noventa se tornar estável, em 2010 a população evangélica brasileira poderá chegar à cerca de 55 milhões de pessoas. E se esse crescimento for contínuo até 2020, os evangélicos no Brasil poderão chegar a ser 50% da população.

Os dados acima apontam para a importância de se estudar os diversos aspectos do fenômeno evangélico no Brasil a fim de melhor se compreender uma sociedade que passa por um momento importante no que tange à (re)configuração de seu território religioso. Ao perscrutar um aspecto micro deste fenômeno, no caso a construção de narrativas de conversão, a presente pesquisa também busca contribuir para uma compreensão mais abrangente desse processo de (re)construção identitária coletiva uma vez que as narrativas individuais ganham forma dentro de redes coletivas de socialização, refletindo seus princípios e a sua forma de configurar o mundo.

3 Instrumentos teóricos

“Uma teoria é uma caixa de ferramentas. Nada tem a ver com o significativo. É preciso que sirva, é preciso que funcione. E não para si mesma. Se não há pessoas para utilizá-la, a começar pelo próprio teórico que deixa então de ser teórico, é que ela não vale nada ou que seu momento ainda não chegou”.

Gilles Deleuze – *Microfísica do Poder* (1979:71).

Entendo que, ao se falar de arcabouço teórico, deve-se ter em mente que o papel da teoria nos estudos de natureza interpretativa é o de fornecer um instrumental através do qual se possa criar sentido sobre o papel da ação social pesquisada. Teorias novas, como observa Geertz (1989:18), não são, necessariamente, constituídas a cada nova pesquisa. Teorias, geralmente, são retomadas de outros estudos e relidas durante o desenvolvimento da investigação, sendo utilizadas para esclarecer novas interpretações. As teorias continuam a ser utilizadas na medida em que possibilitam o desenvolvimento do conhecimento humano em determinada área, caso contrário elas tendem a ser descartadas. Ainda seguindo Geertz, considero importante lembrar que, embora muitas pesquisas sejam elaboradas a partir de outras pesquisas, isso não implica que uma pesquisa é a retomada de outra, mas que pode se utilizar daquilo que já foi produzido para desenvolver a área de conhecimento em questão, ou nas palavras do próprio Geertz (1989:18),

“Fatos anteriormente descobertos são mobilizados, conceitos anteriormente desenvolvidos são usados, hipóteses formuladas anteriormente são testadas, entretanto o movimento não parte de teoremas já comprovados para outros recém-provados, ele parte de tateio desajeitado pela compreensão mais elementar para uma alegação comprovada de que alguém alcançou e a superou”.

Neste capítulo, localizo a pesquisa dentro da interface dos estudos da Análise Crítica do Discurso e da Sociolinguística Interacional; trago os princípios teóricos que a norteiam, tais como as noções de *discurso*, de *identidade social*, de *narrativa* e de *estória de vida* e, além disso, apresento as categorias de análise utilizadas.

3.1

Análise Crítica do Discurso e Sociolingüística Interacional

“A fala é socialmente organizada, não apenas em termos de quem fala para quem em que língua, mas também como um pequeno sistema de ações face a face que são mutuamente ratificadas e ritualmente governadas, em suma, um encontro social”.

Ervin Goffman – “A situação negligenciada” ([1964] 2002:19).

Este trabalho correlaciona principalmente duas linhas de pesquisa da área dos estudos da linguagem contemporânea, a Análise Crítica do Discurso e a Sociolingüística Interacional; ambas as linhas se caracterizam por tematizar as relações entre o uso da linguagem e o(s) usuário(s) em um dado contexto situacional (cf. Fairclough [1989] 2001:09). Embora uma correlação entre ambas as linhas de pesquisa não seja tão simples, já que há diferenças fundamentais entre elas, a Análise Crítica do Discurso e a Sociolingüística Interacional se harmonizam em muitos aspectos quanto aos seus objetivos. Ambas, por exemplo, se preocupam com o estudo da linguagem em uso, não se restringindo às delimitações da elocução ou sentença; elas são linhas de pesquisa que focalizam as relações entre linguagem e sociedade e, ainda, as particularidades dialógicas incutidas na interação quotidiana. Abaixo, primeiro, apresento a Análise Crítica do Discurso, depois a Sociolingüística Interacional e, por fim, falo sobre o papel de cada uma na análise desenvolvida nesta pesquisa.

Autores como Norman Fairclough ([1989] 2001, 1992) consideram a Análise Crítica do Discurso a ferramenta ideal para evidenciar a linguagem como forma de ação social; uma forma de entendimento na qual o uso da linguagem implica lidar com diferentes aspectos do mundo social como, por exemplo, as relações de poder, de identidades, as lutas sociais, entre outros.

A Análise Crítica do Discurso pode ser considerada um campo de estudo e pesquisa interdisciplinar, uma vez que faz uso de várias perspectivas teóricas provindas de diferentes áreas sociais como, por exemplo, a Sociologia e a Antropologia. Suas bases conceituais estão ligadas, principalmente, ao desenvolvimento da teoria da Enunciação (que teve como um dos precursores o pensador russo Mikhail Bakhtin ([1929] 1992) e se desenvolveu na França através do trabalho de Émile Benveniste, (1966)), à teoria dos Atos de Fala desenvolvida por John Austin (1961 e 1962) e John Searle (1969) e, antes destas, ao desenvolvimento de uma visão da linguagem como fala

em ação proposta por Bronislaw Malinowski (1920, 1922 e 1923) e à visão da linguagem como forma de ação no mundo, tal como elaborada na noção de Ludwig Wittgenstein (1958) de “jogos de linguagem”.

A Análise Crítica do Discurso (assim como a Sociolingüística Interacional) é uma das linhas de pesquisa que trabalham com a percepção de que a comunicação envolve muitos elementos além da estrutura lingüística. Ela se preocupa também, como coloca Fairclough ([1989] 2003:04), em mostrar conexões entre linguagem, ideologia e poder que podem estar regendo as interações das pessoas e direcionando suas atuações no mundo social. Muitas vezes, a pesquisa realizada sob o viés da Análise Crítica do Discurso possui um caráter intervencionista, ou seja, objetiva desvelar estruturas de tensão social em determinado contexto a fim de modificá-lo (cf. Moita Lopes, 2002).

A Sociolingüística Interacional tem como um de seus princípios a idéia de que a comunicação não pode ser compreendida apenas a partir de seus elementos estruturais, já que a simples produção de estruturas não garante a comunicação. Ela é um campo de estudos lingüísticos que se preocupa em investigar, notadamente, as realizações locais do discurso, entendendo-as como o espaço no qual emergem forças ideológicas sociais que direcionam a produção discursiva e o posicionamento dos participantes no mundo social, o que envolve, entre outras relações, o exercício do poder e a construção e a demarcação de identidades sociais de acordo com objetivos determinados.

A Sociolingüística Interacional também é um campo interdisciplinar que agrega perspectivas de outras ciências sociais como a Sociologia, a Filosofia e a Antropologia. Além de ter suas bases conceituais junto a algumas teorias que trouxe acima (Teoria da Enunciação, dos Atos de Fala, Princípios da Cooperação, etc.), ao falar dos fundamentos da Análise Crítica do Discurso, a Sociolingüística Interacional foi, em sua formação, bastante influenciada por teóricos da sociologia interacional, como Ervin Goffman (1963, 1964, 1974,1981) e da etnometodologia, como Harold Garfinkel (1967, 1972). Em sua abordagem da comunicação e do discurso, a Sociolingüística Interacional leva em conta as conexões entre cultura, sociedade, indivíduo e código (Shiffrin, 1994:99). Para a Sociolingüística Interacional é muito importante o conjunto de forças que operam no momento da interação discursiva e que orientam o comportamento dos indivíduos. Esta perspectiva compreende que o ato de comunicação depende de um contexto sócio-cultural macro, mas, também, de processos inferenciais locais que desempenham um importante papel nas construções interpretativas dos falantes, que

definem, por exemplo, em que tipo de atividade estão se engajando e que possibilitam o reconhecimento do que será solicitado em seguida e, ainda, inferir as intenções de seus interlocutores (cf. John Gumperz, 1999:453-4).

Uma das principais características da Sociolinguística Interacional tem sido o desenvolvimento e/ou uso de uma série de ferramentas teóricas (tais como *frame*, *alinhamento*, *esquema de conhecimento*, *contexto*, entre outros) que possibilitam o estudo de interações discursivas de forma sistemática (cf. Ribeiro e Garcez, 2002). Entre essas contribuições, por exemplo, está a formulação da idéia de “práticas (e pistas) de contextualização”. Essa noção tem como base a percepção de que um contexto conversacional não é dado, mas construído no decorrer do processo de negociação do significado entre os falantes. E a construção desse contexto depende de esforços coordenados de dois ou mais indivíduos em inferir o que é pedido pelo contexto interacional. Assim, ao participarmos de uma dada interação, produzimos e interpretamos pista relativas ao tipo de interação, ao tópico da interação, entre outros elementos, tais como o momento adequado para a mudança de tópico ou sermos capazes de inferir o não dito através do que é dito. Essas inferências são negociadas de acordo com convenções que podem (ou não) ser partilhadas pelos participantes da interação discursiva e são dependentes das *pistas de contextualização*, que, por sua vez, se referem a como os falantes sinalizam a sua disposição de participar (ou não participar) e de que maneira participar de determinada construção discursiva. John Gumperz (1999:461) define *pistas de contextualização* como sendo “qualquer sinal verbal que, quando processado em co-ocorrência com a gramática simbólica e signos lexicais, serve para construir uma base contextual para interpretações situadas e, dessa forma, afeta como as mensagens constituintes são entendidas”.

As pistas de contextualização sinalizam *enquadres* (ou *frames*) (cf. Goffman, 1974) que sinalizam a atividade na qual os participantes da interação estão imbuídos. Elas são traços que indicam como o conteúdo semântico deve ser interpretado e como as orações se relacionam umas com as outras (cf. Gumperz, 1982:100). Entre as *pistas de contextualização*, estão as escolhas lexicais ou sintáticas, as mudanças na prosódia, no ritmo, no estilo ou no código, aberturas conversacionais, estratégias de fechamento e etc.

Gumperz (1982) distingue dois níveis de inferências que podem atuar no processo de percepção das *pistas de contextualização*; o primeiro ele classifica como inferências globais orientadas para o “tipo de atividade”. Esse grupo de inferências se refere ao

objetivo da interação (do que se trata), que tópicos podem ser trazidos, o que é conveniente de ser colocado diretamente ou indiretamente, entre outros aspectos. O segundo grupo se refere ao que Gumperz chama de “inferências locais” e se relaciona às “preferências de organização”, ou à realização de um movimento particular e a melhor maneira de responder a esse movimento. Nesse nível, muitas dificuldades comunicativas tendem a surgir quando pessoas de formações culturais diferentes interagem, principalmente em eventos institucionais, tais como entrevistas de trabalho, interações em serviços públicos ou entre cliente e vendedor e etc. Ao analisar interações nesses contextos conversacionais, estudos da lingüística sociointeracional tentam explicar os resultados inesperados de alguns desses encontros, causados por problemas de adequação da linguagem, pela falha em reconhecer e responder de modo apropriado alguns princípios culturais, ou pela assimetria que envolve a interação.

A questão da assimetria é complexa e pode envolver não apenas os papéis desempenhados pelos participantes, mas também o conhecimento que eles trazem para a interação; muitas vezes, por exemplo, em uma análise de uma pesquisa realizada em um contexto específico, é difícil separar quais comportamentos já são estabelecidos e motivados dentro daquele contexto, daqueles que estão relacionados a outras fontes culturais. Nem sempre se é possível, por exemplo, determinar se os participantes da interação compartilham o mesmo espectro de inferências ou trabalham da mesma forma ao projetarem suas *pistas contextuais*. Todo esse cuidado com a análise da produção discursiva situada, como já indiquei acima, é parte do esforço de se entender melhor os processos comunicativos tanto em sua produção local quanto do ponto de vista global, levando-se em consideração contextos culturais amplos.

A pesquisa que desenvolvo aqui se dá em uma interface entre as duas linhas de pesquisa descritas acima porque, primeiro, se alinha a uma visão sociointeracional do discurso, uma vez que parte do princípio de que as identidades sociais são produzidas e mantidas através da linguagem e se preocupa, entre outros aspectos, em evidenciar as estratégias conversacionais utilizadas na construção do discurso narrativo e na produção e manutenção das identidades sociais. Embora eu esteja enfatizando a produção local do discurso, há que se notar que este estudo (bem como outros estudos guiados pelos princípios da Sociolingüística Interacional) também se preocupa com o que Gumperz (2002:32) chama de “processos interpretativos mais gerais, societários, das ideologias lingüísticas e de como eles fazem parte do insumo para os processos inferenciais que

determinam os julgamentos de sentido”. Além disso, esta pesquisa lida com o desenvolvimento de construtos teóricos a fim de compreender melhor a produção de um determinado tipo de discurso, no caso o narrativo.

A relação com a Análise Crítica do Discurso se dá uma vez que, embora analisando a produção discursiva local, estarei atento a como essa produção reflete estruturas ideológicas mais amplas; de como, por exemplo, a relação entre o narrador e a sua comunidade aparece em seu discurso através das idéias que ele/a traz em sua narrativa. Lido, ainda, com a noção, cara à Análise Crítica do Discurso, de discurso como prática social (cf. Fairclough, [1989] 2001), que compreende que as pessoas, através de suas produções discursivas, agem para transformar o mundo social.

3.2

Discurso como prática social

“Discurso, então, envolve condições sociais, que podem ser especificadas como *condições sociais de produção*, e *condições sociais de interpretação*. Essas condições sociais, além disso, se relacionam a três diferentes ‘níveis’ de organização social: o nível da situação social, ou o ambiente imediato no qual o discurso ocorre; o nível da instituição social que constitui uma ampla matriz para o discurso; e o nível da sociedade como um todo”.

Norman Fairclough – *Language and Power – Second edition* (2001:20-21).

O termo *discurso* tem uma fluidez muito grande de significados (cf. Mills, 1997:06) podendo ser utilizado em relação a determinada comunidade lingüística (discurso jurídico, discurso cristão, discurso médico, discurso de direita, etc.), ou, por exemplo, para designar uma simples conversa. Dada essa multiplicidade de significados e, também, ao fato desta pesquisa lidar com análise discursiva, considero importante esclarecer quanto à noção de discurso que é utilizada aqui.

Nesta pesquisa *discurso* é entendido como uma prática social; nesse sentido, como observa Sara Mills (1997:11),

“o discurso não é um conjunto vazio de declarações, mas grupos de elocuições ou sentenças, declarações que são estabelecidas dentro de um contexto social, que são determinadas por esse contexto e que contribuem para o modo pelo qual esse contexto social dá prosseguimento à sua existência”.

Entendo que a compreensão do *discurso* como prática social é um posicionamento teórico que possui várias implicações que se refletem no momento da análise. Uma dessas implicações é a aceitação do fato de que a linguagem não nasce do impulso interior de um determinado indivíduo, mas sim do contato que o mesmo tem com a coletividade ou, como coloca Bakhtin ([1929]1997:118), “não é tanto a expressão que se adapta ao nosso mundo interior, mas o nosso mundo interior que se adapta às possibilidades de nossa expressão”, uma vez que todo o processo através do qual passa qualquer enunciação, por mais simples que seja, situa-se no plano social, sem o qual a linguagem não teria sentido de existir (cf. Fairclough, 1992:64).

A habilidade de lidarmos com a linguagem não é simplesmente uma conquista de nosso complexo mecanismo cerebral e fonológico modelados através de milênios de evolução mas, notadamente, uma conquista da fundação e manutenção da vida em sociedades, e é através da experiência social que nos tornamos capazes de direcionar o nosso discurso “não aprendendo apenas o que dizer, mas como, onde, para quem e sob que circunstâncias” (Bruner, 1997:67).

Outro desdobramento importante da percepção do discurso como prática social é a compreensão de que, como coloca Moita Lopes (1995:350), “o significado não é inerente à linguagem, mas é, de fato, uma construção social”, um processo ativo no qual estão presentes as ideologias (forças políticas e interesses econômicos) hegemônicas e contra-hegemônicas.¹

O *discurso* molda e dá sustentação a significados que, por exemplo, podem vir a favorecer um determinado indivíduo ou um grupo em detrimento de outros ou, como coloca Fairclough (1992:63), o “discurso é um modo de ação, uma forma através da qual pessoas podem agir sobre o mundo e, especialmente, sobre outras pessoas”. Assim, o *discurso* constrói relações entre pessoas e forma sistemas de crenças e de conhecimentos de modo que está profundamente ligado ao exercício do poder. Em seu aspecto político e ideológico, a produção do *discurso* também implica o seu controle, seleção, organização e distribuição da maneira que o *discurso* produzido atenda aos interesses de quem representa o poder em dada comunidade ou instituição (cf. Foucault, [1971] 1999:08), incluindo e legitimando os *discursos* daqueles que fazem parte de sua

¹ O conceito de *hegemonia* foi elaborado por Antônio Gramsci, pensador italiano e marxista, entendendo-se aqui, como coloca Stuart Hall (1980:36), que o conceito gramsciano implica uma apreciação de hegemonia como sendo, diferente de estar ligado a um sistema estático, um processo ativo e conflitante de dominação. Partindo do conceito de hegemonia proposto por Gramsci, Raymond Williams (1979) desenvolve o conceito de contra-hegemonia ou hegemonia alternativa que denota, em contraparte, o processo de contínua resistência ao processo hegemônico.

rede de relações e excluindo aqueles que não fazem parte. Dessa forma, o *discurso* também se baseia em convenções definidas por uma dada comunidade (Swales, 1990:21) para regular, através das práticas discursivas, a visão de mundo de seus participantes.

Michel Foucault ([1971] 1999:09) observa que um dos procedimentos de exclusão mais comuns através da linguagem é a interdição. Assim, ao ingressar no discurso, o indivíduo sabe “que não tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância, que qualquer um, enfim, não pode falar de qualquer coisa”. Outra maneira de exclusão é a simples, mas eficaz, rejeição do discurso de quem é colocado à margem. Foucault ([1971] 1999:10) traz o exemplo da loucura observando que, “desde a alta Idade Média, o louco é aquele cujo discurso não pode circular como o dos outros”. Esse tipo de comportamento também pode ser observado quando focalizamos o discurso religioso já que, para as pessoas que se convertem, a rejeição do discurso da religião anterior (e, em alguns casos, a rejeição do discurso da religião do outro) é um trabalho necessário e constante.

Foucault aponta ainda uma terceira forma de supressão, menos perceptível porque mais enraizada no conjunto de discursos proferidos em dada comunidade: “a vontade de verdade” que se caracteriza por atribuir a um dado discurso a única verdade política e ideológica possível, direcionando, dessa forma, a visão de mundo das pessoas que se engajam em um dado discurso e, principalmente, a sua atuação dentro da sociedade. Tendo em vista essa perspectiva, pode-se dizer que, em muitos contextos, os discursos podem ser compreendidos como estando organizados, principalmente, em torno de práticas de exclusão (Mills, 1997:12). É dentro desse paradigma que os discursos são, geralmente, divididos dentro da sociedade, sendo que os indivíduos que estão mais próximos do centro de poder são também os detentores das práticas discursivas privilegiadas dentro da comunidade (veja, por exemplo, o papel dos especialistas da religião - rabinos, padres, pastores, etc. - na produção e manutenção de discursos).

Nesta pesquisa, trabalho com a percepção de que os significados são construídos dentro de interações sociais estabelecidas pelos participantes do discurso (Gumperz, 1982; Schiffrin, 1994; Erickson e Shultz, [1981] 2002). Dessa forma, o *discurso*, não envolve apenas o conhecimento lingüístico dos participantes, mas, também, os pressupostos contextuais que são informados por pistas locais e a informação prévia trazida para possibilitar a interpretação (Gumperz e Cook-Gumperz, 1982:17) e só tem existência dentro da interação. Como procurei mostrar acima, essa visão compreende

que o ato discursivo é, sobretudo, uma prática social e, por isso mesmo, uma prática orientada por processos ideológicos, sendo que, muitas vezes, as pessoas não estão conscientes deste processo, uma vez que ideologias se constroem dentro de convenções que podem ser mais ou menos naturalizadas e automatizadas (cf. Fairclough, 1992:90); e que, sendo agregadas ao conjunto de práticas discursivas da nossa sociedade, ganham status de senso comum e podem ser assimiladas de forma mais eficiente; o que não implica, no entanto, que as pessoas não possam atuar discursivamente para a mudança de relações sociais de dominação e de desigualdade ou para estarem conscientes do caminho que escolhem em suas vidas como, por exemplo, o da conversão religiosa.

3.3

Identidade social

“nossas identidades são definidas e expressas através das maneiras que nos posicionamos com relação aos outros ao longo das diversas dimensões que constituem nossas redes de relação”.

Elliot G. Mishler – *Storylines: Craftartist's Narratives of Identity* (1999:16)

O conceito de identidade social se refere a quem somos e a como nos posicionamos no mundo. A noção de identidade pode envolver contornos mais ou menos complexos e qualquer definição simples corre o risco de deixar de fora elementos centrais para a sua compreensão. Primeiro, deve-se ter em mente que *identidade* é um construto utilizado por vários campos do saber (como, por exemplo, Estudos da Linguagem, Psicologia, Neurobiologia, Estudos Culturais, Antropologia, Sociologia e etc.) que, em suas especificidades, podem abranger certos elementos e deixar de fora outros. Não obstante a multiplicidade de visões, pode-se dizer que existem duas formas básicas de se compreender a questão da identidade: a primeira é vê-la como constituída por um conjunto de características fixas que uma pessoa ou grupo de pessoas possui e por meio das quais são reconhecidas através do tempo e nos diversos ambientes sociais em que transitam. Essa maneira de considerar o fenômeno identitário é conhecida como *essencialista* e relaciona identidade com características biológicas, sendo conduzida por uma visão fisiológica da existência e pode abarcar ainda a percepção de que o ser humano, após assimilar um dado conjunto de comportamento e idéias (religiosas, sociais, políticas, etc.) para atuar no mundo, será conduzido por elas, da mesma forma, pelo resto de sua existência.

A segunda forma de se entender o fenômeno da identidade é através de uma visão *não essencialista* (compreensão que adoto nesta pesquisa). Esse posicionamento leva em consideração a percepção de que a identidade é múltipla e sujeita a modificações através do tempo e dos espaços sociais em que ocupa. É tendo em conta essa percepção que Kathryn Woodward (1997:22) observa que, embora possamos nos sentir as mesmas pessoas nos diversos ambientes em que transitamos, na verdade, “estamos diferentemente posicionados pelas expectativas e limitações sociais e nos representamos de maneira diferente para os outros em cada contexto”. Levando-se em conta a influência das imposições sociais para o exercício de nossas identidades, a identidade social pode ser entendida, também, como uma posição dentro das relações sócio-econômicas e, portanto, subordinada às diversas formas de interação (que muitas vezes envolvem relações de poder) com as quais as pessoas têm que se confrontar no dia-a-dia.

Além de ser posicionada e processual, a identidade social é um fenômeno relacional, uma vez que constrói sua existência tendo como referência algo fora de si mesma: ela se constrói através da negação do que não se quer ser e da afirmação do que se pretende ser (Woodward, 1997:9). A constituição da(s) diferença(s) implica a formação de um conjunto de marcas simbólicas que afetam, através da exclusão ou inclusão, as condições materiais de existência dos indivíduos (idem:12). Assim, por exemplo, no contexto da conversão religiosa, a identidade do crente é construída ao se distanciar dos não crentes e ao incorporar as práticas sociais dos membros de sua comunidade religiosa.

O caráter múltiplo da identidade implica que os indivíduos podem, tendo em vista as necessidades envolvidas na interação, atuar através de diferentes marcas identitárias, como, por exemplo, características de sua etnia, gênero, sexualidade, religiosidade, da comunidade a qual se pertence, entre outras. Essas marcas características podem criar laços de integração ou de conflito com outros sujeitos (muitas vezes detentores de outras marcas identitárias) ou podem, ainda, colocar um mesmo indivíduo em conflito com as diferentes marcas de identidade que assume nos contextos do mundo social em que atua.

Esse aspecto do conflito reflete, também, o caráter contraditório da identidade, uma vez que um indivíduo pode agir de formas distintas, ou mesmo opostas, em diferentes círculos sociais. No âmbito religioso, uma pessoa pode, por exemplo, participar regularmente de uma prática religiosa considerada hegemônica dentro da

sociedade na qual vive, ao mesmo tempo em que pratica outras formas de religiosidade não hegemônicas. No Brasil, por exemplo, não é raro se encontrar pessoas que praticam o cristianismo católico ao mesmo tempo em que freqüentam rituais de religiões afro-brasileiras como a Umbanda e o Candomblé (cf. Steil, 2001). Recentemente descobri através de uma troca de e-mails que na Inglaterra, é possível encontrar pessoas que freqüentam a Igreja Anglicana ou a Luterana e, em seus lares, praticam rituais wicca ou outros provindos de tradições antigas como o druidismo e a religião celta.

As considerações trazidas acima nos levam ao princípio norteador de que a identidade social se constitui através do discurso. Ao se engajarem em uma prática discursiva, os indivíduos trazem diferentes marcas de suas identidades, se construindo ao mesmo tempo em que são construídos através da interação discursiva. Assim, as pessoas falam, lêem e escrevem como homens ou mulheres, pobres ou ricos, com determinadas idéias sobre o mundo (sejam elas sociais, políticas ou religiosas, por exemplo) e em um momento histórico-social específico (cf. Moita Lopes, 1998), ou seja, sendo posicionadas por um dado contexto (Hall, 1997:51). Essas posições formam os significados dentro das relações humanas, uma vez que o significado só pode ser construído socialmente ou, como coloca Bastos (2002:160),

“os indivíduos, em função de cada interação, gerenciam suas habilidades de usar diferentes variantes sociais e estilos, de selecionar determinadas estruturas sintáticas, palavras e contornos prosódicos. Por meio desses usos, das ‘pistas de contextualização’, os sentidos são sinalizados e interpretados pelos indivíduos em cada troca lingüística”.

Essa visão implica que a identidade é algo que só pode ser compreendida em seu contexto de produção (cf. De Fina, 2003:15), uma vez que ela é uma orientação ao contexto no qual estão ocorrendo as interações.

A questão da orientação ao contexto nos leva a uma outra, que não se deve deixar de ser mencionada: a agentividade. Até que ponto os seres humanos são livres para exercer as diferentes facetas de suas identidades? Foucault ([1970] 1999:08-09) colocou que em toda a sociedade a produção do discurso (e, conseqüentemente, das identidades) “é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos”, o que implica que “não se tem o direito de dizer tudo, que não se pode falar de tudo em qualquer circunstância”. A colocação de Foucault nos leva na direção de um determinismo que limita o exercício da identidade social ao uso

daquilo que, por exemplo, Fairclough ([1989] 2001) denomina de “members resources” (recursos de membros), um conjunto de elementos tais como, por exemplo, a forma das palavras, a estrutura da sentença e da narrativa, que possibilita a nossa atuação nas interações discursivas (e sociais). Um aspecto importante dos “members resources” é que são determinados socialmente, moldados ideologicamente, assimilados de maneira inconsciente e compreendem não apenas o conhecimento de uso da linguagem, mas representações de mundo, valores, crenças, pressuposições e etc. Uma vez que somos capazes de operar com essas ferramentas, não podemos fugir das regras do jogo social, ficamos constrangidos por relações de poder e devemos adequar o exercício de nossas identidades ao contexto interacional.

Ao desenvolver a noção de “resistência” (cf. Revel, 2005:74), Foucault aponta para a possibilidade de uma perspectiva mais conciliatória ao determinismo das relações de poder. A idéia de “resistência” compreende que os seres humanos são capazes de criar estratégias para burlar determinadas restrições que limitam o exercício da identidade social. No entanto, para que os sujeitos tenham a possibilidade de exercer a identidade social que desejam, devem ter consciência ² para que possam efetuar suas escolhas e lidar, de forma eficaz, com as restrições do mundo social em que são participantes. Consciência como força social implica que, embora constrangido por forças biológicas e sociais que definem a família, o sexo, o lugar de origem, a religião hegemônica e etc., o sujeito tem responsabilidade para com a (trans)formação de sua identidade, direcionando e projetando aquelas escolhas que lhe sejam possíveis. Nesse sentido, as narrativas são de vital importância dentro do constante processo de vir a ser que caracteriza a identidade social, porque, através delas, os seres humanos expõem, constroem, e reforçam a visão que têm ao seu respeito e a respeito dos outros; talvez seja por essa razão que Stuart Hall (1997:52) defina identidades como sendo “os nomes que damos às diferentes maneiras pelas quais somos posicionados, e nos posicionamos, pelas narrativas do passado”.

Outro aspecto da identidade social que deve ser avaliado é a relação entre o indivíduo e a coletividade na qual está envolvido. Se levarmos em consideração que, como coloca Wenger (1998:145), “construir uma identidade consiste em negociar os significados de nossa experiência de membros em comunidades sociais”, concluímos

² O termo “consciência”, aqui, se refere ao conceito desenvolvido por Mikhail Bakhtin, “no sentido de que a consciência só existe sob uma força semiótica material e, neste sentido, é um fato objetivo e uma força social (...) e que, por essa razão, possui eficácia e desempenha um papel na arena da existência” (Stam, 1992:23).

que não pode haver uma separação real entre indivíduo e a coletividade, uma vez que, como, também, nos lembra Wenger (1998:146) “nós não podemos nos tornar humanos por nós mesmos”. Nesta pesquisa, enfatizo a identidade social como um processo que interconecta o indivíduo e a coletividade através de diferentes práticas discursivas (cf. De Fina, 2003:18), dentre as quais o discurso narrativo assume grande relevância, como veremos a seguir.

3.4

Narrativa

“...discurso, e narrativa em particular, representam o ponto de intercessão entre a expressão dos sentimentos individuais, representações e a reflexão sobre a construção dos processos societários, das ideologias e dos papéis. A narrativa se torna viva na arena da fala de um modo único. Ao analisar as narrativas nós não analisamos apenas histórias e experiências individuais, mas também representações sociais coletivas e ideologias”.

Anna de Fina – *Identity in Narrative: a Study of Immigrant Discourse* (2003:07).

“Narrativa” é um termo que resiste a uma definição precisa (cf. Riessman, 1993:17) uma vez que, dependendo da área de estudo e do contexto, pode abranger determinados elementos e deixar de fora outros. A esse respeito Polkinghorne (1988:13) observa que a elaboração de uma definição de “narrativa” deve, minimamente, levar em consideração que ela pode se referir ao processo de se construir uma história, ao esquema cognitivo da história e ao resultado do processo.

Dentro dos Estudos da Linguagem, os trabalhos de Labov e Waletzky (1997) e Labov, (1972), foram marcos importantes no estudo da narrativa. Nesses trabalhos, encontramos uma formulação cuja influência ainda é presente nos estudos atuais. Segundo esses autores a narrativa é um método de recapitular as experiências passadas e se caracteriza por sua estrutura organizada em uma seqüência temporal, por ter um ponto e por ser contável. Mas, como nos lembra Bastos (2005:77), se, por um lado, essa abordagem abriu caminho para a pesquisa da narrativa nos estudos lingüísticos, por outro lado, ela tem sido objeto de muitas críticas como, por exemplo, a de não problematizar a relação entre evento passado, memória e narrativa. Um ponto de vista interessante é o adotado por Mishler (1999:17) que se opõe a qualquer esforço de delimitar o significado da narrativa considerando-a um termo “guarda-chuva”, capaz de abranger uma multiplicidade de perspectivas.

Não obstante as observações introdutórias acima, não é o meu objetivo aqui traçar uma revisão dos estudos da narrativa nem tão pouco comparar seus diferentes enfoques. Nesta seção procuro apenas esclarecer quanto aos conceitos e suposições sobre narrativa que guiaram a análise que trago em minha investigação.

Em primeiro lugar, nesta pesquisa, é central a percepção de que, ao narrar estórias, as pessoas utilizam a narrativa não apenas para (re)construírem um evento passado, mas para que elas sejam interpretadas de acordo com as suas representações. Narramos de forma que as estórias se adequem a determinados objetivos. Por isso, como coloca Riessman (1993:2),

“análises em estudos da narrativa se abrem para formas de contar sobre a experiência, não simplesmente para o conteúdo ao qual as línguas se referem. Nós perguntamos, porque a estória foi contada *daquela* maneira?”

Ao nos perguntarmos, como Riessman propõe, porque uma determinada estória foi contada de uma maneira (e não de outra), nos deparamos com o fato de que a narrativa, como coloca Bastos (2005:81), “envolve um processo dinâmico e situado de expor e interpretar quem somos”. Dessa forma, a construção de narrativas está intimamente relacionada à construção identitária. Assim, o estudo das narrativas é uma ferramenta importante para que se possa entender melhor como as pessoas processam construções identitárias através da narração de suas estórias (cf. Linde, 1993). Por esse motivo, nesta pesquisa, levo em consideração que, como observa Riessman (1993:2), “indivíduos constroem eventos passados e ações em narrativas pessoais para reivindicar identidades e construir vidas”.

Na análise desenvolvida aqui, o tema da identidade social está presente todo o tempo já que, ao narrarem a estória de suas conversões religiosas, os narradores constroem suas narrativas de modo a estabelecerem sua adequação (ou reconstrução identitária) a um novo tipo de estrutura social.

Outro princípio que subjaz a esta pesquisa é o de que as narrativas são, necessariamente, co-construídas ou como coloca Ribeiro (1996:44),

“toda narrativa integra uma construção dialógica, em que tornam-se salientes os traços de “apoio” que o interlocutor fornece ao contador da estória – por exemplo, sinais de retroalimentação como “mhm mhm”, “tá”, “sei”; sinais de ratificação tais como a repetição de elocuições; pedidos de informação, pedidos de esclarecimento; pedidos de confirmação, etc.”

Dessa forma, a narrativa pode ser considerada uma performance situada (cf. Mishler, 1999) na qual, como observa Bastos (2004:121), “o narrador lida com as circunstâncias da situação e a estrutura social normativa” e constrói um mundo de ações e personagens que são postos em relação com ele mesmo e com aqueles para quem realiza a narração.

Há muitas formas de se realizar um estudo com e sobre narrativas (cf. Polkinghorne, 1988); no desenvolvimento da análise desta pesquisa, como já foi colocado, o foco recai em como os narradores realizam suas construções narrativas, principalmente, tendo em vista os princípios, aqui desenvolvidos, de *rede de mudança* e *fluxo de mudança* e o uso da perspectiva do presente. Trata-se de um estudo de alguns aspectos do esquema narrativo: a narrativa é um instrumento através do qual as pessoas conferem unidade e coerência às suas existências, e o estudo de como as pessoas costumam elementos dispersos para realizar essa construção nos ajuda na compreensão de como essas produções dão forma ao significado da existência humana no âmbito pessoal e coletivo em vários contextos sociais (cf. Bastos e Santos, 2006).

Por último, relembro que, nesta pesquisa, a fala de cada entrevista está sendo considerada como uma narrativa de estória de vida, uma vez que entendo que, no tipo de pesquisa que proponho, se a análise privilegiasse apenas episódios narrativos em detrimento da totalidade da construção eu poderia estar deixando de lado elementos fundamentais para o entendimento da produção das narrativas de conversão como um todo. Cada estória de vida possui uma seqüência ou enredo que, como aponta Bruner (1997:72), é uma das características básicas da narrativa; e incluem episódios narrativos no sentido que lhes atribui Labov. Aqui cabe uma nota sobre a concepção laboviana de narrativa: em seu clássico texto de 1972, Labov coloca que a narrativa é composta de seis elementos básicos: *resumo*, *orientação*, *ação complicadora*, *avaliação*, *resultado* ou *resolução* e *coda*. O *resumo* se relaciona ao tópico da narrativa (do que se trata?); a *orientação* especifica os participantes (quem?), a localização espaço-temporal (onde? quando?) e a natureza do evento (o quê?). A *ação complicadora* se relaciona aos eventos descritos na narrativa (o que aconteceu?). A *avaliação* se refere ao motivo da ação estar sendo contada, ao porque da narrativa ser digna de interesse (o que isso implica?). Muitas vezes a *avaliação* se relaciona à estrutura da narrativa global e é desenvolvida independente de outros elementos presentes no que pode ser descrito como discurso narrativo padrão. O *resultado* ou a *resolução* compreende o fechamento

da narrativa (o que aconteceu no final?). A *coda* é o elemento que pode aparecer para ligar a narrativa à situação atual dos participantes da interação onde a narrativa ocorre.

No tópico a seguir exploro as características da narrativa de estória de vida e a sua importância para a análise que desenvolvo aqui.

3.4.1

Narrativa e estória de vida

“Estórias de vida expressam o nosso sentido de self – quem nós somos, como nós estamos relacionados aos outros e como nos tornamos essa pessoa. Elas também são um importante modo através do qual nós comunicamos nosso sentido de self a outras pessoas e o negociamos com os outros. Além disso, nós usamos essas estórias para reivindicar ou negociar pertencimento a um grupo e para demonstrar que nós somos membros respeitáveis desse grupo, seguindo corretamente (ou ao menos entendendo) seus princípios morais. Finalmente, estórias de vida envolvem amplos sistemas de entendimentos sociais e de conhecimento que estão ligados a uma longa história de prática”.

Charlotte Linde – *Life Stories: The Creation of Coherence* (1993:219)

O estudo de estórias de vida é uma forma muito adequada de investigar como as pessoas constroem suas identidades sociais (Linde, 1993; Mishler, 1999) através de suas produções narrativas, uma vez que, através da narração de suas estórias, as pessoas têm o poder, “não apenas de falar com sua própria voz e contar sua própria estória, mas de aplicar o entendimento adquirido para agir de acordo com seus interesses” (Mishler, 1986:119). Assim, o narrador evidencia o desejo de construir significados específicos de si e de seu posicionamento no mundo, o que possibilita ao pesquisador, através do instrumental adequado, uma análise de como o indivíduo co-constrói a sua narrativa e a sua identidade social através do discurso.

As estórias de vida podem ser compreendidas como um tipo de narrativa oral através da qual as pessoas expressam o sentido que elas têm de si mesmas. Ao contarem estórias de vida, as pessoas lidam com “certos tipos de eventos marcantes tais como escolha de profissão, casamento ou conversão religiosa ou ideológica de qualquer tipo” (Linde, 1993:11). Ainda seguindo Linde, outro fator importante na caracterização de uma estória de vida é que a mesma é uma unidade social. Ela tem que ser compartilhada entre as pessoas e, sendo algo localizado socialmente, depende de uma audiência para lhe conferir existência, o que faz com que uma mesma estória possa ser contada de diferentes modos dependendo do público, contexto e objetivo. Isso implica em que as

peças não são livres para construir uma história de vida de qualquer modo (idem, 1993:7), já que elas têm que se adequar às expectativas de seu público, contexto e objetivo (e é sempre bom lembrar que as expectativas não são universais). Dessa forma, ao nos engajarmos em uma narrativa de histórias de vida, necessariamente construímos “nossas identidades sociais ao nos posicionarmos diante de nossos interlocutores e diante dos personagens que povoam nossas narrativas” (Moita Lopes, 2002:64).

Outro aspecto importante da narrativa de história de vida é que, além de possuir um ponto sobre o falante, ela deve ter reportabilidade (cf. Bastos, 2005), isto é, deve conter um acontecimento extraordinário e ter o que Linde (1993:22) chama de reportabilidade estendida, que é a possibilidade da narrativa ser recontada em momentos e contextos diferentes, justamente por se tratar de um marco na vida do narrador. O conjunto de suas peculiaridades faz com que a narrativa de histórias de vida seja uma ferramenta muito útil na apreensão de como nos construímos, aos outros e a realidade social que nos envolve.

As narrativas que analiso nesta pesquisa se caracterizam também por serem histórias de vida. O relato das experiências de conversão religiosa possui as características que descrevi acima, sendo que, na análise, a atenção a duas dessas características me parece muito importante. A primeira é a reportabilidade estendida; estou sempre atento ao fato de que as narrativas de conversão são recontadas diversas vezes em contextos e com objetivos diferentes. A segunda é que, mesmo sendo uma história contada várias vezes, cada produção é contextual e está presa ao local, aos participantes e aos objetivos da narração. No tópico seguinte exploro um pouco as narrativas religiosas contextualizando a narrativa de conversão como uma delas.

3.4.2

Narrativa religiosa

“A religião das igrejas e das fés organizadas permanece, para o melhor ou para o pior, a forma dominante que a religião assume hoje e a permanente depositária das mais antigas narrativas religiosas. Elas provêm a religião de uma massa crítica, com uma estrutura e constância social sem a qual ela poderia provavelmente desaparecer ou ser dissipada. Elas provêm estruturas permanentes – construções e instituições e comunidades – dentro das quais as grandes narrativas são preservadas, interpretadas e transmitidas à próxima geração”.

John D. Caputo – *On Religion* (2001:32)

A narrativa em suas diversas manifestações (não apenas a do tipo que analiso nesta pesquisa) é parte fundamental da prática religiosa e, de tal forma, que uma não subsiste sem a outra. Na experiência religiosa do ocidente, a narrativa sempre teve importância capital na formação, no desenvolvimento e na manutenção das religiões, seja no mundo Clássico, no processo de consolidação do cristianismo ou nas manifestações religiosas que podem ser encontradas na contemporaneidade (cf. Caputo, 2001:32).

Toda religião se dedica ao desenvolvimento de narrativas, uma vez que elas podem ser utilizadas para estruturar, circunscrever ou provocar adesão aos seus sistemas de crenças. Os vários sistemas culturais imbuídos de práticas religiosas se utilizam, quase sempre, de um corpo de narrativas que contribuem para a perpetuação de seu sistema de coerência. Tais narrativas incluem lendas, mitos, sonhos, visões, relatos de experiência religiosa e etc. As diferenças culturais na conceituação do sistema de coerência religioso podem ser vastas, mas todas elas são importantes na construção da identidade religiosa dos indivíduos e a narrativa está presente em grande parte desse processo.

Outro papel importante da narrativa no contexto religioso é que ela molda a experiência religiosa (caso dos relatos públicos de conversão, por exemplo), tornando-a padronizada e aceita pela comunidade. Em se tornando familiar para a uma dada comunidade, a narrativa é um instrumento que contribui para o reconhecimento mútuo de seus membros. Através desse conhecimento compartilhado, a narrativa de caráter religioso assume o papel de reguladora da conduta social ao apontar como se comportar para ser considerado um componente de uma dada comunidade religiosa. Nesse processo, os seus membros utilizam as narrativas que incluem caracterizações de si

mesmos e daqueles que estão fora de sua religião como parte de um sistema que une diferentes aspectos do que é percebido como real seja no passado, presente ou futuro.

Hinde (1999) ressalta a importância das narrativas na estruturação dos sistemas religiosos, uma vez que, em quase todas as formas de manifestação religiosa, estruturas de crenças são sustentadas por narrativas que ajudam na definição de deidades e, também, a relacioná-las com o mundo cotidiano. Para Hinde, embora as narrativas estejam localizadas no tempo, elas exemplificam a estrutura de crenças de forma atemporal, de maneira vivível e aceitável.

Outro ponto enfatizado por Hinde é a idéia de que as narrativas religiosas não servem apenas de suporte para as crenças estruturais, elas fornecem valores de maneira direta ou através da apresentação de modelos de comportamento. Em algumas ocasiões, a narrativa pode ser utilizada para a interpretação da experiência religiosa: as visões, por exemplo, geralmente se referem às narrativas de sistemas religiosos (e não a explicações científicas, por exemplo). Elas podem ser utilizadas para sustentar visões sobre o futuro (por exemplo, a vinda do Messias) ou ajudar na preservação de uma memória coletiva do passado e, desta forma, a identidade do grupo ou sociedade religiosa do presente.

As narrativas estruturam e são estruturadas pelo sistema cultural no qual se inserem. Hinde observa, por exemplo, que o Deus cristão é geralmente retratado (especialmente na literatura pós-bíblica e na arte) como estando sentado em um trono cuja situação reflete a corte medieval. O livro do Apocalipse é cheio de referências a ouro, pedras preciosas e luz (a nova Jerusalém possui muros decorados com zafiras, esmeraldas, e outras pedras preciosas. Há, ainda, muitas referências a coroas de ouro, ruas de ouro, altares de ouro, etc.), o que reflete tão somente a preocupação secular da sociedade ocidental com ouro e pedras preciosas e a atribuição (arbitrária) de riqueza que é conferida a estes elementos. Na China, o jade toma o lugar do ouro. Mundos da tradição chinesa que refletem a imortalidade são descritos como cheios de jade. Outra característica de algumas culturas chinesas é a de descrever o mundo pós-morte como sendo regido pela mesma burocracia que rege o mundo dos vivos. Em algumas culturas chinesas antigas, por exemplo, as tumbas eram vistas como casas dos mortos, com guardas, atendentes e servos. Em todas essas descrições, as narrativas estão presentes, elas podem prover explicações e fazer com que a estrutura de crenças seja aceitável e para este fim é que elas são utilizadas pelos especialistas da religião (padres, pastores, sacerdotes, rabinos, etc.), cooperando na formação do que Linde (1993:163-191) denomina de sistemas de coerência.

Dentro do contexto religioso as narrativas de conversão são apenas um entre outros tipos de narrativa que cooperam na formação e manutenção do sistema de crenças. Para entender melhor o seu papel, abordarei a seguir a questão da conversão, da narrativa de conversão e suas principais peculiaridades.

3.4.3

Conversão e narrativas de conversão

“Assim falava e chorava, oprimido pela mais amarga dor do coração. Eis que, de súbito, ouço uma voz vinda da casa próxima. Não sei se era de menino, se de menina. Cantava e repetia freqüentes vezes: “Toma e lê, toma e lê”.

(...)

“Não quis ler mais, nem era necessário. Apenas acabei de ler estas frases, penetrou-me no coração uma espécie de luz serena, e todas as trevas da dúvida fugiram”.

(...)

“Já meu coração estava livre de torturantes cuidados, de ambição, de ganhos, e de se revolver e esfregar na sarna das paixões. Entretinha-me em conversa convosco, minha Claridade, minha Riqueza, minha Salvação, Senhor, meu Deus”.

Santo Agostinho (trechos de “A Conversão” e “Colóquio com Deus” em *As Confissões*).

Nesta pesquisa, a noção de conversão é entendida como um processo de mudança que envolve a relação de uma rede de pessoas, lugares, instituições, sistemas de coerência e etc. Essa definição abrange três aspectos importantes: primeiro, o de que a conversão é um processo através do tempo e não um acontecimento único e repentino; segundo, que a conversão é contextual e dependente de uma grande rede de situações e de relações sociais e, terceiro, que os fatores que influenciam a conversão são múltiplos e interativos (cf. Rambo, 1993:05).

Embora na esfera religiosa cada grupo possa ter a sua própria definição de conversão, sempre se trata de um novo conjunto de referências através do qual o indivíduo se posiciona. A adesão a essa nova perspectiva se dá através da apreensão de um sistema de coerência (crença), do desenvolvimento da fé e da afiliação a uma estrutura social religiosa específica (cf. Hefner, 1993). Assim, podemos considerar que a conversão religiosa acontece (a) quando a pessoa possui relações com uma comunidade religiosa; (b) quando há o desenvolvimento de rituais que conduzam a uma experiência de conversão religiosa; (c) quando, através da apreensão do sistema de coerência religioso, o indivíduo passa a interpretar a existência através do novo

enquadre religioso; e (d) quando as ações da pessoa passam a ser conduzidas por diretrizes da estrutura religiosa (cf. Rambo, 1993:34).

Neste estudo, lido especificamente com narrativas de conversão a igrejas evangélicas cristãs. Dentro da tradição cristã, a conversão é definida, principalmente, como confissão do pecado, submissão à vontade de Deus e pela aceitação de Jesus Cristo como salvador da alma do convertido, bem como pelo compromisso de levar uma vida de acordo com seus mandamentos (cf. Rambo, 1993:06).

A narrativa de conversão proporciona a organização de elementos dispersos de uma experiência em uma história com começo, meio, fim e avaliação (cf. Järvinen, 2004:54). No processo de recontagem de suas experiências, os narradores tendem a ignorar o conjunto de discursos aos quais foram expostos antes de chegarem ao ápice da mudança e, basicamente, enfatizam essa mudança como um produto que lhes fosse dado de repente e já acabado.

As narrativas de conversão agregam um importante processo: a reconstrução identitária devido à apreensão de um novo sistema de coerência. Nesse sentido, nesta pesquisa levo em consideração que o discurso é um construtor da atualidade que somos, uma vez que, como postula Halliday (1992:65), “as categorias e conceitos de nossa existência material não são ‘dadas’ a nós antes de sua expressão na linguagem. Ao contrário, elas são construídas pela linguagem, na interseção entre o material e o simbólico”. É desse modo que o processo de conversão (como qualquer outro processo de (re)construção discursiva e identitária) não pode ser apreendido fora de outros discursos que constituem a *rede de mudança*, que, muitas vezes, opera de maneira sutil para o nosso reposicionamento no mundo social. Toda prática discursiva se liga a práticas sociais e “requer referência a determinados contextos econômicos, políticos e institucionais dentro dos quais o discurso é gerado” (Fairclough, 1992:71). Assim, por exemplo, sem o contato prévio com o discurso cristão, as pessoas não poderiam ser tocadas por uma força divina, supostamente posta além de seu alcance, ou pelo sentimento de culpa e arrependimento das ações passadas que, como coloquei acima, é um dos requisitos da conversão ao cristianismo.

Ao contar uma experiência de conversão, mesmo quando solicitada, a pessoa, geralmente, tem como um de seus objetivos mostrar que o esquema de vida no qual se insere depois da conversão é melhor do que o anterior ou, como coloca Järvinen (2004:63), quanto melhor adaptada uma pessoa esteja a sua nova opção de vida, mais fácil é para ela construir um passado como tendo sido confuso, insatisfatório e infeliz.

Ao buscar dar um sentido específico à sua narrativa de conversão e ao procurar valorizar suas idéias e a sua nova visão de mundo, os narradores lidam com escolhas lexicais, gramaticais, prosódicas e semânticas específicas, direcionando as suas narrativas para um objetivo determinado. Dessa forma, os narradores fazem com que o contexto de sua construção discursiva seja um comportamento social para um dado fim (cf. Ventola, 1995:04). Nesse momento de produção, muitas vezes sem perceber, os narradores revelam suas influências de caráter ideológico, deixando transparecer as idéias que absorveram, talvez de forma inconsciente, para que houvesse a mudança. A esse respeito é oportuno lembrar a observação de Norman Fairclough (1992:87) de que “as ideologias encaixadas em práticas discursivas são mais efetivas quando elas se tornam naturalizadas, e adquirem o ‘status’ de senso comum”. Na análise desenvolvida aqui estarei atento também a esses momentos das narrativas que revelam as idéias que conduziram os narradores em seu processo de conversão.

Um aspecto da narrativa, que é salientado em narrativas de conversão, é que ela proporciona recursos para a negociação da identidade social em relação a outros (cf. Linde, 1993). A narrativa de conversão carrega em si configurações que se adequam à perspectiva do grupo dentro do qual a conversão se deu. Assim, as narrativas de conversão devem ser coerentes com outras experiências similares. Esse processo fundamenta a afiliação identitária do indivíduo ao seu novo grupo e contribui para o estabelecimento de uma memória compartilhada. Nesse sentido, narrar sobre a experiência de conversão é um ato que faz parte do próprio processo de conversão, uma vez que é uma oportunidade na qual o convertido demonstra a mudança de sua linguagem, de suas idéias e de sua identidade social (cf. Rambo, 1993:137). Algumas igrejas cristãs institucionalizam a narrativa de conversão no chamado “testemunho”, momento no qual um membro previamente escolhido tem a oportunidade de narrar sua experiência de conversão (mas também de cura, experiência com Deus e etc.) perante os outros membros da igreja. Através da recontagem de seus dramas e de suas experiências de mudança os membros das igrejas procuram não apenas angariar novos adeptos, mas, também, reforçar sua relação com o grupo e reafirmar a sua opção de convertido e suas convicções para si mesmo.

As narrativas de conversão fazem parte do sistema cultural religioso de diversas tradições, mas sobretudo do cristianismo. Porque isso acontece? Porque a tradição cristã desenvolveu um apelo tão forte em torno do tema da conversão? Hefner (1993:31) traz uma resposta pertinente: toda a religião mundial deve a sua existência à capacidade de

responder a três demandas: definir as barreiras e a afiliação de seus membros; estabelecer a relação entre a religião e o poder político; e controlar o sistema de crenças entre os leigos. O cristianismo (principalmente o desenvolvido por S. Paulo), no entanto, se diferencia por ter estabelecido uma nova forma de compromisso: um compromisso que leva seus seguidores a se comprometerem mais com a sua salvação e a família de Deus do que com a família biológica. E cujo marco central é a conversão. Há muitos outros aspectos sobre a conversão que podem ser explorados em estudos realizados, por exemplo, no âmbito sociológico ou antropológico. Para o meu objetivo aqui, no entanto, me parece que as considerações desenvolvidas acima são suficientes. A seguir passo às categorias de análise que utilizo nesta pesquisa.

3.5

Instrumentos de análise

“Os estudos constroem-se sobre outros estudos, não no sentido de que retomam onde outros deixaram, mas no sentido de que, melhor informados e melhor conceitualizados, eles mergulham mais profundamente nas mesmas coisas”.

Clifford Geertz – *A interpretação das culturas* (1989:18)

Nesta seção trago outras ferramentas que são empregadas na análise das narrativas de conversão trazidas nesta pesquisa. Como colocado na introdução, em primeiro plano a análise é orientada pelo estudo da *construção da narrativa de estória de vida* (Linde, 1993; Bruner, 1997; Mishler, 1999), pelo estudo da construção narrativa do *sistema de coerência* (Linde, 1993), pelo uso da *perspectiva do presente* na construção narrativa (Järvinen, 2004), pelo estudo da *construção da identidade social* (Woodward, 1997; Moita Lopes e Bastos, 2002) e pelas noções de *rede de mudança* e *fluxo de mudança*, que elaboro nesta pesquisa. Circunstancialmente, utilizarei também as noções de *comunidade de prática* (Wenger, 1998), *alinhamento* (Goffman, [1979] 2002), e *enredo* (Riessman, 1993; Good, 1994). Todos esses conceitos auxiliam na compreensão de como o discurso coopera no estabelecimento da ordem social (cf. Duranti, 1997) e, aqui, como os entrevistados constroem suas narrativas de conversão. O estudo da *construção da narrativa de estória de vida* e da *construção da identidade social* já foi desenvolvido em seções específicas. As noções de *rede de mudança* e *fluxo de mudança* também serão tratadas em uma seção à parte.

3.5.1 – Comunidade de prática

O conceito de *comunidade de prática* compreende um grupo de pessoas que se unem na realização de práticas comuns. Ao lidar com a prática religiosa e os processos que envolvem a conversão, a noção de *comunidade de prática* nos ajuda a entender melhor como se dá o processo através do qual determinado(s) indivíduo(s) se adapta(m) a novas práticas e discursos para fazer parte de uma nova religião, já que participar de uma comunidade de prática requer a apropriação de novos conceitos, de se adequar a contextos e ao discurso que dirige as práticas da comunidade. O enfoque em uma determinada comunidade de prática não deve nos fazer esquecer que as pessoas fazem parte de mais de uma comunidade de prática, ainda que estejam atuando de forma mais central em umas e mais periférica em outras, o que implica a necessidade de se posicionar adequadamente nessas diferentes comunidades de acordo com suas práticas.

Segundo Wenger (1998), uma comunidade de prática se caracteriza por três elementos essenciais; a) engajamento; b) empreendimento comum e c) repertório e recursos compartilhados continuamente. Através desse instrumental, as pessoas trabalham para atingir fins comuns, o que não significa, no entanto, que esse engajamento seja desprovido de complexidade, uma vez que as práticas sociais, sejam quais forem a sua natureza, estão longe de serem homogêneas. Algumas vezes percebemos que determinadas práticas de uma dada comunidade se sobrepõem às de outra comunidade. Em alguns casos isso pode ser um problema (tal quando um praticante de religiões africanas que costuma “incorporar” espíritos no terreiro, passa a realizar a mesma prática no trabalho ou em outros meios sociais alegando não ter controle sobre essa prática religiosa), ou uma norma (tal quando as práticas religiosas organizam toda a existência social de uma comunidade, executando leis e orientando o comportamento apropriado).

3.5.2

Alinhamento

A noção de *alinhamento* (Goffman [1979] 2002) pode ser utilizada para definir tanto o posicionamento físico dos participantes de uma dada interação (para quem cada um está se dirigindo e de que maneira conduzem esse direcionamento), quanto o modo como eles lidam com os discursos dos outros e os seus próprios. Em ambos os casos está implícito um trabalho conjunto no qual as pessoas negociam os seus encontros

sociais (cf. Ribeiro e Garcez, 2002:258). No primeiro tipo de alinhamento podemos, por exemplo, ratificar ou não os nossos interlocutores. No segundo caso lidamos, entre outros aspectos, com a aceitação ou não do discurso do outro e, também, com o esforço para que os outros se alinhem com o nosso discurso. A construção da identidade dos participantes do discurso está ligada, entre outros aspectos, aos alinhamentos, aos atributos pessoais e às afiliações sociais que apresentam em suas falas e, “dependendo das particularidades de cada situação, um desses elementos será mais ou menos relevante em sua manifestação de identidade” (Bastos, 2002:170). Nesta pesquisa este conceito é utilizado na medida em que oferece subsídios para compreender como um dado sujeito constrói sua identidade em relação a si e aos outros dentro da produção de histórias, ou seja, como ele se alinha dentro da construção narrativa em relação a outros sujeitos e também em relação ao seu interlocutor.

3.5.3

Enredo

Enredo pode ser definido como a ordem na qual os eventos são narrados e as relações que os conectam (Good, 1994:144). A ordem e as relações do enredo direcionam a forma e as intenções da narrativa e proporcionam coerência às histórias que são contadas.

O estudo do enredo, como coloca Riessman (1993:30),

“(...) é um modo de se abordar as narrativas. O analista examina a seqüência causal para localizar pontos de virada que sinalizem uma quebra entre o ideal e o real, o script cultural e a contra-narrativa. O investigador procura por similaridades e diferenças entre o corpo das estratégias discursivas – como a história é contada no sentido amplo”

Tipos de história que são comuns em determinada cultura podem conter padrões de organização de enredo. Dessa forma, tanto o ouvinte quanto o narrador, podem possuir expectativas que fazem parte de seu repertório cultural, esperando encontrar determinada ordem estrutural e concatenações de idéias em tipos específicos de narrativas. Good (1994), por exemplo, identificou cinco tipos de enredos em uma pesquisa na qual investigou as narrativas de portadores de epilepsia no Marrocos.

Na análise desenvolvida aqui, a noção de enredo possibilita uma melhor apreciação de como o narrador constrói a mudança de sua identidade social em sua

estória de vida, de como ele organiza a sua experiência de conversão e quais são os padrões que podem ser encontrados em todas as narrativas que serão analisadas.

3.5.4

Coerência e sistema de coerência

A noção de *coerência* (Linde, 1993) se refere às unidades discursivas empregadas para tornar o relato coerente, tanto em termos de unidades do conteúdo das estruturas, quanto na base ideológica de seu discurso (no que é senso comum na organização a qual pertence, por exemplo). Em seu trabalho, Linde (idem) estabelece como princípios da coerência a causalidade e a continuidade, sendo que o primeiro pode ser definido como a adequada concatenação de elementos para o estabelecimento da coerência e o segundo como a progressão dessa concatenação dentro de uma ordem esperada. Quando esses princípios não estão presentes, o narrador tem que lidar com a descontinuidade. Ambos os princípios envolvem expectativas culturais a respeito de seqüências de eventos adequadas em uma determinada estória.

Linde lida ainda com a noção de *sistema de coerência*, que ela define como sendo “um sistema que reivindica oferecer um modo para o entendimento, avaliação e construção de relatos de experiência. Graças a esse entendimento, tal sistema pode também prover, seja explícita ou implicitamente, um guia para comportamentos futuros” (1993:164-5). Linde entende que sistemas religiosos são sistemas de coerência. Nesta pesquisa, também estarei atento a como os sistemas de coerência religiosos podem estar orientando a construção das narrativas de conversão analisadas.

3.5.5

A perspectiva do presente

Nesta pesquisa, entendo que as narrativas são, sobretudo, formas de interpretar o presente: compreendo que a pesquisa com narrativas de estória de vida implica a percepção de que, ao contar ou recontar um evento do passado, o narrador está reconstruindo, no presente, um novo significado para aquelas experiências que teve no passado, tendo em vista um objetivo determinado, sendo condicionado por seu contexto e público alvo. Dessa forma, o processo de relato autobiográfico é, como apontam

Freeman e Brockmaier (2001:81 e 82), um processo de seleção e justificação através do qual alguém impõe ao passado a ordem do presente.

Järvinen (2004) mostra que através da organização narrativa (enredo) os narradores estabelecem uma relação entre a experiência vivida e a perspectiva do presente. Dependendo do contexto, essa organização pode mudar. Temos, dessa forma, sempre mais de uma estória de vida para contar e cada estória se adapta aos projetos atuais de nossas existências.

Em um de seus artigos, Mishler (2002) cita, como exemplos de uso da perspectiva do presente, as narrativas de sobreviventes de trauma e as narrativas de busca, reconstituição e caos, nas quais os narradores procuram organizar suas experiências de vida em meio a vários tipos de confusão e incerteza. Para entender melhor esses tipos de construções, Mishler recorre à conceitualização de narrativa proposta por Ricoeur (1980:178) que enfatiza a idéia de que o final de uma estória é a função primordial de seu enredo e de sua existência: “Ao ler o fim no início e o início no fim, aprendemos a ler ao contrário, como uma recapitulação das condições iniciais de um curso de ação em suas conseqüências terminais”. Dessa forma, a coerência de uma narrativa não é estabelecida apenas pelo seu enredo mas, também, por construções discursivas que enfocam determinadas experiências tendo-se em vista a organização global da narrativa ou seu sentido de final. As narrativas (de conversão) trazidas nesta pesquisa também trazem exemplos de produção discursiva nas quais os narradores constroem suas narrativas de eventos passados levando em consideração as suas conseqüências posteriores, ou seja, reenquadrando as suas experiências de acordo com o contexto de suas vidas no momento de suas produções narrativas.

3.6

Rede de mudança e fluxo de mudança

“Como demonstrado por grandes filósofos do passado, os humanos são as únicas criaturas que pensam a respeito de seu próprio pensamento. Tal consciência está intimamente ligada à representação simbólica e, portanto, à faculdade da linguagem. Mas a linguagem é mais do que uma ferramenta reflexiva através da qual nós tentamos fazer sentido de nossos pensamentos e ações. Por meio do uso da linguagem nós também entramos em um espaço interacional que já foi parcialmente moldado para nós, um mundo no qual algumas distinções parecem importar mais do que outras, um mundo onde cada escolha que fazemos é parcialmente contingente do que aconteceu antes e contribui para a definição do que irá acontecer depois”.

Alessandro Duranti – *Linguistic Anthropology* (1997:05).

Os conceitos de *rede de mudança* e *fluxo de mudança* são desenvolvidos nesta pesquisa a partir do conceito utilizado por Elliot Mishler (1999:60-1) de *ponto de mudança* ou *virada (turning point)*, que é empregado por ele para se referir às variações dentro do ciclo da existência de um sujeito que se afastam de uma linha de seqüências previsíveis; para identificar mudanças casuais, aparentemente não relacionadas ao padrão de comportamento ou ao histórico de vida prévio daquele que vive tais mudanças. Considero, no entanto, que esse conceito deva ser ampliado para que possa abarcar toda a complexidade da construção narrativa do fenômeno de transformação de vida que estudo aqui: o da conversão.

Dessa forma, proponho dois conceitos para lidar com essa problemática: primeiro, o conceito *rede de mudança*, que se relaciona à construção discursiva do conjunto de relações apresentadas como fundamentais para que acontecesse a mudança que caracterizou a conversão. Em segundo lugar, desenvolvo o conceito central de *fluxo de mudança*, para qualificar a construção discursiva do espaço/tempo das transformações na identidade social de um indivíduo.

Na base desses conceitos se encontra a percepção de que, embora alguns narradores possam construir a transformação de um determinado padrão de comportamento como repentino, as mudanças acontecem em um processo, estando relacionadas a fatores culturais, econômicos, históricos, entre outros. As mudanças fazem parte, assim, da fluidez inerente às identidades sociais, se localizando, não em um ponto, o que seria, ao meu ver, impossível de ser detectado, mas em uma rede de relações e atitudes no espaço-tempo social. A esse respeito cabe aqui a reflexão de Fairclough ([1989] 2001:86), de que “o processo social de produção de sujeitos sociais

pode ser concebido em termos do posicionamento progressivo de pessoas, durante um período de anos – na verdade de toda uma vida – em uma gama de posicionamentos do sujeito”, ou seja, o processo de produção e mudança do sujeito não é algo que ocorra repentinamente.

A *rede de mudança* abrange a construção discursiva de todos os fatores que levam à mudança e o *fluxo de mudança* está relacionado à narração da própria mudança em si.

A idéia de *rede de mudança* compreende que, se uma narrativa de conversão é analisada apenas tendo-se em vista o seu ápice ou *fluxo de mudança*, dificilmente se conseguirá um entendimento razoável da nova tomada de posição do sujeito ou de como as narrativas de conversão são produzidas. Os elementos da *rede de mudança* de uma narrativa de conversão devem ser, assim, analisados de forma global, contextualizando-se a ordem na qual são dispostos na narrativa, ou o seu enredo.

A noção de *rede de mudança* nos possibilita perceber também que, como coloca Birman (1996:90) ao falar sobre fluxo religioso, o movimento de conversão “inclui um espaço de interlocução constante, onde encontramos instituídas mediações sociais e simbólicas (bem como mediadores) que tornam possíveis a dita conversão”.

Outro fator é que a *rede de mudança* nos possibilita perceber a importância de outras experiências, aparentemente sem relação com o *fluxo de mudança*, no processo de conversão. William James ([1902] 2004:172) também percebe a valor de outras experiências no processo de conversão, apontando, inclusive, para a influência do inconsciente:

“Eu expliquei o fenômeno [da conversão] como sendo parcialmente devido a processos explícitos conscientes de pensamento e vontade, mas também devido, em grande parte à incubação e maturação inconsciente de motivos e experiências da vida. Quando, maduros, os resultados eclodem, ou desabrocham em flor”.

Em uma de suas pesquisas, Mishler (1999) traz relatos de histórias de vida nas quais os narradores descrevem mudanças cruciais em suas existências como tendo ocorridas de repente e por acaso. Essa pesquisa me chamou atenção para o fato de que os narradores tendem a posicionar essas mudanças como momentos totalmente independentes de suas trajetórias de vida. Para quem lida com a noção de discurso como construído no mundo social, a percepção de que as mudanças ocorram de repente ou por acaso não pode ser sustentada. Mesmo se analisamos uma narrativa como a da conversão de São Paulo, por exemplo, percebemos que, embora represente uma

descontinuidade em sua trajetória de vida, a sua conversão está relacionada a todo o seu contexto de existência onde a possibilidade de o agressor se identificar com suas vítimas ou ser atraído pelos seus discursos já se provou bastante comum na história da humanidade. Sem o convívio com o discurso dos cristãos, ainda que como perseguidor, Paulo nunca poderia ter se convertido, ou seja, a sua mudança ou reconstrução identitária, está relacionada a um conjunto de fatores, ou a uma *rede de mudança* que o conduziu a um *fluxo de mudança* cujo momento exato de transformação não pode ser detectado.

Um dos principais motivos pelos quais prefiro trabalhar com os conceitos aqui desenvolvidos é porque considero a idéia de *ponto de virada* inadequada já que a própria concepção de *ponto* implica algo centrado e fixo. Acreditar em algo como ponto de virada pressupõe a crença numa possibilidade de precisar a transformação, o que implicaria deixar de lado a natureza fluída e relacional das identidades sociais. Embora os sujeitos, na maioria das vezes, entendam a mudança como tendo ocorrida de forma repentina e construam discursivamente a sua mudança como tendo ocorrida em um momento singular, esse momento não é, na realidade, identificável já que ele é apenas parte de um processo que já vinha, de alguma forma, se processando. Dessa forma, pode se dizer que o máximo que podemos detectar seja um *fluxo de mudança*. Discordo principalmente da noção de que esses “pontos de virada” sejam questões do acaso. No trabalho de Mishler, por exemplo, encontramos construções de relatos em que “acontece” de uma pessoa ir a um atelier de trabalho com vidro ou “aparece” em uma exposição de cerâmica como se esses fossem os motivos principais para a mudança. Embora os seus entrevistados possam construir as mudanças como algo repentino ou ao acaso, entendo que, nos casos de conversão, sempre existe uma disposição, um envolvimento anterior ou em curso dentro de uma rede de relações que levam à mudança. Por isso eu proponho o sentido de *rede de mudança* para essas relações e a idéia de *fluxo de mudança* para qualificar a experiência de transformação.

As experiências de conversão tais como as que trago em minha pesquisa ou as de São Paulo e a de Santo Agostinho, por exemplo, mostram que as mudanças estão relacionadas a questões que, identificadas ou não, não podem ser desprezadas, por isso eu insisto na imprecisão do termo *turning point*, que carrega uma ênfase na transformação em si e não no processo, que é inerente a mudanças como a conversão religiosa.

Como pretendo demonstrar na análise de dados, mesmo que alguns entrevistados narrem a sua experiência de conversão como tendo acontecido repentinamente, em um momento específico, outros dados presentes em suas histórias de vida apontam para a percepção de que estas transformações não ocorreram de repente, por acaso ou em um vazio social. As mudanças podem ser dramáticas, mas elas são motivadas e se relacionam a situações na existência dos indivíduos que não necessariamente estão diretamente ligadas ao tópico da mudança. Assim, por exemplo, uma pessoa pode ser levada a se converter a uma nova fé por ter dificuldades em outras áreas de sua vida que não estão ligadas diretamente com a questão religiosa. E esses fatores também fazem parte do que chamo de *rede de mudança*. Dessa forma, o que os narradores podem considerar como sendo um *ponto de virada* não pode ser visto como um ponto em si, mas como um processo (ainda que esse processo seja descontínuo ou nem sequer perceptível), ou *fluxo de mudança* como proponho.

4

Metodologia

4.1

Princípios metodológicos

“Como ator social, o pesquisador é um fenômeno político, que, na pesquisa, o traduz sobretudo pelos interesses aos quais serve. Donde segue: pesquisa é sempre também um fenômeno político, por mais que seja dotada de sofisticação técnica e se mascare de neutra”.

Pedro Demo – *Pesquisa, principio científico e educativo* (1999:14).

Como tenho procurado enfatizar, esta investigação se alinha à tradição de pesquisa qualitativa sociointeracional (Gumperz, 1982, 1982b), que se caracteriza, entre outros aspectos, pelo procedimento de gravar e desenvolver a análise de elementos presentes na prática da linguagem de dada comunidade discursiva, a fim de investigar como as pessoas compartilham a linguagem e criam seus significados. Uma vez que a conversa é uma prática universal, ela se torna um espaço privilegiado para co-construções sociais de toda a ordem, através de vários tipos de negociações complexas, no qual entram em jogo, entre outros elementos, o trabalho de face e a co-construção das identidades dos envolvidos. Esse tipo de pesquisa é caracterizada, entre outros aspectos, pela articulação da micro-análise de dados coletados com o contexto macro da interação (cf. Gumperz, 2002), que é o que proponho realizar aqui. Tenho também em mente que o processo de transcrição dos dados já é um processo de interpretação do investigador e a análise uma escolha que procura dar conta dos pontos a serem investigados.

Nesta pesquisa, levo em consideração as observações de Duranti (1997) a respeito da análise de dados. Considero, por exemplo, que a transcrição é um processo seletivo, ou seja, estarei ressaltando aquilo que for relevante para minha pesquisa. Tenho a percepção da impossibilidade de se captar totalmente a experiência de uma interação, nesse sentido; a transcrição nunca é perfeita. As transcrições que trago aqui não são transcrições finais ou definitivas, mas organizadas para um dado fim (cf. Mishler, 1986:48). Seguindo essa idéia, tenho como pré-suposto a noção de que o material original deve ser sempre confrontado com a transcrição a cada nova análise. É importante observar que na transcrição realizada aqui conservo marcas como, por exemplo, alongamentos e variações de entonação, embora elas não sejam analisadas,

por considerar que essas marcações representam melhor a linguagem oral. Outro aspecto salientado por Duranti e que tomo por princípio aqui é a idéia de que o analista deve ser o mais explícito possível sobre suas escolhas na representação da transcrição e ter em mente as implicações teóricas, políticas e éticas do processo de análise e de suas conclusões. Assim, é importante considerar que o pesquisador está localizado no mundo social da mesma forma que aqueles que lhes fornecem seus dados, ou seja, ele não é um observador à parte, mas está integrado no ambiente de pesquisa. Ele busca conferir inteligibilidade às práticas discursivas através das ferramentas teóricas que o auxiliam na prática interpretativa. O recorte daquilo que é interpretado depende das questões que direcionam a pesquisa. A análise de dados, por sua vez, não pode ser limitada apenas ao que é dito pelos participantes da entrevista, ela deve ser entendida como estando articulada dentro de uma grande teia de significações (cf. Geertz, 1989:18) que abrange, entre outras coisas, o como foi dito, quem disse e o contexto social (macro e micro) no qual a enunciação se dá.

Aqui toda a transcrição de dados é realizada com letras minúsculas. Assumo a posição teórica de que, ao não utilizar letra maiúscula, evito por em relevo um elemento em detrimento de outro. Na primeira coluna das transcrições utilizarei um símbolo ► para ressaltar momentos importantes da fala dos narradores, porém, nem sempre farei referência direta a esses momentos na análise. Utilizo o meu próprio nome (william) para indicar o pesquisador/entrevistador e, por motivos éticos, nomes fictícios para os entrevistados.

Como já coloquei anteriormente, uma vez que se tratam de relatos de estória de vida, na análise considero como *narrativa* a totalidade da fala dos entrevistados nas entrevistas. Dessa forma, as entrevistas serão analisadas na seqüência em que foram narradas, uma vez que, nesta pesquisa, a ordem na qual o enredo narrativo é estabelecido é importante para o estudo de como os narradores constroem suas narrativas. No entanto, em alguns momentos (que procurarei explicitar), por motivos específicos, poderei analisar fragmentos textuais que não aparecem em seqüência na entrevista. A análise está dividida em seções que posicionam as entrevistas em experiências comuns aos entrevistados. Assim, por exemplo, na seção “A conversão” analisarei a construção discursiva da experiência de conversão de cada um dos entrevistados. Essa organização permite uma melhor apreensão do processo de construção discursiva mostrando, inclusive, os pontos de contato entre cada uma das narrativas, bem como suas possíveis diferenças.

Dividi a análise em dois capítulos: no capítulo 5 analisarei, principalmente, a construção discursiva da *rede de mudança*, ou seja, como os narradores constroem a rede de relações que os levaram à conversão. No capítulo 6 analisarei o *fluxo de mudança* ou a construção discursiva de suas conversões propriamente. Questões como a construção da narrativa tendo por base a *perspectiva do presente*, a *construção identitária* e a absorção e manutenção dos *sistemas de coerência* permeiam ambos os capítulos.

No tópico a seguir desenvolvo mais a perspectiva metodológica que conduz esta pesquisa, abordando a questão entrevista de pesquisa e dos níveis de representação da experiência.

4.1.1

Entrevista de pesquisa e os níveis de representação da experiência

“Uma **análise** é, no final das contas, *um processo seletivo de representação de um dado fenômeno com o objetivo de iluminar algumas de suas propriedades*. Uma análise que tenha tentado reproduzir uma cópia perfeita de seus objetos não seria uma análise, ela nos traria de volta o objetivo do jeito que era. *Análise implica transformação*, para algum propósito”.

Alessandro Duranti – *Linguistic Anthropology* (1997:114).

A entrevista de pesquisa é uma ferramenta importante para a compreensão de como as pessoas estruturam suas narrativas (Mishler, 1986), bem como para compreender outros fatores como, por exemplo, o sentido que os indivíduos fazem de si mesmos e a sua compreensão do mundo e de suas experiências (Bastos, 2005:74). No entanto, isso não significa que a entrevista seja um instrumento de uso simples. Duranti (1997:103), por exemplo, lembra que reações às perguntas do pesquisador podem variar dependendo de inúmeros fatores e, também, chama atenção para o fato de que o pesquisador deve estar consciente para os modos como diferentes pessoas e comunidades compreendem o que seja uma entrevista. Duranti (idem:104) coloca ainda que o pesquisador tem uma grande responsabilidade em relação a como conduz e utiliza aquilo que lhe é dito em uma entrevista. O pesquisador deve sempre lembrar que ao obter uma informação de alguém ele pode gerar o sentimento de perda por parte do entrevistado e que a retomada de eventos passados pode reabrir antigas feridas e levar as pessoas a uma crise emocional. Assim, é importante que o pesquisador tenha uma sólida

reflexão sobre a natureza da entrevista de pesquisa e de suas características como instrumento de investigação.

Nesta pesquisa, seguindo Mishler (1986), parto do pressuposto de que a entrevista é uma forma de discurso. Assim, a entrevista deve ser entendida como “regulada e conduzida por normas de apropriação e relevância que fazem parte das competências compartilhadas por falantes como membros de uma comunidade” (idem:137). Ao assumir esse posicionamento, a pergunta feita pelo pesquisador e a resposta dada pelo entrevistado passam a ser consideradas como uma construção discursiva em conjunto.

Outra questão importante para esta pesquisa envolve o entendimento da narrativa em entrevista como uma forma de representação: elas nos possibilitam o acesso (parcial) a uma dada experiência e, em sua análise, o pesquisador busca ampliar a compreensão que temos a respeito de determinado aspecto da experiência humana. É tendo em vista essa compreensão que, seguindo Riesman (1993), considero que o pesquisador deve estar atento, minimamente, a cinco níveis de representação, ou construção da experiência, durante o processo de pesquisa:

1. Vivenciando a experiência

Esse nível de representação se refere à experiência em si. Ao estarmos envolvidos em uma experiência dirigimos nossos sentidos para aquilo que chama a nossa atenção, com isso não podemos estar conscientes de todos os seus aspectos. Mesmo neste primeiro nível já estamos fazemos escolhas e criamos, desta forma, a estrutura de nossas futuras representações da experiência. Nesta pesquisa, por exemplo, podemos relacionar esse primeiro nível de interpretação com a experiência de conversão do narrador; ao vivenciar sua experiência o indivíduo escolhe agir de uma maneira específica, ele/a lida com determinados sentimentos e ações, seus sentidos absorvem uma gama de sons, imagens, texturas, cheiros e sabores ao mesmo tempo em que deixam outras impressões de lado. A pessoa que vivencia uma dada experiência pode ainda estar buscando um determinado objetivo como, por exemplo, o de mudar a sua existência através da experiência de conversão religiosa. Assim, ela, diferente de uma pessoa que vive uma experiência sobre a qual só construirá sentido depois, enfaticamente pode escolher prestar atenção a determinados elementos e dirigir a sua ação para uma direção em detrimento de outra. De qualquer modo, as pessoas vivem suas experiências de maneiras específicas, contribuindo para múltiplas interpretações da realidade.

2. Contando sobre a experiência

Temos nesse momento a representação dos eventos organizados pela narrativa. Ao me recontarem suas experiências de conversão os entrevistados realizam um trabalho de organização de enredo conferindo atualidade a eventos que aconteceram há dois anos ou mais do momento da narração. O ato de narrar constitui, assim, uma tentativa de retornar à experiência, mas não é a experiência; a narração está condicionada ao contexto, às pessoas nele envolvidas e possui um fim determinado. No entanto, ao contar sua experiência, o narrador possibilita a si e aos que estão ao seu redor pensarem sobre ela.

3. Transcrevendo a experiência

Este nível se constitui no texto ou na “fixação” da narrativa. Sem esse mecanismo não poderíamos realizar inferências de como as pessoas falam: suas pausas, inflexões, ênfases, como assimilam sistemas de coerência e constroem suas identidades, como lidam com relações de poder e etc. Como nos níveis anteriores, a transcrição, também, envolve escolhas. Diferentes formas de transcrição carregam e dão suporte a diferentes interpretações e posicionamentos teóricos. Dessa forma, a construção do significado também está presente nas diferentes formas de se realizar a transcrição (Mishler, 1986).

4. Analisando a experiência

Momento no qual o investigador tenta criar sentido, segundo determinados posicionamentos teóricos, a respeito daquilo que foi dito pelo entrevistado/narrador. Há, nesse momento, uma gama de decisões a serem tomadas (forma, ordem, estilo de apresentação e escolha de fragmentos da narrativa). Mais uma vez o objetivo da pesquisa, os valores, posicionamentos políticos e teóricos influem na tomadas de decisão. O trabalho de análise, no entanto, nos possibilita a compreensão de determinado aspecto da existência a partir de uma perspectiva. Como coloca Riessman (1993:14), esse é um processo necessário e produtivo, uma vez que assim, podemos compreender uma estória de vida através de um artigo, livro ou dissertação.

5. Lendo a experiência

O último nível da representação é quando o leitor lê o trabalho final. Entra aqui a questão da leitura como uma prática interacional e plurivocal. O texto escrito é criado dentro de um contexto sócio-histórico e tendo-se em vista uma audiência e uma tradição

particular, envolvendo, ainda, interações de poder. Dessa forma, cada leitor construirá a sua interpretação no diálogo com o texto dependendo de suas contingências sociais e históricas.

A descrição dos níveis que trago aqui não deve ser entendida como invariável ou única. Primeiro, porque esses níveis podem ser compreendidos como estando conectados e não tão separados como a presente descrição poderia levar a supor e, segundo, porque cada pesquisador, ao confrontar sua própria pesquisa, poderá entender estes níveis através de uma perspectiva que venha ao encontro do que está buscando. Chego, assim, ao que posso qualificar de “limites da representação”: devemos compreender que não podemos falar de forma definitiva pelo outro. Todas as práticas de pesquisa possuem implicações e todas as formas de representação da experiência são retratos limitados. Isso, no entanto, não constitui um problema, uma vez que, como coloca Geertz (1989:15), a descrição etnográfica interpreta “o fluxo do discurso social e a interpretação envolvida consiste em tentar salvar o “dito” num tal discurso da sua possibilidade de extinguir-se e fixá-lo em formas pesquisáveis”. Geertz (1989:13) também nos lembra que “uma boa interpretação de qualquer coisa (...) leva-nos ao cerne do que nos propomos interpretar”.

É importante lembrar que, embora se refiram a experiências de vida importantes para os entrevistados, as narrativas se constituem de construções. E é exatamente estas construções que interessam aqui e não a busca de uma possível verdade (cf. Linde, 1993:68). O leitor deve ter em mente que o objetivo desta pesquisa se circunscreve à produção do discurso (cf. Mishler, 1986:48). Nesse processo de produção o significado é dinâmico porque ele é construído na interação entre as pessoas: narrador, ouvinte, pesquisador/analista e leitor. O significado é fluido e contextual (não fixo, não universal). Dessa forma, dar voz a uma experiência não é se comprometer com a visão do narrador, mas sim possibilitar um coro de vozes.

Outra questão importante é a natureza da condução da entrevista de pesquisa. A abordagem utilizada aqui é a de entrevistas não estruturadas, ou seja, não trabalho com um conjunto de perguntas pré-formuladas. Há um tema a ser abordado que é a experiência de conversão dos entrevistados, mas as perguntas são feitas dentro da entrevista de acordo com o rumo que ela toma na interação. Procuro, também, ouvir com o mínimo de interrupção e ligar minhas questões e comentários ao que os narradores falam a respeito de suas experiências de conversão religiosa. Esse

posicionamento proporciona espaço para o entrevistado desenvolver sua narrativa mais livremente (ao contrário do que poderia acontecer em uma entrevista estruturada ou semi-estruturada, por exemplo), ao mesmo tempo em que possibilita ao pesquisador uma visão mais abrangente desse processo de construção discursiva.

A seguir trago a caracterização dos dados, descrevo o histórico e o processo da pesquisa.

4.1.2

Caracterização dos dados

“No fundo, obviamente, as características do relato narrativo de um informante a respeito das quais um investigador escolhe escrever estão ligadas ao desenvolvimento da questão de pesquisa, aos posicionamentos teórico/epistemológico valorizados pelo investigador e, mais freqüentemente do que se pensa, à sua biografia pessoal. Se essa circularidade faz com que alguns leitores se sintam desconfortáveis, eu posso apenas oferecer o conforto da longa tradição da investigação interpretativa e hermenêutica. A análise atenta da narrativa obtém a sua legitimação dessa tradição e também a ampla para novos caminhos”.

Catherine Riessman – *Narrative Analysis* (1993:61).

Na análise, investigo as histórias de vida de quatro pessoas que, como observei na introdução, possuem históricos de conversão a diferentes igrejas evangélicas localizadas na cidade do Rio de Janeiro. Dessa forma, o primeiro requisito foi o de que tivessem se convertido a alguma igreja evangélica depois de terem tido outras experiências religiosas que não fossem de natureza evangélica.¹ Essa característica é essencial, pois torna possível ao narrador construir discursivamente a transformação de um dos aspectos de sua identidade social, que é a identidade religiosa e possibilita ao pesquisador analisar como o entrevistado realiza essa construção através da narrativa.

A primeira dessas pessoas é um homem moreno de quarenta e cinco anos de idade, casado, pai de dois filhos, morador da zona norte da cidade do Rio de Janeiro, que ascendeu socialmente chegando à formação de advogado, e que me concedeu a entrevista no primeiro semestre do ano de 2003. Esse entrevistado, que aqui chamarei de Gloster, é o mais próximo do pesquisador, havendo ambos participado de atividades esportivas em conjunto por mais de dois anos no momento da entrevista. Ao contar a sua história de vida, ele narra o momento de sua conversão como pleno de conflitos de

¹ Nesta pesquisa não houve ninguém que tenha sido ateu, mas essa também seria uma experiência válida como requisito para a pesquisa.

valores e fortemente influenciado por padrões conservadores de gênero. O local da entrevista foi o escritório de advocacia do entrevistado, localizado no centro da cidade do Rio de Janeiro.

A segunda entrevista foi realizada em setembro de 2003, com um homem de vinte e seis anos, branco, solteiro, professor com terceiro grau, morador da zona norte da cidade do Rio de Janeiro e que desenvolve um relato no qual a sua conversão se relaciona a conflitos familiares, escolhas em sua adolescência e ao seu relacionamento amoroso. O local da entrevista foi a sala da residência do pesquisador. O entrevistado, que é chamado de Puck, também é conhecido do entrevistador, mas seus encontros se dão de maneira irregular.

Na terceira entrevista, realizada em janeiro de 2004, temos o relato de conversão de uma mulher (que aqui será chamada de Cordélia) de vinte e cinco anos, casada, estudante de pós-graduação, moradora da zona norte da cidade do Rio de Janeiro e que em sua narrativa de conversão ressalta os conflitos na escolha da religião adequada, envolvendo a relação familiar e a busca por um relacionamento afetivo estável. A entrevista se deu na sala da casa da entrevistada e sua relação com o pesquisador se constitui em ter sido sua colega em um curso oferecido na faculdade. Depois desse período, eles não se encontraram mais.

Na quarta e última entrevista, realizada em outubro de 2004, temos a narrativa de estória de vida de uma mulher de quarenta e seis anos, solteira, mãe de um filho, enfermeira e moradora da baixada fluminense (cidade de Nilópolis). Na entrevista ela narra os conflitos iniciais que envolveram a sua primeira escolha religiosa, o encontro com o pensamento oriental através de seu contato com as idéias de Osho (um líder espiritual) e a sua experiência de mais de vinte anos como mãe-de-santo no Candomblé (religião afro-brasileira) antes de se converter ao protestantismo. A experiência de conversão de Miranda (nome fictício) envolve as frustrações com a religião anterior e problemas de saúde. Ela foi a única pessoa que o pesquisador não conhecia previamente. Os contatos foram feitos através de uma amiga em comum e depois por telefone. A entrevista foi realizada em um restaurante no centro da cidade de Nilópolis.

As entrevistas foram gravadas em áudio, tendo em média a duração de uma hora cada uma delas. A primeira entrevista, realizada com Gloster foi a que mais se estendeu, tendo a duração de cerca de uma hora e trinta minutos. As transcrições foram sempre iniciadas no dia posterior às entrevistas a fim de evitar a perda de possíveis elementos

de importância para a análise que, porventura, não aparecessem de forma clara na gravação.

Como coloquei anteriormente ao abordar a questão da entrevista de pesquisa, os dados, ou o texto das entrevistas, serão entendidos como um ato de comunicação, de um diálogo (Mishler, 1986), estando aí compreendido a interação (cf. Bakhtin, 1992:117-123). Sigo a mesma linha de pensamento de Stanley Fish (1992:159) quando observa que “a interpretação não é a arte de entender, mas sim a arte de construir”; nesse sentido, não estarei meramente buscando um determinado entendimento do texto das histórias de vida dos entrevistados, mas dialogando com o mesmo na medida em que negocio com os dados a formação do significado (cf. Moita Lopes, 1995:350). A respeito dos resultados, Mishler (2002:116) nos lembra que eles

“não são imutáveis, universais e atemporais, mas, isso sim, sempre tentativos, continuamente revisados à luz de novas descobertas que funcionam como finais de histórias que mudam nossa compreensão do conhecimento passado e apresentam novos problemas para serem estudados, que não haviam sido previstos antes”.

Compreendo que assumir essa abordagem é, antes de tudo, manter-se aberto a novas formas de compreensão do objeto de pesquisa e levar em conta as possíveis limitações dos meus achados.

5 Rede de mudança

“O contexto molda a natureza, a estrutura e o processo de conversão. (...) Em um sentido muito verdadeiro cada conversão se dá em um contexto, um contexto que é multifacetado, abarcando os domínios político, social, econômico e religioso no qual a pessoa está vivendo no tempo de sua conversão. Dessa forma, qualquer que seja o significado da conversão, ela nunca acontece fora de um contexto cultural”.

Lewis Rambo – *Understanding Religious Conversion* (1993:20).

Na primeira parte, a análise enfoca a construção narrativa da *rede de mudança*, ou seja, dos elementos que, de diferentes maneiras, contribuíram para que os narradores se convertessem. No processo de construção desses elementos, os narradores direcionam a construção de seu discurso de modo a justificarem as suas escolhas passadas. Eles também conferem ordem à sua experiência de vida e coerência às suas identidades sociais. Relembro que a apresentação da análise será feita considerando as etapas da *rede de mudança* tal como os entrevistados as constroem em suas narrativas.

É importante perceber que, já no início da fala de cada um, sistematicamente, apareçam tensões e críticas à religião da família. Talvez o mais importante na descrição dessas tensões, e das críticas que nelas aparecem, seja a percepção de que os narradores estão retomando o passado com a suas perspectivas de mundo do presente, ou seja, de convertidos a uma igreja evangélica, compartilhando um discurso que subjaz a um sistema de coerência diferente daquele ao qual foram expostos anteriormente. Essa postura vem ao encontro da percepção de Brockmeier (2000:63) do modelo circular da narrativa e do entendimento de que a narrativa é uma reconfiguração do passado tendo-se em vista uma perspectiva presente. Assim, o conhecimento do fim e do começo da estória é um pressuposto para que a mesma possa ser contada.

5.1

Família e religião (primeiros contatos com práticas religiosas)

Comecei todas as entrevistas perguntando sobre o histórico familiar dos entrevistados. Indago sempre a respeito da religião daqueles que os criaram, a influência dessa formação inicial em suas vidas e sobre as suas primeiras experiências religiosas. Dessa forma, antes de narrar o momento de sua conversão, todos os entrevistados a contextualizam através de uma série de informações.

No fragmento a seguir, Puck contextualiza a formação espiritual de seus pais e realiza importantes avaliações sobre eles e sua opção religiosa.

Fragmento 1

Puck e a família kardecista: “meu pai fala, fala bonito, mas não vive muito, né?”

- ▶ 01 puck: a minha família (.),
- ▶ 02 por parte de pai] é::, a grande maioria é::
- 03 william: [hum]
- ▶ 04 puck: espírita, né? eles são::, a que-- como se denominam kardecistas,
- ▶ 05 acreditam em reencarnação,] acreditam que coisas que a gente
- 06 william: [humhum]
- 07 puck: está sofrendo aqui
- 08 agora são, de certa forma, de certa forma, dívidas
- 09 de coisas que a gente fez no passado, em outras vidas, né?
- 10 e a gente tá resgatando (.), a:: acreditam na evolução do espírito,
- 11 que um dia a gente vai evoluir e vai chegar a um estado
- 12 de perfeição,
- ▶ 13 ah::, e:: minha mãe também acredita na mesma coisa.
- 14 minha mãe é uma pessoa bem-- diria assim, fervorosa, mas é uma
- 15 pessoa que sempre tá:: (.), a::, ligada a isso.
- ▶ 16 o meu pai fala, fala bonito, mas não vive muito, né?

Puck descreve, em primeiro lugar (linha 01), a crença da família de seu pai. Nesse momento inicial, Puck posiciona a religião da família de seu pai (Kardecista) como sendo a principal influência religiosa de sua infância. A identidade de sua mãe também é construída se aliando à visão paterna mas só é mencionada na linha 13: “minha mãe também acredita na mesma coisa”. A referência ao comportamento religioso paterno é retomada na linha 16. Nesse momento, há uma crítica direta à conduta de seu pai, já que o narrador indica que seu comportamento seria diferente daquilo que prega em palavras: “meu pai fala, fala bonito, mas não vive muito, né?”. Aqui surge uma questão importante: a crítica ao pai pode estar ligada à nova visão religiosa de Puck, já que, no momento da entrevista, ele é um convertido a uma igreja evangélica compartilhando um sistema de crenças diferente dos de seu pai e de sua mãe. Assim, o narrador já inicia a construção de sua narrativa tendo em vista a sua perspectiva do presente. Mais adiante trarei outros exemplos nos quais a perspectiva do presente é mais evidente.

Vejam agora como o segundo narrador, Gloster, constrói o início de sua narrativa:

Fragmento 2

Gloster: família na igreja católica e no terreiro de umbanda: “a gente acatava porque não tinha muita opção”

- ▶ 01 gloster: lá em casa é: a gente era católico...,
▶ 02 mas minha mãe era umbandista]
03 william: [anhan ((sorrindo))]
04 gloster: [sabe aquela coisa né?
05 william: ((sorrindo))
▶ 06 gloster: então a gente: frequentava, minha mãe: recebia em casa, às
▶ 07 vezes.. é:: pessoas lá do centro]
08 william: [ahn]
09 gloster: [fazia aquele negócio de oração,
10 tinha até uma macumbinha de vez em quando]
11 william: [mas a, a sua, a sua mãe, ela
12 também]
13 gloster: [trabalhava]
14 william: [trabalhava também]
15 gloster: [trabalhava no centro (era::) sei lá
16 (recebia) lá, uns::, uns guias lá]
17 william: [ahan]
18 gloster: [é eu cresci assim, mas, na verdade,
19 quando: eu:, eu cheguei-- isso no sítio ainda, né?]
20 william: [ahan]
21 gloster: [é:: e nós
▶ 22 éramos menores e: a gente acatava porque não tinha muita opção
▶ 23 era aquilo que os pais faziam (era) o que] você fazia=
24 (...)
25 gloster: no fundo, no fundo todos estão procurando deus]
26 william: [aham]
27 gloster: [né? mas naquela
28 época: eu não tinha muita::-- não sabia discernir muito bem não]
29 william: [aham]
30 gloster: pra mim aquilo era o certo: era o:: pra muita gente é o certo, né?
31 eu não posso dizer que é::, que seja errado mas é:: era um, era pra
32 gente, era um pouco obscuro era assim:: é::-- até amedrontava um
33 pouco] entendeu?
34 william: [ah:: sim:]
▶ 35 gloster: aquelas reuniões que tinha, e tinha batucada, aquelas coisas, aquele
▶ 36 negócio é::-- a princípio é:, todo mundo: legal mas era meio
▶ 37 sombrio a coisa, né? (não) era muito legal, a verdade é essa], não
38 william: [ahan]
▶ 39 gloster: era muito legal, ainda mais você vê uma parente seu-- tua mãe
▶ 40 recebendo um guia lá] é:: tu cresce vendo aquilo
▶ 41 william: [() bem é: bem estranho]
42 gloster: mas você não se acostuma, né?
43 (...)
▶ 44 pois é rapaz e:: e lá em casa e::: o que dizem depois:, mais tarde,
▶ 45 estudando] essa,
46 william: [aham]
▶ 47 gloster: essa coisa da:: da religião afro-brasileira, né? da umbanda-- eu fui
▶ 48 notar que realmente: são:: é:::entidades né?] que:: (não sei)
49 william: [aham]
▶ 50 gloster: espiritualmente você fica não vou dizer que você fica fora de si,
51 mas você fica... é dominado por aquela entidade] você responde
52 william: [amhum]
▶ 53 gloster: por-- o que ela faz hoje em dia minha visão é totalmente diferente],
54 william: [aham]

- ▶ 55 gloster: hoje em dia:: se você me explicar... se você quisé-- mas eu posso te
- ▶ 56 explicar, mas claro que vai bater de frente com as suas opiniões
- ▶ 57 com as dos outros

Da mesma forma que Puck, Gloster também critica a religião de sua família, mais especificamente a de sua mãe. A partir da linha 22 ele constrói a sua experiência religiosa na infância como algo impositivo: “éramos menores e: a gente acatava porque não tinha muita opção, era aquilo que os pais faziam (era) o que você fazia”. Em seguida Gloster narra a vivência que tinha no contato com a religião de sua mãe e ele constrói a sua experiência como algo que amedrontava e que não era muito positivo (a partir da linha 35): “aquelas reuniões que tinha, e tinha batucada, aquelas coisas, aquele negócio é:-- a princípio é:, todo mundo: legal mas era meio sombrio a coisa, né? (não) era muito legal, a verdade é essa, não era muito legal”. Outro fator de estranhamento para Gloster era o de ver a sua mãe “recebendo” guias (linha 39): “ainda mais você vê um parente seu-- tua mãe recebendo um guia lá é:: tu cresce vendo aquilo, mas você não se acostuma, né?”.

Ao narrar sua estória de conversão, Gloster e os outros narradores irão traçar avaliações com base em seu posicionamento atual, o que vem ao encontro da percepção de Linde (1993:187) de que “o ato de contar uma narrativa permite ao falante um posicionamento reflexivo – a habilidade de reportar e avaliar suas próprias ações como se elas fossem de outra pessoa”. A construção realizada por Gloster é claramente influenciada pelo seu posicionamento religioso atual: a partir da linha 44 (“depois, mais tarde, estudando”), ele tentará introduzir a sua visão do fenômeno das incorporações no umbandismo tal como ele as entende sendo um participante de uma igreja evangélica. Na linha 48, por exemplo, ele afirma: “realmente são entidades”. Ao utilizar o vocabulário evangélico e ao assumir uma perspectiva evangélica para compreender a Umbanda, ele indica que a construção de sua narrativa está sendo direcionada pelo sistema de coerência evangélico, ou seja, por sua perspectiva do presente.

A entrevistada Cordélia, da mesma forma que Gloster, possui uma estória de vida que inclui uma experiência marcante na Umbanda antes de sua conversão e ela também constrói sua narrativa tendo em vista a sua perspectiva do presente. Vejamos o início de sua narrativa:

Fragmento 3

Cordélia: “*tinha de tudo*”

- 01 cordélia: meu histórico, é::, a família do meu pai é espírita] e a da minha
 02 william: [humhum]
 03 cordélia: mãe é evangélica], eu, antes de me converter, ia a centro espírita,
 04 william: [humhum]
 ► 05 cordélia: centro de macumba de ()]
 06 william: [pois é, mas ele era espírita kardecista] ou umbandista?
 07 cordélia: [não, umbandista
 08 william: [ah, umbandista]
 ► 09 cordélia: umbandista, assim, tinha de tudo], tinha de tudo
 ► 10 (...)
 11 cordélia: família da minha mãe, inicialmente é evangélica, por que
 12 inicialmente? porque eles foram criados, né? na igreja evangélica,
 13 se desviaram e agora eles estão voltando, um a um vai voltando
 14 william: aos pouquinhos
 15 cordélia: é aos pouquinhos vão voltando, né? então meu histórico familiar é
 16 esse, >meu pai era ateu< e minha mãe, e realmente também minha
 17 mãe não, não::, ia à igreja,
 ► 18 william: mas ele é ateu, mas como é que ele vai a]
 19 cordélia: [não, meu pai faleceu.
 21 >meu pai faleceu<,
 ► 22 william: ah, ele faleceu], mas antes de ele falecer, ele se tornou ateu, é isso?
 23 cordélia: [ele faleceu] na--, ele::, ele::=
 24 william: =porque quem é umbandista não é ateu
 25 cordélia: é, não--, meu pai, na verdade, ele é muito::, antes de eu nascer ele
 26 já não ia mais], ele-- eu até hoje não entendi muito bem o quê que
 27 william: [humhum]
 28 cordélia: aconteceu mas, por algum tipo acho que de, de desilusão, lá ele
 29 largou e passou a não acreditar em nada, nem em deus] então ele,
 30 william: [hum]
 31 cordélia: até o fim, assim, teo-- quer dizer, pelo que eu saiba, né?]
 32 william: [humhum]
 33 cordélia: a gente nunca::=
 34 william: =tá dentro da pessoa pra saber
 35 cordélia: é::, na hora mesmo, o que aconteceu, eu não sei, que eu espero
 36 que:: ele tenha lembrado-- (ele deve estar) perto de deus, foi um,
 37 foi até muito engraçado, porque na época eu não acreditava, e::,
 38 realmente deus foi lá e pregou, eu orava e, enfim, então a palavra
 39 de deus foi lançada, então eu não sei se::o quê aconteceu na hora
 40 mas, até segunda ordem, () ele não acreditava em nada
 41 (...)
 42 cordélia: eu era aquele tipo assim; eu acreditava em tudo], eu ia::, eu
 43 estudei em colégio católico, e: eu fui, assim, eu devia ter um onze
 44 anos a primeira vez que eu fui a centro kardecista
 45 (...)
 ► 46 comecei a, ah--, eu acreditava e tudo, mas num, num ia, assim, eu
 47 (...)
 ► 48 é, mas não::, não levava à sério, ia com a minha amiga, tipo “olha
 ► 49 tem uma festinha de criança, não sei aonde, vamos lá? vamos”,
 ► 50 passei--, comecei a freqüentar mesmo um lugar fixo aos dezessete
 ► 51 anos, para os dezoito anos,] levada pela minha prima
 52 william: [e era::, no caso, era umbanda
 53 cordélia: umbanda.

- 54 william: umbanda
 ► 55 cordélia: umbanda, e ai freqüentei até me converter

A narrativa de Cordélia indica que ela tinha um histórico religioso familiar eclético, na linha 10, por exemplo ela diz: “tinha de tudo”. Ela tinha a influência da Umbanda (linha 8), a católica do colégio no qual estudava (linha 43) e do kardecismo (linha 44). Talvez seja esta variedade de experiências que a leve afirmar que ela acreditava em tudo (linha 42). Ao narrar essas experiências Cordélia enfatiza, tanto na infância quanto na adolescência (linhas 42 e 48), o caráter de encontro social que os eventos religiosos proporcionavam; na linha 48, por exemplo, ela diz: “não levava a sério, ia com a minha amiga, tipo “olha tem uma festinha de criança, não sei aonde, vamos lá? vamos””. Só depois, no final da adolescência (ver linha 50) é que ela se envolve de forma sistemática com a Umbanda.

Um aspecto importante que aparece na fala de Cordélia (e de outros narradores) é o problema da nomeação das práticas religiosas ditas espíritas. No Brasil, o termo “espírita” pode englobar diferentes práticas religiosas como, por exemplo, o Kardecismo, a Umbanda, o Candomblé ou a Quimbanda, entre outras, por isso o pesquisador busca precisar a informação nesta (ver fragmento acima, linha 6) e em outras entrevistas (ver, por exemplo, fragmento 4, linhas 7 e 17). Essa preferência pelo termo “espírita” esconde, senão um pré-conceito, uma grande dificuldade de lidar com práticas religiosas menos privilegiadas na sociedade brasileira (cf. Prandi e Pierucci, 1996 e Prandi, 2005).

Entre as linhas 16 e 40 Cordélia fala de seu pai narrando o passado tendo em vista a sua perspectiva presente. A partir da linha 35, por exemplo, ela expressa o desejo de que o pai esteja perto de Deus: “eu espero que:: ele tenha lembrado-- (ele deve estar) perto de deus”. Depois ela diz: “realmente deus foi lá e pregou, eu orava” e “a palavra de deus foi lançada”. Todas essas falas apontam para a percepção de que Cordélia narra a experiência passada utilizando um discurso que faz parte do sistema de coerência da igreja a qual ela está ligada no momento da entrevista e que pode ser percebido através das expressões que utiliza. Termos como “Deus pregou” e “a palavra de Deus foi lançada” estão muito presentes no vocabulário evangélico.

A utilização da perspectiva do presente para narrar o passado também aparecerá, mais adiante, na construção narrativa de Miranda, outra entrevistada que possui uma forte influência das religiões afro-brasileiras, como a Umbanda, em sua estória de vida.

Veremos a seguir como ela narra suas experiências religiosas vividas na infância e na adolescência:

Fragmento 4

Miranda: “à medida que eu fui crescendo eu fui vendo a minha família espírita” (família entre a Igreja Católica e a Umbanda)

- ▶ 01 miranda: os meus avós, eles eram católicos, as primeiras impressões que eu
02 tenho,
03 william: ahm
- ▶ 04 miranda: quando eu era muito pequena-- eles eram católicos praticantes,
▶ 05 tinham oratório, participavam da irmandade, da igreja
▶ 06 católica () ↑ai depois, à medida que eu fui crescendo,
▶ 07 eu fui vendo a minha família espírita], a
08 william: [ah:]
- 09 miranda: minha mãe (.) e mais três tias, no qual a minha mãe teve
10 barracão, a, minha outra tia teve ba--, a, duas tias tiveram barracão,
11 a outra não, e eu conheci isso, mas só que eu não, eu não me--, eu
12 não tava ligada]
13 william: [humhum]
14 ai você não tinha=
- ▶ 15 miranda: =conheci[mento, porque era uma coisa que estava ali no dia a dia],
▶ 16 william: [mento], [e era
17 espírita, era espírita o quê?
18 miranda: no meu dia-a-dia né?
- ▶ 19 william: umbandista, kardecista?
20 miranda: no caso, a minha mãe era umbandista
21 william: ah, tá
22 miranda: ai eu conheci, e::, mas eu num não participava eu nunca--, ↑era
23 criança, né?
24 então não me ligava, bom ai quando--, aos doze anos, houve
25 assim--, >como é que eu posso te explicar?< (2), uma
▶ 26 manifestação], né?, comigo
27 william: [humhum]
- ▶ 28 miranda: aos doze anos e:: eu tive problemas de saúde e todo mundo dizia
▶ 29 que precisava fazer santo, e não sei o quê]
30 william: [ah, tá, >tipo assim<, você foi::,
31 você teve uma espécie de incorporação, alguma coisa assim=
- ▶ 32 miranda: =isso, isso, ai, pois bem, ai aconteceu isso, ai depois--, eu não
▶ 33 queria, lutei muito pra não--, não entrar pro espiritismo
▶ 34 william: ah::, tá, porque? você tinha medo? alguma coisa assim?
▶ 35 miranda: não, eu achava muita responsabilidade] e eu era muito nova e eu já
36 william: [ah:]
- ▶ 37 miranda: e eu já tinha muitas responsabilidades, até porque eu comecei tinha
▶ 38 trabalhar com treze anos, é::, família lutando com muita
▶ 39 dificuldade, comecei trabalhar--, então eu não queria mais essas
▶ 40 responsabilidades, porque eu já com treze anos eu trabalhava, tinha
▶ 41 responsabilidade, entendeu? então eu não queria mais essa (.), ai as
▶ 42 coisas foram acontecendo, ai eu fui:, e::, participei um pouco da
▶ 43 igreja católica, mas aquilo não ::, como é que eu diria, assim?=
▶ 43

- 44 william: =satisfazia=
 ▶ 45 miranda: =não satisfazia=
 46 (...)
 ▶ 47 miranda: ai me afastei, ai freqüentei a messiânica--, porque, tudo isso porque eu
 ▶ 48 tava fugindo do espiritismo
 ▶ 49 william: ah, você tava fugindo da umbanda, no caso, né?
 ▶ 50 miranda: é, é, ai fui pra messiânica--, mas--, fui assisti (até) as aulas né?

Assim como Gloster, Miranda veio de uma família que participava tanto do catolicismo quanto da Umbanda (ver linhas 01 a 07 do fragmento acima). A influência da Umbanda em sua estória de vida, no entanto, parece ser mais forte do que a do catolicismo, podemos perceber isso quando ela, a partir da linha 09, fala que sua mãe e tias tiveram barracão (lugar de reunião e realização da cerimônias da Umbanda) e, principalmente, quando fala, na linha 15, que a Umbanda “era uma coisa que estava ali no dia a dia”. Ela indica, com essa afirmação, que já absorvia o sistema de coerência presente no discurso da Umbanda desde a infância.

Na entrevista de Miranda, não aparecem críticas à religião dos pais como surgem nas outras narrativas (principalmente nas de Puck e Gloster). É provável que isso se dê, como ficará mais claro adiante, devido ao fato de ela ter tido, durante sua vida, uma experiência mais estreita com a religião da família do que os outros entrevistados. No entanto, o seu contato inicial com a religião dos pais, aos doze anos de idade (ver fragmento 4, linha 28: “aos doze anos e:: eu tive problemas de saúde e todo mundo dizia que precisava fazer santo, e não sei o quê”), é construído como algo que lhe fora imposto pelo sistema de crenças da Umbanda. Segundo a coerência desse sistema, Miranda teria que se dedicar aos seus ritos para que pudesse controlar as manifestações espirituais que lhe ocorriam de forma involuntária. Dessa forma, a religião para ela é uma responsabilidade a mais, um fardo do qual ela tenta se livrar no início (fragmento 4, a partir da linha 47): “ai me afastei, ai freqüentei a messiânica--, porque tudo isso porque eu tava fugindo do espiritismo”. Como demonstro adiante, ela irá retomar essa percepção de religião como fardo em outros momentos de sua narrativa de estória de vida, construindo a sua experiência de modo a levar o seu ouvinte à percepção de que a religião não é apenas fonte de satisfação, podendo também ser fonte de sofrimento. Miranda constrói a percepção da religião com um fardo em relação à Umbanda e, como veremos adiante, ao Candomblé. Assim, trata-se de uma construção que tem como base a sua perspectiva do presente que contrasta com a descrição de sua religião atual como alívio, como veremos na narrativa de seu fluxo de mudança.

A imposição da família narrada pelos entrevistados é apenas um dos exemplos daquilo que podemos chamar de tensões iniciais, ou seja, experiências de conflito com a religião praticada pela família. Analisarei um pouco mais dessas tensões a seguir.

5.2

Aprofundando as tensões

Acima, na narrativa de Puck, pudemos perceber que a relação com a religião dos pais foi marcada por vários momentos de tensão, mesmo muito antes de sua conversão. Agora veremos que na adolescência, em um momento que pretendia confrontar seus valores com os da sociedade, Puck se liga ao mundo do *heavy-metal*. Nesse período, ele não se preocupava de nenhuma forma com a questão religiosa, mas é levado pela família, principalmente pela mãe, a se engajar na prática religiosa da família que, como vimos na seção anterior, era o kardecismo. Essa tomada de posição da família será geradora de vários conflitos como veremos a seguir:

Fragmento 5

“eles tinham um discurso um pouco opressor”

- ▶ 01 puck ai, o quê que acontece? eu deixei aquilo ((a religião da família))
- 02 de lado, não tava mais me interessando,
- ▶ 03 mesmo porque a minha mãe, eles tinham um discurso um
- 04 pouco::, repressor],
- 05 william [ah, sim]
- ▶ 06 puck: se ia em shows ela dizia “a você não pode ir em shows
- 07 ou então você, pra ir no show, vai ter que ir no gefa
- 08 esse final de semana”,
- ▶ 09 gefa ((grupo espírita francisco de assis)) é um::, é um grupo
- 10 espírita aqui da ilha mesmo, né?] e::
- ▶ 11 william: [ah::, ai ti--, rolava essa
- 12 repressãozinha
- 13 puck: é, fazia uma coisa pra fazer a outra, é, “você tem que ir no
- 14 gefa”

No trecho acima, Puck constrói sua família, mas sobretudo sua mãe, como opressora. Para realizar essa construção, ele faz uso de descrições (aqui, no caso, de como era o discurso da mãe): “minha mãe, eles tinham um discurso um pouco::, repressor” (linha 3), e, principalmente, do discurso direto: “a você não pode ir em shows ou então você pra ir no show vai ter que ir no gefa esse final de semana” (linha 6) e: “você tem que ir no gefa” (linha 13). Aqui Puck faz uso da perspectiva do presente de uma forma bem particular: através do discurso direto, o narrador busca se neutralizar

para enfatizar a construção que realiza da identidade do outro (no caso, a de seus pais). A esse respeito, Tannen (1989) nos lembra que o discurso direto não pode ser entendido como uma reprodução da voz do outro, uma vez que esse mecanismo é, na verdade, uma abstração que vem ao encontro dos objetivos do narrador. Isso implica que já observara que a fala do outro, uma vez colocada em outro contexto, está sempre sujeita a certas mudanças (cf. Bakhtin, [1925]1992), essa percepção também está presente em Gofman (1974:512), quando ele coloca que

“quando um falante emprega as aspas convencionais para nos advertir que aquilo o que está dizendo é para ser compreendido como brincadeira ou como mera repetição das palavras ditas por outra pessoa, então é claro que ele intenta se posicionar em uma relação de reduzida responsabilidade pessoal por aquilo que está dizendo. Ele se esquia para fora do conteúdo de suas palavras ao expressar que o falante que as utiliza não é ele mesmo ou não é ele mesmo de maneira séria”

Para Tannen (1989:101), no entanto, a questão é mais complexa. Para ela, as pessoas ausentes não são percebidas como pessoas, mas como recursos para o trabalho de co-construção identitária do narrador no contexto imediato da narrativa. Esse uso do discurso direto é utilizado várias vezes no fragmento acima, bem como em outros momentos das narrativas de todos os entrevistados.

Outro ponto que chama atenção no fragmento acima é como o entrevistador se alinha à perspectiva do narrador de tal modo que realiza o que pode se qualificar de interrupção colaborativa (cf. Tannen:1994:69) na linha 11: “ah::, ai ti--, rolava essa repressãozinha”. A ocorrência dessa interrupção colaborativa salienta a perspectiva de que, como aponta Mishler (1999:xvi), “uma entrevista é um processo dialógico, uma complexa seqüência de trocas através das quais entrevistado e entrevistador negociam um certo grau de concordância a respeito do que eles irão dizer e como”. Entendo que essa ocorrência evidencia, entre outros aspectos, a capacidade do narrador de prender o ouvinte através da narrativa e de levá-lo a se alinhar com a sua perspectiva e com as construções identitárias que realiza de si mesmo e dos outros, conferindo ao ouvinte da narrativa o papel de colaborador ativo na construção de seu discurso. Ao analisar as narrativas que trago aqui tenho sempre em mente que elas se deram em um contexto social no qual interagem pesquisador e entrevistador, levo em consideração que, como observa Gumperz (1992:218), “interagir é se engajar em um processo de negociação em curso, para inferir o que os outros desejam expressar e monitorar como suas

contribuições são recebidas”. A preocupação do narrador com o contexto e com o público se constitui uma outra importante dimensão da perspectiva do presente no ato de narrar experiências.

Na narrativa de Gloster a imposição para participar das práticas religiosas da família é construída com menos tensão do que na de Puck, no entanto, o conflito também se encontra presente:

Fragmento 6

Gloster: sexta-feira na macumba e domingo na igreja católica

- ▶ 01 gloster: é cara, era: estranho e ai domingo ai é: a gente-- você fica meio
- ▶ 02 sem sabê, é mas pô] ai tu começava a fazer--, de-- mais tarde você
- 03 william: [aham]
- 04 gloster: vai fazer a ligação (né?) são jorge, são jorge, ogum] é::, são,
- 05 william: [aham]
- 06 gloster: sebastião é oxossi, como é que pode isso? essa coisa] (que) isso
- ▶ 07 william: [aham]
- ▶ 08 gloster: só vim entender depois, (né?) quando você começa a procurar pra
- ▶ 09 vê mesmo] (entendeu?) mas tinha essa coisa domingo era: missa,
- ▶ 10 william: [amham]
- 11 gloster: sexta-feira era macumba] (sorrindo), segunda-feira
- 12 william: [sorrindo]
- 13 gloster: era: é::-- na: no catolicismo também é assim, (então) era dia das
- 14 almas, né?] você acende velas] pro: pro pros mortos (e tal), aquela
- 15 william: [anham] [(acende) velas e tal]
- ▶ 16 gloster: coisa e:: rolou assim durante muito tempo até-- vamos dizer assim,
- ▶ 17 a gente tê opção mesmo, né?=-

Nas linhas 01 e 09, ao mostra como sua família fazia parte de duas religiões diferentes, indiretamente, Gloster critica o sincretismo da família (linha 09): “domingo era: missa, sexta-feira era macumba”. No final do fragmento (linhas 16 e 17) ele deixa claro o seu descontentamento com as práticas religiosas familiares e enfatiza a idéia de que só se envolvia nelas porque não tinha autonomia: “rolou assim durante muito tempo até-- vamos dizer assim, a gente tê opção mesmo, né?”. Outra fala importante no fragmento acima é “isso só vim entender depois” (linha 07-08), com essa afirmação Gloster diz que hoje compreende aspectos da religião de seus pais que não entendia quando criança. Sua afirmação mostra que é através da assimilação de um novo sistema de corência (o evangélico) que ele está construindo a sua percepção da experiências passadas. No fragmento abaixo (7) Gloster descreve a ligação de sua família com um

“pai-de-santo” do Candomblé e fala com repugnância de uma das práticas recomendadas por ele:

Fragmento 7

Gloster: “o que você podia fazer ou deixar de fazer”

- 01 gloster: acho que era um babalorixá, né?] da:, da:-- não era nem a
 02 william: [humhum]
 ► 03 umbanda, era, era (o) candomblé], ele era uma cara que jogava
 04 william: [sei]
 05 gloster: búzios] fazia:., dava:--
 06 william: [()]
 07 gloster: vamos dizer assim:]
 08 william: [previsões]
 ► 09 gloster: [previsões e falava, a: é, é, é:]
 ► 10 falava pra você o que você podia fazer ou deixar de fazer, aquelas
 ► 11 coisas] e (a gente) a gente era ligado a isso né?], e ai tinha que
 12 william: [amham, sei] [claro]
 ► 13 gloster: fazer alguns trabalhos e tal “olha faz isso, faz aquilo..”
 ► 14 e às vezes a gente ia lá, mas muitas vezes ele ia na nossa casa,
 15 nossa casa era muito grande=
 16 william: =visitada
 17 gloster: é: nossa casa era muito grande, tinha um quintal muito grande, um
 ► 18 pomar grande, então ele vinha lá, às vezes fazia tudo lá: aqueles
 ► 19 banhos, né?] que agora eu acho
 20 william: [a: sim]
 ► 21 gloster: até nojento aquele troço, né?] mas toma- (tomávamos) banho:
 22 william: [((rindo)) muitas ervas, é: é sim]
 ► 23 gloster: aquelas coisas do- do:-- e: a gente fazia isso tudo e:--

Mais do que descrever a relação de sua família com o babalorixá, Gloster critica essa ligação e o fato de sua família seguir as orientações daquele líder religioso (linha 10): “falava pra você o que você podia fazer ou deixar de fazer, aquelas coisas e (a gente) a gente era ligado a isso né?, e ai tinha que fazer alguns trabalhos e tal “olha faz isso, faz aquilo””. Ele chega a descrever uma das práticas recomendadas pelo babalorixá como sendo nojenta (linha 18): “às vezes fazia tudo lá: aqueles banhos, né? que agora eu acho até nojento aquele troço, né?”. Toda a sua descrição feita neste fragmento serve, principalmente, para enfatizar que ele era levado a participar daquelas práticas porque não podia escolher. Essa impossibilidade da escolha é um dos principais pontos de crítica para Gloster.

Talvez o que mais chame atenção no início dessas narrativas é que todos os entrevistados, de uma forma ou de outra, constroem as experiências que tiveram com a religião da família de forma insatisfatória. Puck critica o fato de ser obrigado a participar do kardecismo; para Cordélia as práticas religiosas da família eram eventos sociais sem grande importância; Miranda se sente coagida a participar da Umbanda depois de passar por uma experiência que foi descrita como uma “manifestação” e Gloster censura o sincretismo da família, sua ligação com as práticas do Candomblé e lamenta o fato dele mesmo não ter escolha própria.

Vimos que os narradores utilizam estratégias discursivas como o uso do discurso direto e do vocabulário evangélico para realizar a sua co-construção identitária como pessoas que, de uma forma ou de outra, não estavam satisfeitas com as práticas religiosas de suas famílias. Duas considerações são importantes aqui. Primeiro é a de que essas insatisfações são construídas em uma perspectiva do presente e, segundo, que essas insatisfações fazem parte do início de uma *rede de mudança* que os conduzirão à busca por um caminho próprio, como veremos na seção a seguir.

5.3

Os primeiros passos da mudança

Nesta seção mostrarei como os narradores relatam suas primeiras tentativas de traçar um caminho religioso próprio, geralmente sem a influência direta da família. Analisarei os momentos nos quais os narradores descrevem descobertas, conflitos e as dificuldades de seguirem aquilo que constroem como sendo escolhas religiosas próprias.

Em sua experiência, Puck é obrigado a participar das práticas religiosas familiares, mas encontra maneiras de dirigir a sua atenção para aquilo que lhe era importante. No fragmento a seguir, no qual enfoca a sua experiência no centro espírita, Puck narra como ele agia para redirecionar a construção de sua identidade para as práticas que lhe interessavam. Ele descreve o seu encontro com um amigo que, aparentemente, também estava sendo forçado a participar de uma prática religiosa que não escolheu, e descreve, também, o seu comportamento naquele ambiente.

Fragmento 8

Puck: “fui forçado a entrar” (um metaleiro no centro espírita)

- ▶ 01 puck: comecei a ficar com raiva, né? entrei pro gefa porque fui

- 02 forçado a entrar, né? (.)
- ▶ 03 ia pra lá, não gostava, não prestava atenção em nada,
- ▶ 04 ia vestido de forma (.), não::, ((estala os
05 dedos)) ah::, >não vou dizer não aceitável<, mas que não tinha
06 ah:: muito::=
- 07 william: =>a ver com o contexto<
- 08 puck: a ver com o contexto, né?] eu ia com camisas de banda
- ▶ 09 william: [você ia de, de heavy metal, todo de
10 preto e tal.
- 11 puck: exato, todo de preto, com camisa com um caveirão, com a
12 bermuda com () de alguma banda, com tênis bem daqueles
13 cheio de corrente (),
- ▶ 14 e::, foi engraçado, eu conheci duas pessoas lá
15 que são meus amigos até hoje, que também iam da
16 mesma maneira ((rindo))
- 17 william: ((rindo))
- 18 puck: ai a gente pegou amizade lá, e quando chegava lá, entrava na sala
19 pra ter a chamada evangelização, né?
- ▶ 20 que seria uma aula dentro dos (.),
21 dos princípios espíritas
- ▶ 22 e::, a gente sentava assim, mais
23 num canto e ficava falando sobre a música de tal banda, que o
24 disco dessa outra banda aqui, que::: “ah, você já viu o
25 lançamento novo da, dessa outra banda?”] e tudo mais,
- 26 william: [hum]
- ▶ 27 puck: de tudo a gente falava, menos] da evangelização em si

No fragmento 8 Puck expressa seu estado de ânimo por ter sido forçado a freqüentar o centro espírita da seguinte forma: “comecei a ficar com raiva né?” (linha 1). Essa fala e as que se seguem enfatizam a idéia de que ele estava sob pressão da família e, conseqüentemente, acentua a construção de sua identidade social como oprimido. Ao dizer, por exemplo, “fui forçado a entrar” o narrador se constrói como vítima e reforça a atitude da família como opressora, ao mesmo tempo em que introduz essa opressão como uma justificativa para as atitudes rebeldes que passa a descrever em seguida (linha 03).

Até aqui, Puck tem utilizado insistentemente a estratégia de repetição de idéias (cf. Johnstone, 1994): em vários momentos ele retoma o tema da opressão de que era vítima; no fragmento 5, linha 03, por exemplo, ele diz: “eles tinham um discurso um pouco opressor”; na linha 01 do fragmento 8, “fui forçado a entrar”. Em um momento mais adiante, não incluído no exemplo acima, ele diz: “eu queria ter a minha liberdade, minha mãe tava tomando muito conta-- é, querendo me forçar muito”. Através dessa estratégia ele constrói sua família como opressora ao mesmo tempo em que se constrói como o oprimido que é levado a reagir se rebelando. Dessa forma, ele busca fazer com que o ouvinte se alinhe a sua perspectiva, levando-o a aceitar as suas atitudes rebeldes, que descreve em seguida (a partir da linha 3: “não gostava, não prestava atenção em

nada, ia vestido de forma (...) que não tinha muito a ver com o contexto, né?”), como fruto da opressão sofrida.

A descrição que Puck faz de seu comportamento e, também, da roupa que utilizava no centro espírita (a partir da linha 08) é bem detalhada (“todo de preto, com camisa com caveirão, com a bermuda, etc.”). O uso dessa descrição em detalhes e da narrativa laboviana que tem início na linha 14, mostra algumas das táticas que Puck utilizava para reagir à imposição da família. A narrativa tem como tema o seu encontro com dois amigos com os quais tinha afinidades e constitui-se, de certa forma, numa narrativa de resistência já que o narrador também se constrói como alguém que reagiu à opressão que lhe era imposta.

A construção detalhista do narrador também serve para que ele construa melhor uma imagem de quem foi no passado tendo em vista o contraste para a imagem que ele constrói de quem é agora. Dessa forma, a criação dessa imagem de metaleiro no passado é mais uma construção ancorada em sua perspectiva do presente, na qual o narrador, aos poucos, ressalta os pontos positivos de ser um convertido enquanto se constrói como um homem maduro, diferente do rapaz da adolescência.

A descrição que Puck faz de seu comportamento com o amigo a partir da linha 22, de como eles se isolavam da prática religiosa (“a gente sentava assim, mais num canto e ficava falando sobre a música de tal banda (...) e tudo o mais”), mostra uma tentativa de demarcação de identidade: ao rejeitar estudar os princípios espíritas, Puck rejeita o discurso daquela comunidade de prática religiosa, e, ainda inserido nela por obrigação reforça os discursos sobre a música *heavy-metal* como uma forma de continuar direcionando a construção de sua identidade para aquela que lhe convém, no caso, a de metaleiro. Uma das principais avaliações (cf. Labov, 1972; Bastos, 2005) trazidas nesse relato é a de que o narrador (Puck) não fazia parte do espiritismo, ainda que inserido no ambiente físico espírita.

A experiência trazida por Puck, que mostra a sua família tentando impor um sistema de coerência religioso e a sua recusa em aceitá-lo, nos leva à compreensão de que a apreensão de um novo sistema de coerência que levará o indivíduo à conversão, não funciona quando se trata de uma imposição. Ao contrário, a conversão será mais efetiva quando for resultado de um processo de apreensão gradual e sutil que implica a construção de uma, muitas vezes extensa, *rede de mudança*.

A seguir, no fragmento 9, Gloster expõe como começou a tentar buscar um caminho religioso próprio, fora das pressões para participar da prática religiosa familiar e que fosse reflexo de uma escolha própria.

Fragmento 9

Gloster: “*depois que eu saí de casa*”

- ▶ 01 gloster: agora (a) mudança mesmo foi acontecendo,
▶ 02 depois que eu saí de casa, que eu já tava
▶ 03 com a minha vida, tinha o meu trabalho (3). e comecei: (a) (nu)ma,
▶ 04 uma sede de procurar deus, acho que (3) deus era mais do que
05 aquilo] >entendeu? e:: por minha livre e espontânea vontade eu
06 william: [hamham
▶ 07 gloster: comecei a ler a bíblia, mas não me liguei a nada, lia a bíblia como
▶ 08 um livro comum:], né?<
09 william: [sei]
▶ 10 gloster: e:: junto a bíblia lia muito-- já fazendo arte marcial, lia muito
▶ 11 sobre::, sobre:: (4), como é que é? esqueci, me fugiu agora (2) é::
▶ 12 (o) budismo] as filosofias, né?] budismo tem muita filosofia legal,
▶ 13 william: [(a) budismo] [amham]
14 gloster: né?] aí eu lia] muito (...) e ficava dividido (sei lá) eu queria seguir
15 william: [tem] [muito prático, dizem que é muito prático]
16 gloster: alguma coisa essa que é a realidade], eu já tinha nessa idade
17 william: [amham]
▶ 18 gloster: uma vontade assim,] de seguir alguma coisa--
19 william: [mas ou menos que idade, assim?
▶ 20 gloster: vinte e um], vinte, vinte e um anos, queria seguir, eu não queria só
21 william: [amham]
▶ 22 gloster: ficar indo a: eu achava que aquilo-- missa ao domingo-- que
▶ 23 também as missas... não me diziam nada, que você entrava, recebia
24 o papelzinho], né? e, e o padre repetia e você repetia
25 william: [amham]
26 gloster: junto com o padre], muito vazio, muito doutrinário, (não) é uma
27 william: [seria isso muito ritualístico]
▶ 28 gloster: coisa que (não) também, eu achava que deus não era isso], porquê?
29 william: [humhum]
30 gloster: desde pequeno, embora tivéssemos esse, essa missigenação aí de
31 religião, mas a gente fazia as nossas orações que na época (a
32 gente) falava, que rezava, né?] fazíamos as nossas orações é::
33 william: [humhum]
34 gloster: todo dia na hora de deitar: era o costume] da família, foi passado,
35 william: [amham]
36 gloster: né? fazê o sinal da cruz:: aquela coisa, né? e::, nas reuniões de, de
37 -- também] () botava fitinha aquele banhozinho] e: acho que
38 william: [de umbanda () ((risos))] [amham]
39 gloster: muita gente-- acho que o brasileiro foi criado], em tese, foi criado
40 william: [é]

- 41 gloster: assim, né?=
 42 william: =muita gente
 ► 43 gloster: aí, mas com, com vinte um anos, (a) eu fiquei dividido, como eu
 ► 44 tava dizendo, entre... o., o catolicismo., né? e:, e:: (1) não era nem
 ► 45 no catolicismo era a... leitura da bíblia e o, e o budismo, a, e os
 ► 46 livros de budismo, né? que era o (nitirei) daichonin, e tal

No fragmento acima Gloster fala da dificuldade de encontrar uma prática religiosa que lhe trouxesse satisfação. Ele coloca (entre as linhas 22 e 28) que o catolicismo era algo que não lhe satisfazia. Ele imputa essa insatisfação ao caráter repetitivo da missa e à falta de conteúdo dos rituais: “as missas não me diziam nada, (...) e o padre repetia e você repetia junto com o padre, muito vazio, muito doutrinário”. Vivendo essa insatisfação, Gloster entra em contato com os ensinamentos budistas (linha 12) e ficou, em suas palavras (linha 43), dividido entre a sua leitura da Bíblia (linhas 05 e 45) e o budismo (linhas 12 e 45). Em todo o fragmento há uma forte preocupação em marcar o passado como insatisfatório: as práticas religiosas da família são construídas como algo que foi “passado” (linha 34) como um costume a ser repetido simplesmente; o ritual católico é construído como vazio, repetitivo e doutrinário. Sua construção também diminui o papel das práticas religiosas do passado em sua vida, ele as generaliza transformando-as em práticas comuns sem maior importância pessoal; nas linhas 36 a 39, por exemplo, “fazer o sinal da cruz”, “botar fitinha” e os “banhos” rituais são descritos como práticas inerentes aos brasileiros em geral “o brasileiro foi criado (...) assim” (linha 39). Dessa forma, a construção que Gloster realiza das práticas religiosas da família e mesmo de momentos de sua busca espiritual, como a sua afiliação às idéias budistas, está ancorada em sua perspectiva presente de convertido a uma igreja evangélica.

Gloster descreve sua trajetória como estando sempre impulsionada pela busca religiosa, chegando, mesmo, a construir, no fragmento 9, a sua necessidade de participar de uma religião como sendo um impulso natural. Na linha 03, por exemplo, ele diz que começou “numa sede de procurar deus”, e entre as linhas 16 e 18 ele coloca que queria “seguir alguma coisa”, enfatizando a idéia de sua busca precoce pela religiosidade (linhas 16 e 18): “eu já tinha nessa idade uma vontade assim, de seguir alguma coisa”. Na linha 05 ele já havia trazido essa idéia ao dizer que começou a ler a Bíblia por “livre e espontânea vontade”. Ao construir sua inclinação religiosa como um impulso natural, Gloster desconsidera as influências sociais na formação dessa necessidade. Mesmo que não se dê conta disso, ele está ligado a redes de relações sociais e é influenciado por

elas. Gloster pode não perceber, mas a sua motivação não é gratuita; ela é o resultado de uma longa assimilação de sistemas de coerência religiosos. Essa apreensão gradual do sistema de coerência constitui a base de uma extensa *rede de mudança*, cujas origens estão em sua própria formação familiar, e que o levarão ao *fluxo de mudança* de sua conversão.

No próximo fragmento (10) Gloster descreve a sua aproximação com o budismo, de como levou a sua família a se alinhar a essa nova prática religiosa e de como ele ainda não fora capaz de encontrar satisfação religiosa.

Fragmento 10

Gloster: “*eu pratiquei o budismo*”

- ▶ 01 william: =mas você chegou a: freqüentar os templos budistas e tal?=
▶ 02 gloster: =eu pratiquei o budismo, né? minha mãe entrou pro budismo,
▶ 03 né?]- de tanto eu eu falá (“o mãe”) ela ficou tão interessada,
04 william: [amham]
05 gloster: começou a ler--
06 (...)
▶ 07 e:: minha mãe começou a freqüentar, e eu
▶ 08 não freqüentei logo de início], mas ia assistir e tal, aí comecei,
09 william: [amham]
▶ 10 gloster: também a praticar,
▶ 11 (...)
▶ 12 eu praticava, de manhã (virava) pro sol:: e:, e: repetia essas
▶ 13 palavras, mas, é, na verdade-- sabe porquê que eu achava vazio?--
▶ 14 eu fui--]continuei com a minha busca, né? e num:, não conseguia=
▶ 15 william: [nuam::] =você não:: se
▶ 16 identificou com o budismo ainda, né?=
▶ 17 gloster: =a única coisa que eu me identificava no budismo eram as
▶ 18 palavras] a filosofia (linda), lia, eu uso, eu gosto até hoje=
▶ 19 william: [a, a filosofia] =mas o, a
▶ 20 prática deles não, não encaixava=
▶ 21 gloster: =mas a prática não encaixava], porque eu achava poxa será que:
22 william: [amham]
23 gloster: pra falar com deus eu tenho que] repetir-- será que deus é surdo?
24 william: [repetir duas mil vezes ((riso))]
25 gloster: que eu tenho que ficá falando a mesma coisa, será que se eu chegar
26 pra deus e abrir meu coração e falar pra ele que eu, que eu
27 gostaria] será que ele, não poderia, de repente, me abençoar? me
28 william: [umhum]
29 gloster: agradecer, me abrir uma porta?-- eu não tinha essa idéia, né? mas eu
30 já pensava assim né?

A afiliação ao budismo foi a primeira tentativa que Gloster empreendeu para construir um caminho religioso próprio. Nessa tomada de posição (e em outras que veremos adiante) chama atenção o fato de que ele não se contentou em seguir sozinho, mas levou sua mãe a participar também (linha 7) de sua nova religião. Em outro momento da entrevista ele relata o longo trabalho de convencimento para levar sua mãe para o budismo.

No fragmento 10 acima, continua sendo patente que Gloster constrói sua narrativa de estória de vida tendo em vista a perspectiva de seu final, ou seja, do ponto de vista de um convertido a uma igreja evangélica. A partir da linha 21, toda a crítica ao budismo é construída com o discurso evangélico, que é evidenciado em expressões usadas em relação a Deus, como “falar com deus” (linha 23), “abrir meu coração”, “me abençoar” (linha 27), “me agradecer, me abrir uma porta” (linha 29). O uso do discurso evangélico é tão claro nessa crítica que o próprio Gloster indica a impossibilidade dele pensar de forma evangélica antes de sê-lo e se contradiz nas linhas 29 e 30: “eu não tinha essa idéia, né? mas eu já pensava assim né?”.

Da mesma forma que Gloster, Miranda busca traçar um caminho religioso próprio para fugir da imposição da religião de sua família (ver fragmento 4). Em sua busca ela se alinha às práticas da igreja messiânica, mas, assim como na estória de vida de Gloster, essa experiência não lhe trouxe a satisfação desejada:

Fragmento 11

Miranda: “*ai freqüentei a messiânica*”

- ▶ 01 miranda: ai freqüentei a messiânica--, porque tudo isso porque eu tava
- ▶ 02 fugindo do espiritismo
- ▶ 03 william: ah, você tava fugindo da umbanda, no caso, né?
- 04 miranda: é, é, ai fui pra messiânica--, mas--, fui assisti (até) as aulas né? ai
- 05 quando chegou na época de ser outorgada, o ministro me chamou,
- 06 e eu fui franca pra ele, que não: (.), ↑ não queria ser outorgada, por
- ▶ 07 enquanto, enquanto-- não tinha o mestre, eu não via o mestre da
- ▶ 08 forma (que eles [viam na oração])
- 09 william: [ah, tá, da igre-- (isso) na igreja ↑ messiânica=
- ▶ 10 miranda: =é o mestre sama=
- ▶ 11 william: =ah, tá=
- 12 miranda: =>ai eu falei< “ah, eu não consigo, né? ter aquela adoração pelo
- 13 mestre sama”, tem--, se eu vou ser é:, messiânica, eu tenho que
- 14 amar o meu mestre né?] e essa coisa não me batia=
- 15 william: [ah::] =mas você, ai

- 16 então, quando você entrou pra igreja messiânica, você não:, não
 17 freqüentava mais a ↑umbanda=
 18 miranda: =não, não, não=
 19 william: =não=
 ► 20 miranda: =ai::, eu fui conse--, >quer dizer<--, eu freqüentei--, eu fui assim
 ► 21 praticamente que obrigada, por essas coisas de, de saúde, ai
 22 fizeram] algumas coisas em mim], mas, fizeram, assim, algumas
 23 william: [ah::] [sua família]
 24 miranda: coisas e eu me afastei, tá? ai como eu não aceitava o meijosama,
 25 não conseguia::, aquilo não batia no meu coração, sabe como é que
 26 é? >eu falei<, “não posso ser messiânica se eu não aceito o mestre”

No fragmento acima podemos perceber que Miranda constrói sua insatisfação de forma muito similar àquela trazida por Gloster em seu relato, uma vez que ambos alegam a falta de uma adequação às suas novas escolhas religiosas. Eles alegam gostar de uma parte das práticas, mas não conseguem se alinhar à sua totalidade. Há em ambas as histórias de vida algo em suas novas práticas religiosas com o qual eles não se adaptam, ou como coloca Miranda, na linha 14, “essa coisa não me batia”.

Diferente de Gloster e Miranda, que buscaram novas práticas religiosas e de Puck que tenta se livrar de qualquer tipo de prática religiosa, Cordélia passa a freqüentar a religião da família, mas ela também se mostra insatisfeita com essa primeira opção.

Fragmento 12

Cordélia: “eu, só freqüentei, graças a deus só freqüentei”

- 01 cordélia: comecei a freqüentar mesmo um lugar fixo aos dezessete anos,
 ► 02 para os dezoito anos,] levada pela minha prima
 ► 03 william: [e era::, no caso, era umbanda
 04 cordélia: umbanda.
 05 william: umbanda
 06 cordélia: umbanda, e ai freqüentei até me converter
 ► 07 william: ah, como é que vo--, é:: como é que era lá, como que era o trabalho
 ► 08 lá e como é que você se sentia?
 09 cordélia: olha (2), é::, na verdade (3), lá era uma::, você quer saber o tipo de
 ► 10 umbanda?
 ► 11 william: é, como que cê--, como era a sua relação, como é que você
 12 chegava, como é que você trabalhava lá
 13 cordélia: eu, só freqüentei], graças a deus só freqüentei, não::, essa--, é uma
 14 william: [hum]
 15 hum, história longa, mas assim, eu não (4), não, não era feliz, eu::=
 16 william: =você freqüentava mas não fazia parte dos trabalhos.] é isso o que
 17 cordélia: [não, não,
 18 william: você quer dizer
 19 cordélia: quando eu ia começar (2), foi até, isso foi um

- 20 livramento de deus mesmo], depois eu até conto com mais
- 21 william: [hum]
- 22 cordélia: detalhes, mas--, foi, eu sei que literalmente deus não queria que
- 23 isso acontecesse é::, mas eu fiquei o tempo inteiro freqüentando,
- 24 william: humhum
- 25 cordélia: mesmo, só freqüentava, me consultava, e só], até o final, assim,
- 26 william: [humhum]
- 27 cordélia: quando eu tava me convertendo ai que eles queriam que eu-- ai a
- 28 coisa aconteceu que não, não, eu não me desenvolvi
- ▶ 29 william: e consultava é o quê? que você diz?
- ▶ 30 cordélia: (), uns guias, né? entre aspas ((rindo))
- 31 william: mas era::, era::=
- 32 cordélia: =só eram as entidades, né?
- 33 william: hamham, búzios?] era alguma coisa assim, não?
- 34 cordélia: [não
- 35 william: era tipo assim abaixava,] a pessoa incorporava=
- ▶ 36 cordélia: [baixava, isso, e ai era preto velho,
- ▶ 37 caboclo
- 38 william: ah, sim
- ▶ 39 cordélia: e ai, me consultava, eu queria:: (2) ↑ e ai perguntava, né? coisas da
- ▶ 40 vida:: perguntava (.), e eles me (.), respondiam
- 41 william: humhum
- 42 cordélia: (1) e::, mas eu não=
- 43 william: =ai você se satisfazia com as perguntas? >(com que eles diziam)<,
- 44 ↑o quê você achava disso? como é que era?
- 45 cordélia: eu ↑acreditava
- 46 william: humhum
- ▶ 47 cordélia: só que tinham coisas assim, sempre quando a coisa me batia ruim=
- 48 william: =humhum
- ▶ 49 cordélia: ai eu falava, “não”, mas ai dava um jeitinho de fazer com que-- (2),
- 50 com que=
- 51 william: =as coisas se encaixassem=
- ▶ 52 cordélia: encaixassem, mas na verdade::, eu já ouvi cada coisa terrível] lá
- 53 william: [humhum]
- 54 cordélia: dentro e hoje eu, hoje eu entendo
- 55 william: humhum
- ▶ 56 cordélia: °hoje eu entendo, graças a deus°, e::, eu não era feliz, eu vivia mal
- 57 humorada, brigando com todo o mundo.
- 58 william: humhum
- 59 cordélia: era, era um inferno em casa, eu não--, sabe quando você não se
- 60 integra?
- 61 william: sei
- 62 cordélia: eu brigava na casa do meu pai, com a-- na época que eu morava
- 63 com meu pai e minha avó, era briga todo o dia, depois quando eu
- 64 vim morar com a minha mãe eu, vivia isolada, assim, >conversava
- 65 alguma coisa, mas não tinha aquela integração, família<], vivia
- 66 william: [ham:::]
- ▶ 67 cordélia: mal humorada, vivia brigando, só, sabe? só tava feliz na rua::, na
- ▶ 68 boate, bebendo] >esse feliz

- 69 william: [humhum]
 ► 70 cordélia: é aquele, aquela felicidade:, alegria temporária, né?]

Da mesma forma que os outros entrevistados, Cordélia também constrói a sua experiência na primeira comunidade de prática religiosa tendo por base a sua perspectiva presente, ou seja, a de convertida a uma igreja evangélica. Toda a descrição de sua experiência insatisfatória é feita com base no discurso da comunidade de prática religiosa na qual está inserida no momento da entrevista. Podemos perceber o discurso protestante influenciando sua narrativa em vários momentos. Logo na linha 13, ao ser perguntada sobre o tipo de atividade que exercia na umbanda, ela diz: “eu, só freqüentei, graças a deus só freqüentei”. Quando o entrevistador pergunta se ele fazia parte dos trabalhos ela diz (linha 19) “quando eu ia começar (2), foi até, isso foi um livramento de deus mesmo”, e na linha 22 ela acrescenta: “eu sei que literalmente deus não queria que isso acontecesse”.

Cordélia constrói a sua insatisfação com a Umbanda em duas perspectivas: a primeira é a insatisfação com as repostas oferecidas pelos guias nas consultas que fazia. Na linha 49, ela diz que as respostas não eram claras, era ela quem procurava dar significado ao que lhe diziam: “mas ai dava um jeitinho de fazer com que- (as coisas) se encaixassem, mas na verdade::, eu já ouvi cada coisa terrível lá”. A segunda perspectiva é baseada no descontentamento com a sua vida pessoal. Na linha 56 ela diz: “e::, eu não era feliz, eu vivia mal humorada, brigando com todo o mundo era, era um inferno em casa”. A construção de sua relação com a Umbanda de maneira insatisfatória, nesse momento da entrevista, é importante, pois servirá como contraste para a construção que ela realizará de sua satisfação com a sua prática religiosa atual. Nesse sentido, a construção trazida no fragmento acima está ancorada na perspectiva que a narradora tem do presente e tem em vista o sentido de final de sua narrativa de conversão.

Outro ponto que aparece no fragmento 12 e que será retomado depois na construção de sua estória é que, ao descrever a sua insatisfação com as relações interpessoais (na linha 65, por exemplo, ela coloca que em sua relação familiar ela “conversava alguma coisa, mas não tinha aquela integração, família”), Cordélia pressupõe que a religião é algo que não deve ficar circunscrito a determinadas práticas ou locais de reunião, mas que deve atingir e favorecer a vida do indivíduo como um todo.

Nessa etapa de suas *redes de mudança* todos os entrevistados constroem suas primeiras experiências religiosas de maneira insatisfatória: Puck constrói sua experiência no kardecismo como algo que fora forçado pela família. Ele não se adapta àquela prática religiosa e se volta para o mundo heavy-metal como uma atitude de resistência.

Gloster, depois que sai de casa, tem oportunidade de buscar experiências religiosas diferentes da família, mas ele constrói a sua primeira tentativa como tendo sido incompleta: ele gostava da filosofia do budismo, mas não se adaptava às suas práticas.

Miranda, fugindo da Umbanda, encontra a Igreja Messiânica, mas ela diz que não conseguiu atingir o grau de identificação que os outros membros da igreja tinham para com suas práticas e o seu mestre.

Cordélia constrói sua experiência na Umbanda de forma insatisfatória, principalmente porque não era uma religião que influenciava positivamente outros aspectos de sua existência como suas relações familiares e a sua busca amorosa.

Vimos que dois elementos são recorrentes na construção discursiva da *rede de mudança* nesta seção; o primeiro é a crítica a religião familiar e o segundo é a insatisfação com a experiência religiosa não evangélica. Essas insatisfações construídas nas falas dos entrevistados e que foram analisadas nos fragmentos acima constituem apenas uma das primeiras etapas da *rede de mudança* que os levarão à sua construção identitária de convertidos. Elas serão os motivadores da busca por uma prática religiosa com a qual essas pessoas se identifiquem e é a descrição dessas novas experiências que teremos no próximo segmento.

5.4

Outros caminhos

Depois de narrarem os seus primeiros passos para uma escolha mais independente da influência de suas famílias, os narradores, cada um a seu modo, se deparam com experiências religiosas insatisfatórias. Agora veremos como eles narram a sua busca por alternativas.

Das narrativas que trago aqui, talvez seja a de Puck aquela que traga a experiência mais singular nessa fase: primeiro ele diz abominar o Deus da tradição de seus pais construindo-o como um Deus injusto a quem imputava todos os males humanos e,

depois, constrói uma identificação com um Deus tirado de um jogo de RPG, como veremos nos fragmentos seguintes.

Fragmento 13

“eu tinha ódio dele”

- ▶ 01 william: = porque antes você não acreditava.
- 02 puck: antes eu acreditava em deus mas eu via ele como um desgraçado
- ▶ 03 que botou a gente aqui pra sofrer]
- 04 william: [ah::] ((rindo))
- 05 puck: por isso que eu tinha ódio dele e dizia que
- 06 quando eu morresse eu ia subir aos céus, ia chutar a:;
- 07 <desculpe o termo,> ma,
- ▶ 08 mas (eu)] ia chutar o rabo dele,] depois ia
- 09 william: [ahm] [hamham]
- 10 puck: descer no inferno e chutar o rabo do diabo também, e mostrar
- 11 quem é que mandava em tudo, né?] era esse é o tipo de discurso
- ▶ 12 william: [((rindo))]
- 13 puck: que eu utilizava

Para a análise do fragmento acima proponho a percepção de dois fatores: o primeiro é o de que a assimilação, ainda que parcial, de um sistema de coerência é uma das premissas para que alguém se converta, e o segundo é que mesmo as idéias que tenham sido explicitamente rejeitadas por uma pessoa podem se tornar uma parte poderosa de sua identidade (cf. Rambo, 1993:25). Ao relatar a sua compreensão de Deus no fragmento 13, Puck, em tom jocoso, demonstra, na segunda linha, que já havia assimilado um conjunto de crenças de caráter religioso (“eu acreditava em deus mas eu via ele como um desgraçado que botou a gente aqui pra sofrer”). Ainda que tivesse raiva de Deus, Puck não deixa de acreditar na sua existência. Com isso, ele indica que já estava inserido em uma *rede de mudança* que o tornava predisposto a se tornar um crente (da mesma forma que, como trazido no relato bíblico – livro de Atos –, Paulo pouco a pouco se tornava um crente ao ser exposto aos discursos daqueles que perseguia).

Outro momento interessante para a análise desse processo, no qual Puck tem diferentes interpretações da divindade, se encontra no fragmento 14, quando ele relata que, influenciado por narrativas de RPG, começa a formular uma nova concepção de Deus. Puck afirma que, em um dado momento de sua vida, a sua concepção de Deus era próxima de um ser, de características mitológicas, com o qual ele tinha contato nas sessões em que jogava RPG com seus amigos:

Fragmento 14

Puck: “*aquele deus guerreiro*” (criando o seu próprio Deus)

- ▶ 01 puck: eu dizia acreditar em deus, um deus forte poderoso--,
02 >nessa época eu jogava muito rpg<
03 william: humhum
04 puck: não sei se você [conhece rpg,
05 william: [já, conheço algumas coisas.
06 puck: e::, eu jogava nessa época um jogo medieval, que foi inclusive
07 criado por um amigo meu, e::, eu jogava com o personagem de
08 um anão
09 william: humhum
10 puck: que era um::, guerreiro.
11 william: humhum
▶ 12 puck: e ele era devoto a um deus, (né?)
13 porque tem, tem vários deuses]
14 william: [humhum]
▶ 15 puck: nesse mundo que esse amigo meu criou, e::, ele acreditava num
16 deus que era aquele deus poderoso, como se fosse um thor, né?
17 deus do trovão,] e tudo o mais
18 william: [sei]
▶ 19 puck: e a minha visão de deus estava um pouco influenciada =
20 = por isso, por isso, nessa época,
▶ 21 então eu acreditava naquele deus
▶ 22 poderoso, aquele deus que::, que:: =
23 william: o deus do antigo testamento? Não?
24 puck: não, porque o deus do antigo testamento, quando ele se irava
25 ele(.), ele pegava e castigava mesmo os,] os judeus, né? mas eu
26 william: [hum::]
27 puck: digo assim::, aquele deus guerreiro], mais guerreiro do que::, um
28 william: [ah, guerreiro]
29 puck: deus mesmo, né? >e eu tava acreditando meio que naquilo

No fragmento, 14 Puck explica a natureza do Deus que ele passou a acreditar. Através de seu contato com as narrativas do RPG, Puck encontra material e suporte para externalizar a sua crença numa deidade, criando para si um Deus que refletia suas experiências positivas (o próprio ambiente do RPG e, também, do *heavy metal*), como ele coloca na linha 19: “e a minha visão de deus estava um pouco influenciada (...) por isso, nessa época, então eu acreditava naquele deus poderoso”. Outro aspecto importante é que, ao ser perguntado pelo entrevistador se o Deus, que ele então concebia, tinha paralelo com o Deus concebido pelos judeus (na linha 23: “o deus do antigo testamento? não?”), ele faz questão de mostrar que a sua construção não estava ligada à concepção de um Deus dominador presente na tradição judaico-cristã e que também se encontra presente no espiritismo kardecista (prática religiosa também conhecida pelo termo espiritismo cristão): “não, porque o deus do antigo testamento, quando ele se irava ele (.), ele pegava e castigava mesmo os, os judeus, né?”. Através da construção de um Deus diferente, ele dá conta de duas questões; ele dá vazão à sua

- 23 fundo] ai eu falei “puxa que bacana”, ai o
 24 william: [amham]
 25 gloster: pessoal fazendo oração em volta, ai, de vez em quando vinha um lá
 26 e-- fazia um negócio lá, né? pegava um não sei o quê, uma
 ► 27 entidade sei lá ((sorrindo)), e::, mas tava tudo silencioso, não era
 ► 28 como um tempo atrás que tinha que bater tambor] eu achei
 29 william: [batucada e tal
 30 era um outro conceito de espiritualidade
 31 gloster: é, eu achei bonito, e aí veio na minha mente assim, poxa “um dia eu
 32 gostaria... de fazer isso, pra ajudar, se isso é pra ajudar] eu
 33 william: [amham]
 34 gloster: gostaria” (2), mas ficou nisso, eu ia de vez em quando lá

Entre as linhas 01 e 09 do fragmento acima, Gloster se refere ao fato de ser, de longa data, um leitor da Bíblia. Além de indicar, mais uma vez, que Gloster constrói sua narrativa tendo em vista a perspectiva do presente, essa passagem vem ao encontro da percepção que desenvolvo nesta pesquisa de *rede de mudança*: ao relatar que a sua experiência de leitor da Bíblia não é algo recente, ele nos oferece mais uma pista de que a sua conversão envolveu um longo processo de assimilação de idéias, através de diferentes práticas discursivas, para que ele atingisse o *fluxo de mudança* que foi a sua conversão. Ao enfatizar que “nunca tinha deixado” a leitura da Bíblia (linhas 01 e 02), ele se constrói como um candidato em potencial à conversão a uma igreja evangélica.

A partir da linha 10 Gloster, prossegue na descrição de sua busca espiritual: “depois de um tempo eu comecei a buscar”, e dá início a narração de sua experiência em um outro tipo de espiritismo, que, pela descrição que faz, parece ser kardecista. Gloster constrói sua narrativa como estando sempre em busca de se sentir realizado na faceta religiosa de sua identidade social. Assim, a sua busca lhe proporciona o confronto com novas idéias e práticas religiosas que lhe eram desconhecidas: (linha 26) “não era como um tempo atrás que tinha que bater tambor”. Essa fala de Gloster sobre a prática religiosa da família em confronto com a descrição que faz do espiritismo (“era um outro conceito de espiritualidade”) e, mais adiante, da igreja evangélica, mais uma vez demonstram que as religiões de origem africana aparecem na fala dos narradores como as práticas religiosas mais desvalorizadas e estigmatizadas (cf., também, o fragmento 07). Chamo atenção para este ponto em outro momento da análise. Agora veremos um pouco mais da experiência nesse tipo de religiosidade na análise da narrativa de Miranda.

No próximo fragmento (16) Miranda conta como iniciou sua experiência no Candomblé, prática religiosa que ela seguiu por vinte e quatro anos antes de se converter a uma igreja evangélica. Ao contrário de Gloster que, até então, narra sua trajetória como uma busca por fazer parte de uma comunidade religiosa, Miranda narra sua entrada no Candomblé como uma experiência à qual fora levada devido ao que ela e a sua família interpretavam como sendo manifestações espirituais que afetavam a sua saúde. No fragmento abaixo, Miranda narra o dia em que, enquanto esperava um amigo para um encontro, teve a manifestação que lhe conduziu, efetivamente, ao Candomblé:

Fragmento 16

Miranda: “*raspei santo*”

- 01 miranda: eu falei “ah”, me convidaram pra jogar uma partidinha eu falei
 02 “ah, vou jogar”, eu fiquei jogando buraco, e pá, pá, pá, jogando
 03 buraco, >você sabe como é que é né?<, a gente vai passando a hora,
 04 né?
 05 william: ahmham
 06 miranda: ai eu liguei pra minha mãe, disse onde eu estava e fiquei jogando
 07 buraco (.), e ele foi dá o candomblé dele, ele é candoblecista
 08 william: ahm::
 09 miranda: ele foi dá o candomblé dele lá, eu falei “olha, vou ficar aqui, nem
 10 me chama pra ir lá porque:.”,] “não, pode deixar”, ele::, “não, tudo
 11 william: [perigoso]
 12 miranda: tem nada não pode ficar ai”, só que eu deitei, dormi e não
 13 bem, não acordei mais (2), ah, de madrugada, eu quando terminou
 14 o jogo, tipo assim, meia noite, coisa e tal eu me deitei, a:i, eu
 15 fiquei vendo televisão, >a mãe dele falou assim:<, “oh, você fica
 16 vendo televisão, a hora que te der sono, você, você desliga a
 17 televisão”, “tá bom”, só que eu me deitei e não acordei mais, isso é
 ► 18 o chamado bolar
 ► 19 william: ah, bolar,
 20 miranda: já ouviu falar, né?
 21 william: não, nunca ouvi falar
 22 miranda: bolar pro santo, ele tava lá na roça dele--, ai quando terminou o
 23 candomblé, já de manhã, sete horas da manhã, (.) que a mãe dele
 24 entrou e me viu deitada no chão, e ela já tinha tentado, me acordar
 25 pra que eu passasse pra cama, mas ela não entendia porque que eu
 ► 26 tava (.) no chão, e não tava (na cama), quer dizer, na verdade eu
 ► 27 não estava no meu sono normal, eu estava bolada, né?
 28 william: ahmham
 ► 29 miranda: ai, chamou lá ele, ele veio e falou “ah, ela tá bolada”, ai foram,
 ► 30 chamaram meus pais, coisa e tal (.), ai::=
 ► 31 william: =seus pais eram da umbanda?
 ► 32 miranda: minha fa--, meus pais, mãe]; ai ele::, quando eu voltei a mim, eles
 33 william: [ah]

- ▶ 34 miranda: me acordaram, ele me falou, “oh, (.) °o santo te deu um prazo° pra
 ▶ 35 você fazer, porque você tá com problema de saúde espiritual, não
 ▶ 36 sei o quê”, enfim, essas coisas, e eu sempre assim, nunca gostei de
 ▶ 37 ficar:: em cima do muro, eu posso até::, me jogar pro alto, sabe? me
 ▶ 38 atolar, mas eu tenho que::], sabe? eu falei, “oh, chega disso, eu já
 39 william: [ahmham
 40 miranda: tô, assim sabe? cansada dessa história toda], tá bom, se é pra
 41 william: [ahmham
 ▶ 42 miranda: minha saúde::”, isso aconteceu::, doze, treze de outubro], quando
 43 william: [ahmham
 ▶ 44 miranda: foi dia vinte e oito de novembro eu tava saindo, assim, em um mês,
 ▶ 45 eu me arrumei, recolhi, fiquei vinte e um dias recolhida, comprei--,
 ▶ 46 meus pais compraram tudo e teve a minha saída, raspei santo
 47 william: saída é você entrar dentro da::] ()
 48 miranda: [é::] iniciar], né?, raspar::, né?
 49 william: [iniciar] [uhmuhm]

O fragmento acima traz a narrativa de conversão de Miranda ao Candomblé. A narradora constrói a sua entrada nessa prática religiosa como tendo sido casual, fruto de uma manifestação involuntária (linha 17: “eu me deitei e não acordei mais”), causada por um problema de saúde espiritual (linha 35: “porque você tá com problema de saúde espiritual”). No entanto, se olharmos a construção da estória de Miranda desde o início, veremos que ela tinha condição de dominar bem o sistema de coerência das religiões afro-brasileiras, já que este era um sistema que, como vimos nos fragmentos anteriores, ela vinha assimilando de longa data. Miranda não poderia ter-se entregue à prática do Candomblé ao acaso.

A experiência de Miranda no Candomblé, tal como narrada no fragmento, mostra que, ainda que os narradores possam construir determinados eventos em suas experiências de vida como sendo acontecimentos casuais, na verdade, eles fazem parte de uma *rede de mudança* que possibilita a entrada do indivíduo em um novo modelo de atuação no mundo social diferente daquele que atuava anteriormente. Para que o *fluxo de mudança* aconteça é necessário a apreensão e o uso de um novo sistema de coerência. Embora Miranda construa a sua entrada no Candomblé como fruto de uma manifestação involuntária, em outros momentos, a sua narrativa nos mostra que ela já absorvia o discurso das religiões afro-brasileiras desde a infância. No fragmento 4, linha 25, por exemplo, sabemos que sua família era praticamente de ritos afro-brasileiros e que, portanto, ela estava exposta aos seus discursos desde o início de seu processo de socialização. Quando ela teve a “manifestação” que a conduziu à prática do Candomblé, todos ao seu redor interpretaram o acontecimento como um fenômeno espiritual

(fragmento 16, linha 34). Se o mesmo tivesse acontecido em uma família de médicos ateus, por exemplo, a interpretação seria diferente porque o *sistema de coerência* seria outro. Dessa forma, somos levados a interpretar os acontecimentos do mundo de acordo com os sistemas discursivos de coerência aos quais estamos expostos. A esse respeito cabe a colocação de Linde (1993:188-9) de que

“qualquer adulto tem acesso a uma ampla gama de teorias que podem ser utilizadas para dar sentido aos eventos da vida. Essas teorias podem ser sistemas explícitos que requerem práticas tais como a ligação formal ao sistema e às suas crenças; participação em eventos; contribuições em dinheiro; e mudanças nas práticas sexuais, alimentares ou de ingestão de bebidas. Ou eles podem ser sistemas não explícitos – crenças implícitas na cultura que não requerem ligação ou reconhecimento formal e que, sem uma análise cuidadosa por um ouvinte ou leitor, passam despercebidas como teorias, aparecendo, ao invés disso, serem apenas mais um exemplo da maneira normal de se falar”

No caso da experiência narrada por Miranda, não houve contestação, por parte dela ou de sua família. A crença na possibilidade de influência espiritual estava tão implícita no sistema de coerência da família que a explicação de seu sono profundo como sendo uma manifestação espiritual foi aceita facilmente.

Para ressaltar a idéia de uma conversão involuntária Miranda se constrói como tendo sido atingida por uma força externa sobre a qual não tinha poder: “eu me deitei e não acordei mais, isso é o chamado bolar” (linha 17); uma força à qual era levada a obedecer: “ele me falou, “oh, (.) o santo te deu um prazo pra fazer, porque você tá com problema espiritual”. Essa construção é importante porque, como veremos no próximo capítulo, ela é realizada em contraste com aquela de sua conversão ao protestantismo, que é construída como sendo voluntária. Esta diferença mostra não apenas diferentes percepções de conversão (aquela para uma religião afro-brasileira e aquela para uma religião cristã), mas também que a narradora possui um sentido de final, já que ela ressaltará a conversão ao protestantismo em detrimento daquela ao Candomblé, e constrói sua narrativa ancorada em uma perspectiva do presente, ou seja, aquela de ser convertida a uma igreja evangélica.

Mais adiante, na análise de sua construção narrativa em outros fragmentos, perceberemos que “raspar santo”, foi apenas o começo de muitos anos de comprometimento, obrigações e deveres dentro da prática do Candomblé. Abordarei também as implicações desse processo na construção de uma outra rede de mudança:

aquela que a conduzirá a se converter a uma igreja evangélica. No próximo fragmento Miranda descreve um pouco do complexo processo iniciático ao Candomblé:

Fragmento 17

Miranda: “*um ano de resguardo*”

- 01 miranda: raspar, (3) >raspar, (cabular), tudo], ai, fiquei lá, fiquei um ano de
 02 william: [ahmham]
- ▶ 03 miranda: resguardo, sabe o quê que é isso? um ano de resguardo
 ▶ 04 william: o quê que é isso? um ano de resguardo?
 ▶ 05 miranda: um ano de resguardo porque::, quando eu fiz santo--, são três
 ▶ 06 meses de resguardo], só=
 07 william: [ah] =o quê que você não pode fazer nesse período?
 ▶ 08 miranda: a, sim, é: comida específica, não posso dormir na cama , só durmo
 ▶ 09 na esteira, não posso comer de garfo e faca, só (.) com a:: mão
 10 william: ah:
 ▶ 11 miranda: entendeu? não posso entrar em lugares públicos como::
 ▶ 12 restaurante, quem bebe--, eu nunca bebi mesmo], >não é de
 13 william: [ahmham]
- ▶ 14 miranda: agora<, eu nunca bebi mesmo, mas quem beber, entendeu?] não
 15 william: [ah::, tá]
- ▶ 16 miranda: pode ir ao cinema, nada disso], né? fica voltado pro mundo
 17 william: [ahmham]
- ▶ 18 miranda: espiritual mesmo], e eu fiquei um ano=
 19 william: [sei]=ficou um ano assim] nesse processo
 20 miranda: [é] que, na
 ▶ 21 verdade, era três meses, na verdade, são três meses, mas eu fiquei
 ▶ 22 um ano por uma série de coisas,
 23 que prá encurtar], ai--, a não ser que te, que te é de interesse
 24 william: [tá] não,
 25 miranda: não pode passar?] então, fiquei um ano, tudo bem, ai as coisas
 26 william: [pode passar]
- ▶ 27 miranda: foram acontecendo, só que, é::, espiritualmente, eu com sete anos,
 ▶ 28 eu receberia, assim o chamado, vamos dizer assim, ()
 ▶ 29 ↑receberia as honras, como uma zeladora], só que isso me
 30 william: [ah::]
- ▶ 31 miranda: aconteceu antes com três=
 32 william: =como u-- , uma o quê?
 ▶ 33 miranda: zeladora
 34 william: ah, zeladora, né?
 35 miranda: como::, (.), como o meu santo, que na verdade pro orixá] não
 36 william: [ahn]
- ▶ 37 miranda: tem idade né? com três anos de santo ele, ele exigiu] as minhas
 38 william: [ah, tá]
- ▶ 39 miranda: honras, ai tudo bem, ai meu, meu pai-de-santo, na época,
 ▶ 40 >entendeu?<, (mão) de jogo (.) ((o garçom traz uma garrafa de
 41 água)), obrigada], (mão) de jogo,

- 42 william: [obrigado]
- ▶ 43 miranda: coisa e tal, enfim, eu peguei tudinho, botei dentro do saquinho,
- ▶ 44 pendurei dentro do guarda-roupa e falei “eu não quero saber desse
- ▶ 45 responsabilidade toda, já basta, eu ter que ter responsabilidade
- ▶ 46 comigo mesma], quanto mais com as pessoas, mas as coisas
- 47 william: [ahmham]
- ▶ 48 miranda: foram acontecendo ((pára para beber um gole d’água)), na minha
- ▶ 49 casa era uma coisa muito interessante, que mais batia era problema
- ▶ 50 de saúde, e >olha que ironia do destino<, era mais problema de
- ▶ 51 saúde (.), e::, assim, tipo caminho, né? a pessoa é:: (4), tipo assim
- ▶ 52 você tá querendo fazer as coisas e nada dá certo], então pra abrir
- 53 william: [ah, entendi]
- ▶ 54 miranda: um caminho, pra um trabalho, >uma coisa assim< (2), era, era
- 55 assim, o::, o que trabalhava, eu nunca, não fui::, eu, eu costume
- 56 dizer--, não é sendo prepotente não, mas eu fui a diferença, do
- 57 espiritismo, por isso que eu não estou no espiritismo hoje
- 58 william: ah::, tá
- 59 (...)
- ▶ 60 william: =você jogava búzios?=
 ▶ 61 miranda: jogava búzios, tinha filhos de santo, tinha casa aberta,
- ▶ 62 william: ah, tá, você tinha uma casa mesmo,
- ▶ 63 miranda: eu abri uma casa], eu abri, depois acabei abrindo uma casa mesmo,
- 64 william: [ahmham]
- ▶ 65 miranda: as coisas foram acontecendo de tal forma que eu fui, abri uma casa

O fragmento 17 nos traz um aspecto revelador a respeito da religião: Miranda constrói a sua participação no Candomblé como cheia de sacrifícios e obrigações desde o início. Dessa forma, a religião, não é algo que traz apenas alívio, mas que também pode ser fonte de sofrimento. Já na linha 03 ela fala de seu período de “resguardo” no qual teve que se abster, durante um ano, de vários elementos da vida social. Foi obrigada a comer com a mão, não podia dormir em cama ou ir a lugares públicos. No decorrer de sua participação no Candomblé, as obrigações se acentuam, na linha 37 ela dirá que “com três anos ele (seu pai-de-santo) exigiu as minhas honras”, um tipo de compromisso que implicou mais obrigações, e entre as linhas 60 e 65 ela nos oferece uma dimensão do aumento de suas responsabilidades: “jogava búzios, tinha filhos de santo, tinha casa aberta”. Esse excesso de responsabilidades afetará as decisões futuras de Miranda em busca de uma nova forma de religiosidade.

No período anterior à conversão a uma igreja evangélica, a experiência que Cordélia vivencia não é a de uma nova busca, mas a de ver a sua mãe se converter. Como veremos adiante, essa experiência marcou Cordélia de tal forma que influenciará

o caminho que ela escolhe depois. Na primeira parte do fragmento 18 (linhas 08 a 27) Cordélia traz o cenário de suas relações familiares, descrevendo-as como cheias de conflitos. Essa descrição serve como uma introdução para a narração da transformação de sua mãe através da conversão que ela narra em seguida (a partir da linha 36 até a 42).

Fragmento 18

Cordélia: “*comecei a observar e observar e observar*”

- 01 cordélia: a minha mãe, pa-- como eu te falei era afastada, né? mas isso pra
 02 mim nunca ((bate as mãos como que demonstrando não dar
 03 importância ao fato mencionado))=
 04 william: =fez a menor diferença
 05 cordélia: fez a menor diferença, pra ela acho que também não, ela não-- (2)
 06 e a minha mãe, era também mui--, é muito complicada
 07 william: hum
 ► 08 cordélia: a minha mãe foi, foi liberta, assim (a gente ainda diz) ela, ela
 ► 09 bebia, ah::ela era alcoólatra assim (>ela era um tipo) de alcoólatra,
 ► 10 que a gente fala que-- uma alcoólatra que precisava de que--< ela
 ► 11 bebia todo o dia, todo dia,] precisava daquilo pra tá, sabe?, ↑feliz],
 ► 12 william: [humhum. [sei
 13 cordélia: não era aquela-- aquele tipo
 ► 14 de pessoa que bebia um copo e já tava--, não era, mas (tomava)
 ► 15 precisava beber, ela bebia assim, uma cervejinha pelo menos todo
 ► 16 o dia tava bebendo e fim de semana a mesma coisa, né? bebendo o
 ► 17 dia inteiro ()
 18 william: sei
 ► 19 cordélia: () e, minha mãe tinha problema pra dormir, tomava lexotan todo
 ► 20 dia, a minha mãe falava muito palavrão, só brigava, a expressão da
 ► 21 minha mãe mudou (), vivia angustiada, nervosa, enfim, e ai
 ► 22 juntava com o meu jeito (então tu não imagina como era lá em
 23 casa)=
 24 william: (uma confusão) só
 ► 25 cordélia: uma bomba atômica, a minha irmã, por sua vez, também não tem
 ► 26 um gênio muito fácil, mas era muito pior quando a gente não tinha
 ► 27 se convertido
 28 william: hum::
 ► 29 cordélia: e::, (.) e ai a minha mãe foi pro espírito santo, o meu tio é pastor
 ► 30 da assembléia de deus do espírito santo, e::, lá ela teve uma
 ► 31 experiência com deus, uma irmã que ela nunca tinha visto (na
 ► 32 vida) foi usada por deus pra falar tudo o que a minha mãe pensava,
 33 que ela não falava pra ninguém (com) ninguém, ↑nem meu tio
 34 sabia, coisas dela, e falou tudo e deus falou com ela e ela conheceu
 35 o amor de deus esse tempo todo e ai foi, passou por aquele
 ► 36 processo todo e se converteu e--, assim-- quando eu vi a minha
 ► 37 mãe=
 38 william: =quando ela voltou:

- ▶ 39 cordélia: não, voltou diferente e ai veio de--, pra nova vida ((nome de uma
▶ 40 igreja evangélica)), começou a freqüentar a nova vida, e foi--,
▶ 41 sabe? não falava mais palavrão (.), a expressão dela mudou, vivia
▶ 42 em paz, não tomava mais remédio pra dormir, não bebia mais, ai
▶ 43 eu comecei a, sabe quando eu-- () com a minha mãe ()
44 lógico não foi--, aquilo foi al-- eu passei alguns meses analisando
45 aquela coisa assim, tipo assim-- e eu tava indo no centro], eu via
46 william: [humhum
47 cordélia: que no centro a família do meu pai tava toda destruída, como tá até
48 hoje
49 humhum
50 william: to-- eles só brigam, só-- ninguém se dá bem até hoje, eu via as
51 pessoas
52 cordélia: lá dentro do próprio centro tinha briga por causa de senha] era uma
53 william: [sei
54 cordélia: (contradição) as pessoas iam lá pra--, né? e tinha briga um falando,
55 acusando o outro, todo mundo carrancudo,] todo mundo mal,
56 william: [hum
57 cordélia: ninguém mudava, falei-- ai comecei--, aquilo “pera ai”, ai comecei
58 a observar e observar e observar
59 william: () não tinha diferença, né?
60 cordélia: é, e minha mãe começou a-- >começou a--<, ela me contava as
61 coisas da igreja quando chegava () aquilo=
62 william: =()
63 cordélia: é::, ai não (obrigava) nunca, né? assim a minha mãe não ()
64 nunca, nunca ela fez isso, quando alguém falava--, olha e-- nunca,
65 ela sempre respeitou e ela só orava:, e, e eu observava. >até que eu
66 achava que eu nem ia tão cedo<, porque-- como eu tava-- minha
67 mãe achou que eu fosse-- () “você vai, vai (se converter)
68 primeiro, <depois da minha”mãe> e ai (enquanto) ela começou
69 a () minha () ai “você quer que eu ore pro seu mestrado?”
70 >eu falei< “ah mãe eu quero sim”, que eu tava
71 na época estudando pro mestrado] “ora por mim lá porque-- prá eu
72 william: [humhum
73 cordélia: passar pro mestrado, deus me dá, né? ((bate palmas, ri e bate
74 palmas)) ai beleza, “então tá bom vou orar, vou levar lá pra orar
75 por você”, beleza

O que Cordélia faz no fragmento 18 é, basicamente, demonstrar como a sua vida era ruim antes da conversão. Essa é uma característica comum no grupo de relatos de conversão que faz parte desta análise e serve, sempre, para contrastar com a construção discursiva de uma vida melhor adquirida depois da conversão. Cordélia faz esse contraste no fragmento 18, principalmente, em relação à vida de sua mãe. Entre as linhas 14 e 27 ela faz uma descrição de como a sua mãe era antes da conversão: “minha mãe tinha problema pra dormir...”, e entre as linhas 39 e 43 ela faz o contraste

demonstrando a mudança: “voltou diferente, (...) não falava mais palavrão (.), a expressão dela mudou, vivia em paz, não tomava mais remédio pra dormir, não bebia mais”. A mudança da mãe de Cordélia é parte importante de seu próprio processo de mudança. A *rede de mudança* em que Cordélia entrara implicou a assimilação paulatina dos discursos da igreja, seja comparando o comportamento de sua mãe com o dos membros do centro espírita (entre as linhas 41 a 61): “eu passei alguns meses analisando aquela coisa assim, tipo assim-- e eu tava indo no centro, (...) eu via as pessoas lá dentro do próprio centro tinha briga por causa de senha era uma (contradição) as pessoas iam lá pra--, né? e tinha briga um falando acusando o outro, todo mundo carrancudo, todo mundo mal”, seja diretamente através das narrativas que sua mãe lhe contava: “é, e minha mãe começou a-- >começou a--<, ela me contava as coisas da igreja quando chegava”.

A conversão e a mudança de atitude da mãe, levam Cordélia a prestar atenção a sua própria religião (linha 57: “comecei a observar e observar e observar”), levando-a a conclusão de que as suas experiências no centro espírita não eram satisfatórias. Essa insatisfação será fundamental no seu próprio processo de conversão, como veremos mais adiante.

Os fragmentos analisados nesta seção mostram como os narradores constroem suas primeiras tentativas na procura por uma afinidade religiosa e, no caso de Cordélia, como ela começa a vislumbrar um novo caminho espiritual influenciada pela conversão de sua mãe a uma igreja evangélica. Vimos que, de uma forma ou de outra, eles colocam as suas experiências com as primeiras escolhas religiosas como tendo sido insatisfatórias.

Na busca por afirmar sua independência de pensamento Puck abjurou o Deus da religião de seus pais e criou um Deus particular que tinha relação com o seu universo de *heavy-metal* e de RPG. Esse Deus, no entanto, não fazia parte de um sistema de coerência ancorado por uma rede social.

Gloster narra seu contato com o kardecismo e se sente bem ao conhecer, segundo suas palavras, esse “novo conceito de espiritualidade” que contrasta com a prática religiosa da família “que tinha que bater tambor”.

Miranda constrói a sua entrada no Candomblé como algo involuntário, mas a sua estória de vida nós permite afirmar que ela já vinha assimilando o sistema de coerência dessa forma de religiosidade há bastante tempo.

Cordélia narra a conversão de sua mãe a uma igreja evangélica. Ela realiza uma descrição pormenorizada da diferença de comportamento de sua mãe antes e após a conversão, ao mesmo tempo em que indica a insatisfação com a sua prática religiosa. Cordélia constrói a experiência de sua mãe como sendo muito importante porque é a principal influência em sua própria trajetória de conversão.

Os fragmentos se caracterizam, principalmente, por evidenciarem o caráter processual da construção de suas identidades sociais. Através de suas narrativas, podemos observar como os entrevistados conferem ordem e progressão, ao processo de transformação de suas identidades sociais religiosas (que envolve experiências que poderiam ser classificadas de caóticas e descontínuas). Sua narrativa mostra que essas discontinuidades e mudanças não são repentinas. Ao analisarmos a construção narrativa de suas histórias de vida, aos poucos, somos levados à percepção de que cada adequação a um novo *sistema de coerência* se insere dentro de uma ampla *rede de mudança* que, pouco a pouco, processa o *fluxo de mudança* que caracterizará a conversão de cada narrador.

5.5

Problemas no caminho e novas percepções de Deus

Nesta seção veremos como a compreensão de que precisavam da ajuda espiritual para lidar com problemas pessoais é um dos principais fatores que levam os entrevistados à conversão. Analisarei aqui como os narradores constroem discursivamente essas dificuldades e como a forma que lidaram com elas os levaram a se aproximarem cada vez mais da conversão a diferentes comunidades de prática evangélicas. Puck, por exemplo, narra que, um pouco antes de se converter, teve que enfrentar um problema de difícil resolução:

Fragmento 19

Puck: “*eu não tenho controle absoluto sobre minha vida*”

- ▶ 01 puck: digamos assim, até que nós tivemos uma experiência, prefiro
- 02 não entrar em detalhes, né? =
- 03 william: =claro =
- 04 puck: =sobre isso
- 05 william: humhum
- 06 puck: nós tivemos uma experiência que deixou

- 07 a gente um pouco preocupado,
 08 william: ah
 09 puck: um pouco assim, apreensivo
 10 william: humhum
 11 puck: e era um:: tipo de experiência que (.), não tinha ao que recorrer
 12 william: humhum
 ► 13 puck: sabe? foi nessa época que (.), eu fiquei um pouco temeroso, eu
 ► 14 falei “caramba eu não tenho controle absoluto sobre minha vida”
 15 william: humhum
 16 puck: né? não adianta que eu não tenho esse controle sobre minha
 17 vida, apesar de::, de tentar o máximo, fazer tudo da forma com
 18 que--, que acontecesse da forma mais correta possível,
 19 william: humhum
 ► 20 puck: nesse é::, nesse episódio eu vi que:: eu não tinha controle total
 21 sobre minha vida
 22 william: humhum
 ► 23 puck: então, eu:: (.) fiquei um pouco apreensivo e (.), foi nessa época
 ► 24 que eu comecei a ir na igreja, ela falou “vamos pra igreja, vamos
 ► 25 tentar, vamos orar,] e, e, pedir a deus pra ajudar a gente nesse
 26 william: [humhum]
 27 puck: problema e, e, seguir o que ele quer, né?”,
 28 eu falei “ah, tudo bem”,
 29 naquela hora de::
 30 william: humhum,
 31 puck: não sabia pra o que recorrer,] “então tá, tudo bem, vamos lá, tá
 32 william: [sei]
 33 puck: certo”, eu fui meio, digamos (.), sem (.) muita esperança, sem
 34 acreditar muito,] mas
 35 william: [humhum]
 36 puck: fui, né? ai vi que:: (.) não aconteceu aquilo que a gente temia
 37 william: humhum
 38 puck: e::, foi (.), e foi uma coisa::, foi um alívio, né?
 39 william: humhum
 40 puck: então, depois daquilo, depois de estar naquele estresse (.), eu, de
 41 certa forma, me senti bem de tá na igreja né?

O problema vivido pelo entrevistado pode ser considerado um dos constituintes da *rede de mudança*, mas não do *fluxo de mudança* em si, já que não é nesse momento que ele vivência sua experiência de conversão. Nesse momento Puck ainda não se torna membro da igreja, aceitando apenas parte de suas idéias; ele chega mesmo a ir contra algumas delas, mas ele acaba por crer em um Deus auxiliador (como ele irá expressar no fragmento 21, linha 2). Quando Puck diz, na linha 13 do fragmento acima (19), “eu fiquei um pouco temeroso, eu falei, “caramba eu não tenho controle absoluto sobre minha vida””, ele aceita a idéia de que o homem não consegue lidar sozinho com a sua existência, precisando ser amparado por uma força externa e fica receptivo à crença em um Deus que poderá lhe auxiliar em suas aflições.

É justificável conceber que, a partir da experiência trazida no fragmento 19, Puck passa a ter uma concepção de Deus diferente do deus guerreiro que concebera, até

então, através de suas experiências com RPG. Essa experiência vivida por Puck vem ao encontro da afirmação de Hinde (1999:97) de que a relativa importância das experiências religiosas na infância e adolescência tende a desaparecer com a maturidade.

A introdução de uma nova concepção de Deus, leva Puck, lentamente, a uma significativa transformação: ele se aproxima da igreja, faz parte de trabalho comunitário e, conseqüentemente, passa a assimilar os discursos daquela comunidade de prática religiosa mesmo sem perceber:

Fragmento 20

Puck: “já estava começando a acreditar em deus”

- ▶ 01 puck: e::, (.) quê que acontece? depois, quando eu, nós tivemos o::,
 ▶ 02 aquele problema, passei a freqüentar--,>ai um dos contatos que
 03 eu tive também por ser professor de inglês,<]
 04 william: [humhum]
 05 puck: uma vez ela me chamou pra traduzir, interpretar, ah::, alguns
 06 americanos alguns americanos] que::, a igreja batista tem uma
 07 william: [claro]
 08 puck: relação muito forte como os estados unidos] e::, todo ano a::, a
 09 william: [(isso)]
 10 puck: minha igreja recebe americanos, né? e aqueles membros
 11 que sabem inglês ajudam a interpretar, eles vão visitando
 12 várias casas, várias pessoas que
 13 pedem visitas e fazem trabalhos sociais também
 14 william: humhum
 15 puck: em favelas como--, trabalhos, não é? de dentista, de médico, de,
 16 de consultas, (não é?) médicas, não é? e vários tipos de coisa (.).
 17 e::, eu lembro que eu ajudei (.) a interpretar pra um pastor--, não
 18 no púlpito, né?
 19 william: humhum
 20 puck: mas pra-- saindo, visitando casas, né? eu ajudei a interpretar, e::,
 ▶ 21 numa dessas ele me perguntou se eu era cristão, >falei que não<.
 22 william: humhum
 ▶ 23 puck: que eu acreditava em deus--, já tinha acontecido o problema
 ▶ 24 então já tinha mudado um pouco a minha visão,
 ▶ 25 já tava começando a acreditar em deus]
 26 william: [humhum]

O excerto acima mostra que Puck constrói a sua mudança, caracterizada por sua conversão, como gradual. Depois de ter resolvido o seu problema, ele começa acreditar em um Deus capaz de atuar no mundo material para ajudá-lo na resolução de seus problemas (linha 23): “já tinha acontecido o problema então já tinha mudado um pouco a minha visão, já tava começando a acreditar em deus”. Sua fala demonstra que o processo estava em andamento, que a *rede de mudança* estava operando de forma gradual. Puck, em sua fala na linha 25, indica que é muito provável que a sua nova

concepção de Deus já estivesse formada. Um dos fatores que faltavam para que houvesse o desenvolvimento do *fluxo de mudança* era ele aliar essa nova percepção de Deus à prática institucional, como bem demonstra o trecho a seguir, no qual ele ainda reluta em se ver integrado dentro daquela comunidade de prática cristã evangélica.

Fragmento 21

Puck: “*eu não me dizia cristão, eu dizia acreditar em deus*”

- ▶ 01 puck: já::, tinha mudado a minha visão quanto a deus, porque eu
- 02 acreditava que tinha me ajudado naquele problema que eu tinha
- ▶ 03 tido e eu não podia (.), simplesmente, vê-lo daquela forma
- 04 william: hamham
- 05 puck: >mas eu não me dizia cristão<, eu dizia acreditar em deus

No fragmento 21, embora Puck já tivesse mudado de opinião quanto à natureza de Deus, como ele coloca na primeira linha, ele demonstra (na linha 5) que estava em um momento de transição no qual a sua posição anti-religiosa estava em conflito com o sistema de coerência do ambiente evangélico no qual começou a fazer parte: “mas eu não me dizia cristão<, eu dizia acreditar em deus”. Sua fala mostra que ele ainda não se via integrado naquela comunidade cristã. Como já observei anteriormente ao elaborar a noção de *fluxo de mudança*, o processo de produção do sujeito não é algo que ocorra repentinamente. Dessa forma, só aos poucos é que a necessidade de uma aproximação com Deus ou com seu crescimento espiritual ou, ainda, com a necessidade de controle de sua existência, através de uma força externa, aproxima Puck da conversão. No fragmento a seguir, ele fala de outro aspecto importante nesse processo: a influência positiva do ambiente e do comportamento das pessoas na igreja e compara sua experiência ali com a do centro espírita que freqüentou.

Fragmento 22

“*não é que nem o gefa*”

- ▶ 01 puck: cheguei lá, a primeira pessoa que falou comigo foi um--, uma
- 02 pessoa que se tornou muito meu amigo agora, (que é) um dos
- 03 pastores da igreja,
- 04 william: humhum
- ▶ 05 puck: gosto muito dele e eu gostei muito da forma como
- ▶ 06 ele me recebeu
- ▶ 07 william: humhum
- ▶ 08 puck: ele::, falou aquilo que--, também no gefa, era falado pras
- ▶ 09 pessoas que chegavam, pessoas novas. “oi, seja bem vindo, nós
- ▶ 10 queremos que você esteja aqui, nós nos preocupamos com você,
- ▶ 11 é::, e gostamos de você”, e tudo o mais, né?

- 12 william: hum::
- ▶ 13 puck: isso que é falado na grande maioria dos, dos templos religiosos
- 14 william: ah
- ▶ 15 puck: aquele::, aquelas frases decoradas, né? só que, eu me senti diferente, eu não senti como se aquela frase fosse decorada =
- 16
- 17 william: = ah, que máximo, que bom =
- 18 puck: e, eu senti como se ele tivesse falando aquilo de coração
- 19 william: ahm::
- ▶ 20 puck: (3) com aquela frase, só com aquela frase que ele me falou, eu falei “bom, isso--, esse lugar aqui é diferente”
- ▶ 21
- 22 william: amham
- ▶ 23 puck: não é que nem o gefa, >porque eu ouvia a mesma coisa no gefa<, mas no gefa, eu sentia aquilo =
- 24
- 25 william: = (não) tocava =
- ▶ 26 puck: é, parecia--, podia até botar um disco e fingir que tava falando que, que pra mim era a mesma coisa entendeu? porque::, cê não sentia, não tocava, realmente, lá, eu me senti tocado, e ainda não tinha acontecido este problema, que eu, que eu relatei aqui (por alto), então, eu vi que o lugar era diferente, que as pessoas eram amáveis, que elas não falavam simplesmente por falar, né?
- 27
- 28
- 29
- 30
- 31

No fragmento acima (22), mesmo tendo percepção de que a recepção de novos indivíduos a uma comunidade religiosa é feita através de uma fórmula estabelecida de discurso: “isso que é falado na maioria dos templos religiosos” (linha 13), Puck interpreta a frase com a qual foi recebido na igreja como sendo revestida de um caráter genuíno, já que não soava como “decorada” (ver linha 16). Isso indica que, depois da experiência em que acredita ter sido ajudado por Deus, ele já estava pré-disposto à aceitação do lugar, das pessoas e de seus discursos.

O contraste das experiências de Puck no centro espírita e na igreja nos leva a percepção de que a apreensão de um novo sistema de coerência é mais eficaz quando não possui um aspecto impositivo. Do contrário, correria o risco de perder sua eficácia. Para que leve o sujeito à conversão, a apreensão de um novo sistema de coerência deve ser sutil e aquele que começa a fazer parte de uma nova comunidade deve sempre acreditar estar recebendo algo positivo em troca (cf. Foucault, 1979:07).

Em sua experiência no espiritismo kardecista, Puck, possivelmente, não pôde interpretar as boas vindas das pessoas ali presentes como algo positivo porque lhe soavam como parte de um discurso imposto pela família e ele não tinha passado por qualquer *rede de mudança* (o que implica uma assimilação gradual de discursos) para que entrasse no *fluxo de mudança* que o conduziria à integração ao espiritismo. Ao ser levado para igreja, ele foi acompanhado por sua nova namorada (o que em si mesmo já é uma experiência agradável) e não obrigado por sua mãe, de forma que estava pré-disposto a interpretar com maleabilidade os discursos que lhe fossem dirigidos naquele

ambiente. Não podemos descartar que essa adequação inicial ao ambiente pode estar sendo muito influenciada pela vontade de satisfazer a sua namorada e de ser bem recebido pelo grupo ao qual ela pertence, o que se trata de uma estratégia social comum uma vez que, como coloca Hinde (1999:28), mesmo que algumas pessoas ajam de modo mais consistente do que outras, “todos tendem a moldar seus comportamentos de acordo com quem eles estejam. Se não fosse dessa forma, a vida social seria impossível”.

Outro ponto importante que não deve ser deixado de lado é que, ao descrever positivamente o ambiente e as atitudes das pessoas, Puck está narrando de acordo com sua perspectiva presente, já que ele é um membro daquela igreja no momento de sua produção narrativa.

Assim como Puck, Gloster também tem problemas em seu relacionamento afetivo e a percepção de que não era capaz de lidar com eles, também está presente na reconstrução de sua trajetória religiosa. Quando ele passa pelo problema que o conduzirá à conversão, da mesma forma que Puck, ele já estava freqüentando uma igreja evangélica, mas ainda não se considerava um convertido. No fragmento a seguir, Gloster fala sobre a sua dificuldade de se manter fiel a sua esposa, o que nos possibilita um melhor entendimento dos problemas por ele vivenciados antes de sua conversão:

Fragmento 23

Gloster: “*eu tinha um grande problema*”

- ▶ 1 gloster: >já tava freqüentando um templo<, antes disso é:: eu tive sim... eu,
- ▶ 2 eu tinha uma grande co-- um grande problema que eu tinha (2),
- ▶ 3 depois de casado—me envolvi com muita coisa, principalmente::(.)
- ▶ 4 mulher]
- 5 william: [umhum]
- ▶ 6 gloster: então eu achava—toda vez que eu é >(vamos dizer)< um adultério,
- ▶ 7 alguma coisa-- eu me culpava muito com aquilo] >e, mas (logo lá)
- 8 william: [amham]
- 9 gloster: na frente< voltava a acontecer de novo,
- 10 então eu ficava (ne-), eu falava “poxa isso é hipocrisia] se
- 11 william: [amham]
- 12 gloster: eu tô lendo o quê que é hipocrisia, como é que eu tô pô-- eu to
- 13 praticando isso? (pô de-) se é de- deus não deve-- em- embora eu
- 14 não acre- eu não tinha tanta certeza, mas eu falava “deus não deve]
- 15 william: [gostar disso que
- 16 eu tô fazendo ((riso))]
- 17 gloster: gostar disso de maneira nenhuma, ((rindo)) eu, eu faço, erro, vou
- 18 lá peço perdão,
- 19 william: amham
- ▶ 20 gloster: então eu fa-- eu pensava comigo “tem que existir uma coisa mais

- ▶ 21 forte, eu tenho que parar de alguma forma de praticar, eu sou
 ▶ 22 fraco, eu sou homem,] eu sou carne,
 23 william: [amham]
 ▶ 24 gloster: isso vai me tentar a vida, até quando eu morrer”=
 25 william: = quer dizer-- então que tu também teve essa-- essa motivação de
 26 vencer a si mesmo, né?] suas, as suas::
 27 [tive, sempre tem, eu >diria
 28 gloster: pra você que<-- (2) tem o amor, né? que você quando conhece... o
 29 amor de deus através das palavras dele,] você conhece o amor de
 30 william: [amham]
 31 deus, (...),mas você
 32 gloster: tem aquela coisa no coração de pedir a misericórdia de deus

No fragmento acima, é importante observar que o entrevistado constrói discursivamente a sua necessidade de relacionamento extraconjugal como algo além de suas forças humanas (linha 24: “isso vai me tentar a vida, até quando eu morrer”), naturalizando a idéia do homem como um animal sem possibilidade de controlar seus instintos. Ele legitima o seu desejo inscrevendo-o “em uma natureza biológica que é, por sua vez, ela própria uma construção social naturalizada” (Bourdieu, 1999:33). Gloster imputa a si mesmo (e, por extensão, ao homem em geral) um apetite sexual incontrolável, reforçando a naturalidade de sua condição quando diz “eu sou fraco, eu sou homem, eu sou carne”, além disso, constrói a idéia de que este apetite só pode ser aplacado através de uma intervenção divina (linha 32): “mas você tem aquela coisa no coração de pedir a misericórdia de deus”. Ao enfatizar a incapacidade do humano e a superioridade do divino, Gloster, de acordo com o seu relato, nos mostra que, nesse momento particular de sua trajetória, ele já havia assimilado elementos do *sistema de coerência* evangélico nas igrejas que havia freqüentado e naquela que estava freqüentando e se encontra prestes a vivenciar o *fluxo de mudança*, que atingirá o seu momento mais significativo com a conversão.

Em sua construção discursiva Gloster utiliza dois elementos importantes: o primeiro é o discurso direto que ele utiliza ao construir seus solilóquios no passado, como na linha 10, antes de “eu falava” e na linha 20, antes de “eu pensava comigo”. O discurso direto proporciona mais vivacidade e veracidade ao que está sendo relatado. O outro elemento é o uso recorrente do vocabulário evangélico: na linha 24 “isso vai me tentar a vida”, na linha 28 “quando você conhece... o amor de deus” e na linha 32 “pedir a misericórdia de deus”. O uso desse vocabulário mostra que Gloster está construindo a sua narrativa tendo em vista sua perspectiva presente.

Cordélia também passa por problemas de relacionamento afetivo antes de sua conversão, mas, segundo a sua narrativa, ela foi levada à conversão, principalmente, pela insatisfação com as práticas do centro espírita e devido a tensão religiosa que ela estava vivenciando ali. No fragmento a seguir (24) vemos como ela constrói essa insatisfação:

Fragmento 24

Cordélia: “eu ouvi que não tinha ninguém na minha vida”

- ▶ 01 cordélia: volta--< e era assim que ia, e eu vi cada coisa
- 02 william: ham
- ▶ 03 cordélia: até pra você ter idéia, que na época que eu terminei °com, com um
- ▶ 04 namorado (3), <eu ouvi que não tinha ninguém na minha vida>,>
- 05 william: [hum]
- ▶ 06 cordélia: na vida dele tinha, mas que na minha vida não tinha ninguém, e
- ▶ 07 tinha uma maldição na minha vida sentimental°
- 08 william: sei
- ▶ 09 cordélia: até isso eu ouvi, >daí, que mal me converti, me casei<, conheci,
- 10 william: [humhum]
- 11 cordélia: ((a entrevistada se refere ao seu esposo, ela tem, no momento da
- 12 entrevista, menos de um mês de casada.)) né?, deus me--, então,
- 13 >quer dizer< (), maldição, né?, maldição] >que eu tenho, eu
- 14 william: [hamham]
- ▶ 15 cordélia: sou::< ((a entrevistada bate palmas e sorri)), e até hoje, assim, eu
- ▶ 16 ouvi cada coisa:, tem coisas sobre o meu pai, hi::,] depois que eu
- 17 william: [é, né?]
- ▶ 18 cordélia: ouvi, assim eu falei “meu deus”=

No fragmento 24 aparecem dois elementos importantes. O primeiro nos ajuda a compreender o processo de conversão da narradora: Cordélia fala, principalmente, de sua insatisfação com as respostas oferecidas pela religião na qual participava (veja que logo no início do fragmento, linha 01, ela já avalia de forma negativa o que lhe era dito: “eu ouvi cada coisa”). Ao destacar o caráter negativo das previsões (ver a partir da linha 04: “eu ouvi que não tinha ninguém na minha vida”), a narradora chama atenção para a importância de outros elementos, além do religioso, em sua vida. Assim, a insatisfação com determinados aspectos de sua vida e a ausência de perspectivas positivas no espiritismo são fatores importantes que influenciarão Cordélia em sua escolha pela conversão. O segundo elemento nos ajuda a compreender como a narradora realiza a sua construção discursiva: ao contrastar as previsões do centro espírita com o que se realizou após a sua conversão (a partir da linha 09: “daí que, mal me converti, me

casei”), Cordélia constrói o seu discurso tendo em vista uma perspectiva do presente. Como uma convertida a uma igreja evangélica, a narradora desconstrói o sistema de coerência de sua religião anterior: ela diz que as previsões do centro de Umbanda não tinham nenhuma realidade e constrói positivamente o sistema no qual está inserida no momento da narrativa ao mostrar que, depois de se converter, ela resolveu o seu problema afetivo definitivamente.

Assim como os outros narradores, Miranda enfrentou problemas antes de sua conversão. No fragmento 25 ela fala de sua decepção com a religião anterior e no fragmento 26 ela fala de como a deteriorização de sua saúde abalou a sua família. Esses dois fatores, como veremos mais claramente no próximo capítulo, levam Miranda a buscar uma alternativa de prática espiritual que viesse ao encontro de suas expectativas de recuperação da saúde, bem como de valorização e reconhecimento pessoal:

Fragmento 25

Miranda: “*era muita coisa e eu fui ficando doente*”

- ▶ 1 miranda: então o quê que aconteceu? (.) eu comecei a ficar doente (2),
- ▶ 2 mas--, eu trabalhando (.),
- ▶ 3 tendo um filho pequeno], uma mãe com idade, (2) e mais a
- 4 william: [sei]
- ▶ 5 miranda: responsabilidade de um barracão], com pessoas, né? (), eu
- 6 william: [claro]
- ▶ 7 miranda: comecei a::, a::, ficar, estressada, a ficar cansada, eu trabalhava,
- ▶ 8 né? eu nunca vivi de, de santo], eu nunca vivi de nada disso, eu
- 9 william: [hamham]
- 10 sempre tive minha vida, e
- ▶ 11 miranda: ai aquilo foi acontecendo, e eu, tipo assim, achando, tipo assim,
- ▶ 12 “ah, se eu pegar um final de semana e de repente descansar, isso
- ▶ 13 vai melhorar”, >aquelas coisas] né?< e você vai, e cada vez mais
- 14 william: [sei]
- ▶ 15 miranda: tendo mais responsabilidades, então eu comecei--, ai eu tive um
- ▶ 16 cargo também na casa de meu pai, meu pai de santo, então eu não
- ▶ 17 ti--, eu tinha além da minha roça, na roça do meu pai], (e tinha
- 18 william: [sei]
- ▶ 19 miranda: muitas pessoas) na casa do meu pai, então era muita coisa] (.) e eu
- 20 william: [hamham]
- ▶ 21 miranda: fui ficando, ficando doente, então, sabe que, depois desses anos
- ▶ 22 todos e tudo que eu passei, enfim, que aconteceu e tal (1), eu
- ▶ 23 busquei sempre a (.)
- 24 william: hamham
- ▶ 25 miranda: minha saúde e, na verdade, (3) °eu não tive°

- 26 william: hamham
 27 miranda: entendeu?, eu não tive e::=
 28 william: =tava sempre com problema de saúde
 ► 29 miranda: é, eu não tive, e mais a--, e mais a decepção com as pessoas, né?
 ► 30 tipo::, a hipocrisia, a disputa, a inveja, então, a::, aquilo não, não::,
 ► 31 sabe? não cabe, sabe?, eu falei, “meu deus, isso não cabe dentro de
 ► 32 mim”, sabe?] não é que eu seja melhor do que [ninguém não
 33 william: [hamham] [isso tudo dentro do
 34 candomblé, também dentro do candomblé,
 35 miranda: é dentro do candomblé,
 ► 36 então aquilo foi--, é assim me decepcionando, cada eu vez ficando
 ► 37 mais aborrecida, ficando mais chateada, vendo coisas que eu não
 ► 38 gostava, sabe?, “meu deus as pessoas estão enlouquecidas, estão,
 ► 39 ao invés de se voltar para o lado espiritual, é, estão sabe?, pra,
 ► 40 pra::, pro externo, pra aparecer, sabe como é que é?
 41 william: sei::
 ► 42 miranda: foge completamente da:, daquilo que é a:, a coisa, né? então o lado
 ► 43 espiritual, tanta gente já me decepcionando amigos (do lado), meu
 ► 44 pai-de-santo não me correspondendo à altura], só eu dando,
 45 william: [ah::]
 ► 46 miranda: dando, dando e eu precisando e ele::, alguém tinha que cuidar de
 ► 47 mim, e a pessoa mais indicada pra cuidar seria ele], então tudo
 48 william: [é]
 49 miranda: isso-- (2) e ai começou aquela coisa da disputa, (2) porque
 50 quando:: (3) viu que as coisas, assim (.), à
 51 minha volta tava crescendo muito,] as pessoas começaram, deu prá
 52 william: [ah::, tá]
 53 miranda: entender?] >ai eu falei<, “sabe?, não tô prá disputa], não é isso o
 54 william: [a disputar, né?]
 55 miranda: que eu quero, não tá bom mais prá mim”, e a doença, pra mim foi
 56 assim=
 57 william: =ai você ficou doente de novo=

A narrativa de estória de vida de conversão de Miranda envolve diretamente a sua família e faz parte de seu esforço para se recuperar de uma doença que a atingia fisicamente. No fragmento acima, porém, podemos perceber que a sua narrativa traz uma forte carga de insatisfação com a sua religião anterior. Miranda reclama do alto grau de comprometimento exigido e do excesso de reponsabilidade (linha 03: “tendo um filho pequeno, uma mãe com idade, e mais a responsabilidade de um barracão, com pessoas, né? (), eu comecei a::, a::, ficar, estressada, a ficar cansada”), da falta de apoio de seu superior (pai-de-santo) (linha 43: “meu pai-de-santo não me correspondendo à altura, só eu dando”) e do comportamento das pessoas (linha 29: “e mais a decepção com as pessoas, né? tipo::, a hipocrisia, a disputa, a inveja”). A construção discursiva de tamanha insatisfação com a religião anterior pode estar

relacionada com a perspectiva presente de Miranda. Se considerarmos que, como coloca Järvinen (2004:47) “o passado que escolhemos, conscientemente ou inconscientemente, é um passado que é significativo para nossos empreendimentos presentes”, podemos considerar que, ao enfatizar discursivamente a sua decepção com o Candomblé, Miranda reforça a ligação que possui com a sua opção religiosa atual.

Em sua narrativa Miranda coloca que, embora ela ajudasse muitas pessoas através do Candomblé, suas práticas não traziam nenhuma forma de alívio para seus próprios problemas. Como no fragmento 17, Miranda, nos fragmentos 25 e 26, mais uma vez, demonstra que a prática religiosa também pode ser causadora de sofrimento e não apenas de alegria ou satisfação. A sua narrativa correlaciona o descontentamento religioso com o desenvolvimento de sua doença, com o excesso de trabalho no Candomblé e com a insatisfação com suas práticas e com suas intrigas, como podemos perceber de forma cada vez mais clara na fala trazida no fragmento a seguir:

Fragmento 26

Miranda: “*e fui piorando e piorando, piorando*”

- ▶ 1 miranda: =ai fui, não, eu fui piorando], >eu fiquei mais doente<, eu fui
- 2 william: [ah, tá]
- ▶ 3 miranda: piorando, ai cheguei num estágio assim (1) lamentável, foi
- ▶ 4 horrível, e ai começou a me dá crises, crises todos os dias, uma dor
- ▶ 5 horrível, de cabeça, que começava aqui ((aponta)) no globo ocular
- ▶ 6 e que me doía a
- ▶ 7 cabeça--, surtava], surtava, mesmo (1), ai eu dei uma--, dei uma
- 8 william: [caramba]
- ▶ 9 miranda: obrigação ((oferendas e rituais aos deuses do candomblé)), (2) ai
- ▶ 10 depois de um ano dei outra obrigação e eu não melhorava, e fui
- ▶ 11 piorando e piorando, piorando e as pessoas exigindo de
- ▶ 12 mim, porque tipo assim “ah, você tá se fortificando, porque você tá
- ▶ 13 fazendo obrigação, tá isso, tá aquilo, você está bem]
- 14 william: [obrigação é
- 15 tipo, assim, um trabalho pra que você fique bem], né? de saúde
- ▶ 16 miranda: [isso, isso, isso, né? e
- ▶ 17 eu vendo que eu não, não estava, só que chegou uma hora--, e eu
- ▶ 18 fazendo exame], né, isso me tratando]
- 19 william: [claro] [tratando tudo paralelamente]
- ▶ 20 miranda: [isso, e::,
- ▶ 21 ai quando foi uma hora assim, tipo assim, que eu não agüentava
- ▶ 22 mais, ai me interna--, o--, de tanto dar entrada no pronil ((nome de
- ▶ 23 instituição médica)), um dia eles me internaram, ai fizeram lá uns
- ▶ 24 exames, coisa e tal (), mas (.) acharam melhor eu procurar o
- ▶ 25 neurologista, o (meu) terapeuta--, e eu vim pra casa só que nessa

- ▶ 26 vinda eu piorei, chegou uma hora que >tipo, assim,< eu não tive
▶ 27 mais forças pra me levantar da cama, pra mim tomar um banho],
28 william: [caramba]
▶ 29 miranda: deixei--, deixei de comer (1), então pra mim comer as pessoas
▶ 30 batiam--, minha mãe fazia a sopa, batia no liquidificador bem
▶ 31 fininha e eu tomava, eu perdi o movimento de mastigar, no dia que
▶ 32 eu consegui comer uma fatia, não é um pão não, uma fatia de pão,
▶ 33 era uma dor imensa], porque eu perdi tudo isso ((se refere a
34 william: [caramba]
▶ 35 miranda: capacidade de mastigar)), quando foi--, então aquilo me
▶ 36 maltratou duas vezes, pelo que eu estava sentindo e o olhar da
▶ 37 minha mãe e do meu filho], aquilo ali me machucava, que minha
38 william: [hamham]
▶ 39 miranda: mãe era--, uma super-mãezona, minha família, assim, graças a
▶ 40 deus, sou abençoada], é
41 william: [hamham]
▶ 42 miranda: uma família, >você tá entendendo?< e o meu filho de onze anos,
▶ 43 então o meu filho fechou a história porque um dia ele chegou,
▶ 44 sentou do lado da minha cama, ele olhou pra mim assim com m
▶ 45 olhar, assim ↓triste, olhou dentro dos meus olhos e falou assim, “o
▶ 46 mãe, deixa eu ir pra casa da minha madrinha?”, (2), ai eu falei
▶ 47 assim, “a filho, fica aqui”, “a deixa mãe, deixa eu ir”, falei “o
▶ 48 filho, aqui tem o seu quarto, seus brinquedos, seu computador,
▶ 49 então fica aqui”, >ele falou assim<, “mãe, você não tá entendendo,
▶ 50 eu quero ficar um tempo lá, porque eu não agüento ver você
▶ 51 mais sofrendo] tá me doendo demais”, e as lágrimas do bichinho,
52 william: [hamham]
▶ 53 miranda: assim, descia, aquilo meu deu uma dor tão profunda], tão
54 william: [é muito forte, né?]

No fragmento acima Miranda narra a deteriorização de sua saúde, fala dos problemas que isso causou à família e de como a sua religião foi incapaz de lhe ajudar. A fala de Miranda neste fragmento nos permite fazer uma observação importante a respeito do sistema de coerência religioso segundo a visão da narradora e que, de uma forma ou de outra, se encontra presente também na fala dos outros entrevistados. Em sua narrativa, Miranda indica que, para ela, a religião deve ser capaz de “fazer milagres”, ou atuar na vida material do indivíduo como, por exemplo, trazendo a cura quando necessário. Essa idéia se faz presente quando ela fala das oferendas que fazia em prol de sua saúde (a partir da linha 7: “ai eu dei uma--, dei uma obrigação, ai depois de um ano dei outra obrigação e eu não melhorava, e fui piorando e piorando, piorando e as pessoas exigindo”) e, como veremos mais adiante, quando ela associa o seu processo de cura com a sua conversão.

Outro aspecto importante presente no fragmento 26 é a descrição que Miranda faz da consternação de sua família. Na linha 35 ela fala que o seu sofrimento consistia da dor física de seu corpo tomado pela doença e da dor psicológica de ver sua mãe e seu filho sofrendo. Na linha 43 Miranda dá início a uma narrativa laboviana que evidencia a extensão dessa dor familiar. Sua narrativa envolvendo o sofrimento do filho em vê-la doente enfatiza o negativo estado emocional de sua família naquele momento. Toda essa conjunção de fatores que envolveu a doença de Miranda, incluindo o seu processo de reabilitação, é um aspecto importante da *rede de mudança* que a conduziu à conversão, ou ao seu *fluxo de mudança*, como veremos mais adiante.

Esta seção mostra uma parte da *rede de mudança* que é constituída, principalmente, pela construção discursiva de problemas pelos quais os narradores passaram antes de se converterem. Puck fala que, ao passar por um problema pessoal, começou a ter a noção de que não tinha controle sobre sua vida. Ele busca a ajuda de Deus indo à igreja de sua noiva e por meio de orações. Por fim, ele considera que foi ajudado por Deus, mas ainda não se converte.

Gloster constrói a sua pulsão sexual como algo que só a força divina poderia ajudar a controlar. Suas aventuras amorosas entram em conflito com o sistema de coerência evangélico que ele começava a absorver, lhe causando um forte sentimento de culpa, o que o leva à percepção que ele precisava da ajuda Deus enquanto viver. Na próxima seção trarei um importante episódio narrativo no qual esse problema ganha um proporção tal que levará Gloster à conversão.

Cordélia, como vimos na seção anterior, começou a absorver a influência evangélica a partir da conversão de sua mãe. Nesta seção eu trouxe apenas um fragmento que mostra como as previsões oferecidas no centro de Umbanda que ela freqüentava não lhe davam expectativas de resolver seus problemas afetivos. Na próxima seção veremos como esse é um dos fatores que levará Cordélia a se alinhar ao sistema de coerência evangélico.

Miranda constrói a evolução de sua doença ligada à insatisfação com as práticas do Candomblé; ela fala de sua dor física e do sofrimento de sua família. Miranda ressalta ainda a incapacidade do Candomblé de resolver seus problemas de saúde o que a levará, como veremos adiante, a se alinhar a um novo sistema de coerência religioso.

Neste segmento, os fragmentos são caracterizados pelo uso constante da perspectiva do presente, do discurso relatado e da utilização de narrativas episódicas. Todos, com exceção de Gloster, narram pequenas histórias que, entre outros efeitos, aproximam o ouvinte da perspectiva que os narradores tinham de sua existência antes da conversão e dos problemas pelos quais estavam atravessando naquele momento.

Todos os problemas descritos pelos narradores nesta seção desempenharão um papel importante no desenvolvimento do *fluxo de mudança* que caracterizou a conversão de cada um deles, e um dos fatores que impulsionam essa mudança é a absorção da idéia de que eles precisavam de uma força externa, de natureza religiosa (ou divina) para lidar com seu problemas. Na próxima seção tratarei mais um elemento da *rede de mudança*: a construção de acontecimentos que antecedem o *fluxo de mudança*.

5.6

A um passo da conversão

Nesta seção trago fragmentos que mostram a construção discursiva da situação dos entrevistados um pouco antes da conversão. Poderemos vislumbrar, assim, a sua visão dos fatores que mais imediatamente antecederam o *fluxo de mudança*.

Não obstante sua visão positiva de Deus, depois de haver superado o seu problema, trazido no fragmento 19, Puck ainda reluta aceitar totalmente os discursos da comunidade de prática da igreja (ver fragmento 21: “eu não me dizia cristão”). Ele age nesse momento dentro de um complexo jogo de forças que o impeliam, ora para o novo conjunto de discursos, ora para o antigo no qual prevalecia a sua experiência de liberdade no heavy-metal, como fica evidente a seguir:

Fragmento 27

Puck: “eu sou o machão, eu sou o metalzão”

- 01 william: ai, você se sentiu à vontade ali.
- 02 puck: ah::, como?
- ▶ 03 william: se você se sentiu ↑à vontade =
- 04 puck: (foi), exatamente, eu me senti à vontade, no, no, na igreja
- 05 batista, né? =
- ▶ 06 william: = ai começou a freqüentar
- ▶ 07 puck: e::, não, de primeira, não, no, nesse, nesse batizado dela eu
- 08 inclusive, eu inclusive eu quis dá uma de, ah::, de, aquele que
- 09 comanda a minha própria vida, né?
- 10 william: hum

- 11 puck: e quando o pastor mandou, mandou não, falou com que as
 12 pessoas baixassem suas cabeças pra orar
 13 william: humhum
 ► 14 puck: eu levantei a minha pra afrontar, né?
 15 william: ((rindo))
 ► 16 puck: “eu (), eu sou o machão, eu sou o metalzão, né?”
 17 william: humhum
 18 puck: dei aquela atitude típica de metaleiro, né?

No fragmento acima (27), Puck constrói o momento em que estava vivenciando antes da conversão como estando dentro de um jogo de forças: se de um lado ele descobrira um Deus auxiliador (como vimos na análise dos fragmentos 19 e 20) e começava a se sentir à vontade no ambiente da igreja (tal como mostra o fragmento 22), por outro lado, ele ainda estava ligado às experiências de conquista da independência na passagem de sua adolescência para a vida adulta, como expresso na linha 8 do fragmento acima: “eu inclusive eu quis dá uma de, ah::, de, aquele que comanda a minha própria vida, né?”, e sob forte influência de uma visão de mundo marcada pelo discurso de rebeldia ou afrontamento heavy-metal (a partir da linha 14): “eu levantei a minha pra afrontar, né? “eu, eu sou o machão, eu sou o metalzão, né?”, dei aquela atitude típica de metaleiro, né?”. Esse jogo de forças reflete a tensão envolvida na apreensão de um novo sistema de coerência: embora comece a frequentar a igreja, Puck ainda tem dificuldade de aceitar elementos fundamentais como a prática da oração coletiva conclamada pelo pastor (ver a partir da linha 11).

Em relação à construção de seu discurso, mais uma vez podemos observar que Puck tem por base a perspectiva de seu presente. Na fala do fragmento acima ele traça uma avaliação negativa de seu comportamento passado. Para fazer isso ele contrasta atitudes passadas e presentes, desvalorizando aquelas em detrimento destas.

Ao lidar com um novo problema Puck irá se integrar ao discurso da igreja de forma mais efetiva, se aliando cada vez mais ao seu sistema de coerência e deixando de lado os antigos valores, como indica o fragmento a seguir (28).

Fragmento 28

Puck: *“como é que eu posso fazer com que esse sentimento de culpa se apague?”*

- 01 puck: eu não (.), não vi a necessidade (.) de estar ali na igreja], eu não
 02 william: [hamham]
 ► 03 puck: vi essa necessidade, e achava
 04 que deus estava ali comigo, eu estava com ele, bastava isso
 ► 05 william: como é que cê foi sentindo essa necessidade?

- ▶ 06 puck: ai, isso veio aos poucos,] veio aos poucos, eu fui vendo que::,
▶ 07 william: [humhum]
▶ 08 puck: °<ah::, é: uma coisa talvez
▶ 09 que eu nunca contei pra ela, eu só contei isso
▶ 10 uma vez pro meu pastor>, ela viajou uma vez, que ela:: ia
11 começar trabalhar numa loja aqui no, no rio de janeiro] só que::,
12 (...)
13 ela tava cansada, não tinha como ficar me dando aquela atenção toda que eu
14 queria, e a gente começou a discutir muito, discutir muito, ficar chateado, e
▶ 15 tudo mais, e nesse mesmo tempo (2), eu (.), me interessei por uma menina
16 da faculdade,
17 william: ahm,
18 puck: era uma menina inclusive que lembrava ela,
19 william: humhum,
20 puck: uma menina que também era cristã,
21 william: humhum,
22 puck: ah::, nunca aconteceu nada, nunca (.)
23 disse nada pra ela] nem pra
24 william: [humhum]
25 puck: ninguém, tô, eu só contei isso pro meu pastor e tô contando aqui
26 agora
27 william: humhum
28 puck: mas::, o quê que acontece? eu::, fiquei interessado por essa
29 menina, que de certa forma me lembrava ela tanto no físico
30 quanto no jeito de falar e tudo, né? e::, fiquei um pouquinho
31 interessado por ela e::
▶ 32 >eu me senti muito, muito mal por isso<],
33 william: [ah]
▶ 34 puck: me senti culpado por tá--, fazendo aquilo,
35 por ela tá longe, eu ter me interessado por uma garota
36 simplesmente porque ela não podia me dar aquela atenção] que
37 william: [sei]
38 puck: ela normalmente me dava,
▶ 39 e eu me senti muito mal por isso, muito, muito mal
40 mesmo, né? e::,
▶ 41 depois disso eu falei “>caramba como é que eu
▶ 42 posso mudar isso dentro de mim<, como é que eu posso (.), é::,
▶ 43 fazer com que (.), esse sentimento de culpa se apague? (né?)”

O fragmento acima se inicia com o entrevistador perguntando diretamente sobre o momento da conversão de Puck (linha 5); no entanto, ele não pode ser direto, uma vez que sua conversão se liga a outros fatores ainda não explorados por sua narrativa. Nesse segmento, mais uma vez (como vimos no fragmento 19), circunstâncias aparentemente externas à co-construção da identidade religiosa (ou ao tópico da mudança), estavam formando a *rede de mudança*, trabalhando para que o *fluxo de mudança* acontecesse; nele Puck relata um novo problema: a culpa, que ele não conseguia superar, de ter desejado outra mulher (ver, a partir da linha 39: “eu me senti muito mal por isso”).

Aqui o papel da narrativa laboviana é fundamental porque ela organiza e dá sentido à conversão correlacionando-a com outras facetas de sua estória de vida. É através do discurso narrativo que Puck pode reorientar-se, reinterpretando sua

experiência de vida, e construir sua identidade de convertido a uma igreja evangélica. Ao estabelecer atribuições aos personagens da trama, o narrador traz muito da imagem que tem de si mesmo (cf. Hinde, 1999:31), como a de ser exigente (linhas 13-4), a de ser capaz de ver seus erros (linha 34) e de ser uma pessoa com vontade de mudar para melhor (linha 41).

No segmento trazido acima (que se liga à narrativa de sua conversão propriamente), Puck traz informações importantes para entendermos o seu *fluxo de mudança*; através de sua estória, descobrimos a existência de outros motivadores para sua conversão, entre os quais a culpa e, como veremos adiante, o sentimento de fracasso que ele irá explicitar na conversa com o pastor quando decide pela conversão como mostrará o fragmento 34 no próximo capítulo. Assim, a partir da narrativa laboviana contida no fragmento acima (linha 08), Puck construirá a estória de sua conversão, principalmente, como sendo a estória da superação de seu sentimento de fracasso ou impotência em lidar com alguns problemas de sua vida e à necessidade de ter sempre a certeza do apoio e do conforto de seu Deus, o que culminará em um ato público, como veremos no capítulo seguinte, no qual, implicitamente, ele atesta que, sendo incapaz de resolver os seus problemas por si só, entrega sua vida a uma prática religiosa na qual o Deus no qual ele acredita estará sempre presente para ajudá-lo, ao mesmo tempo em que confirma (sempre publicamente) uma escolha que já vinha se processando há algum tempo, mesmo que ele não tivesse consciência disso.

Gloster, após falar de seu problema (fragmento 23) e de fazer uma breve digressão, dá início a uma narrativa na qual ele conta como, ao perceber que agia de forma contrária ao que era ensinado na igreja, sente a necessidade de pedir a ajuda de Deus. O tema da narrativa pode ser definido como um conflito entre amantes e namorado traído; no entanto, como veremos, a maneira como é construída aponta para a percepção de que Gloster estava em conflito com as expectativas, presentes na sociedade, de como os homens são e de como devem agir e com as noções que ele vinha assimilando dentro da *comunidade de prática* da igreja evangélica:

Fragmento 29

Gloster: “*fiquei de joelhos e comecei a chorar*”

- ▶ 1 gloster: me lembro que uma vez... é::, depois de uma grande burrada, e um
- ▶ 2 grande livramento também, né?]—que

- 3 william: [umhum]
- ▶ 4 gloster: uma dessas garotas, era noiva](2), °de um: policial]
- 5 william: [a::] ↑[caramba!]
- 6 gloster: que, por acaso:, entrou na hora que a gente tava, ela tava com a,--
- 7 coa perna em cima da minha perna num:::, num restaurante, no
- 8 bar], ele entra, de repente. “a::,
- 9 william: ↑[caramba!]
- 10 gloster: vocês tão aí e tal”, aquela coisa desagradável mesmo, né?” e o cara
- 11 william: [ah:::]
- 12 falou assim “a::: quero falar como você”,
- 13 gloster: falou pra ela, né?” aí ela:;>falou assim< “mas você veio
- 14 william: [u::ah:::]
- 15 gloster: aqui, eu não falei pra você que ia (que era) pra gente se encontrar
- 16 mais tarde, não sei o quê”, (falou assim) “não mas eu vim aqui pra
- 17 falar com você”, >aí eu falei “eu: vou: vou deixá vocês a sós”,
- 18 “não você pode ficar”]
- 19 william: [i::, ↑caramba!]
- 20 gloster: ((rindo)) ele mandou eu ficar ((rindo)), e:: eu tive que passar a
- 21 aquele constrangimento e encarei numa boa e falei:: “é cê quer falá
- 22 comigo o quê”↓, ele perguntou >(eu falei assim)<, não, na verdade
- 23 a gente num-- ainda não saiu, mas realmente ía acontecer],
- 24 william: [umhum]
- 25 gloster: mais cedo ou
- 26 mais tarde], porque:: é::, ela sempre se mostrou
- 27 william: [umhum]
- 28 gloster: livre:::]... e eu sou homem.”] eu falei abertamente com
- 29 william: [amham] [amham]
- 30 gloster: ele, né? e ele ficou meio assim::-- ele no final chorou ... que ele
- 31 amava a garota], aquilo me constrangeu
- 32 william: [amham]
- ▶ 33 gloster: mais ainda, me senti um canalha, né? eu falei “como é que eu
- ▶ 34 posso fazer uma coisa dessa?;, né?” e::, além de-- achando ela
- ▶ 35 também: sem vergonha, mas não podia me, me, me tolhir de] me
- 36 william: [(claro)]
- ▶ 37 gloster: achar também pô, porque eu tava totalmente errado, e eu me
- ▶ 38 lembro que nesse dia eu cheguei em casa:: e::: chorei muito, né?
- ▶ 39 fiquei de joelhos, no, no::-- tava sozinho, peguei a bíblia, (eu) abrí
- ▶ 40 a bíblia, e comecei a chorar e pedi pra deus e eu senti, um toque de
- ▶ 41 deus, vamos dizer, que eu possa dizer assim
- 42 william: amham

A narrativa acima pode ser entendida como a necessidade do narrador de marcar sua identidade social masculina já que, como observa Badinter (1993:141), “é por seu sexo e pela atividade sexual que o homem melhor toma consciência de sua identidade e virilidade”. Ao narrar a sua versão dos fatos, embora reconheça a sua parcela de culpa (linha 33: “me senti um canalha, né?”), ele não consegue deixar de acusar a mulher de

ser tanto ou mais leviana do que ele (linha 34: “além de-- achando ela também: sem vergonha”), dando margem à construção de um discurso misógino que constrói a mulher como um ser inferior levada à categoria de objeto. O que é percebido também quando o narrador se refere à sua amante (“que uma dessas garotas”), posicionando-a como sendo mais uma entre tantas outras mulheres que ele utilizava e descartava.

No entanto, o que é mais importante para a análise é que esta tensão, proporcionada pelo seu desejo que o leva ao adultério, entra em choque com o sistema de coerência religioso que vinha absorvendo, tornando-se um dos principais fatores que levará Gloster à conversão. Talvez, o que a narrativa contida no fragmento 30 traga de mais revelador seja o fato de que nossas identidades sociais sejam entrecruzadas por vários fatores. Assim, na narrativa de Gloster, o aspecto religioso é entrecruzado pelas relações de gênero. Esse entrecruzamento de experiências também é um aspecto presente na *rede de mudança* e é ilustrativo da percepção de que fatores, aparentemente não relacionados com o tópico de uma dada mudança, podem afetar as escolhas do indivíduo e levá-lo ao *fluxo de mudança*. Na narrativa de Gloster, a sua dificuldade em controlar o seu impulso em ter relações extra-conjugais é um aspecto da *rede de mudança* que, aparentemente, não se relaciona com o tópico de mudança que é a conversão religiosa, mas a sua dificuldade é um fator importante que conduz a sua escolha pela conversão.

Da mesma forma que Puck e Gloster, Cordélia constrói a narrativa de sua conversão como estando em meio a problemas que lhe pareciam impossíveis de serem solucionados sem intervenção divina, como vimos nos fragmentos 12 e 25, nos quais ela fala de sua dificuldade de se realizar afetivamente, de se relacionar com a família e de se ajustar a um comportamento que fosse mais adequado (sem desperdiçar a vida em boites e com bebidas). No fragmento 18 Cordélia narra a conversão de sua mãe como um marco importante em sua própria conversão e constituiu um dos mais importantes aspectos da *rede de mudança* que fez parte de sua nova construção identitária. No fragmento a seguir Cordélia fala de outro importante momento de sua *rede de mudança*: a sua primeira visita à igreja:

Fragmento 30

Cordélia: “eu fui muito bem recebida” / “eu só chorava”

01 cordélia beleza, ai um dia, em setembro, isso foi no início do ano, não é?

- 02 william: em que ano?
- 03 cordélia: dois mil e dois.
- 04 william: dois mil e dois.
- ▶ 05 cordélia: e ai em setembro, ((estala a língua nos dentes)) “mãe eu vou lá
- ▶ 06 com você], (eu vou lá com você)”, “ah, vamos lá, vamos lá”, fui.
- 07 william: [humhum
- ▶ 08 cordélia: ↑olha aquilo-- ai o lugar () >me senti meio estranha no início] <,
- 09 william: [humhum
- ▶ 10 cordélia: mas as pessoas=
- 11 william: =primeira vez:, né?
- ▶ 12 cordélia: é::, você fica só observando, todo mundo lá batendo palma feliz da
- ▶ 13 vida e eu--, ai eu só chorava, não sei o quê que era, só chorava, só
- ▶ 14 chorava=
- 15 william: =quem que chorava?
- ▶ 16 cordélia: eu
- 17 william: ah, você começou a chorar?
- ▶ 18 cordélia: chorava assim, chorava, chorava.
- 19 william: como é que foi? você entrou::
- ▶ 20 cordélia: eu entrei, fui muito bem recebida::
- 21 william: ai foi bem recebida e quando-- quando é que você começou a
- 22 chorar?
- ▶ 23 cordélia: na hora do louvor], na hora do louvor.
- 24 william: [hum] eles estavam cantando é
- 25 isso?
- 26 cordélia: é, é:, o louvor do () que eu gosto muito, que marcou assim eu
- 27 sempre canto
- 28 william: o louvor que você chama é uma música?
- 29 cordélia: é uma música,] e:: eles lá-- foi a primeira música assim que eu
- 30 william: [ah
- 31 cordélia: ouvi, eu achei lindo
- 32 william: aquela música tocou você.
- ▶ 33 cordélia: tocou muito, até tenho o cd, tenho o-- a] letra, assim, essa música
- 34 william: [humhum
- ▶ 35 cordélia: pra mim, até marcou, até falo “essa música foi o dia () da
- ▶ 36 primeira vez que eu entrei na igreja”] sempre lembro por que foi
- 37 william: [humhum
- ▶ 38 cordélia: uma música que--, ai eu--, comecei a chorar, e chorava-- >até com
- ▶ 39 vergonha da minha mãe não sabia (se ia ter alguma coisa) aquela
- ▶ 40 vergonha de ver a gente chorando< e chorava e chorava e não
- ▶ 41 entendia porque daquilo, né?
- 42 william: foi mais forte do que a pessoa,] você não controlava=
- 43 cordélia: [foi] =não
- ▶ 44 controlava, >e comecei a chorar, chorar, chorar--<, e eu li a
- ▶ 45 palavra ((“palavra”, aqui se refere à bíblia)) e tudo, ai beleza eu sai
- ▶ 46 da igreja-- mas saí e tive--, ai com umas dúvidas né? ai pensei
- ▶ 47 “tudo bem” qua]ndo você tá--, assim no início sempre lança
- 48 william: [ham::
- ▶ 49 cordélia: dúvida mesmo, sempre lança questionamentos e ai
- ▶ 50 eu fiquei naquele, na--, naquela época assim] observando

- 51 william: [quem lança? (essas
 ► 52 dúvidas)
 53 cordélia: aquele que uh-- o inimigo ((o inimigo aqui se refere ao que a
 54 entrevistada considera como a personificação do mal)), né?

Acima Cordélia fala da primeira vez que esteve na igreja na qual se converteu. A sua narrativa mostra que a sua percepção positiva do espaço da igreja e a sua recepção por parte de seus membros são particularmente relevantes no seu processo de conversão. O cenário da igreja é muito importante nesse primeiro momento e pode ser desdobrado em: espaço físico (linha 8: “↑olha aquilo-- ai o lugar”), no comportamento das pessoas (linha 20: “eu entrei, fui muito bem recebida”) e na música que lhe suscita emoções (ver entre as linhas 33-38: “pra mim até marcou, até falo, “essa música foi o dia () da primeira vez que eu entrei na igreja” sempre lembro por que foi uma música que--, ai eu--, comecei a chorar”). Esses aspectos criam o contexto ideal para que Cordélia possa expressar, através do choro, as suas angústias, que embora nesse momento não pareçam muito claras, podem ser interpretadas como sendo de natureza religiosa, já que durante a sua narrativa ela já apontou indícios de insatisfação com o centro espírita que freqüentava.

Outro aspecto relevante na experiência de Cordélia é que, como vimos no fragmento 18, ao ir a igreja ela já estava bastante influenciada pela mudança da mãe, o que a predispos a aceitar e a se expressar emotivamente naquele ambiente. Sua mãe terá um papel relevante no processo de apreensão do sistema de coerência da igreja. É com ela que Cordélia irá dirimir suas dúvidas a respeito de questões espirituais como veremos no fragmento 31.

A perspectiva do presente pode ser percebida no uso assertivo (a partir da linha 47) de uma idéia muito presente no sistema de coerência evangélico que é aquela da batalha espiritual entre o bem e o mal (cf. Mafra, 2002). Para Cordélia, suas dúvidas eram resultado de um influência externa, linha 53: “o inimigo”. Ao narrar sua estória, Cordélia já possui esta idéia bem assimilada e essa assimilação, que faz parte de seu momento atual como convertida, se reflete quando ela retoma experiências do passado.

A boa acolhida de visitantes é um fator sempre presente nas narrativas de conversão estudadas aqui. Cordélia, assim como Puck, Gloster e Miranda, são bem recebidos quando comparecem à igreja pela primeira vez. Cordélia descreve o espaço da igreja como um lugar diferente no qual as pessoas cantavam, “batendo palma feliz da vida” (fragmento 30, linhas 12-3). Outra característica presente nas quatro narrativas

são os momentos de emoção expressos pelo choro, de forma que traçarei considerações mais pormenorizadas sobre esse fenômeno adiante, ao analisar a narrativa de conversão de Miranda.

No próximo fragmento veremos como Cordélia narra suas dúvidas e tensões no confronto de dois sistemas de coerência, o do centro de Umbanda e aquele da igreja evangélica. Essa dúvida de Cordélia é expressa inclusive na forma em que ela dividia o seu tempo participando de ambos os contextos religiosos:

Fragmento 31

Cordélia com dúvidas: “*sexta-feira eu ia no centro ai quarta-feira eu ia na igreja*”

- ▶ 01 william: ah, sim, você:, você:, você começou a ter dúvidas] com você
 ▶ 02 cordélia: [é, pô tinha
 ▶ 03 william: mesma, né? tá
 ▶ 04 cordélia: dúvidas e ai, eu só-- a minha mãe conversava, aquela coisa mas--
 ▶ 05 eu fiquei indo de setembro a novembro, °ou de setembro a outubro
 ▶ 06 () não de setembro a novembro° ↑é eu fiquei indo um mês, foi
 ▶ 07 isso mesmo, foi em setembro e ↓outubro (5) °agora eu não me
 08 lembro bem, (perai deixa eu ver)° no final de outubro, foi isso
 09 mesmo, fui uma vez em setembro, (fui no início) de setembro,
 10 parei de ir] ↑e ia ao centro, porque que eu parei
 11 william: [humhum
 ▶ 12 cordélia: de ir? porque eu tinha (orado) e ai aquela-- aquele meu namorado
 ▶ 13 era ateu] entendeu então (era proibido) eu ir à igreja, e::, eu fui, ai,
 14 william: [humhum
 ▶ 15 cordélia: esporadicamente, eu fiquei indo regularmente não], esse período
 16 william: [sei
 ▶ 17 cordélia: de assim, um mês eu fiquei indo=
 ▶ 18 william: =às vezes você ia no ↑centro, às vezes à ↑igreja=
 ▶ 19 cordélia: =isso, sexta-feira eu ia no centro ai quarta-feira eu ia na igreja, né?
 ▶ 20 no culto, e assim, minha mãe só orando, minha mãe respeitou e eu
 ▶ 21 ↓perguntando, (enchia) minha mãe e a minha mãe só ali, na
 ▶ 22 bíblia=
 ▶ 23 william: =perguntando o quê?=
 ▶ 24 cordélia: =↑perguntava,] assim, por exemplo, ah::, é:: >ah meu deus tantas
 ▶ 25 william: [perguntava coisas
 ▶ 26 cordélia: perguntas que eu fazia< (.) é::, (.) que até eu te--, eu tive uma
 ▶ 27 experiência muito interessante >por exemplo<, “se deus é tão
 ▶ 28 misericordioso assim, porque que eu só tenho uma chance? porque
 ▶ 29 que a gente não tem várias vidas?”
 30 william: ah:, sim
 31 cordélia: ai a minha mãe buscou na palavra, “só temos um corpo, um só
 32 corpo, um só espírito”
 33 william: hum::

- 34 cordélia: não existe outras vidas (a única chance) é que deus dá todas as
 35 chances pra você, o livre arbítrio (), pra que você cresça, sim e
 36 é uma chance só=
 ► 37 william: =então nesse momento você tava ah, confrontando as idéias] que
 ► 38 cordélia: [() exatamente
 ► 39 william: você trazia do espiritismo com o=
 ► 40 cordélia: =com o que eu via na, na bíblia=
 ► 41 william: =e na, a: igreja, no caso=
 ► 42 cordélia: então confrontei=
 ► 43 william: =e a tua mãe te a-- tava te ajudando, então a::=
 ► 44 cordélia: =no entendimento=
 ► 45 william: =ah entendi=
 46 cordélia: =mas ↑só que eu num, eu não falava nada “tá bom, tá bom” ficava
 47 assim,né?] “tá bom mãe, tá bom” ou eu “tudo bem a igreja é legal,
 48 william: [humhum
 ► 49 cordélia: mas eu quero-- eu ainda não estou convencida”, eu ficava assim,

O fragmento acima, além de trazer a dúvida de Cordélia no confronto de dois sistemas de coerência, também é importante porque nele podemos perceber como, ao construir a sua narrativa, ela põe em evidência o caráter processual da conversão. Em sua construção narrativa Cordélia é levada à igreja aos poucos através de um lento processo de apreensão do discurso da igreja no qual sua mãe lhe respondia às suas questões com a ajuda da Bíblia (linhas 20-22): “e eu ↓perguntando, (enchia) minha mãe e a minha mãe só ali, na bíblia”. A dúvida e o confronto de valores entre o novo e o antigo sistema de coerência é algo também característico do processo de conversão. Esse confronto de idéias é um elemento importante da *rede de mudança* e propicia uma apreensão mais sólida dos novos conceitos a serem assumidos pelo convertido, ao mesmo tempo em que acentua o seu afastamento dos antigos conceitos.

No fragmento 32 veremos que Cordélia dá um importante passo para o seu processo de conversão:

Fragmento 32

Cordélia se decidindo I: “*depois daquele dia eu nunca mais voltei, nunca mais voltei no centro*”

- 01 <e ai, um dia eu:., eu fui ao centro> (.), e lá o-- a entidade] falou
 02 william: [hum
 03 cordélia: pra eu voltar na semana seguinte que eu iria me desenvolver, mas
 04 pra isso eu teria que falar com a entidade chefe
 05 william: hum
 ► 06 cordélia: bom, tudo bem, só que ai eu me senti, me senti meio esquisita

- ▶ 07 porque eu já tava meio assim >“porque bom, tudo bem”< eu não
▶ 08 orava assim como eu oro hoje, né? mas eu cheguei, “meu deus, eu
09 não sei se o senhor acha que tá na hora (.) o senhor deve (ter
10 algum), mas se o senhor acha que tá--, se o senhor não quer que eu
11 me desenvolva então faça com que o chefe não esteja e com que
12 ele--, essa entidade com que eu falei também não esteja, que essas
13 duas pessoas não estejam no centro e que eu não (fale) se o senhor
14 não quer” ai ok, passou, voltei lá na semana seguinte não estavam
15 nenhum dos dois=
16 william: =sei=
17 cordélia: =depois daquele dia eu nunca mais voltei
18 william: amham
▶ 19 cordélia: nunca mais voltei no centro, que eu já tava meio assim né?, já
▶ 20 tavam contando muita besteira, tanta mentira que eu não quis
▶ 21 voltar, eu vi que na era-- é:, ai beleza, mas também não tinha me
22 convertido, né?

Embora não tivesse se ligado à igreja, Cordélia mostra no fragmento 32 que ela já havia apreendido pontos importantes de seu sistema de coerência, o que pode ser exemplificado com a súplica que ela faz a Deus a partir da linha 08. Suas dúvidas se relacionam à insatisfação com a Umbanda (ver linha 20: “tavam contando muita besteira, tanta mentira que eu não quis voltar”) e ela resolve abandonar o centro (linha 17: “depois daquele dia eu nunca mais voltei, nunca mais voltei no centro”). Não devemos nos esquecer, também, que ela narra esta súplica como uma já convertida, ou seja, tendo em vista a sua perspectiva do presente. O importante aqui, no entanto, é que essa tomada de posição a deixa livre para se ligar cada vez mais ao sistema de coerência da igreja e realizar a sua conversão, como veremos no próximo capítulo. Vejamos agora como Miranda descreve seus momentos anteriores à conversão.

Um ponto muito importante na análise da narrativa de Miranda é a compreensão de que no *ethos* evangélico o corpo possui uma contraparte espiritual invisível (alma ou espírito). Dentro desse sistema de coerência, a redenção espiritual (ou da alma) tem efeito sobre o corpo (cf. Mafra 2002:171), relacionando intimamente a cura espiritual e a cura material. O convertido pode expressar essa relação não apenas através da proclamação da cura do corpo físico mas, também, como coloca Mafra (2002:171), no terreno moral, seja através de histórias de superação de comportamentos considerados fora da “norma” (homossexualismo, uso de drogas, prostituição, etc.), seja naquelas que apresentam um histórico de conversão para a religião “verdadeira” depois de terem se dedicado a religiões “falsas”.

Nos fragmentos 25 e 26 tivemos a construção narrativa da evolução da doença de Miranda. Naqueles fragmentos encontramos exemplos de como, através da narrativa, a entrevistada constrói conexões entre suas responsabilidades no Candomblé e o desenvolvimento de sua doença. Miranda narra a sua estória dentro de um contexto específico no qual ela deseja transmitir que a sua vida melhorou após a conversão. Através da descrição do aumento progressivo de seu sofrimento, bem como o de seus familiares, ela leva o ouvinte à percepção de que a sua atividade no Candomblé lhe conduzira, pouco a pouco, àquele estado de dor e doença sem oferecer nenhuma perspectiva de alívio.

No fragmento seguinte Miranda, ainda descrevendo a sua dor e a de sua família, narra como ela, em um momento em que estava sozinha, suplicou a Deus para que a ajudasse:

Fragmento 33

Miranda: “*me tire de todos os laços que eu não agüento mais*”

- ▶ 01 miranda: minha mãe, bancando assim, () forte o tempo
- ▶ 02 inteiro, né?, eu não podia ficar , assim, ficar um minuto só, porque
- ▶ 03 quando me dava uma reação, soltava o meu intestino, soltava o
- ▶ 04 meu (), você não tem idéia,
- 05 william: ah, sei
- 06 miranda: então eu tinha que estar sempre com alguém, porque a hora que eu
- 07 sentia, eu tinha que ser levada ao banheiro rapidamente
- 08 william: ham::
- 09 miranda: eu fiquei, assim nessas condições
- 10 william: ai foi ai que::=
- ▶ 11 miranda: =ai quando eu vi esse meu filho, que ele saiu do quarto, eu não
- ▶ 12 agüentava levantar o braço, ↑eu acho eu nunca mais vou esquecer
- ▶ 13 do que eu falei naquele momento], eu me lembro que eu estava
- 14 william: [amham]
- ▶ 15 miranda: deitada, a minha mão estava assim ((mostra a mão semifechada)),
- ▶ 16 eu fiz assim ((mostra movimento de tentar abrir a mão)), e eu falei,
- ▶ 17 “olha senhor, eu sempre acreditei que tu és puro--, puro amor],
- 18 william: [amham]
- ▶ 19 miranda: sempre acreditei, então se tu é puro amor, eu vou pedir um pouco
- ▶ 20 do teu amor, que você me tire de
- ▶ 21 todos os laços, que eu já não agüento mais”, essa hora eu me rendi,
- ▶ 22 quando eu pedi a deus que me tirasse todos os laços, eu disse--, eu
- ▶ 23 quis dizer no sentido de--, dos laços da enfermidade, ou então tipo
- ▶ 24 assim, é pra eu ir? me deixa eu ir], sabe? me leva de uma vez]
- 25 william: [amham] [sei]
- ▶ 26 miranda: porque eu não agüento ver mais--, nem sofrer, nem ver a minha
- ▶ 27 família sofrer], e tava todo mundo sofrendo ao meu lado],

No fragmento 33 ganha destaque a performatividade da linguagem. No *ethos* evangélico, a palavra utilizada em determinados contextos, possui o poder de realizar coisas (cf. com a teoria performativa de John Austin: 1962). A narrativa do apelo realizado por Miranda (linha 20: “me tire desses laços que eu não agüento mais”) pode ser considerada o relato de uma performance que lhe possibilitará a operação da cura e de uma nova perspectiva de existência feliz que o Candomblé não era mais capaz de oferecer.

No entanto, como coloca Mafra (2002:109), “como numa *performance* bem realizada, só alcançará o milagre aquela pessoa que utilizar os elementos disponíveis e ao seu alcance, o que, neste caso, envolve uma forte participação da Igreja”, e é justamente para esta participação que o próximo fragmento de Miranda, no capítulo a seguir, apontará.

Nesta seção vimos como cada entrevistado constrói discursivamente a sua situação antes do que consideram como o seu momento da conversão. Puck se vê às voltas com um novo problema. Sendo atormendado por um forte sentimento de culpa por ter desejado outra mulher enquanto a sua namorada estava em viagem.

Gloster narra como, depois de passar por um problema com uma de suas amantes, suplica a misericórdia de Deus.

Cordélia fala como a conversão de sua mãe e as visitas que fazia à igreja a estavam influenciando de maneira cada vez mais forte. Ela mostra ainda como a sua dúvida perdurou até o dia em que decidiu não mais retornar ao centro de Umbanda.

No fragmento que trouxe de Miranda ela enfatiza a situação de sofrimento que já havíamos confrontado na seção anterior. Aqui, no entanto, temos a descrição de Miranda clamando a Deus para que lhe ajudasse, mostrando como ela estava disposta a encontrar uma solução que desse fim aos seus sofrimentos.

Neste capítulo analisei a construção discursiva de *rede de mudança* das narrativas de conversão. Cada narrativa de conversão possui suas próprias particularidades. No entanto, a análise aqui desenvolvida mostra que elas também apresentam paralelos importantes, que aparecem na configuração que procurei dar à análise. Quero dizer com isso que as etapas coincidentes das narrativas de conversão me possibilitou agregá-las sob subtítulos como “família e religião”, “aprofundando as tensões”, “os primeiros

passos da mudança”, “outros caminhos”, “problemas no caminho e novas percepções de Deus” e “a um passo da mudança”, que mais do que serem apenas subtítulos, formam a própria *rede de mudança*.

Em “família e religião” vimos como os narradores falam que as suas famílias fizeram com que a sua entrada no mundo religioso fosse algo impositivo, no caso de Puck; ou quase impositivo, no caso dos outros narradores, uma vez que eles descrevem que não tinham controle sobre as práticas religiosas de suas famílias.

Na análise da seção “aprofundando as tensões”, os narradores continuam construindo negativamente as práticas religiosas da família. Puck e Miranda se reportam à imposição religiosa que sofreram. Gloster critica o sincretismo da família e Cordélia constrói sua participação na religião da família como apenas social.

Em “os primeiros passos da mudança”, estão fragmentos nos quais os narradores falam de suas primeiras experiências para ultrapassar o círculo religioso familiar. Puck se refugia no mundo *heavy metal*. Gloster se afilia ao budismo, mas não encontra satisfação ali. Miranda se liga à igreja Messiânica mas descreve que não conseguiu uma identificação plena; e Cordélia descreve suas experiências na Umbanda como incompletas.

Na seção “outros caminhos” a maior parte fala de outras experiências religiosas. Puck narra como elaborou a visão de um Deus particular. Gloster fala de sua experiência no Kardecismo como um novo conceito de espiritualidade. Miranda narra a sua entrada no Candomblé como algo involuntário e Cordélia fala da importância da conversão de sua mãe para a sua própria conversão.

Em “problemas no caminho e novas percepções de Deus” os narradores falam de problemas pelos quais passaram e que os levaram a percepção de que precisavam de uma intervenção divina em suas vidas. Puck fala que teve um problema para o qual procurou a ajuda de Deus. Gloster constrói sua pulsão sexual como algo que sem Deus ele não poderia controlar. Cordélia e Miranda falam de suas insatisfações crescentes com suas religiões de então. Miranda também equaciona o desenvolvimento de uma doença com a pressão que sofria como líder espiritual.

Por fim, na seção “a um passo da mudança” eles narram o momento que estavam vivendo antes de se converterem. Nesta seção todos falam que passavam por problemas muito difíceis e, com exceção de Miranda, eles mostram que já tinham absorvido alguns elementos do sistema de coerência evangélico.

Em sua construção da *rede de mudança* vimos que os os narradores fazem uso de elementos como o discurso direto, o vocabulário evangélico, a perspectiva do presente e a narrativa laboviana. Todos esses elementos cooperam na tessitura das narrativas de forma a conferir uma ordem que une o seu início ao seu final formando um todo coerente.

No próximo capítulo o foco da análise incidirá sobre o *fluxo de mudança*, ou a construção discursiva do momento de suas conversões. É sempre bom lembrar que o conceito de *fluxo de mudança* implica a impossibilidade de se precisar quando a mudança começa e termina, ele representa tão somente o núcleo da transformação, mas nunca um ponto; ele é um evento integrado num processo, e não pode ser isolado dos elementos da *rede de mudança*. Assim, embora as pessoas possam descrever as suas conversões como tendo ocorridas em momentos específicos, através desta análise estamos percebendo que as conversões só puderam acontecer devido a fatores que as influenciaram paulatinamente (o que aqui chamo de *rede de mudança*) e que, de uma forma ou de outra, influenciaram na prévia absorção dos discursos das igrejas evangélicas às quais se converteram.

6

Fluxo de mudança

“Sobre o que, indo então a Damasco, com poder e comissão dos principais sacerdotes,

Ao meio-dia, ó rei, vi no caminho uma luz do céu, que excedia o esplendor do sol, cuja claridade me envolveu a mim e aos que iam comigo.

E, caindo nós todos por terra, ouvi uma voz que me falava, e em língua hebraica dizia; Saulo, Saulo, porque me persegues? Dura coisa te é recalçar contra os aguilhões”.

Trecho da narrativa de conversão de São Paulo ao rei Agripa (Atos 29, vs 12-14).

Neste capítulo a análise recai sobre os trechos das narrativas em que os entrevistados narram o que consideram o momento de sua conversão ao cristianismo tal qual praticado pelas igrejas evangélicas a que eles se afiliam. Se nas seções anteriores os fragmentos trazem a construção discursiva dos elementos da *rede de mudança*, aqui eles se concentram na construção discursiva do *fluxo de mudança*, ou seja, naqueles momentos nos quais os narradores constroem discursivamente a sua percepção de uma transformação importante em suas identidades sociais. Veremos que eles descrevem esse momento como se fosse um momento mágico.

6.1

A conversão de Puck

Na análise da construção discursiva da *rede de mudança* de Puck vimos como ele, aos poucos, assimilou elementos do sistema de coerência da igreja. Vimos também, na análise do fragmento 28, que ele estava consumido pela culpa e pronto para o *fluxo de mudança* que narra no fragmento a seguir:

Fragmento 34**“porque você não entrega sua vida a Jesus agora?” (a conversão de Puck I)**

- ▶ 01 puck: e::, depois disso eu falei “>caramba como é que eu posso mudar
- 02 isso dentro de mim<, como é que eu posso (.), é::, fazer com que
- 03 (.), esse sentimento de culpa se apague? (né?)”, até que um dia
- 04 eu tava na igreja::, já tava frequentando com ela, indo aos cultos
- 05 de manhã, né? ainda ia na es, na escola bíblica dominical (.),
- ▶ 06 até que um dia eu tava pensando sobre isso durante o sermão,
- ▶ 07 pensando, pensando, pensando(.), eu (.), desabei em lágrimas]

- 08 william: [humhum]
- ▶ 09 puck: comecei a chorar, ela não entendeu porque eu tava chorando,
10 eu não falei pra ela (.), exatamente o que era, mas eu comecei a
- 11 william: [humhum]
- ▶ 12 puck: chorar muito e, e::, porque eu me achei incapaz de -- (.), eu
▶ 13 por mim próprio mudar certas coisas =
- 14 william: =eu sei
- ▶ 15 puck: dentro de mim (), e::, o quê que aconteceu? eu::, o pastor
▶ 16 veio (.), sentou do meu lado, começou a con--, me perguntou
▶ 17 “puck o quê que você está sentindo?” eu falei “tô me sentindo
18 [humhum]
- ▶ 19 incapaz”, tô me sentindo:: --é::, eu tô sentido que eu não tenho
20 [humhum]
- 21 possibilidade de mudar] aquilo que eu
- 22 william: [humhum]
- ▶ 23 puck: sou, certas coisas que eu quero mudar, ai ele me falou, “é só--,
▶ 24 mas é só jesus que consegue fazer isso”
- 25 humhum
- ▶ 26 “porque você não entrega sua vida a jesus agora?”, ele me
27 perguntou
- 28 humhum
- ▶ 29 nessa hora, eu senti], a vontade de fazê-lo], e eu fiz, foi nessa
▶ 30 [humhum] [ah::]
- 31 hora, dia vinte um de, de novembro de 1999, um dia depois do
32 nosso primeiro] aniversário de namoro, né?
- 33 [humhum]
- 34 por isso que, que eu tava com aquele negócio aqui, com aquele
35 sentimento de culpa forte, “poxa como é que eu (.) acabei
36 de fazer um ano de namoro com ela”, e::, passou aqueles
37 problemas todos e fiquei com aquele pensamento,
38 com aquele sentimento de culpa, né? eu falei “não, eu tenho que
▶ 39 mudar”, né? e, eu tava me sentindo mal daquele jeito, por isso
▶ 40 que::, quando o pastor veio e perguntou isso, eu (.) (“vou
41 william: [ai foi aquele
42 puck: aceitar”)
- 43 william: momento crucial que você--, viu realmente--, e, e fez diferença?
44 se, se, o::, (não sei se) essa, essa, esse momento seu,
45 depois te ajudou realmente?
- 46 puck: (4) como é::=
- ▶ 47 william: =>tipo assim<, te ajudou a superar essa, essa incapacidade que
▶ 48 você estava sentindo?
- ▶ 49 puck: ajudou, me ajudou a superar sim, eu me senti melhor em relação
50 a isso
- 51 william: humhum

No fragmento acima (34), Puck descreve o que considera como o momento de sua conversão ao cristianismo de natureza evangélica. Talvez um dos pontos que mais chamem atenção aqui seja o de que, mesmo que em um determinado momento ele transmita a idéia de que essa transformação foi repentina (linha 6: “até que um dia eu tava pensando sobre isso durante o sermão e pensando, pensando, pensando (.), eu (.), desabei em lágrimas”), a sua narrativa traz elementos que apontam para o fato de que a sua conversão foi fruto, principalmente, de sua tentativa de solucionar um problema que

estava vivenciando que era o de lidar com o seu sentimento de culpa (linha 39: “eu tava me sentindo mal daquele jeito”).

No fragmento 28, esse sentimento já aparece e é fortemente enfatizado entre as linhas 39 e 40: “eu me senti muito, muito mal por isso, me senti culpado por tá fazendo aquilo, por ela tá longe, eu ter me interessado por uma garota”. Sem deixar de ter em mente que a conversão de Puck está ligada a vários elementos de sua estória de vida, os fragmentos 28 e 34 nos oferecem indicações de que o sentimento de culpa pode ser considerado o motivo imediato de sua conversão.

Um dos elementos que Puck utiliza na narração de sua conversão é o discurso direto para dramatizar aquele instante em que falava consigo mesmo. Esse recurso enfatiza a idéia de sua individualidade, de sua solidão naquele instante: (linha 1) “eu falei, “caramba, como é que eu posso mudar isso dentro de mim, como é que eu posso (.), é::, fazer com que (.), esse sentimento de culpa se apague?””. No entanto, como a sua própria narrativa nos mostra, a conversão de Puck não é algo que aconteça desvinculado do mundo social: no diálogo que tem com o pastor ele diz que se sentia incapaz (linha 15: “o pastor veio, sentou do meu lado, começou a com--, me perguntou, “puck o quê que você está sentindo? eu falei “tô me sentindo incapaz””).

Através desse diálogo com o pastor Puck estabelece um vínculo mais estreito em sua relação com a comunidade da igreja. Não devemos esquecer que nas igrejas evangélicas o pastor é o seu maior representante e, em sua narrativa, é a ao pastor que Puck confirma a sua aceitação de Cristo como seu salvador (linha 26: “porque você não entrega sua vida a jesus agora? ele ((o pastor)) me perguntou, nessa hora eu senti a vontade de fazê-lo ((de aceitar a jesus como seu salvador)), e eu fiz”). Algo que devemos ter em mente é que a declaração ou confirmação religiosa realizada por Puck é uma prática discursiva bem estabelecida dentro da cultura cristã com o objetivo de atestar publicamente a fé do indivíduo e a sua adequação àquela comunidade religiosa. Essa declaração, em muitas sociedades religiosas (cristãs ou não), é um elemento *sine qua non* para que alguém possa fazer parte delas; e é partindo dessas observações que podemos dizer que, que na narrativa de Puck, a sua conversão é, antes de tudo, uma experiência social.

Em sua construção, Puck enfatiza a necessidade de uma força externa para o ajudar na resolução de seus problemas e na condução de sua vida (linha 10): “eu desabei em lágrimas”, e “eu comecei a chorar muito e, e::, porque eu me achei incapaz de -- (.), eu próprio, eu por mim próprio mudar certas coisas”. Essa idéia da fraqueza humana, e

da conseqüente necessidade de auxílio de uma força externa, é um dos princípios basilares do sistema de coerência de algumas igrejas cristãs, nesses contextos, como coloca Rambo (1993:06), “a conversão é definida como uma confissão do pecado, (...) uma submissão à vontade de Deus, afirmação da crença genuína de que Jesus Cristo é o filho de Deus, e um convite para que Cristo entre no coração da pessoa”. Na narrativa de Puck não temos propriamente uma confissão do pecado, mas, ainda assim, uma confissão. Puck se declara incapaz de lidar com determinados aspectos de sua vida. E é justamente com uma declaração de incapacidade dirigida ao pastor que o entrevistado constrói a narrativa de sua conversão, a partir da linha 15:

- ▶ 15 puck: e::, o quê que aconteceu? eu::, o pastor
▶ 16 veio (.), sentou do meu lado, começou a con--, me perguntou
▶ 17 “puck o quê que você está sentindo?” eu falei “tô me sentindo
18 [humhum]
▶ 19 incapaz”, tô me sentindo:: --é::, eu tô sentido que eu não tenho
20 [humhum]
21 possibilidade de mudar] aquilo que eu
22 william: [humhum]
▶ 23 puck: sou, certas coisas que eu quero mudar, ai ele me falou, “é só--,
▶ 24 mas é só jesus que consegue fazer isso”
25 humhum
▶ 26 “porque você não entrega sua vida a jesus agora?”, ele me
27 perguntou
28 humhum
▶ 29 nessa hora, eu senti], a vontade de fazê-lo], e eu fiz, foi nessa
▶ 30 [humhum] [ah::]
31 hora, dia vinte um de, de novembro de 1999, um dia depois do
32 nosso primeiro] aniversário de namoro, né?

No momento seguinte lhe é oferecida a perspectiva da salvação através da voz do pastor, representante máximo daquela comunidade, e Puck a aceita (linha 23):

- ▶ 23 puck: ai ele me falou, “é só--,
▶ 24 mas é só jesus que consegue fazer isso”
25 humhum
▶ 26 “porque você não entrega sua vida a jesus agora?”, ele me
27 perguntou
28 humhum
▶ 29 nessa hora, eu senti], a vontade de fazê-lo], e eu fiz, foi nessa
▶ 30 [humhum] [ah::]
31 hora, dia vinte um de, de novembro de 1999

Um dos aspectos que apontam a perspectiva do presente em uma narrativa de conversão é a construção discursiva da contraposição entre o que o sujeito considerava ser a sua identidade antes da conversão e sua mudança identitária (para melhor segundo

sua percepção) após a conversão. No fragmento acima, Puck expressa essa mudança através de uma descrição de bem estar. Ao ser perguntado pelo entrevistador se a conversão (a partir da linha 41: “aquele momento crucial”) havia feito diferença em sua vida, se havia ajudado na superação de seu sentimento de impotência, Puck responde afirmativamente (linha 49: “me ajudou a superar sim, eu me senti melhor em relação a isso”). Essa certeza de que sua conversão foi um fator importante para a superação de seus problemas só foi possível depois de um período de absorção de crenças, dentre as quais se destaca a crença na impossibilidade humana de resolver todos os seus problemas sem intervenção divina. A construção do discurso do pastor também reforça essa mesma idéia, já que, como ele diz na linha 24, “é só jesus que consegue fazer isso”. Toda essa construção narrativa é realizada pela perspectiva que Puck tem do presente que, como tenho observado, leva o narrador a valorizar a sua existência após o advento da conversão.

No final da entrevista, eu pedi a Puck que me recontasse ¹ o que ele concebia como o momento de sua conversão novamente. Agora, de modo mais sucinto, ele faz uma clara relação entre seus problemas, que estavam aparentemente fora da esfera religiosa, e a sua conversão e introduz novos elementos em sua narrativa.

Fragmento 35

“eu achava que não conseguia viver bem com aquilo dentro de mim” (a conversão de Puck II)

- 01 puck: foi o seguinte, eu::, como eu tinha contado, eu me interessei por
 02 uma outra menina,] e::] tava me sentindo--, me senti meio
 03 william: [humhum] [tava se sentindo--]
 04 puck: culpado por aquilo, né? queria, tirar aquela culpa de dentro de
 05 mim
 06 william: humhum
 ► 07 puck: eu achava que (.), não conseguia viver bem com aquilo dentro de
 08 mim], eu fui um dia na igreja eu tava ouvindo uma mensagem do
 09 william: [humhum]
 10 puck: pastor, eu nem me lembro exatamente qual foi a mensagem, mas
 11 eu tava mais pensando realmente] naquele fato, comecei a ficar
 12 william: [humhum]
 ► 13 puck: triste, ficar triste e chorar, chorei muito, chorei muito sem
 ► 14 explicação eu não sei (.) porque (.), eu chorei tanto daquela
 ► 15 forma, né? e::, o pastor veio, depois que todo mundo saiu assim
 ► 16 que, que o culto acabou, até veio um rapaz e falou comigo “não,

¹ O pesquisador fez esse pedido porque, realmente, achou que havia perdido a gravação.

- ▶ 17 não fica assim não, deus te ama, vai consertar o problema”, o
▶ 18 rapaz bateu na, no braço, eu conhecia ele de falar “oi, tudo
19 bem?”] e só, ai foi embora, foi embora todo mundo, ficou só eu,
20 william: [humhum]
21 puck: ficamos só eu, minha ex namorada °que era minha namorada na
22 época
23 william: humhum
24 puck: e o pastor veio, não o pastor que estava pregando, um outro
25 pastor que é o: (.), responsável pelas missões lá na igreja, pelo
26 evangelismo, evangelismo, ele sentou do meu lado e começou a
▶ 27 conversar comigo, “puck o que você tá sentindo?” >eu falei<,
▶ 28 “eu tô me sentindo incapaz, eu não me sinto capaz de mudar
29 certa, certas (coisas) dentro de mim] que (.), têm que ser
30 william: [humhum]
31 puck: mudadas (2), ai ele falou, ah, “mas é só jesus que pode mudar
32 essas coisas, porque você não o aceita e passa a:., deixar com que
33 ele te molde?”
34 william: humhum
▶ 35 puck: “você quer aceitar a jesus?”, ele perguntou, eu, fiquei até assim
▶ 36 um pouco balançado, meio que pô, “será que eu aceito, será
▶ 37 que eu não aceito”, fiquei naquela dúvida, ai:-- , “você quer
▶ 38 aceitar a jesus?”, eu falei “quero”, vi que eu queria, >mas nós
39 fizemos uma oração (.), né?<, e:: =
▶ 40 william: =teve aquela coisa de você ter que ir pra fren::te, na igreja?
▶ 41 puck: não, não, não (.), geralmente é assim], geralmente quando o
▶ 42 william: [é]
▶ 43 puck: pastor acaba
44 o, um sermão evangelístico], ele fala, “agora vocês que
45 william: [humhum]
46 puck: aceitaram--, vamos abaixar a cabeça, a igreja vai estar orando
47 para os não cristãos, para que eles (.) venham a ser tocados pelo
48 espírito santo e aceitem a, a cristo (.), e vocês que:., quiserem
49 aceitar a cristo repitam estas palavras”, ai o pastor faz uma
50 oração
51 humhum
52 né, e diz, ” (pai) eu aceito a cristo como senhor da minha vida e
53 blá, blá, blá”, né? e:., essas pessoas repetem, ai ele pergunta, “a
54 quem fez essa oração comigo, por favor levante a sua mão”, as
55 pessoas levantam a mão e ele pede essas pessoas para irem lá pra
56 frente, ai ele ora por essas pessoas, a igreja toda ora junto
57 também, essas pessoas são encaminhadas pro um, pra uma ante-
58 sala, atrás do, do púlpito, né? e lá o: pastor, junto com alguns
59 ajudantes, né? conversam com essas pessoas e falam, e fala
60 sobre--, ah, as classes de ebd, né? de escola bíblica
61 dominical], (centros) de estudos nas casas ele
62 william: [no seu caso, no seu caso isso não foi:., isso não
63 aconteceu], você teve aquela,
64 puck: [não, não aconteceu]
65 william: perguntou ali no, no banco e tal,] e depois te--, ele fez uma
66 puck: [é]
67 william: oração com você,
68 e depois você foi pra casa, ou então fez outra coisa,
69 puck: é, exatamente, mesmo porque eu já tinha uma pessoa ali junto
70 comigo], que era a minha ex-namorada me acompanhando, eu
71 william: [claro]
72 puck: não precisava de um, de um ajudante do, do pastor, digamos
73 assim, ↑depois daquilo, a partir do, do domingo seguinte passei a
74 freqüentar a classe do pastor, não é? onde a gente aprende

75	algumas coisas básicas sobre a doutrina ai eu creio que depois de
76	oito aulas::, oito ou doze aulas, >eu não me lembro agora<, dois
77	ou três meses de aula, a gente::, pode se batizar, né? eu escolhi
78	me batizar

Essa segunda versão da narrativa de Puck é muito interessante devido aos novos elementos que emergem de seu discurso: a) a introdução de um novo personagem, o rapaz que o conforta na linha 16; b) a sua dúvida em aceitar a Jesus na linha 35 e c) a descrição do ritual no qual as pessoas declaram publicamente a sua aceitação de Cristo como seu salvador a partir da linha 41. Esses novos elementos nos possibilitam, como veremos a seguir, percepções que não eram possíveis através da narrativa anterior, ao mesmo tempo em que oferece a oportunidade de rever elementos que já foram notados.

No fragmento 35, a importância da comunidade de prática na conversão de Puck é acentuada através de inclusão de um novo personagem que não apareceu na narrativa anterior. Na linha 16, um outro membro da comunidade o apóia durante a sua crise : “até veio um rapaz e falou comigo, “não, não fica assim não, deus te ama, vai consertar o problema”, o rapaz bateu na, no braço, eu conhecia ele de falar”. A fala do rapaz, reforça os laços de Puck dentro daquela comunidade de prática religiosa, principalmente quando ele traz a idéia de que Puck está sendo amparado por uma deidade naquele momento de crise: “deus te ama, vai consertar o problema”.

Ao mostrar o seu apoio, através da demonstração de estima por parte de outros membros, a comunidade que busca integrá-lo, faz com que Puck se sinta seguro, ajudando-o a legitimar socialmente a sua conversão, que é a própria confirmação de que ele foi aceito no grupo e, ao mesmo tempo, também ele, aceita a comunidade com suas leis e suas práticas. A interferência desse rapaz, aliada àquela do pastor, acentua a percepção de que a declaração pública da aceitação de Cristo como salvador é um tipo de produção discursiva esperada e, em alguns casos, necessária para a real inclusão do indivíduo à maioria das comunidades de práticas discursivas protestantes. Isso fica ainda mais evidente quando Puck explica (entre as linhas 40 e 61) que ir à frente da comunidade e repetir as palavras de aceitação proferidas pelo pastor é uma prática comum. Nesse sentido, e dada a sua regularidade desde a antiguidade (ver, por exemplo, os relatos clássicos de S. Paulo e Santo Agostinho), e embora ela não seja a declaração ou aceitação pública, a narrativa de conversão também pode ser considerada uma espécie de discurso-ritual onde um determinado sujeito torna pública a sua ligação com determinada religião ou corpo de crenças.

Ao recriar a sua conversa, Puck atribui ao pastor novas sentenças (linha 31: “mas é só Jesus que pode mudar essas coisas, porque você não o aceita e passa a::, deixar com que ele te molde?”). Essa nova construção vem, entre outras considerações, confirmar a centralidade da perspectiva do presente na construção da narrativa de conversão; o que passa a ser importante, aqui, é a percepção que Puck tem de sua vivência no passado e o sentido que ela ganha para a sua experiência de vida atual. Além dessa noção, há que se levar em consideração, também, que a ampliação da fala do pastor faz parte da estratégia de envolvimento utilizada pelo narrador e que funciona como um modo de prender a atenção de seu ouvinte. Não se deve esquecer que esta narrativa foi produzida em uma interação entre entrevistador e entrevistado; ao ampliar o papel do pastor, neste momento particular, o narrador amplia a sua performance (cf. Wolfson, 1982:24) com mais riqueza de detalhes e, conseqüentemente, aumenta a possibilidade de envolvimento de seu interlocutor.

Outro elemento novo, de relevância, é a dúvida de Puck no momento em que o pastor lhe pergunta se deseja aceitar a Jesus (na linha 35: “você quer aceitar a Jesus?”, ele perguntou, eu, fiquei até assim um pouco balançado, meio que pô, “será que eu aceito, será que eu não aceito”, fiquei naquela dúvida, ai::--, “você quer aceitar a Jesus?”, eu falei “quero”, vi que eu queria). Ao trazer essa dúvida, Puck indica que o conflito ideológico entre os discursos de suas experiências anteriores e os discursos da experiência religiosa que estava vivenciando ainda não havia cessado. Na verdade, o embate ideológico através do discurso nunca cessa e, como tenho enfatizado no decorrer desta pesquisa, a apreensão de um novo sistema de coerência não é algo linear, mas que se dá em uma grande rede de relações nas quais o tipo de conflito identitário que Puck traz em sua história de vida constitui uma regra e não uma exceção. Hinde (1999:99) traz um pensamento muito próximo ao observar que “crenças religiosas não são estáticas, mas sujeitas a influências dinâmicas que envolvem estabilidade e mudança”.

Outro aspecto importante que aparece no fragmento acima é o do choro de Puck. Aqui chamo atenção para o fato de que, embora Puck diga que não estava prestando atenção na mensagem do pastor, ele estava em uma situação de ritual que, entre outros objetivos, é utilizado para trazer à tona o lado emotivo das pessoas. O fator emoção é um aspecto que se mostra bastante presente no âmbito de determinadas correntes do protestantismo, sendo uma parte importante de seu ritual, uma vez que, como coloca Hinde (1999:110),

“os aspectos emocionais de um ritual podem ser mais importantes do que as mensagens intelectuais que ele traz: enquanto a linguagem comum é geralmente utilizada para falar sobre emoções, o ritual pode transmiti-las, dessa forma enquanto alguns rituais permitem ou encorajam experiências idiossincráticas, outros podem coordenar os sentimentos dos indivíduos”.

No fragmento acima, vimos ainda que o pastor desempenha um papel importante na conversão de Puck ao enfatizar a dependência ou necessidade humana de ser amparado por uma força externa espiritual e, em seguida, ao dirigir a Puck a pergunta, cuja resposta, sendo positiva, o poderá inserir de vez no seio daquela comunidade de práticas discursivas específica. Imbuído de sua autoridade institucional, ele pergunta: “você quer aceitar a Jesus?” (linha 54).

Cabe, aqui, uma avaliação do que é “aceitar Jesus como salvador” e quais as implicações de uma resposta afirmativa. Aceitar Jesus como salvador é uma fórmula ritual que consiste em realizar uma declaração pública que levará o convertido a uma maior integração no meio da comunidade a qual deseja fazer parte. As implicações de uma resposta positiva à pergunta “você aceita a Jesus como seu salvador?” se caracterizam pela auto-renúncia e pela aceitação de todo um sistema de coerência que influenciará a visão de mundo do indivíduo e o seu modo de atuação nos mais variados contextos sociais. É no texto de São Paulo (Carta aos Gálatas, 2:20) que encontramos o paradigma dessa auto-renúncia: “Já estou crucificado com Cristo; e vivo não mais eu, mas Cristo vive em mim; e a vida que agora vivo na carne, vivo-a na fé de Filho de Deus, o qual me amou, e se entregou por mim”. Como nos lembra Rambo (1993:132), “aqueles que estão do lado de fora podem ficar perplexos, mas aqueles que estão do lado de dentro vêem tal rendição como absolutamente essencial para uma nova vida”.

6.2

A conversão de Gloster

Assim como Puck, Gloster é levado à conversão por sua incapacidade de evitar se sentir atraído por outras mulheres, mas, diferente de Puck, que se sente culpado por ter desejado outra mulher que não era a sua noiva, Gloster constrói um discurso em que naturaliza o desejo sexual, se colocando como um homem que sem a interferência de Deus será destinado a cair sempre em tentação.

O fragmento abaixo está imediatamente ligado ao fragmento 29 no qual foi trazida a narrativa de Gloster sobre o seu envolvimento com a namorada de um policial. Depois daquela experiência ele passa por um período de reflexão no qual ele busca a ajuda de Deus e se converte:

Fragmento 36

“*sentí uma luz sobre a minha cabeça e um toque de deus em mim*” (a conversão de Gloster)

- 01 gloster: lembro que nesse dia eu cheguei em casa... e:: chorei muito, né?
 ► 02 fiquei de joelhos, no, no::-- tava sozinho, peguei a bíblia, (eu) abri
 ► 03 a bíblia, e comecei a chorar e pedi pra deus e eu sentí, um toque de
 ► 04 deus, vamos dizer, que eu possa dizer] assim
 05 william: [amham]
 ► 06 gloster: que isso é uma coisa muito pessoal, é de cada um, né?] mas eu
 07 william: [claro]
 ► 08 gloster: senti, uma, uma:, uma luz é:: sobre a minha cabeça e um toque de
 ► 09 deus em, mim, no meu coração, me senti confortado naquele
 ► 10 momento, e::, pedi pra deus que não acontecesse mais daquela
 ► 11 forma, que me livrasse daquilo, que eu não poderia continuar
 12 assim, ou que eu me separasse... ou que eu, ou que eu fi- parasse
 13 de fazer aquilo], porque (eu sei) sabia
 14 william: [se::i]
 ► 15 gloster: que aquilo não era de agrado dele,] né? que ele me- me, me desse
 16 william: [amham]
 ► 17 gloster: força pra, pra poder me livrar daquele:: vício, né? porque eu
 18 chamo até de vício, né?] de ter que me relacionar com outra
 19 william: [amham]
 ► 20 gloster: mulher e tal, e:, da- daquele dia em diante::, >vamos dizer<, duas
 ► 21 semanas depois eu me converti
 ► 22 william: aí, você-- aí você acha mesmo que teve a sua conversão?
 ► 23 gloster: tive, a: a::cho que tive a minha conversão, mas é:: a gente vai
 24 descobrindo coisas, com o tempo, né? vai amadurecendo também,
 25 aí, fui-- fiquei chato, aquele crente chato,] que ninguém me
 26 william: [amham]
 27 gloster: aturava, nem a minha família], porque existe isso], é o primeiro
 28 william: [((rindo)) se::i] [é]
 29 gloster: amor que se chama, né?] o primeiro amor, quando você começa a
 30 william: [amham]
 31 gloster: ler a bíblia, você-- bota a coisa-- tudo, tudo é deus pra você, tudo é
 32 a bíblia], tudo você fala uma palavra-- às vezes as pessoas não
 33 william: [amham]
 34 gloster: estão a fim de escutar bicho] e aí você fala, “não, porque::... deus
 35 william: [claro]
 36 gloster: tem um propósito na tua vida e tal:”]-- aquele crentão mesmo

- 37 william: [sei] aí: você foi-- nesse
 38 momento você tava freqüentando a igreja batista?
 39 gloster: [não]
 40 william: não
 ► 41 gloster: tava (é) na:: universal], me converti lá], né, mas eu, eu não gostava
 42 william: [na universal] [a:: tá]

O evento referido no fragmento acima está relacionado à experiência trazida no fragmento 29, no qual Gloster relatou o seu envolvimento com a namorada de um policial. Naquele trecho Gloster nos dá indicação de que estava narrando um momento muito próximo ao *fluxo de mudança*, e no fragmento acima podemos confirmar essa idéia. É em meio a uma crise na qual o que pesa é a sua face frente à Deus (ver linha 15: “aquilo não era de agrado dele”) que Gloster busca orientação divina e, segundo suas palavras (linha 08), sente “uma luz” sobre a sua cabeça e sente, também, o conforto de ser amparado por uma força superior. A partir daí, Gloster constrói a sua necessidade de se ligar de forma efetiva a Deus e às práticas da igreja, marcando a sua identidade de convertido.

Diferente de Puck, por exemplo, Gloster descreve a sua conversão não em um lugar público como a igreja, mas no ambiente solitário de seu lar. Ele realiza a ligação com a comunidade religiosa depois, quando fala de sua experiência na Igreja Universal.

Aqui cabe uma importante observação: a narrativa de Gloster nos traz indicações de que ele oscila ao utilizar o termo *conversão*. Embora tenha acabado de descrever o momento que poderia ser considerado o de sua conversão, ele logo em seguida diz (linha 20): “duas semanas depois eu me converti”. O que mostra que, pelo menos nesse momento, Gloster entende a conversão como um ato público, ou seja, que a conversão é algo que ocorre na igreja, o que é confirmado na linha 41 quando ele diz: “tava (é) na:: universal, me converti lá”. Assim, Gloster confere à conversão dois significados; o primeiro se refere à experiência pessoal e íntima de contato com Deus que ele descreve depois de sua aventura com a namorada do policial e o segundo, quando ele diz que se converteu duas semanas depois na Igreja Universal, no qual está presente o entendimento da conversão como algo que precisa ser reconhecido no seio de uma comunidade de prática religiosa.

Outro ponto enfatizado por Gloster é o seu comportamento de convertido. Ele reconhece que houve uma mudança profunda no seu modo de agir (linha 25: “aí, fui-- fiquei chato, aquele crente chato, que ninguém me aturava, nem a minha família”) e qualifica a sua forte ligação, depois de convertido, com a religião como sendo o seu

“primeiro amor”, que ele explica na linha 29: “quando você começa a ler a bíblia, você-- bota a coisa-- tudo, tudo é deus pra você, tudo é a bíblia”. Gloster constrói esse período inicial após a conversão de forma positiva; um período no qual ele se dedicou com profundidade ao estudo e às práticas de sua igreja. Ao enfatizar a centralidade da religião após a sua conversão, Gloster, indica que ele deixava para trás as tentenções que outrora o haviam atormentado procura e se contrói como um novo homem.

6.3

A conversão de Cordélia

Como vimos no fragmento 32, Cordélia, antes de se converter, começa a freqüentar a igreja evangélica de sua mãe, abandona o centro de Umbanda, mas ainda não se decide pela conversão. No fragmento a seguir, que esta ligado ao fragmento 32, trago a sua fala de como ela, após uma experiência em um culto na igreja que estava freqüentando, se converte.

Fragmento 37

Cordélia se decidindo II: “*senhor abra os meus olhos espirituais*”

- ▶ 01 cordélia: não tinha me convertido, né? ainda tava cheia de coisa na minha
- ▶ 02 cabeça, e ai conti--, comecei a ir em novembro, eu comecei a ir
- ▶ 03 mais regularmente, ai--, praticamente, assim, cultos da noite >não
- ▶ 04 é?< ia quarta::, quarta-feira eu ia todas as quartas, domingo, era
- ▶ 05 quarta não, minto, inda era quinta, depois que passou pra quarta
- ▶ 06 >ainda era quinta<, então toda a quinta eu ia, domingo à noite,
- ▶ 07 assim, (depois da casa) do meu namorado, meu ex-namorado, né?
- ▶ 08 e:: ai eu tive uma experiência com deus, () ↑eu conhecia e tal,
- ▶ 09 ↓e ai um culto assim que a palavra foi tremenda, né? que era sobre
- ▶ 10 abrir os olhos espirituais, e era o momento que eu tava=
- ▶ 11 william: =você se identificou=
- ▶ 12 cordélia: =me identifiquei (), e teve um o momento (que) eu tava--, no
- ▶ 13 meio da oração depois que--, da palavra, levanta e tem a
- ▶ 14 oração () e ai o pregador tava orando e eu orando falando com
- ▶ 15 deus ai “senhor abra meus olhos espirituais eu quero saber qual é a
- ▶ 16 verdade que eu tô cheia de dúvida, qual é o caminho, é do (lar), e
- ▶ 17 do centro, ou é aqui na igreja? o quê que--, qual é o certo? me
- ▶ 18 mostra porque eu-- você sabe eu tenho várias dúvidas” >ai eu
- ▶ 19 comecei a falar, né? com deus<
- ▶ 20 william: humhum
- ▶ 21 cordélia: falar com deus, falar com deus=
- ▶ 22 william: =isso na igreja?

- ▶ 23 cordélia: na igreja, de repente um irmão que é usado, assim, em profecia,
▶ 24 né? (e tudo entrou) ele (assim), ele foi usado pra falar do pastor,
▶ 25 um momento, né? do pastor >e eu assim, né?, não sabia o quê tava
▶ 26 acontecendo () assim eu fiquei naquela coisa e “abre meus
▶ 27 olhos eu quero ver, eu quero saber o quê que é, o quê que é isso
▶ 28 que tá acontecendo e eu quero saber o meu caminho”, ↑e ai
▶ 29 comecei e ai nisso o, o:: irmão sai de lá, do púlpito, vem até a
▶ 30 mim, ai era--, nesse momento eu sei que era deus,] usando a
31 william: [humhum
▶ 32 cordélia: boca dele, e ai ele falou “filha, eu vou realizar todos os seus
▶ 33 sonhos, tudo o que você tá pedindo, eu vou realizar, mas é preciso
▶ 34 que você busque o deus da-- que a sua mãe tá servindo, é o deus
▶ 35 que a sua mãe tá servindo”. ai eu--, porque era o que eu tava
▶ 36 pedindo ali], ai eu fiquei assim, ai
37 william: [humhum
▶ 38 cordélia: chorei pô, naquele momento] eu me converti e no dia seguinte, eu
▶ 39 william: [°ai chorou, né?°
▶ 40 cordélia: estudando pro mestrado isso já tava perto do () eu, assim,
▶ 41 estudando no computador, fazendo meu texto, me veio tudo assim
▶ 42 à mente, todo, tudo que eu tinha dúvida, todas as dúvidas que
▶ 43 estavam escondidas, peguei todos os livros que eu tinha aqui,
▶ 44 carrinho, tudo (aquilo)=
▶ 45 william: =carrinho?
▶ 46 cordélia: carrinho, que eu ti--, usava um carrinho que era () da entidade,]
47 william: [ham::
▶ 48 cordélia: ((bate as mãos)) ah::, tipo um:: amuleto], que eu usava, usava
49 william: [humhum
▶ 50 cordélia: pulseira, usava brinco--, peguei aquilo tudo, (eu juntei), eu joguei
▶ 51 tudo fora, foi o meu primeiro dia de conversão, me senti tão leve,
▶ 52 tão leve
▶ 53 william: você achou que se converteu então naquele dia que: você:=
▶ 54 cordélia: naquele dia pra mim foi o dia que eu pude--, foi aquele dia que eu
▶ 55 aceitei que eu realmente tive certeza que esse era o caminho, que
▶ 56 até então eu tava na igreja ((bate as mãos como que demonstrando
▶ 57 não dar importância ao fato mencionado))=
▶ 58 william: =tava na dúvida, né?=
59 cordélia: tava na dúvida, >não é?<, então não considero, realmente antes-- o
60 período de setembro a novembro=
61 william: =humhum
▶ 62 cordélia: o meu momento de conversão, não tava convertida ainda não, eu
▶ 63 realmente me converti naquele momento que deus falou comigo,
▶ 64 que respondeu as minhas dúvidas, que eu vi que ali-- (.), era o
▶ 65 caminho mesmo e tem sido--, realmente a minha vida mudou--, as
▶ 66 --↑ai, ai é só, né? (.) ai é muito engraçado=
▶ 67 william: =só felicidade=
▶ 68 cordélia: =só felicidade assim, >lógico () muitas vezes não vou dizer que

Nos fragmentos 32 e 37, Cordélia constrói a experiência de seu *fluxo de mudança* em três momentos importantes. No primeiro ela é levada a realizar uma súplica a Deus para que ele a ajudasse a dirimir as suas dúvidas de caráter religioso (fragmento 32, linha 08). No segundo momento ela realiza uma súplica na igreja (fragmento 37, a partir da linha 14) para que Deus lhe abrisse os seus olhos espirituais. Essa súplica pode ser considerada um desdobramento da primeira. A importância do segundo momento é que Cordélia não está sozinha. Na igreja, mais uma vez, ela encontra o ambiente apropriado para expressar seus sentimentos de natureza religiosa. Sua experiência é tão importante que ela diz que teve “uma experiência com deus” (fragmento 37, linha 08). No entanto, mais do que uma experiência com Deus, Cordélia tem uma experiência com a comunidade de prática da igreja. É nesse momento que a comunidade se envolve com suas questões. Além de estar sendo influenciada pela pregação do pastor e circundada pelos membros da igreja, Cordélia se vê no foco das atenções quando o irmão que, em sua palavras, (linha 23) “é usado, assim, em profecia”, sai do púlpito e se dirige a ela. Nesse momento elementos centrais do sistema de coerência da igreja já estão tão assimilados por Cordélia que ela interpreta a fala do membro da igreja como sendo o próprio Deus: (linha 30) “nesse momento eu sei que era deus, usando a boca dele”. Devemos ter em mente que, no momento de sua conversão, essa interpretação só foi possível devido ao conhecimento que a narradora tinha do papel daquele membro naquela comunidade e devido ao contexto em que ela estava e que, no momento de sua narrativa, ela se ancora em seu conhecimento de mundo presente para traçar interpretações tão seguras quanto a de que Deus falava por meio de outra pessoa para levá-la à conversão.

O que o membro da igreja oferece é uma permuta: a realização dos sonhos de Cordélia em troca de uma total entrega ao Deus “que a sua mãe tá servindo” (linha 34), que é, senão, a adoção da noção de Deus, e de um sistema de conduta, que é abalizado por aquela comunidade de prática religiosa. A performance do membro da igreja tem um efeito imediato e outro posterior. Após a sua fala, Cordélia se emociona e começa a chorar e descreve aquele como o momento de sua conversão: (linha 38) “chorei, pô, naquele momento eu me converti”. No dia seguinte (ver a partir da linha 40) Cordélia vivencia o terceiro momento importante de seu *fluxo de mudança*, no qual ela rompe definitivamente com a Umbanda, jogando fora todos os símbolos materiais (imagens, adereços, etc.) que ainda a uniam àquela prática religiosa. No final do fragmento 37 Cordélia enfatiza o fato de sua conversão ter sido marcada pelo fato de Deus ter falado

com ela: (linha 62) “eu realmente me converti naquele momento que deus falou comigo, que respondeu as minhas dúvidas”.

Assim, na construção narrativa da conversão de Cordélia, podemos perceber que entra em jogo a assimilação do sistema de coerência; a influência da comunidade de prática, seja através da influência de sua mãe, seja através de sua constante presença na igreja ou por meio da performance do membro da igreja que falou diretamente com ela momentos antes de sua conversão; e a emoção, que, de certa forma, congregou todos os aspectos anteriores, deixando-a aberta para a conversão.

A seguir veremos a construção narrativa do *fluxo de mudança*, que caracterizou a conversão de Miranda.

6.4

A conversão de Miranda

Depois de ter narrado o trecho no qual clama a Deus para que lhe livrasse do que ela chama de laços, Miranda narra como a igreja lhe proporcionou o suporte social para que ela realize a mediação entre corpo e alma que lhe trará a cura:

Fragmento 38

A conversão: “*era tudo, era dor da alma, era dor física*”

- ▶ 01 miranda: quando eu pedi a deus pra me tirar dos laços, eu queria assim, ou
- ▶ 02 me tira dessa cama ou me leva de uma vez], e ele me
- ▶ 03 william: [umhum]
- ▶ 04 miranda: tirou da cama
- 05 william: puxa
- 06 miranda: (3) entendeu? ele me tirou da cama=
- 07 william: =ai você foi se recuperando::=
- 08 miranda: =ai quando foi no outro dia seguinte eu recebi uma prima--, >quer
- 09 vê só --, se você parar pra ver<, uma--, você vê que é uma, uma
- 10 série de coisas que vai envolvendo], eu recebi visita da::, das, da
- 11 william: [am::]
- 12 miranda: minha tia, da minha pri::ma, dos meus primos e a:: minha prima
- 13 que sentou assim na cama, me fazendo carinho, ela é muito assim,
- 14 uma pessoa muito meiga, muito (clara), ai:: ela ficou lá () “o
- 15 william: que você precisar, o que você quiser, a hora que você precisar você
- ▶ 16 miranda: pede alguém pra ligar, eu venho, não sei o quê”, >e ela é cristã<
- ▶ 17 (.), falei “tá bom”, e ai na hora que ela foi embora, ai ela brincou
- ▶ 18 comigo, ai ela falou, “ah, agora eu vou embora que vou tomar meu
- 19 banho, me arrumar, pra ir pra igreja e arrumar as crianças” >que
- ▶ 20 ela tem dois filhos< (), ai eu::, fiz assim pra ela, ela “ah,” >e ai

- 21 falou<, “↑vambora? pra igreja?”, ai aquela coisa saiu assim
▶ 22 de dentro de mim, sem eu parar pra pensar no que eu tava falando
▶ 23 nem nada, foi por impulso], assim, no momento, de coração
▶ 24 william: [sei::]
▶ 25 miranda: mesmo], ai eu falei assim, “vamos”, ai “você ↑quer ir?”, >ai eu
26 [amham]
▶ 27 olhei e disse< “quero, (1) quero”, ai ela::, >(ficou)< muito feliz,
28 william: [sei::]
▶ 29 miranda: foi na sala, o marido dela tava na sala “José ela quer ir à igreja”,
▶ 30 (2), eu falei, “mas eu não agüento andar”], ai falou, “não, isso não
31 william: [amham]
32 miranda: é problema, (2) aguarda que a gente já volta já, já”, ai foram em
33 casa, se arrumaram, coisa e tal e voltaram, ai ele foi, ai me
34 arrumaram, a minha mãe e a minha prima que
35 tava cuidando de mim], tinha uma pessoa pra me ajudar, >()<
36 william: [amham]
▶ 37 miranda: ↑e me::, levaram pra igreja (2), eu entrei o primeiro dia
▶ 38 carregada], o segundo dia pelos braços, no terceiro dia eu falei,
39 william: [amham]
▶ 40 miranda: °“eu quero entrar com os meus pés”°], se você perguntar pra mim
41 william: [amham]
▶ 42 miranda: o que o pastor pregou naquele dia, ↓eu não sei dizer, era um choro
▶ 43 tão doído, choro tão doído, tão incontrolável que::]
▶ 44 william: [tava sentindo muita dor
▶ 45 miranda: era tudo, era dor da alma, era dor física], era tudo, entendeu?],
▶ 46 william: [am::] [e
▶ 47 você chorou o tempo todo

Um aspecto importante presente no fragmento 38 é a exposição do *ethos* evangélico no que diz respeito à questão da doença. Esta tende a ser vista como resultado de aflições da alma e, paralelamente, como coloca Mafra (2002:167), “de um modo geral, a cura do corpo confirma o cuidado com a alma; por isso torna-se o testemunho mais apropriado e acessível da nova adesão religiosa”. Esta percepção está implícita no modo em que Miranda constrói a sua narrativa de recuperação. Entre as linhas 37 e 40 ela diz: “eu entrei o primeiro dia carregada, o segundo dia pelos braços, no terceiro dia eu falei, “eu quero entrar com os meus pés””. Através da narrativa ela constrói a sua recuperação como conseqüência de seu comparecimento aos cultos da igreja. Essa relação entre corpo e alma também aparece em outros momentos, na linha 45, por exemplo, Miranda dirá que a sua dor envolvia o corpo e a alma: “era tudo, era dor da alma, era dor física”. A igreja, em grande parte dos casos, funciona como mediadora entre duas esferas: aquela que diz respeito aos corpos e a que diz respeito aos

fornecer informação para um receptor, mas apresentar dramas para uma platéia. Dessa forma, parece que despendemos a maior parte de nosso tempo, não engajados em dar informação, mas em realizar apresentações”. A narrativa da conversão como um momento performático, ou seja, que envolve emoções fortes, choro, diferentes papéis identitários (como membros e não membros da igreja), acentua o grau de envolvimento entre narrador e ouvinte e confere veracidade ao que se quer narrar.

Neste capítulo vimos como cada entrevistado narra o que considera ser o seu momento de conversão, ou *fluxo de mudança*. Todos os narradores (mesmo Gloster que, como vimos, enfoca a experiência individual) falam que tiveram o ambiente da igreja como cenário de suas conversões. Todos enfatizam a importância da comunidade da igreja para as suas conversões. Todos constroem o momento de suas conversões como pleno de emoções. Todos dizem ter chorado e todos colocam, de uma forma ou de outra, que foram tomados pelo sentimento de que eram incapazes de lidar com seus problemas e precisavam de uma força espiritual à qual resolvem se ligar de forma efetiva através da conversão.

Duas considerações, às quais já me reportei anteriormente, se destacam e me parecem importantes para compreendermos melhor os fragmentos das narrativas aqui analisadas; a primeira diz respeito à situação presente dos narradores. Não podemos nos esquecer de que eles narram as suas experiências de conversão e suas experiências anteriores (religiosas ou não) como convertidos e membros ativos de uma igreja evangélica. A esse respeito é interessante a percepção de Ricoeur (1980:178) que enfatiza a idéia de que o final de uma história é a função primordial de seu enredo e de sua existência: “Ao ler o fim no início e o início no fim, aprendemos a ler ao contrário, como uma recapitulação das condições iniciais de um curso de ação em suas conseqüências terminais”. Dessa forma, a coerência de uma narrativa é estabelecida, também, por construções discursivas que enfocam determinadas experiências tendo-se em vista a organização global da narrativa ou seu sentido de final.

Outro aspecto é que, se considerarmos, como colocam Sarangi e Roberts (1999:7), que “a análise pormenorizada dos turnos e sentenças do falante [pode] lançar luz sobre noções gerais tais como a identidade institucional e os modos através dos quais os participantes se orientam em contextos institucionais”, podemos interpretar a performance de cada um na igreja, como tendo sido motivada e organizada pelo contexto que aquela instituição religiosa lhes proporcionou. Dessa forma, as suas

narrativas trazem experiências pessoais mas, também, experiências de construção identitária coletiva. Uma vez que a performance emotiva dos narradores na igreja é algo aceitável e mesmo esperado por seus membros, eles oferecem uma prova pública de sua disposição em se tornarem convertidos, sendo um ato que facilita e propicia o seu ingresso nessa comunidade de prática específica que é a igreja.

No próximo capítulo trago a construção discursiva de suas experiências após a conversão. Considero que a construção narrativa do que se passou após o que os narradores consideram como o momento de sua conversão também faz parte de seu processo de conversão. Assim, podemos compreender melhor alguns aspectos que envolveram suas conversões e o que representou para as suas vidas essa tomada de posição.

7

Depois do fluxo de mudança

“A conversão é algo precário; ela tem que ser defendida, nutrida, apoiada, afirmada. Ela precisa de comunidade, confirmação e concordância. À medida que os convertidos se desenvolvem espiritualmente, o seu entendimento se torna mais sofisticado e eles revêem, reinterpretam, e reavaliam a sua experiência.”

Lewis Rambo – *Understanding Religious Conversion* (1993:170).

A conversão é um processo que não acaba no *fluxo de mudança*, ela continua em direção à afirmação e ao estabelecimento adequado do sistema de coerência, bem como das relações sociais entre o convertido e a comunidade à qual se converteu. Neste capítulo trago alguns trechos nos quais os entrevistados falam de experiências que tiveram após a conversão devido a sua importância para o próprio entendimento do processo de conversão.

No fragmento a seguir, pergunto a Puck se ele estava feliz com a sua nova prática religiosa ao que ele me responde afirmativamente, construindo uma justificativa que envolve o papel positivo da comunidade e da mensagem religiosa em sua vida:

Fragmento 39

Puck: “a principal causa de eu ir à igreja (...) é justamente porque eu sinto a necessidade de tá ouvindo alguma coisa sobre (...) como melhorar como pessoa”

- ▶ 01 william: e, e hoje você tá, tá super satisfeito de tá lá no, na igreja batista?
- 02 (...)
- 03 puck: bom (3), eu gosto muito das pessoas que freqüentam lá, grande
- 04 parte das pessoas, eu devo dizer, eu me sinto bem, a principal
- 05 causa de eu ir à igreja] >não é por causa das pessoas<, eu usei--],
- ▶ 06 william: [hum] [humhum]
- 07 puck: esse foi o meu primeiro argumento, mas não é isso, é justamente
- 08 porque eu sinto a
- 09 necessidade de tá ouvindo alguma coisa sobre (.), ah::, como me
- 10 melhorar como pessoa,]
- 11 william: [humhum]
- 12 puck: como ser uma pessoas melhor. >pra mim mesmo e pra outras
- 13 pessoas< a minha volta, não vou dar uma de “oh, eu quero amar
- 14 a todos e tudo o mais”,] não, ↑ eu penso em mim também, eu
- ▶ 15 william: [humhum] ((rindo))
- ▶ 16 puck: quero ser uma pessoa
- ▶ 17 melhor pra mim também, lógico, ↑ mas lógico que eu quero ser
- 18 uma boa pessoa pra os--, que me cercam, né? e o quê que
- ▶ 19 acontece? ((tosse)) eu sou--, tô muito satisfeito sim, ↑ mas eu
- 20 também tenho críticas à igreja,]
- 21 william: [humhum]

- 22 puck: não vou dizer--, por isso que eu digo que eu não sou o evangélico
 ▶ 23 padrão, porque o evangélico padrão é aquele que a--,
 24 normalmente, ao meu ver, sendo um evangélico, normalmente
 25 ele segue ↑ tudo o que o pastor fala, e eu não sou assim, não
 ▶ 26 adianta que eu não sou assim, eu não vou agir--, é aquele negócio
 27 que age ((bate com a face de uma mão contra a palma de outra))
 28 de acordo com a comunidade], a comunidade faz então (.), ele
 ▶ 29 william: [sei::]
 ▶ 30 puck: vai atrás

A primeira parte da resposta de Puck chama atenção para o papel da comunidade em sua nova vida religiosa (linha 03, “eu gosto muito das pessoas que freqüentam lá, grande parte das pessoas, eu devo dizer, eu me sinto bem”). Sua referência às pessoas nos lembra que, sem elas, como tenho procurado enfatizar, a religião e a igreja não teriam sentido de existir. A religião (e a igreja) só existe porque há a comunidade de prática religiosa que a constitui. E, embora Puck diga que as pessoas não sejam a sua principal motivação (linha 04: “a principal causa de eu ir à igreja] >não é por causa das pessoas<”), mas a de melhorar como ser humano (linha 08: “porque eu sinto a necessidade de tá ouvindo alguma coisa sobre (.), ah::, como me melhorar como pessoa”), ele só pode criar escalas de referência do que seja melhorar através do contato com essas pessoas e através da absorção de sua conduta, de sua experiência e de seu discurso.

No que eu posso chamar de segunda parte de sua resposta, Puck procura deixar claro ao seu interlocutor que ele, depois de sua conversão, continua sendo uma pessoa crítica (linha 19: “eu também tenho críticas à igreja”). Essa preocupação em se construir como uma pessoa crítica pode ter relação com o alinhamento que o narrador deseja estabelecer com o ouvinte; já que ambos participam do mundo acadêmico, ambiente no qual a capacidade crítica é valorizada. Puck continua a se construir como uma pessoa crítica se comparando com o que chama de “evangélico padrão” (linha 22), que, segundo ele, “normalmente, segue tudo o que o pastor fala” (linha 24).

No entanto, mesmo sendo uma pessoa crítica, Puck tem que se adaptar aos padrões da comunidade de prática que o está acolhendo. Um claro exemplo de como a entrada de um indivíduo em uma nova comunidade de prática pode mudar a sua forma de condução no mundo social é trazido pela narrativa presente no fragmento a seguir (fragmento 40), no qual Puck conta como ele teve que cortar o seu cabelo para ser aceito de forma satisfatória no seio da igreja.

Fragmento 40

Puck: *“ah, quê que tem o cabelo? É só um pedaço de tecido morto” (se adequando ao discurso da igreja)*

- 01 puck: dois ou três meses de aula, a gente::, pode se batizar, né? eu
 ► 02 escolhi me batizar, na época eu ainda tinha o cabelo grande e
 ► 03 tudo (.), né? gosto muito de cabelo grande até hoje, não uso
 ► 04 william: [((rindo))]
 ► 05 puck: mais, mas gosto de cabelo grande, e::, eu lembro que quando eu
 06 fui me batizar (.), o membro que é::, na época, era o responsável
 07 pelo, pelos membros novos, ele veio falar comigo e disse o
 ► 08 seguinte, “olha o pastor pediu], pra se você se batizar, você
 ► 09 william: [hum::↑]
 ► 10 puck: cortar o cabelo.
 ► 11 william: hum::
 12 puck: ↑ai eu não gostei, não
 13 william: humhum
 ► 14 puck: não gostei, não, eu gosto de cabelo grande até hoje, como eu
 ► 15 disse (.), mas ai ele falou, “ele pediu--, entenda bem, a salvação
 ► 16 não está nos seus cabelos, a gente sabe disso, (entendeu?), o seus
 ► 17 (.....) está com cristo e:: você está salvo de qualquer maneira,
 18 mas ele se preocupa com quem--, com o que a igreja vai pensar”
 19 william: humhum
 20 puck: porque (.), tem muita gente antiga na igreja], tem muita gente
 21 william: [cla::ro]
 22 puck: velha, né? de idade, que não está acostumada com esse tipo de
 23 coisa, se eu fosse ser batizado ali, de cabelo grande talvez
 24 pudesse gerar um pouquinho de polêmica
 25 william: é::
 26 puck: e::, o pastor da::, da nossa igreja--, às vezes eu acho ele um
 27 pouquinho assim--, ele quer fugir da polêmica de vez em quando,
 28 ele tem um pouquinho medo de polêmica, coisa que eu já não
 29 tenho
 30 william: ((sorri))
 31 puck: >ele tem um pouco de medo de polêmica<, então ele ↑ prefere
 32 não fazer o tipo diferente do que o:: ((estala os dedos)) usual, né?
 33 então eles me pediram pra que eu cortasse o cabelo, primeiro eu
 34 não gostei ,>eu falei<, “não, não importa onde eu estiver, eu
 35 aceitei a Cristo, não importa onde eu estiver, não vou cortar o
 36 meu cabelo, não”, eu falei isso pra minha ex-namorada,] >ela
 37 falou assim<, “tô apreensiva”, ai depois eu fiquei
 38 william: ((rindo))
 ► 39 puck: pensando, orei, pensei, pensei, falei, ↑ “ah, quê que tem o
 ► 40 cabelo? é só um pedaço de, de, de tecido morto, então tá, vou
 ► 41 cortar, não tem problema não”, cortei, tá cortado até hoje, mas
 ► 42 ainda gosto de cabelo grande
 43 william: ((rindo))
 44 puck: mas, é uma das críticas (.), é uma das críticas, por exemplo, que
 45 eu tenho, à igreja
 46 william: hamham
 ► 47 puck: qual o problema de você ter o cabelo grande? “porque não é
 ► 48 socialmente aceitável”, tudo bem (.), mas, se a gente é livre a
 49 gente tem que cobrar--, cortar aquilo o quê não é socialmente
 50 aceitável
 51 william: é
 52 puck: é ou não é?
 53 william: é verdade,

- 54 puck: porque se::, e:: não é uma coisa errada em si mesmo, se é um
 55 fumar, por exemplo, “ah, você fuma faz mal pra tua saúde”
 56 william: hamham
 ▶ 57 isso é fato, tudo bem, agora cabelo grande (.), é uma visão
 ▶ 58 simplesmente social, é um estigma simplesmente social, é uma
 ▶ 59 coisa construída, é um construto social, então se a gente é livre,
 ▶ 60 se ser cristão é ser livre, ↑ vamos quebrar ((bate com a face de
 ▶ 61 uma mão sobre a palma de outra)) esses construtos, sabe? é uma
 ▶ 62 das minhas críticas à igreja, entendeu? é uma das coisas que eu
 ▶ 63 não aceito,

A narrativa, trazida no fragmento acima, sobre o corte do cabelo, ilustra como a força do discurso social que atravessa o indivíduo e faz com que ele mude sua visão de mundo e, conseqüentemente, seu posicionamento na ordem social. Talvez o que haja de mais interessante nessa narrativa seja a crença do narrador de que ele tenha chegado à decisão de cortar o cabelo por sua livre e espontânea vontade, ou que tenha chegado à conclusão de que o corte de cabelo não era importante por si mesmo tal quando diz, na linha 39, “ah, quê que tem o cabelo? é só um pedaço de, de, de tecido morto, então tá, não tem problema não”. No entanto, o simples fato de existir uma relutância inicial em cortar o cabelo indica que o valor anteriormente atribuído ao uso do cabelo grande era alto, já que lhe conferia uma aparência que marcava sua identidade de uma maneira específica, seja como rebelde, como metalheiro, seja como uma pessoa independente dos padrões sociais. Nesse sentido, não é verdade que o cabelo seja apenas “um pedaço de tecido morto”, como ele coloca na linha 40, já que exerce um importante papel na demarcação da identidade social. Esse pode ser considerado um momento de tensão na construção identitária de Puck já que, como coloca Fairclough ([1989] 2001:87),

“a naturalização dos posicionamentos do sujeito auto-evidentemente limita os sujeitos e, em um período mais amplo, contribui ao mesmo tempo para a socialização de pessoas e para a limitação de seu ‘estoque’ de identidades sociais em uma dada instituição ou sociedade. Naturalização, então, é a mais formidável arma na armadura do poder e, portanto, um foco significante de conflito”.

Ao construir essa narrativa e chegar à conclusão de que o cabelo é somente “um pedaço de tecido morto”, Puck, na verdade, está construindo um discurso para sua adequação ao seu novo grupo, ou seja, ele está reconstruindo sua identidade. A sua conclusão da estória, “cortei, tá cortado até hoje, mas ainda gosto de cabelo grande”, mostra o quanto o indivíduo sacrifica de seus desejos em prol do pertencimento ao grupo, e tanto o é que ele afirma que uma das críticas que faz à igreja é a de não deixar o indivíduo expressar sua individualidade:

- ▶ 44 puck: mas, é uma das críticas (.), é uma das críticas, por exemplo, que
- ▶ 45 eu tenho, à igreja
- ▶ 46 william: hamham
- ▶ 47 puck: qual o problema de você ter o cabelo grande? “porque não é
- ▶ 48 socialmente aceitável”, tudo bem (.), mas, se a gente é livre a
- ▶ 49 gente tem que cobrar--, cortar aquilo o quê não é socialmente
- ▶ 50 aceitável

Em sua fala, o entrevistado defende a liberdade de expressão dizendo que o seu grupo deveria estar fora da sociedade na qual se insere (linha 60: “se ser cristão é ser livre, vamos quebrar esses construtos”), que segundo ele é plena de regras tendendo à fixidez. O seu grupo religioso, no entanto, também o é, como mostra a sua narrativa sobre o corte de cabelo. Talvez o que haja de mais iluminador nesta passagem seja a percepção de que conceitos do que seja certo ou errado são culturalmente construídos e localizados.

Não obstante a sua forte ligação com o discurso evangélico, o processo de construção da identidade religiosa de Gloster é diferente dos demais entrevistados, já que ele não se satisfaz com a igreja na qual se converteu, percorrendo, depois de sua conversão, um outro caminho em busca de uma igreja a qual se adequasse. No fragmento abaixo ele fala da insatisfação com a igreja na qual se converteu:

Fragmento 41

Gloster: “*show é um show, e eu não gostava daquilo*”

- ▶ 01 gloster: tava (é) na:: universal], me converti lá], né, mas eu, eu não gostava
- ▶ 02 william: [na universal] [a:: tá]
- ▶ 03 gloster: de lá, de alguns cultos, >(por exemplo)<, sexta-feira], eu não
- ▶ 04 william: [amham] que
- ▶ 05 gloster: gostava
- ▶ 06 william: que:-- qual é a especificidade do culto de sexta-feira?
- ▶ 07 gloster: o culto de sexta-feira era libertação, mas aí eu me lembrava do:, da
- ▶ 08 macumba]
- ▶ 09 william: [a::, tá]
- ▶ 10 gloster: porque na igreja universal, é, as pessoas (o,) vêm com demônios,
- ▶ 11 né?]
- ▶ 12 william: [amham]
- ▶ 13 gloster: incorporam demônios e o pastor vai lá e, e liberta a pessoa] eu
- ▶ 14 william: [(incrível isso)]
- ▶ 15 gloster: achava aquilo um pouco:-- (eu falava) “poxa isso parece
- ▶ 16 macumba cara,] parece que eu tô lá na macumba”, aí eu não ía, eu
- ▶ 17 william: [amham]

- ▶ 18 gloster: ía só no culto de quarta-feira↓, de domingo, que (era) uma coisa
▶ 19 mais: light, né?] mais,-- espírito santo, aquela coisa de-- e:: não ía]
20 william: [amham] [(a:: ótimo,
21 incrível isso)]
▶ 22 gloster: sexta-: feira, eu não gostava, eu não gostava de ver aquilo. (eu
23 william: falei) “puxa eu tô-- a impressão que eu tenho é que eu tô lá na
▶ 24 macumba de novo,] entendeu? “existem demônios? existem, a
25 william: [amham]
26 gloster: bíblia fala que tem (2), mas eu acho que você não tem que chamar,
27 jesus não chamava, jesus expulsava
▶ 28 a pessoa caía, aí você:-- ficava até meio assim, “(pô) o quê que eu
29 faço?”] aí vinha o, os obreiros lá da igreja, pegava a pessoa e
30 william: [amham]
▶ 31 gloster: levava lá pra frente], a pessoa
32 william: [ah:::]
▶ 33 gloster: com as mãos tudo pra trás, tudo-- e-- e falando::, e falando--
▶ 34 mudava a voz] e o, e o pastor chegava-- conversava-- e botava o
35 william: [amham]
▶ 36 gloster: microfone na boca do demônio-- poxa] aquilo é um show é um
37 william: [haham ((rindo))]
▶ 38 gloster: show é um show, e eu não gostava daquilo, eu achava que aquilo
▶ 39 alí era-- é, é::, tava até, de certa forma, é, é:: escandalizando--] o
40 william: [umhum]
▶ 41 gloster: evangelho, eu não falava isso pra ninguém] porque eu freqüentava
42 william: [cla::ro]
▶ 43 gloster: alí, né? não ía ter como, mas eu comecei a ir em outras igrejas,
▶ 44 acha-- aí-- ía na batista também e ía lá na universal (falei assim)
▶ 45 “bom eu não sou de igreja nenhuma], eu quero-- não quero ser de
46 william: [amham]
47 gloster: igreja nenhuma, eu quero-- eu acredito em deus, em jesus cristo e
48 na bíblia, a igreja não me interessa, deus não falou que eu tenho
49 que freqüentar a igreja a nem b], e não falou mesmo, né?] a única
50 william: [claro] [amham]
▶ 51 gloster: coisa que de-- jesus deixou na, nas escrituras dele é que você
▶ 52 fizesse parte de um grupo “e eu ainda não tenho o meu grupo”,
▶ 53 isso eu-- ficava na minha cabeça, “eu não tenho um grupo--
▶ 54 específico, eu tenho um grupo::, da igreja: a, b, c, d], então eu::
55 william: [amham]
▶ 56 gloster: comecei a procurar uma igreja pra:: ficar mesmo na igreja, né? aí
▶ 57 fui pra:: maranata] que é alí na:: na tijuca, também, né?

Gloster constrói sua insatisfação com Igreja Universal principalmente ao comparar seus cultos com os rituais de religiões afro-brasileiras (linha 15: “isso parece macumba cara, parece que eu tô lá na macumba” e linha 23: “a impressão que eu tenho é que eu tô lá na macumba de novo”). Ele também critica a maneira que a igreja dirigia o culto: (linha 34: “o pastor chegava-- conversava-- e botava o microfone na

boca do demônio-- poxa, aquilo é um show”. A Igreja Universal tem como uma de suas características a utilização de termos, expressões das religiões afro-brasileiras, bem como o exorcismo de entidades dessas religiões. Gloster, muito provavelmente, relacionava eses cultos com suas primeiras experiências religiosas, quando sua família se engajava em práticas ligadas às religiões afro-brasileiras. Sua insatisfação levou-o a procurar por uma nova igreja.

A construção discursiva trazida no fragmento acima é importante porque mostra que a identidade social não é fruto de um produto, mas sim de um processo. No caso de Gloster a sua insatisfação com a igreja à qual se convertera o levou em uma jornada em busca de uma outra comunidade evangélica com a qual se identificasse; o que mostra que, pelo menos logo após a conversão, a sua ligação com o sistema de coerência evangélico foi mais forte do que sua ligação com a comunidade da igreja. Gloster, no entanto, enfatiza a importância da religião como uma prática coletiva. Embora afirme, na linha 48, que “a igreja não me interessa, deus não falou que eu tenho que freqüentar a igreja a nem b”, ele não pode exercer a sua religiosidade satisfatoriamente fora de uma comunidade de prática religiosa. Segundo sua narrativa, sem o apoio de uma igreja, ele ficou mais vulnerável e voltou a ter os mesmos problemas que o levaram à conversão, como veremos no fragmento a seguir:

Fragmento 42

Gloster: “vez ou outra eu me via enroscado de novo com problemas”

- ▶ 01 gloster: <mas-- é:: aquilo que a gente tava conversando sobre conversão,
- ▶ 02 né? (3) vez ou outra eu me via enroscado de novo com
- ▶ 03 problemas>=
- ▶ 04 william ((rindo)) o mesmo problema, da mesma natureza
- 05 gloster: é, não daquela mesma intensidade, né?
- 06 william sei
- 07 gloster: naquela intensidade eu tava totalmente largado, né?] eu não queria
- 08 william [amham]
- ▶ 09 gloster: saber de nada, eu queria-- nem sei o quê que era, mas-- é hoje em
- ▶ 10 dia eu até sei-- mas então eu me via de novo (me) envolvido com
- ▶ 11 (algum)-- tipo-- “poxa] eu tô tentado], eu tô isso, eu tô aquilo”, e:
- 12 william [amham] [amham]
- ▶ 13 gloster: ia, mas eu ia à igreja], embora (eu) me sentisse
- 14 william [amham]
- ▶ 15 gloster: totalmente-- eu chorava muito né? (nos cultos)--] hoje em dia eu
- 16 william [amham]
- 17 gloster: vejo as pessoas chorando, eu di--, eu sei, eu sei reconhecer]
- 18 william [o que você passou]

- 19 gloster: ((rindo)), só que eu fico na: minha. >(por exemplo) < ela po-- “ela
 20 pode tá chorando de emoção (1), que ela tá sentindo a presença de
 21 deus na vida dela, aquele tá chorando por culpa, ó”
 22 william ((rindo))
 23 gloster: ((rindo)) por mais que você não queira observar, você observa] tá
 24 william [você tem experiência]
 25 gloster: na tua frente, tá na tua--, é no teu lado, aí você olha um pouquinho
 26 assim, aí você vê (aquela) pessoa, muito magoada,] muito-- aquilo
 27 william [amham]
 28 gloster: é culpa, né? a outra emocionada] e levantando::
 29 william [amham]
 30 gloster: as mãos pra cima] aquilo é:: a glória de deus-- a graça de deus na
 31 william [amham]
 32 gloster: vida da pessoa] a pessoa se sente feliz demais, né?] é diferente (2),
 33 william [sei]
 ► 34 gloster: o choro e o riso (eles) têm várias interpretações], não é? e:: a gente
 35 william [claro, com certeza]
 ► 36 gloster: vai aprendendo isso lá, né? uma palavra que o pastor fala, que
 ► 37 tocou-- “aquela palavra me tocou profundamente,] eu fico
 38 william [amham]
 ► 39 gloster: até emocionado, a voz embarga”, isso é a emoção, é a coisa que
 40 realmente-- >e tem aquela palavra que falou no, na: pregação dele
 41 que, pô, caiu que nem uma:: pedra na tua cabeça, né? (falou assim)
 42 caramba] isso foi pra mim cara, eu tô, eu tô (ferrado)]<
 43 william [pra mim] [e ainda acha
 44 que ele olhou pra você-- que ele olhou pra você né? ((rindo))
 45 gloster: é ((rindo)), então têm essas coisas, né? é muito interessante que
 46 isso-- faz você buscar deus,] entendeu? faz você buscar deus] você
 47 william [e:: é::] [é claro, é o grupo
 48 gloster: não está sozinho ali cê tá-- alguém tá olhando por você

A fala de Gloster demonstra que a conversão é um processo de idas e vindas. No fragmento acima ele fala que, depois de sua conversão, passa por outros momentos em que se vê às voltas com o mesmo tipo de problema pelo qual passara anteriormente, mas ele evita, dessa vez, relatar outras histórias de traição. Ao invés disso, ele fala de como, ao ouvir os sermões na igreja se emocionava chegando às lágrimas (linha 15: “eu chorava muito”) para, no final do fragmento, reforçar a importância do grupo na prática religiosa (linha 46-48: “você não está sozinho ali (...), alguém está olhando por você”).

A sua fala sobre o choro no culto é extensa e omiti grande parte dela, mas ela nos mostra como Gloster constrói seu discurso deslocando a temática de suas fraquezas para a descrição das fraquezas dos seres humanos em geral. Sua fala revela ainda que, como um convertido, Gloster se considera mais apto a reconhecer o que se passa com os outros (a partir da linha 17: “eu sei reconhecer, só que fico eu na minha”) e a perceber a

ação de Deus em sua vida e na vida de outras pessoas (“aquilo é:: a glória de deus-- a graça de deus na vida da pessoa”). Conduzir a sua fala para essa direção permite ao entrevistado afirmar a sua perspectiva de convertido; ou em outros termos, estabelecer a perspectiva de uma pessoa que mesmo caindo em tentação, agora está seguindo um caminho que a torna consciente de suas fraquezas e daquilo que ela tem que conquistar com vistas a sua salvação.

No fragmento abaixo Gloster fala da importância da igreja como lugar no qual ele encontra apoio para se manter no caminho espiritual:

Fragmento 42

Gloster: “é melhor você que não se afaste nunca porque você, dentro do grupo você é forte mesmo estando errado”

- ▶ 01 porque na palavra fala “é melhor você que não se afaste nunca
▶ 02 porque você, dentro do grupo você é forte] mesmo
03 william: [amham]
▶ 04 gloster: estando errado”=
05 william: =são paulo? ((o pesquisador está pedindo a confirmação de que a
06 passagem citada pelo entrevistado teria sido escrita por são paulo))
07 gloster: i:so.
08 william: humhum
▶ 09 gloster: agora fora do grupo você é fraco, é como uma brasa numa
10 fogueira, você está junto com as outras brasa você está sempre
11 forte.] uma tá te esquentando, você vai aquecendo uma a outra,
12 william: [amham]
13 gloster: agora se você pegar uma brasa da fogueira e botar ela do lado de
14 fora ela é a primeira que esfria] e é uma verdade isso, eu tive::
15 william: [claro]
16 gloster: essa experiência na minha vida mesmo, né?] que eu é:: estando em
17 william: [amham]
▶ 18 gloster: pecado eu-- me afastei, e aí entrei direto, né?] de cabeça no mundo
19 william: [amham]
▶ 20 gloster: porque-- você não tem força, ninguém liga pra você] porque, quê
21 william: [claro]
▶ 22 gloster: que, que é a fé? o fortalecimento da fé? é você ter pessoas que
▶ 23 você possa ligar (fala assim) “pô gloster como é que está o seu
▶ 24 dia? como é que tá o senhor?] e a palavra do senhor? e tal”], isso é
25 william: [amham] [amham]
▶ 26 gloster: bom, isso é bom, te traz bom ânimo, te traz-- (porque) a:, a nossa
▶ 27 vida é cheia de coisas diferentes, cara, hoje:: tá mais ou menos,
▶ 28 amanhã tá ruim, amanhã tá bom] e você tem que::-- nós
29 william: [amham]
30 gloster: aprendemos que a gente tem que ter gra--, dar graças de tudo

- ▶ 31 william: (então) essa coisa do grupo foi importante pra você, né?
 ▶ 32 agora] ficar no gru::po:,
 ▶ 33 gloster: [com certeza]
 34 william: quer dizer]-- bem legal
 ▶ 35 gloster: [muitas vezes eu até quero me isolar
 36 william: amham
 ▶ 37 gloster: mas hoje em dia, eu posso dizer, eu não tenho::-- você tá fazendo
 ▶ 38 um trabalho e eu tô respondendo de coração aberto exatamente o
 ▶ 39 que acontece com a minha vida, é:: experiências igual à minha, (2)
 ▶ 40 tem várias, né?] todas, mas eu digo com certeza, é::--
 41 william: [claro]
 42 (...)
 ▶ 43 gloster: a palavra de deus quando tá dentro do teu coração, e você cultivar
 ▶ 44 ela, através do grupo-- porque o grupo ajuda sim

No fragmento acima, ao falar sobre a importância do grupo na manutenção de seus valores cristãos e na superação do que considera suas fraquezas, o discurso de Gloster chama atenção para a compreensão da experiência religiosa como sendo, sobretudo, uma experiência de construção identitária coletiva. Entre as linhas 1 e 14 ele exemplifica a importância da ligação com a igreja utilizando como metáfora a imagem da brasa que esfria quando está fora da fogueira. Entre as linhas 16 e 18 Gloster fala de como ele se afastou da igreja e, em suas palavras, “caiu de cabeça”. A partir da linha 20 ele continua explicando e criando exemplos a respeito da importância da igreja. Em toda a sua fala deste fragmento, mas principalmente entre as linhas 37 e 44, podemos perceber que, para Gloster, a necessidade de se estar afiliado a uma igreja é algo ligado ao imperativo de superação de seus pecados, uma vez que o grupo o apoia nesse trabalho de superação.

No fragmento abaixo veremos como Cordélia constrói a percepção que outras pessoas tinham dela e que ela mesma tinha de si mesma após a conversão:

Fragmento 43

Depois da conversão: “cordélia, a tua voz tá tão diferente”

- ▶ 01 me converti, e tal, um tempo depois eu liguei pra uma amiga, “a
 ▶ 02 tudo bom?” a:::quela coisa toda, ↑ai fui contando pra ela, “cordélia,
 03 que-- a tua voz tá tão diferente”
 04 william: hum::: tudo mudou=
 ▶ 05 cordélia: =é porque a pessoa ela, ela notou] na minha voz
 06 william: [muda o <gestual> todo=
 ▶ 07 cordélia: =muda o gestual, o jeito de falar eu num-- , graças a deus eu não

- ▶ 08 falo mais palavrão, uma coisa que eu falava muito, não falo, não
▶ 09 bebo, não-- que, não é porque ah, “a igreja me proíbe”, não, não
▶ 10 bebo porque eu não tenho vontade, se deus que-- ↑até porque no
▶ 11 início, eu ainda falava uns palavrões, mas fui, deus foi tirando
▶ 12 aquilo, hoje ((bate palma)), não falo porque eu não quero, não
▶ 13 tenho vontade, entendeu? da mesma forma a bebida--, foi o que
▶ 14 aconteceu com a minha mãe, ela não parou de beber porque a
▶ 15 igreja proibiu, porque nunca--, ela parou porque deus tirou aquela
16 vontade dela, e; só, só bênçãos ((rindo)), >como a gente diz, né?
17 só--<, ai logo depois eu terminei, meses, dois meses depois,
18 °terminei o relacionamento que eu tinha°] que: (.) tava eu-- me
19 william: [ah
▶ 20 cordélia: fazia tá com um pé lá e outro cá, né? tá com um pé na igreja e
▶ 21 outro no mundo, como se diz, porque (.) eu não podia=
22 william: =tinha certas exigências, né?=
▶ 23 cordélia: =é, eu (não) podia ter--, tá ali sabe? eu me senti muito
▶ 24 incomodada, foram dois meses assim, de sofrimento, nesse sentido
25 foram meses de sofrimento porque num:: num dava, e ai dois
26 meses depois eu terminei, ↑na semana que eu terminei-- um fim-
27 de-semana teve uma atividade na () da igreja, conheci o meu--,
28 o que hoje é o meu marido >antes ele ainda::, foi meu amigo
29 durante dois meses < e até a gente começar a namorar]>
30 william: [humhum
▶ 31 cordélia: >a gente () ficou noivo, casou<, estamos aqui hoje e só bênção

No fragmento acima (43) Cordélia descreve alguns dos aspectos positivos de sua conversão. Primeiro, ela relata como mudou para melhor. A fim de dar sustentação ao seu ponto, a narradora faz uso da voz de uma terceira pessoa, é através da voz da amiga que ela realizará uma avaliação positiva de si mesma: (linha 02) “cordélia, que--a tua voz tá tão diferente”. Cordélia constrói sua narrativa de modo a ilustrar que a sua conversão foi uma mudança positiva, que pôde ser percebida externamente pelas pessoas através da percepção da mudança no tom da voz (linhas 05 e 06: “é porque a pessoa ela, ela notou na minha voz”), do gestual (linha 07: “muda o gestual”) e da linguagem (linhas 08-09: “graças a deus eu não falo mais palavrão”). Além de sua mudança, Cordélia enfatiza que sua vida melhorou depois da conversão (linhas 16 e 31: “só bênçãos”). Todos esses elementos também mostram como Cordélia constrói a sua narrativa de conversão tendo em vista a perspectiva do presente. Como uma convertida, ela enfatiza o lado positivo de sua nova religião.

No fragmento abaixo ela fala de suas atuais concepções sobre diversos pontos religiosos como a vida após a morte, o inferno, conversão, a justiça de Cristo, etc., mostrando sua perfeita adaptação ao sistema de coerência evangélico:

Fragmento 44

Cordélia: “jesus vai voltar”

- 01 william: e:: essa, essa:-- , agora eu queria perguntar assim-- , como é:--
- 02 >porque quando você entra na igreja<, você entrou e tal, você
- 03 assumiu certas, é::, concepções de mundo né?=
 04 cordélia: =é=
 ► 05 william: =você tem certas, é::; crenças, >tipo assim<, como é que você vê,
 ► 06 agora, que você tá dentro da:: igreja, por exemplo, essa coisa do
 ► 07 pós morte? como que é isso pra você?
 ► 08 cordélia: bom (2), existe, não acaba aqui como os ateus (pensam), né? pra
 ► 09 mim, lógico, o ho-- , independente >de assim<, de você aceitar ou
 ► 10 não jesus, o espírito não vai morrer, já há um ponto, só que você
 ► 11 tem dois lugares, pra ir, ou você vai pro céu ou você vai pro
 ► 12 inferno, não tem meio termo, não tem outro lugar, não tem outros
 ► 13 planos, hoje eu acredito assim, a bíblia diz isso, então pra você
 ► 14 ↑ter a vida eterna com deus é preciso que você receba jesus, co-- ,
 ► 15 você creia que jesus morreu por você, pra te salvar, ressuscitou ao
 ► 16 terceiro dia (reviveu) (.) e, se você não aceitar jesus não tem outro
 ► 17 jeito
 18 william: >(você vai morrer, né?)< ((ri))
 ► 19 cordélia: ((fala rindo)) (viver) em outro lugar, eu sou-- , sei que jesus é justo,
 ► 20 mas não tem outro jeito ((para de rir)), >é isso que eu queria te
 ► 21 dizer<, creio na palavra de deus, eu tive essa experiência assim
 ► 22 com deus, hoje eu tenho certeza, assim
 23 william: e no caso, é::: o inferno, o inferno no caso=
 ► 24 cordélia: =é um lugar de choro e ranger de dentes, escuro que você não vê
 ► 25 ninguém >isso é () que todo mundo sabe né? mas é, eu acho
 ► 26 que pode ser até muito< (.) pior=
 ► 27 william: =todo esse sofrimento ou essa-- toda essa () ela se dá em:: (.)
 28 >condições eternas?<
 29 cordélia: sim, eternas, você não tem-- , você não vai passar um tempo no
 30 inferno-- , erro me arrependo-- , já era, você tem-- , você tem aqui
 31 pra acreditar em jesus, (pra ter uma escolha), ↑você pode aceitar
 32 jesus cinco minutos antes de morrer, um minuto antes de morrer
 33 porque deus é misericordioso, ele dá-- , a palavra de deus diz que
 34 ele sente prazer na misericórdia, então você pode-- , eu creio (que
 35 se você crê) em jesus porque quando aquele::, ladrão, né? que
 36 estava sendo crucificado com ele=
 3 william: =marcos
 38 ((final do primeiro lado da fita, o começo do segundo lado da

- 39 fita apresenta problemas de gravação, desta forma, a transcrição
 40 começa, a partir do momento que a mesma se torna mais clara))
 41 cordélia: () eu creio que o plano de deus () porque--, justamente até
 42 a gente tá vendo muito missionário, né? o evangelho tem que ser
 43 pregado (justamente por isso), é plano de deus que todo mundo
 44 ouça sobre a palavra de deus
 45 william: “ide e pregai a todas as criaturas”
 46 cordélia: exato, exatamente ((ri)), tá vendo? “ide e pregai a todas--, a toda
 47 criatura e fazei discípulos () e batizar--, >quem crer e for
 48 batizado< será salvo”, então (.) é °justamente o plano de deus,

No fragmento acima Cordélia fala de como ela percebe o mundo através do sistema de coerência que assumiu após a conversão. Um ponto importante nesse fragmento é como a narradora mostra a assimilação desses valores através do uso enfático e repetido da afirmativa. Na linha 08, por exemplo, seguindo a lógica do sistema de coerência evangélico, ela afirma que a vida continua após a morte: “não acaba aqui como os ateus (pensam), né?”, e entre as linhas 10 e 13 ela afirma a existência do inferno e do céu através de várias afirmações: “o espírito não vai morrer”, “você tem dois lugares, pra ir, ou você vai pro céu ou você vai pro inferno”. Há outras afirmações sobre a necessidade de uma posição religiosa a partir do ponto de vista cristão evangélico como, por exemplo, na linha 14: “pra você ↑ter a vida eterna com deus é preciso que você receba jesus”, na linha 16: “se você não aceitar jesus não tem outro jeito”. Outras afirmações importantes incluem a descrição desse mundo depois da morte, como, por exemplo, quando ela descreve o inferno (linha 24): “é um lugar de choro e ranger de dentes, escuro que você não vê”, assumindo, inclusive, que essa é a compreensão geral das outras pessoas (linha 25): “isso é () que todo mundo sabe né?”. Essas afirmações ilustram um momento no qual o discurso do narrador se encontra em plena simbiose com o sistema de coerência da comunidade religiosa a qual está ligado.

No fragmento a seguir a narrativa de Cordélia toma um outro rumo, descrevendo eventos futuros ligados à volta de Cristo e ao fim dos tempos. Veremos como Cordélia apreendeu de forma tão efetiva o sistema de coerência evangélico que ela realiza uma narrativa episódica sobre o futuro. Cordélia utiliza orientação, coloca ordem, trama, ação complicadora e avaliação para descrever eventos que ela acredita que irão acontecer em um futuro não muito distante, mas que têm por base as suas crenças no presente:

Fragmento 45

Cordélia “vai ter um período de tribulação”

- ▶ 01 cordélia: tá, eu tô falando o que a bíblia tá dizendo ((bate palma)), o que a
- ▶ 02 bíblia diz, né?
- ▶ 03 william: hamham
- ▶ 04 cordélia: e (vamos supor) jesus volta e a gente está aqui conversando--, você
- ▶ 05 crê em jesus?
- ▶ 06 william: (2) ((ri))
- ▶ 07 cordélia: mas se você não crê=
- ▶ 08 william: =a entrevistada é você ((rindo))
- ▶ 09 cordélia: ((rindo)) não precisa responder, mas se você--, >vamos supor<,
- ▶ 10 você não crê em jesus, >você não crê?<], eu vou cê--, ai, então se
- ▶ 11 william: [eu danço, eu fico aqui,
- ▶ 12 ↑dancei ((rindo))
- ▶ 13 cordélia: isso acontecer e você for, >você já sabe<], você fica ((rindo)) >foi
- ▶ 14 william: [já dancei
- ▶ 15 cordélia: porque jesus voltou< então primeiro jesus volta pra pegar a igreja]
- ▶ 16 william: [ham
- ▶ 17 cordélia: e ai vai ter um período de tribulação com o anticristo, vão ser sete
- ▶ 18 anos de tribulação na terra como nunca se viu] e vai ser o reinado
- ▶ 19 william: [humhum
- ▶ 20 cordélia: do anticristo, ele vai reinar, e como é que vai ser isso? a gente crê,
- ▶ 21 né? que tudo indica que ele vai ser uma figura política mesmo,
- ▶ 22 né?] e ele vai trazer a paz a israel,
- ▶ 23 william: [humhum
- ▶ 24 cordélia: israel vai ter uma religião só, ele vai unir todas as religiões numa
- ▶ 25 só=
- ▶ 26 william: =>mas ele, mas ele< vai ser o anticristo
- ▶ 27 cordélia: ele é--, ele será o anti--, lógico que ele não vai se
- ▶ 28 apresentar assim]
- ▶ 29 william: [humhum
- ▶ 30 cordélia: muitos vão crer nele, muitos vão ser enganados], mas ele é o anti-
- ▶ 31 william: [hum
- ▶ 32 cordélia: cristo, e::, °provavelmente°, alguns dizem que ele já nasceu] >isso
- ▶ 33 william: [hum
- ▶ 34 cordélia: eu ai não sei<, (.) mas:: vai ter um--, vai ser um período de tre--, os
- ▶ 35 três primeiros anos vão ser de muita paz, todo mundo vai acreditar
- ▶ 36 “oh, trouxe a paz pro mundo e trouxe a paz pro mundo”,
- ▶ 37 aquela coisa=
- ▶ 38 william: =isso tudo depois do, de ()=
- ▶ 39 cordélia: =depois do arrebeta--, do arrebatamento da igreja, depois que a
- ▶ 40 igreja (tiver subido)=
- ▶ 41 william: =ai todo mundo vai dançar agora, direto=
- ▶ 42 cordélia: =é::, ai quem ficar aqui (.) e depois se converter e tudo--, vai ser
- ▶ 43 difícil, >porque vai ser--<, vai ter perseguição de novo, dos
- ▶ 44 cristãos, assim, mas-- nos três primeiros anos, assim, muitos serão
- ▶ 45 enganados, vai ser de paz, os três--, >não, três anos e meio<, isso,
- ▶ 46 a metade, né? e na outra-- metade, vai ser] ↑a pior fase da terra,

- ▶ 47 william: ()
- ▶ 48 cordélia: (exatamente) vai ser o pior período da terra, pior do que o
- ▶ 49 holocausto, pior do que qualquer guerra, vai ser o pior período da
- ▶ 50 terra, e ai depois jesus volta de novo-- e ai é::, pra acabar com o
- ▶ 51 reinado de ()=
- ▶ 52 william: =pra dar mais uma chance pra quem se salvou=
- ▶ 53 cordélia: =é ainda vai ter, ainda vai ter o=
- ▶ 54 william: =e acabar com o resto=
- ▶ 55 cordélia: =pra acabar e ai vai, vai, vai () ↑ai, a bíblia diz, né? (isso) ()
- ▶ 56 nome de jesus
- ▶ 57 william: então você acha que foi importante pra você sua conversão] e que
- ▶ 58 cordélia: [putz
- ▶ 59 william: você (pode)] tudo
- ▶ 60 cordélia: [pra mim, pra mim hoje é::--, não, não--, hoje eu tenho vida,
- 61 william: [hum
- ▶ 62 cordélia: °hoje eu tenho vida°, não só: (.) a vida eterna que é--, foi o maior
- ▶ 63 presente que deus me deu com certeza com certeza, mas a vida
- ▶ 64 aqui também é uma vida com qualidade de vida, né?, porque eu
- ▶ 65 não tinha paz], todo mundo quer paz, todo mundo procura
- 66 william: [humhum]
- ▶ 67 cordélia: por paz]eu acho que (quer) completar o vazio] que se sente, né? e o
- 68 william: [claro [felicidade
- ▶ 69 cordélia: vazio que eu tinha (era) falta do deus vivo realmente, eu tava--
- ▶ 70 >↑procurando deus]< mas em outros caminhos, né?] hoje não,
- 71 william: [humhum [humhum
- ▶ 72 cordélia: claro, o caminho é esse você () (o que) quer, e ai é::, hoje
- ▶ 73 passei contar com o que é () que é a vida eterna, né?
- ▶ 74 william: um bem, um bem, (um) presente maior a, quer dizer então, claro
- ▶ 75 que você tá vendo uma grande diferença da sua
- ▶ 76 vida anterior] e da sua vida atual]
- ▶ 77 cordélia: [sim] [total

No fragmento acima Cordélia fala de sua posição atual em relação a igreja, descreve com detalhes lugares que não esteve e realiza uma narrativa, com minúcias, sobre eventos que ela acredita que irão acontecer no futuro. Sua construção, com a utilização constante de elementos como a crença na vida eterna, na volta de cristo, no arrebatamento dos crentes, entre outros, mostra que ela absorveu muito bem o sistema de coerência evangélico. A narrativa sobre acontecimentos futuros é algo que chama bastante atenção pela coerência do segmento e pela riqueza de detalhes.

Não devemos nos esquecer que um dos princípios do protestantismo é que, ao se converter, o indivíduo assume o papel de divulgador, de pregador, da “palavra de Deus”. Ele deve reproduzir o discurso religioso tantas vezes quanto necessário para convencer quanto mais pessoas possíveis da veracidade de seu sistema de coerência e

ganhar mais adeptos. Pregar, disseminar a palavra, uma das tarefas do convertido é converter. Durante a entrevista Cordélia tenta convencer o entrevistador de seu ponto de vista e diz que, usualmente, tenta convencer outras pessoas:

Fragmento 46

Cordélia “*eu quero que as outras pessoas vivam aquilo que eu estou vivendo*”

- ▶ 01 cordélia: =eu não sei se elas falam tão (diretamente) ((rindo)) porque (às
- ▶ 02 vezes) (eu num) ()] ((rindo))
- ▶ 03 william: [é cada um tem o seu trato, com seu--, sua
- ▶ 04 maneira ()=
- ▶ 05 cordélia: =até ônibus ((rindo)), até no ônibus eu falei que eu tinha ()
- ▶ 06 william: cê--, você dá o seu testemunho assim, pras pessoas?
- ▶ 07 cordélia: dou, dou, que::, (.) eu não posso guardar o que (jesus me
- ▶ 08 concedeu) eu (oro) pra () me ajudar muito, ↑eu quero que, que
- ▶ 09 as outras pessoas vivam aquilo] que eu estou vivendo, eu não
- ▶ 10 william: [claro
- ▶ 11 cordélia: quero () que acontece que saia falando e--, mas é que não
- ▶ 12 depende de nós, só de nós, né?, acho que tudo é o livre arbítrio, e a
- ▶ 13 bíblia=
- ▶ 14 william: =a, a::, sua família hoje tá toda na igreja?
- ▶ 15 cordélia: não, ainda não, tem dois tios que ainda não voltaram
- ▶ 16 william: é::, >mas tipo assim<, a mãe, sua mãe tá na igreja, sua irmã tá:=
- ▶ 17 cordélia: minha irmã ainda não, nem minha irmã, nem meu padrasto, mas
- ▶ 18 vão em nome de jesus

A necessidade que Cordélia tem de pregar e o seu desejo de convencer outras pessoas, ou como ela coloca na linha 09, de que as outras pessoas vivam o que ela está vivendo, é mais uma prova de que Cordélia está bem adaptada ao sistema de coerência evangélico.

Miranda, assim como Cordélia, também fala de seu posicionamento após a conversão e também narra eventos futuros. No fragmento abaixo ela evidencia a sua atual perspectiva a respeito de algumas questões religiosas. Primeiro, perguntei a entrevistada se ela havia deixado os seus estudos e práticas ligadas ao ensinamento do pensador oriental Osho (linha 1). Em seguida, lhe pergunto qual era, naquele momento, a visão que tinha das outras religiões que ela havia experienciado (a partir da linha 7):

Fragmento 47

**Miranda: “*eu acho que eu tinha que passar por esse processo todo*”
(reinterpretando as experiências do passado)**

- 01 william: do osho], você deixou também?
- ▶ 02 miranda: [olha meu amigo,] deixei], mas olha só , aquilo que
- 03 william: [amham]
- ▶ 04 miranda: você aprende, que você cresce, que você se limpa não tem
- ▶ 05 volta] já foi
- 06 william: [é claro, fica com você de alguma forma, né?] e como é que
- 07 miranda: [mesmo que--, entendeu?
- ▶ 08 william: você--, como é que você tá vendo hoje é::, o a:, as outras religiões,
- ▶ 09 as outras formas de pensamento pelas quais você teve a
- ▶ 10 oportunidade de passar? como é que você tá vendo tudo isso? quer
- ▶ 11 dizer<, como é que você vê o candomblé hoje?, o o--, e os estudos
- ▶ 12 do osho, como é que você vê?
- ▶ 13 miranda: (5), pra mim particularmente?
- ▶ 14 william: é::, pra você mesmo
- ▶ 15 miranda: é::, só foi um--, uma experiência, um crescimento, eu acho que eu
- ▶ 16 tinha que passar por esse processo todo, até pra que eu::, >vamos
- ▶ 17 dizer assim<, ↓hoje--, é::, porque depois de deus não tem ninguém,
- ▶ 18 deus], acabou, então é::, a minha experiência, pode vir a ajudar
- 19 william: [amham]
- 20 miranda: muitas pessoas], entendeu ?
- ▶ 21 william: [então, é::, >você vê< como: parte do processo, pra
- ▶ 22 você chegar a deus, [definitivamente, né?
- ▶ 23 miranda: [um crescimento, po--, é::, pra chegar a deus
- ▶ 24 definitivamente

No fragmento acima Miranda avalia as suas experiências religiosas anteriores como tendo sido situações necessárias para que ela chegasse à condição de convertida, ou seja, ela constrói suas experiências do passado tendo em vista a perspectiva na qual se encontra no momento de sua entrevista. Assim, suas experiências podem ter sido vividas no passado de maneira central para a sua existência (a atuação como mãe-de-santo, por exemplo, é uma atividade de liderança religiosa que dificilmente não é investida de uma grande responsabilidade e importância na vida do indivíduo), mas atualmente elas são descritas como tendo sido apenas uma parte de sua vivência religiosa e não uma experiência significativa (linha 15): “é::, só foi um--, uma experiência, um crescimento, eu acho que eu tinha que passar por esse processo todo”. Aqui, mais uma vez, é importante a perspectiva do presente na narrativa da entrevistada, que pode ser percebida quando ela se refere ao seu momento atual na linha 17: “hoje--, é::, porque depois de deus não tem ninguém, é deus e é deus, acabou, então é::, a minha experiência, pode vir a ajudar muitas pessoas, entendeu ?” Nesse fragmento Miranda reenquadra as suas experiências do passado, transformando-as em uma ferramenta de ajuda a outras pessoas. Ela não deixa claro que tipo de ajuda ela poderia oferecer nem a

quem, mas somos levados a acreditar, devido ao tópico de sua entrevista, que seria no contexto da igreja.

O fragmento acima é ilustrativo de que o processo de construção narrativo é mais do que uma simples recapitulação de eventos passados de forma ordenada. Ao narrarmos construímos nossas identidades sociais de acordo com o que decidimos projetar para nossos interlocutores, segundo a nossa percepção do momento em que estamos vivenciando na ocasião da nossa produção discursiva, ou como coloca Mishler (1999:19), narrativas são performances de identidades “nós expressamos, expomos, realizamos reivindicações de quem nós somos – e de quem nós gostaríamos de ser – nas estórias que nós contamos e como nós contamos”. Assim, podemos considerar que, ao narrarem, as pessoas constroem suas narrativas tendo em vista o seu sentido final ou global e, geralmente, de acordo com a perspectiva que elas estão experienciando no presente.

No fragmento a seguir Miranda descreve os seus objetivos religiosos, enfatizando que a sua ligação com Deus é mais importante do que a sua relação com a igreja:

Fragmento 48

Miranda: “*eu não tô pra social da igreja*”

- ▶ 01 william: como é que você via o pós-morte no
- ▶ 02 candomblé e como é que você vê o pós-morte hoje no::, no
- ▶ 03 sistema cristão da igreja batista renovada?
- ▶ 04 miranda: é que na--, o osho conseguiu entender que pra deus não existe nem
- ▶ 05 vivo nem morto, né? porque um dia ele não vem e ressuscita os
- ▶ 06 mortos?, então
- 07 william: amham
- ▶ 08 miranda: sabe? é o --, simplesmente é aqueles que::, o adoram que vai ser
- ▶ 09 arrebatados por ele
- ▶ 10 william: amham, então você acha, acredita numa::, numa espera
- ▶ 11 miranda: de::?
- 12 william: você acredita então numa espera, né? >porque eu tenho pensado
- 13 em alguns irmãos<, da, da igreja--, de igrejas protestantes, então
- 14 eles, eles:: no esforço deles justamente de levar uma vida reta e tal
- 15 pra, pós-morte eles serem elevados ao, a uma=
- ▶ 16 miranda: =arrebatados=
- ▶ 17 william: =arrebatados ao >paraíso<, né? ao paraíso ou:: alguma espécie de
- ▶ 18 paraíso, e você vê assim dessa forma, e >eu queria saber como é
- ▶ 19 que você via antes e como é que você tá vendo agora?
- ▶ 20 miranda: é, eu não tinha essa idéia], né? antes, e::, de::,]
- ▶ 21 william: [ah::, tá] [o candomblé

- ▶ 22 acredita em quê? porque eu não conheço<, ele acha--, acredita em
▶ 23 reencarnação? ou em quê?
▶ 24 miranda: é, é, em reencarnação] (2) é::, eles sã--, acreditam em
▶ 25 william: [ah:]
▶ 26 miranda: reencarnação, então eu não tinha essa idéia do--, eu sempre ouvi,
▶ 27 né? falar né? que deus vai ressuscitar os mortos e tudo, mas não
28 entendia muito bem como, como seria isso=
29 william: =funcionava=
▶ 30 miranda: =como funcionava, né? então hoje assim, () eu tenho que fazer
▶ 31 é o quê? é acabar com as legalidades é amar a um deus só, a um
▶ 32 deus vivo, né? adorá-lo, louvar, é::, dá o melhor (.), de mim, pras
▶ 33 pessoas, pra igreja, ↑principalmente pra deus]
34 william: [claro
▶ 35 miranda: e tentar viver em harmonia com todos, né? ai se eu vou ser
▶ 36 arrebatada ou não, ai vai ser questão ↑dele, dele, sabe?] tem que
37 william: [entendi
▶ 38 miranda: fazer o melhor], o
39 william: [amham]
▶ 40 miranda: melhor pra ele
▶ 41 william: mas, você está feliz, não tá?] na, na igreja agora
▶ 42 miranda: [tô feliz, tô,
▶ 43 >vou te explicar uma coisa<, eu tô feliz, eu não tô pra social da
▶ 44 igreja], eu não tô, eu tô voltada
45 william: [amham]
▶ 46 miranda: simplesmente, >tá certo,< voltada para o lado espiritual da coisa,
▶ 47 entendeu? o que é isso::, deus, deus, deus]
48 william: [como você sempre foi,
49 né?, por sinal
▶ 50 miranda: é, então (), social, nada disso, eu tô na igreja, eu adoro deus, eu
▶ 51 canto, eu danço, eu celebro, é isso que eu faço, agradeço, e
▶ 52 agradeço e agradeço (.), pego minha boa bolsinha, dirijo meu bom
▶ 53 carrinho e venho embora pra minha boa casa ((rindo)), (2),
▶ 54 não é ::, tipo assim, quando eu digo--, não é que não vá, não vá
▶ 55 deixa de falar com as pessoas, cumprimentar as pessoas, não é
▶ 56 isso, mas eu não quero, eu não quero, sabe? eu quero mais é ficar
▶ 57 no meu mundo assim, com deus e ponto, por isso que eu não
▶ 58 aceitei nem fazer o curso de líder], porque--, eu falei, “caramba, só
59 william: [amham]
▶ 60 miranda: mudou de nome e endereço, vou começar tudo de novo”
61 william: é::, ((rindo))
▶ 62 miranda: deu pra entender?] e eu não tô preparada, eu tô precisando receber,
63 william: [entendi
▶ 64 miranda: mesmo porque a gente não é capacitada, quem capacita a gente é
▶ 65 deus

Um ponto que chama atenção na fala de Miranda acima é que ela começa a explicar o mundo de acordo com a sua visão cristã citando o Osho, que faz parte de

outro sistema de coerência com o qual ela teve contato no passado. Ela se apropria de elementos de outros sistemas de coerência a fim de dar sustentabilidade ao seu próprio. Essa apropriação nos mostra a possibilidade da utilização das experiências e do conhecimento adquirido no passado como suporte para a manutenção do sistema de coerência ao qual o narrador se encontra ligado no momento atual. A referência que Miranda faz ao Osho também confere coerência ao seu relato e estabilidade à construção identitária que ela realiza uma vez que, como colocam Bastos e Oliveira (2001:163), “a estabilidade do *self* é dada por um sentido de continuidade biográfica, que o indivíduo comunica aos outros. A identidade de uma pessoa está, assim, vinculada à sua capacidade de manter uma determinada narrativa se desenvolvendo”.

A partir da linha 08, Miranda fala de como absorveu o sistema de coerência evangélico. Ela fala de “arrebatemento”, um conceito comum entre os evangélicos e que se refere a idéia de que, antes do juízo final, alguns eleitos serão levados ao céu de repente, ou arrebatados. Na linha 24 ela constrói o seu afastamento da religião anterior utilizando o pronome na terceira pessoa: “eles acreditam em reencarnação”, mostrando com isso que ela procura fazer uma demarcação clara entre o que ela foi e acreditava e entre o que ela é e acredita hoje. Na seqüência (a partir da linha 26) Miranda fala da crença da ressurreição e como ela entende que deve se comportar hoje, tendo em vista o seu novo sistema de coerência: (linha 31) “acabar com as legalidades, amar a um deus só (...), adorá-lo, louvar, dá o melhor de mim pras pessoas, pra igreja, principalmente pra deus”. Toda essa seqüência mostra a boa adaptação de Miranda ao sistema de coerência evangélico.

Outro aspecto importante que Miranda reforça no fragmento acima (a partir da linha 43) é o de não se comprometer demais com as atividades da igreja a ponto de sentir o incômodo de sofrer as pressões que sofria no Candomblé. Por isso ela é enfática ao afirmar que não está para “o social” e sim para o “espiritual”.

No fragmento a seguir Miranda fala mais particularmente de como foi realizar a mudança de um sistema de coerência para outro e da dificuldade de aceitação social desta mudança:

Fragmento 49

Miranda: *“a única coisa que foi dolorida, doloroso pra mim é tentar passar isso tudo pras pessoas que me cercavam”*

- ▶ 01 william: amham, então você não teve nenhum problema de mudar, né?

A experiência de Miranda chama atenção para o fato de que, muitas vezes, a conversão implica uma reestruturação de sua rede de relações sociais e isso nem sempre se dá de forma fácil.

Os fragmentos que organizei nesta última seção apontam, principalmente, para a percepção de que o processo de conversão não é simplesmente uma tomada de posicionamento individual, mas um acordo coletivo que, muitas vezes, inclui não somente a apreensão de um novo sistema de coerência, mas, também, a substituição das redes de relações sociais como vimos, especialmente, no caso de Miranda.

Puck fala de como ele teve que mudar a sua aparência física (no caso utilizando cabelo curto) para melhor se adaptar às expectativas da igreja. Ele se constrói como uma pessoa crítica que está consciente da falta de fundamento de algumas exigências da igreja, mas que, ao mesmo tempo, percebe a importância da igreja em sua vida na manutenção de sua fé e para que ele possa se constituir como uma pessoa melhor.

Gloster constrói o seu momento após a conversão como em busca de uma igreja com a qual se identificasse. Ele enfatizou a sua ligação ao sistema de coerência, mas ele não minimiza a importância do grupo religioso para a manutenção da fé e para evitar cair em tentações do “mundo” depois da conversão.

Cordélia, ao descrever suas certezas sobre a sua nova religião, ao expressar o seu desejo de difundir suas idéias religiosas e ao realizar narrativas sobre o que está reservado às pessoas no futuro, se constrói como estando bem adaptada ao sistema de coerência evangélico.

Miranda também se constrói como bem adaptada ao sistema de coerência evangélico. Sua fala, no entanto, chama atenção para o fato de que, muitas vezes, essa adaptação pós-conversão pode ser complexa. No seu caso, ela teve que lidar com o descontentamento de pessoas que participavam de seu círculo religioso anterior. Desligar-se daquela rede social foi uma experiência dolorosa, como ela coloca no fragmento 49.

Dentre os pontos em comum nas falas trazidas neste capítulo se destacam a reconstrução identitária e a construção de que suas vidas estão melhores depois da conversão. A questão da reconstrução identitária está ligada à melhor apreensão do sistema de coerência evangélico: à medida que interagem com a comunidade de prática eles incorporam e mudam suas vidas de acordo com as diretrizes de seu sistema de

coerência. Há diferenças também: Puck e Gloster constroem seu momento após a conversão enfatizando o benefício presente, como estarem amparados por Deus e pela comunidade para lidarem com suas fraquezas (principalmente Gloster) e para melhorarem como seres humanos (Puck). Miranda e Cordélia também falam da importância da mudança em suas vidas atuais, mas ambas (notadamente Cordélia) também se preocupam com o papel de sua religião no futuro, o que pode ser percebido em suas narrativas sobre a vinda de Cristo e da importância de estarem preparadas para os acontecimentos que envolvem essa vinda.

A seguir retomarei algumas idéias que considero centrais da análise e argumentarei, principalmente, sobre a importância dos conceitos, aqui desenvolvidos, de *rede de mudança* e *fluxo de mudança* para uma melhor compreensão das narrativas de conversão.

8

Últimas considerações

Parece-me importante começar a minhas “últimas considerações” enfatizando que, nesta pesquisa, abordo questões que ao meu ver nos interessam porque lidam com discursos com os quais nos deparamos em nosso cotidiano. Não foi o meu objetivo levantar temas metafísicos tais como o da existência ou não de um mundo *pós mortem* ou da conseqüente permanência da consciência, nem outro tipo de questionamento mais propriamente abordado, por exemplo, pela Teologia. Lido com o mundo dos seres humanos historicamente constituídos, com a linguagem como um sistema simbólico compartilhado e como uma prática social, com a construção narrativa, e com a percepção de que ideologias presentes no discurso podem estar conduzindo a forma dos seres humanos agirem no mundo. Trabalho com narrativas contadas por membros de uma classe de pessoas com educação superior, que poderíamos denominar genericamente de classe média, habitantes da cidade do Rio de Janeiro (a maioria da zona norte) e convertidos a determinadas igrejas evangélicas; assim os resultados devem ser apreendidos localmente.

É muito importante que alguns elementos que aparecem nesta pesquisa não sejam apreendidos como fazendo parte de uma regra. As análises que desenvolvo nesta pesquisa não indicam, por exemplo, que haja, necessariamente, uma afluência preponderante da classe média para as igrejas evangélicas. Embora, como demonstram pesquisas realizadas nos últimos anos (cf. Fernandes, 1994:166), os números de conversões às igrejas evangélicas no Brasil estejam se tornado cada vez mais expressivos através das últimas décadas, há que se considerar que essas mesmas pesquisas mostram que uma parte considerável da classe média tem se afastado de vínculos religiosos (principalmente protestante e católico) e não se voltando para eles, como a análise das narrativas neste estudo poderia levar a crer. Outro fator que devemos também considerar é que vários estudos (cf. Hefner, 1993:04 e 31) mostram que a conversão pode tomar muitas formas, assim, nem sempre a afiliação a uma nova religião implica repúdio ou total afastamento das crenças anteriores como poderia se inferir da análise de alguns trechos das narrativas trazidas aqui.

Durante toda análise procurei destacar a importância dos conceitos, desenvolvidos aqui, de *fluxo de mudança* e de *rede de mudança* para uma compreensão mais precisa do processo de construção das narrativas de conversão e, também, das identidades

sociais presentes nessas narrativas. Ao tomarmos, por exemplo, uma narrativa clássica de conversão como a do apóstolo Paulo, tal como narrada nos evangelhos (em Atos C.9, vs. 1-9, C.22 vs. 1-16, e C.26, vs. 9-18), perceberemos que não temos acesso a outros momentos de sua existência, não sabemos como ele projetava ou lidava com sua identidade social em outros contextos que não aqueles descritos pelo texto bíblico, mas isso, obviamente, não quer dizer que interações em outros contextos não tenham existido, trabalhando dentro de uma *rede de mudança*, gerando o *fluxo de mudança* da sua conversão que culmina no caminho de Damasco.

Todos os narradores descrevem como foram atingidos pela emoção, pela impossibilidade de conter suas lágrimas e como, tomados pelo sentimento de incapacidade que os atingiu, eles se converteram. Vimos, ainda, como esses momentos estavam relacionados com outras facetas de suas existências. Todos os narradores constroem suas narrativas de forma a evidenciar que suas conversões foram fruto de uma ampla rede de acontecimentos e relações sociais. Além de terem estabelecido contato prévio com o grupo religioso ao qual se afiliaram e, estarem, portanto, predispostos aos seus discursos, em suas narrativas podemos encontrar problemas ou motivações que fazem parte da *rede de mudança*, tais como a incapacidade de lidar com aquilo que consideram fraquezas de comportamento, a necessidade de uma vida melhor ou a busca da cura para uma doença. Esses problemas afetaram as suas tomadas de rumo em direção à conversão de modo significativo.

A análise das narrativas mostra que o processo de reconstrução das identidades religiosas foi complexo, já que passaram por muitos estágios antes de se converterem às igrejas evangélicas. Puck foi criado em uma família kardecista/espírita, mas na adolescência se liga ao mundo do *heavy metal*, que o levou a ser uma pessoa contra a religião. Ele diz que, nesse momento de sua trajetória, não acreditava em um Deus tal como postulado na tradição judaico-cristã. Em seguida, influenciado por narrativas de RPG, ele formulou uma nova concepção de Deus, mas essa formulação não tinha nenhum vínculo com qualquer instituição religiosa, apenas estava ligada à comunidade de prática do RPG e se tratava de uma formulação muito pessoal que não encontrou sustentabilidade no mundo social. Ele começa a participar dos cultos da igreja levado por sua namorada, até que se converte depois de passar por vários problemas.

Segundo seu relato, Gloster foi criado em uma família que freqüentava o Candomblé e a Igreja Católica ao mesmo tempo. Depois se ligou ao budismo, freqüentou o kardecismo, começou a participar de várias igrejas evangélicas, se

converteu a uma delas mas, insatisfeito, ainda percorreu outro caminho até se estabelecer como membro de uma igreja com a qual se identificasse.

Cordélia relata que foi criada por uma família cheia de tensões que adotava a Umbanda como a sua principal religião. Em sua estória de vida ela passa por problemas familiares devido ao seu temperamento difícil e, também, por dificuldades afetivas. Após testemunhar a mudança da mãe convertida, ela mesma se converte, não sem antes travar uma luta para dirimir um turbilhão de dúvidas que surgiram na apreensão do novo sistema de coerência.

Miranda diz que foi levada ao Candomblé em sua juventude e nele permaneceu por muitos anos. Como mãe-de-santo ela teve uma atuação relevante naquele contexto religioso. Ela também foi seguidora dos ensinamentos do pensador Osho e se afiliou, durante algum tempo, à Igreja Messiânica. Para Miranda a conversão acontece em um período de grande insatisfação com o Candomblé, no qual, de acordo com sua narrativa, ela dava muito de seu tempo e trabalho e recebia muito pouco em troca. Vimos que em sua construção narrativa ela associa esse enorme peso ao desenvolvimento de uma doença não diagnosticada que a fez sofrer e que a conduziu a escolha de um novo modelo religioso.

Todas as experiências vividas pelos narradores, segundo suas narrativas, os levaram, de forma gradativa, a mudanças de paradigmas na condução de suas identidades sociais religiosas. A análise de suas narrativas de estórias de vida nos conduz à percepção de que as conversões se inserem dentro de uma ampla *rede de mudança* que, por sua vez, levaram os entrevistados ao *fluxo de mudança* caracterizado pela conversão. Embora cada narrador tenha vivenciado trajetórias diferentes, as suas estórias de vida trazem vários pontos em comum:

1) todos possuem algum tipo de socialização religiosa desde a infância (isso, por si só, os torna propensos à experiência religiosa). Puck foi o único que relata ter participado de apenas uma religião, o kardecismo. Gloster, Miranda e Cordélia tiveram experiências que envolviam o sincretismo religioso entre o catolicismo e as religiões afro-brasileiras;

2) todos tiveram algum tipo de contato com o sistema de coerência evangélico, participando de cultos e assimilando os valores da igreja antes de se converterem. Puck fora levado à igreja por sua namorada e já freqüentava com regularidade a igreja antes de se converter. Gloster também já estava freqüentando a igreja há um bom tempo motivado, como ele diz, por sua busca por Deus. Cordélia foi levada por sua mãe, sua

maior influência no processo de conversão, e Miranda, buscando uma solução para os seus problemas de saúde e familiares, pediu para ser levada por uma prima que era evangélica. O impacto da igreja foi tão forte que Miranda se converteu após ir aos cultos apenas algumas vezes;

3) todos passaram por experiências difíceis antes da conversão. Puck se sentia remoído pela culpa de ter desejado outra mulher. Gloster se sentia incapaz de se conter sexualmente. Cordélia se sentia insegura com as práticas religiosa da Umbanda e sofria com a falta de perspectiva de sua vida amorosa e Miranda sofria de uma doença que estava minando suas forças físicas e fazendo a sua família sofrer; e

4) todos consideraram que eram incapazes de vencer as suas dificuldades por si mesmos, sem o auxílio de um Deus tal qual postulado pelas igrejas a que se converteram. Essa percepção é um dos principais fios condutores que os levou à conversão, um processo que, de acordo com suas narrativas, 1) compreendeu a apreensão de alguns aspectos do sistema de coerência evangélico; 2) a exteriorização de suas emoções (veja, por exemplo, o papel do choro na conversão de cada um); 3) a passagem por um rito da igreja (aceitarem a Cristo diante da comunidade e/ou se batizarem) e 4) a aceitação pública das crenças e do modo de conduta que fundamentam a comunidade de prática religiosa a qual se ligaram, bem como a utilização desse novo sistema de coerência para direcionarem suas ações no mundo social.

Ao se alinharem com o sistema de coerência evangélico de suas igrejas os narradores passam não só a encontrar alívio para os seus problemas mas, também, a ter uma percepção tal que os levam a concluir que suas existências são melhores depois de sua conversão. As narrativas estudadas aqui apontam para a percepção de que, como postula Halliday (1992:65), a “linguagem tem o poder de moldar nossa consciência” já que ela é “ao mesmo tempo uma parte da realidade, um construtor da realidade e uma metáfora para a realidade”. Esse processo de mudança, no entanto, não é determinista. Não quero afirmar com isso que a ideologia molda a linguagem (cf. Gumperz e Cook-Gumperz, 1982:03). Na análise, procurei demonstrar, tão somente, que a co-construção da identidade social dos narradores se fez através de uma longa assimilação discursiva, onde a sutil apreensão dos discursos evangélicos, aos quais já haviam, de um modo ou de outro, sido expostos, os levaram ao *fluxo de mudança* da conversão.

Nesta pesquisa os entrevistados constroem suas narrativas de modo a mostrar que a reconstrução de suas identidades sociais se deu através da apreensão de um novo discurso. Para que pudessem fazer parte das igrejas às quais se converteram, eles

precisaram passar por um processo de apreensão discursiva no qual assimilaram um novo sistema de coerência. A sua conversão implicou a necessidade de que eles fizessem parte de práticas sociais específicas que direcionaram o seu posicionamento no mundo de acordo com os discursos assimilados. Dessa forma, Puck teve que se adaptar à imagem que a igreja espera de um de seus membros e Gloster teve que reprimir seu desejo sexual. Cordélia e Miranda tiveram que abandonar as antigas práticas religiosas. Miranda ainda teve que enfrentar as dificuldades de se desligar da rede social que constitui sua religião anterior. Em troca, eles recebem a certeza da atuação de Deus em suas vidas. Enquanto fizerem parte da comunidade de prática discursiva da igreja evangélica, eles serão apoiados por ela, ao mesmo tempo em que a fortalecerão. A assimilação, no entanto, não é algo acabado, mas um processo de constante reavaliação, sujeito a movimentos que podem até levá-los a outro *fluxo de mudança*.

Na análise, também procurei demonstrar como os narradores fazem uso de algumas estratégias discursivas para construir as suas narrativas e ratificarem suas escolhas religiosas, suas identidades e, também, a identidade daqueles a que se referem. Dentre essas estratégias se destacam o próprio uso do discurso narrativo como uma tática que implica a co-construção e, portanto, confere ao ouvinte um papel de colaborador ativo na construção de sua história de vida; a escolha lexical, como por exemplo, quando utilizam termos do vocabulário evangélico; o uso de imagens; estruturas sintáticas afirmativas para corroborar suas idéias e/ou imprimir veracidade aos seus relatos; o uso do discurso relatado, através do qual o narrador busca neutralidade ao construir a identidade social das outras pessoas e, conseqüentemente, a sua própria identidade ao transformar os personagens ausentes em recursos para realizar essas construções; e estratégias de repetição a fim de reforçar idéias e conferir veracidade às construções presentes em sua narrativa.

Como enfatizei acima, na análise, procurei mostrar que as narrativas de conversão são construídas de modo que evidenciam um processo que se deu devido o entrelaçamento de uma grande rede de acontecimentos, sentimentos e busca de posicionamentos. Dentro do que tenho chamado de *rede de mudança*, os entrevistados constroem discursivamente como assimilaram um novo sistema de coerência e como as suas identidades sociais foram adaptadas a novos papéis e, conseqüentemente, a novas formas de atuação social. A conversão, que pode ser entendida como consciência de se aceitar essa nova tomada de rumo, é descrita no *fluxo de mudança*. Assim, embora nesta pesquisa eu lide apenas com narrativas de conversão religiosa, compreendo que esses

conceitos também podem ser utilizados no estudo de narrativas de outros tipos de conversão, uma vez que esse tipo de narrativa se caracteriza, notadamente, pelo processo que as envolvem, pelo contato prévio, ainda que por um curto período, com o sistema de coerência ao qual alguém irá se converter e pela percepção de uma transformação significativa na condução identitária daquele que passa pelo processo de mudança.

Outra relevância dos conceitos de *rede de mudança* e *fluxo de mudança* é que estes nos possibilitam a percepção de que, em determinados casos, não é, necessariamente, apenas o contato prévio com um conjunto de idéias que é relevante para que o indivíduo se ligue a um dado sistema de coerência ou seja levado a uma transformação dita radical, com a força de uma conversão. As narrativas analisadas aqui nos mostram que outros fatores podem estar em jogo como, por exemplo, insatisfação em outras áreas da existência (tanto problemas recentes quanto antigos, de difícil resolução), tais como no campo afetivo, da saúde ou sexual. Nas experiências encontradas em algumas narrativas que trago nesta pesquisa, a relação entre esses outros fatores e a conversão são mais evidentes, seja porque as pessoas tinham algum tipo de contato com o grupo religioso ao qual se converteram há algum tempo, e estavam, portanto, predispostas aos seus discursos, ou por trazerem o que posso qualificar de problemas ou motivações que fazem parte da *rede de mudança*. Problemas, que como tenho enfatizado, embora não necessariamente ligados ao aspecto religioso, afetam a tomada de rumo em direção à conversão de modo significante.

Ao construir suas narrativas de conversão, os narradores as transformam em um momento crucial para a conquista de uma existência melhor do que a que levavam anteriormente, na qual não contavam com o aporte do discurso religioso e ainda não participavam da comunidade de prática que constitui sua igreja. Tendo em vista esse aspecto, procurei demonstrar dois pontos importantes. Primeiro, que a conversão não é um movimento individual. Ela demanda a apreensão de recursos simbólicos, modos de interpretar o mundo, expressões e códigos de comportamento que, como coloca Snow (2001:07), “são gerados e empregados durante o curso de esforços de uma coletividade para se diferenciar de uma ou mais coletividades”. Nos casos estudados aqui, vimos que os narradores só puderam narrar suas histórias de vida de conversão religiosa depois da assimilação de uma série desses recursos (como o uso do vocabulário evangélico, narrativas evangélicas que falam de salvação da alma e sobre o fim dos tempos e a perspectiva de mundo evangélico). Essa apreensão demanda algum tipo de experiência

coletiva que, geralmente, se dá no contexto da igreja. Em segundo lugar, demonstrei ao longo da análise que a construção narrativa das experiências de conversão está relacionada à perspectiva que os narradores possuem de seu momento presente, que, no caso, é o de serem convertidos a uma igreja evangélica.

Percebo que ainda há muito que dizer a respeito de como as pessoas desenvolvem a construção do discurso narrativo de conversão, bem como de suas identidades dentro de suas narrativas; no entanto, na análise das estórias de vida que trouxe aqui as noções de *rede de mudança* e *fluxo de mudança* nos ajudaram a compreender não apenas como os narradores constroem suas narrativas de conversão, mas, também, que nossas narrativas e nossas identidades não são construídas ao acaso, nem por forças externas àquelas que se encontram no redemoinho do mundo social.

Ao contar suas estórias de vida de conversão religiosa, os narradores dão sentido às suas experiências no mundo e inserem suas narrativas em uma tradição cristã, que remota a Agostinho (cf. Freeman e Brockmeier, 2001:82) e ao apóstolo Paulo, na qual o relato de conversão também é um instrumento através do qual o crente realiza um processo de auto-exame conduzido pela necessidade de confrontar a si com os desígnios da divindade. Nesse sentido, a narrativa de conversão se torna também um instrumento de convencimento e de reafirmação da fé.

Ao finalizar, considero importante observar que, como coloca Riessman (1993:08), os “investigadores não possuem acesso direto às experiências do outro. Nós lidamos com representações ambíguas das mesmas”. Desta forma, embora lidando com a minha própria representação de suas experiências, espero ter conseguido dar voz àqueles que compartilharam comigo suas estórias de vida de conversão religiosa. Seja no estudo de uma narrativa de conversão clássica como a de São Paulo, que tem na passagem pela estrada de Damasco o seu momento crucial, seja nas narrativas trazidas aqui, os conceitos de *rede de mudança* e *fluxo de mudança* me ajudaram a compreender que, por mais espontânea e repentina que o convertido construa a sua experiência de conversão, ela só foi possível devido a uma trajetória, a uma série de apreensões que demandaram tempo e envolvimento em diferentes relações sociais. Foi assim, olhando tanto para a narrativa de São Paulo quanto para as narrativas trazidas aqui, que pude perceber o quão longo pode ser o caminho que leva até Damasco.

Referências bibliográficas ¹

- ABUMANSSUR, Edin Sued (2003). “Crisis as Opportunity: Church Structure in Times of Global Transformations Religion within a context of globalisation: the case of Brazil”. In: *REVER - Revista de estudos da religião* (www.pucsp.br/rever/).
- AGOSTINHO ([400] 1999). *As confissões*. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Rio de Janeiro: Nova Cultural.
- ANTONIAZZI, Alberto (2003). “As religiões no Brasil segundo o censo de 2000”. In: *REVER - Revista de estudos da religião* (www.pucsp.br/rever/). n° 2, p. 75-80.
- AUSTIN, John L. (1961). *Philosophical Papers*. London: Oxford: University Press.
- _____ (1962) *How to do Things with Words*. London: Oxford University Press.
- BADINTER, Elisabeth (1992). XY Sobre a identidade masculina. Trad. Maria Ignez Duque Estrada. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- BAKHTIN, Mikhail/ VOLOSHINOV Valentin ([1929] 1992). *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. Trad. Michel Lahud e Yara Frateschi Vieira, com colaboração de Lúcia Teixeira Wisnik e Carlos Henrique D. Chagas Cruz. São Paulo: Hucitec.
- BAMBERG, Michael (1999). “Is There Anything Behind Discourse? – Narrative and the Local Accomplishments of Identities”. In: MAIERS, Wolfgang (ed.) et alli. *Challenges to Theoretical Psychology*. Ontario: Captus University Publications.
- BANDEIRA, Moniz (1973). *Presença dos Estados Unidos no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- BASTOS, Liliana Cabral & OLIVEIRA, Maria do Carmo Leite de (2001). “Saúde, doença e burocracia: pessoas e dramas no atendimento de um seguro saúde”. In: RIBEIRO, Branca Telles, COSTA LIMA, Cristina e DANTAS, Maria Tereza Lopez (orgs.) *Narrativa, Identidade e Clínica*, Edições IPUB/UFRJ, p.161-187.
- BASTOS, Liliana Cabral (2002). “Construção e reconstrução de identidade em interações de trabalho”. In: Souza e Silva, Cecília e Daniel Faita (orgs.).

¹ Utilizo-me aqui do sistema de organização bibliográfica proposto por Joseph Gibaldi (1995:256-8).

- Linguagem e Trabalho. Construção de objetos de análise no Brasil e na França*. São Paulo: Cortez Editora, p.159-173.
- ____ (2004). “Narrativa e vida cotidiana”. In: *Scripta*, Belo Horizonte, v.7, n.14, p. 118-127. 1º sem.
- ____ (2005). “Contando estórias em contextos espontâneos e institucionais – uma introdução ao estudo da narrativa”. *Caleidoscópio*. Vol 3, n. 2. Ed. Unisinos. p. 74-87.
- ____ (2006). “Narrativa e vida cotidiana – observações sobre uma estória de perigo” In: TELES, Gilberto Mendonça e DINIZ (coordenação), Júlio César Valladão (org.). *Diálogos ibero-americanos II*. Rio de Janeiro: Edições Galo Branco. p. 63-71.
- BASTOS, Liliana Cabral e SANTOS, William Soares dos (2006). “Caramba, e eu era assim, pelo amor de Deus” – a perspectiva do presente na reconstrução identitária em narrativas de conversão religiosa. In: MAGALHÃES, Izabel; GRIGOLETTO, Marisa; CORACINE, Maria José (orgs) *Práticas Identitárias. Língua e Discurso*. São Carlos: Claraluz, p. 223-234.
- BENVENISTE, Émile (1966). *Problèmes de linguistique générale*. Paris: Gallimard.
- BEOZZO, J. Oscar (1993). “As igrejas e a imigração”. In: DREHER, Martin. *Imigrações e história da igreja no Brasil*. Aparecida: Santuário.
- BETTENCOURT, Estevão Tavares (1999). *Crenças, religiões e seitas: quem são?* Santo André: O Mensageiro de Santo Antônio.
- BÍBLIA (1984). Trad. João Ferreira de Almeida. Rio de Janeiro: Imprensa Bíblica Brasileira.
- BIRMAN, Patrícia (1996). “Cultos de Possessão e pentecostalismo no Brasil: Passagens. *Cadernos do ISER*. Rio de Janeiro: ISER. V.17/1-2, p. 90-109.
- BOURDIEU, Pierre (1990). *A dominação masculina*. Trad. Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- BOUYER, Louis ([1956] 2001). *The Spirit and Forms of Protestantism*. Princeton N.J. Scepter Publishers.
- BRITTO, Chermont de (1992). *Villegaignon – o rei do Brasil*. Rio de Janeiro: Barleu Edições.

- BROCKMEIER, Jens (2000). “Autobiographical time”. In: *Narrative Inquiry*, 10 (1), p. 51-73.
- BRUNER, Jerome (1997). *Atos de significação*. Trad. Sandra Costa. Porto Alegre: Artes Médicas.
- BURGES, Anthony ([1958] 1996). *A literatura Inglesa*. Trad. Duda Machado. São Paulo: Editora Ática.
- CAMPOS, Leonildo Silveira (1999). *Teatro, templo e mercado*. Rio de Janeiro: Vozes.
- CAPUTO, John D. (2001). *On Religion*. London and New York: Routledge.
- CLARK, K. & HOLQUIST, M (1984). *Mikhail Bakhtin*. Cambridge, Mass. and London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- DAVIES and HARRÉ (1990). “Positioning: The production of Selves”. In: *Journal for Theory of Social Behaviour*. 20 (1), p.43-63.
- DE FINA, Anna (2003). *Identity in Narrative: a Study of Immigrant Discourse*. Philadelphia: John Benjamins.
- DEMO, Pedro (1999). *Pesquisa – Princípio Científico e educativo*. São Paulo: Cortez Editora.
- DERRIDA, Jacques e VATTIMO, Gianni (2000). *A religião*. São Paulo: Editora Estação Liberdade.
- DURANTI, Alessandro (1997). *Linguistic Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DURKHEIM, Émile ([1897] 1951). *Suicide: A Study in Sociology*. Transl. S. A. Solovay and G. Simpson. London: Routledge & Kegan Paul.
- _____ ([1912]1954). *The Elementary Forms of Religious Life*. London: Allen & Unwin.
- ELIADE, Mircea (1992). *O sagrado e o profano. – a essência das religiões*. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes.
- ERICKSON, Frederick Erick (1996). “Ethnographic microanalysis”. In: *Sociolinguistics and Language Teaching*. MCKAY, S. L and HORBERGER, N. (eds.). Cambridge: Cambridge University Press.

- ERICKSON, Frederick Erick e SHULTZ Jeffrey (2002). “O quando de um contexto – questões e métodos na análise da competência social”. Trad. Pedro Demo e Clarissa Surek-Clark. In: RIBEIRO, Branca Telles e GARCEZ, Pedro M. *Sociolinguística Interacional*. São Paulo: Ed. Loyola.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. (1965). *Theories of Primitive Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- FAIRCLOUGH, Norman (1992). *Discourse and Social Change*. Cambridge: Polity Press.
- _____ ([1989] 2001). *Language and Power – Second Edition*. London: Longman.
- FERNANDES, Rubem César (1994). *Privado porém público. O terceiro setor na América Latina*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- FIORIN, José Luiz (2003). *Linguagem e ideologia*. São Paulo: Ática.
- FISH, Stanley (1992). “Como reconhecer um poema ao vê-lo”. Trad. Sônia Moreira. In: *Palavra*, nº 1, 156-165.
- FOUCAULT, Michel (1972). *The Archaeology of Knowledge*. Trans. Rupert Swyer. New York: Pantheon.
- _____ (1979). *Microfísica do poder*. Org. e trad. de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- _____ ([1971] 1999). *A ordem do discurso* (Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970). Trad. Laura F. de Almeida Sampaio. Série Leituras filosóficas. São Paulo: Edições Loyola.
- FOWLER, Roger; HODGE, Robert; GUNTHER, Kress and TREW, Tony (1979). *Language and Control*. Routledge & Kegan Paul: London.
- FRAZER, James George ([1915] 2003). *The Golden Bough: A Study of Magic and Religion*. Gutenberg eBooks (<http://gutenberg.net>).
- FREEMAN, Mark and BROCKMEIER, Jens (2001). “Narrative integrity: Autobiographical identity and the meaning of the “good life””. In: *Studies in Narrativity*. Philadelphia: John Benjamins.
- FREUD, Sigmund ([1913] 1950). *Totem and Taboo*. Trans. James Strachey. London and New York: W.W. Norton & Company.

- _____ ([1927] 1957). *The Future of an Illusion*. Trans. W. D. Robson-Scott. New York: Doubleday Anchor Books.
- _____ (1939). *Moses and Monotheism*. Trans. James Strachey. London and New York: W.W. Norton & Company
- GARFINKEL, Harold (1967). *Studies in Ethnometodology*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- _____ (1972) “Remarks on Ethnometodology”. In: J. J. Gumperz and D. Hymes (eds.). *Directions in Sociolinguistics: The Ethnography of Communication*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 301-24.
- GEE, James Paul (1994). “Orality and Literacy: From the Savage Mind to Ways with Words”. In: MAYBIN, J. (ed.). *Language and Literacy in Social Practice*. Clevedon: Multilingual Matters, 168-192.
- GEERTZ, Clifford (1989). *A interpretação das culturas*. Trad. Gilberto Velho. Rio de Janeiro: LTC.
- GIBALDI, Joseph (1995). *MLA Handbook for Writers of Research Papers*. New York: Modern Language Association of America.
- GIDDENS, Antony ([1999] 2003). *Runaway World*. New York: Routledge.
- GOFFMAN, Erving (1974). *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. New York: Harper and Row.
- _____ (1981). *Forms of Talk*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- _____ ([1964] 2002). “A situação negligenciada”. In: RIBEIRO, Branca T. e GARCEZ, Pedro M. (orgs). *Sociolingüística Interacional*. São Paulo: Edições Loyola, p. 13-20.
- _____ ([1979] 2002). “Footing”. In: RIBEIRO, Branca T. e GARCEZ, Pedro M. (orgs), *Sociolingüística Interacional*. São Paulo: Edições Loyola, 107-148.
- GOOD, Byron J. (1994). *Medicine, Rationality, and Experience – An Anthropological Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GUMPERZ, John (1982). *Discourse Strategies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (1982b). *Language and Social Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.

- _____ ([1982] 2002). “Convenções de contextualização”. In: RIBEIRO, Branca T. e GARCEZ, Pedro M. (orgs), *Sociolinguística Interacional*. São Paulo: Edições Loyola.
- _____ (1992). “Contextualization and Understanding”. In: DURANTI, A. and GOODWIN, C (eds.). *Rethinking Context: Language as an Interactive Phenomenon*. Cambridge: Cambridge University Press, p.374-406.
- _____ (1996) Interactional Sociolinguistics. In: S. L. Mackay and N. H Hornberg (eds.). *Sociolinguistics and language teaching*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 307-328.
- _____ (1999) “On Interactional Sociolinguistic Method”. In: SARANGI, S. and ROBERTS, C (eds.). *Talk, Work and Institutional Order*. Berlin: Mouton de Gruyter.
- _____ (2002). “Entrevista com John Gumperz”. In: PEREIRA, Maria G. D. e GARCEZ, Pedro M. (org. e ed.) *Revista Palavra n° 8*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, p.26-35.
- GUMPERZ, John. and HYMES, Dell. (1972). *Directions in Sociolinguistics: the Ethnography of Communication*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- GUMPERZ, John J. and COOK-GUMPERZ, Jenny (1982). “Introduction: language and the communication of social identity”. In: *Studies in Interactional Sociolinguistics 2*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, p.1-21.
- HALL, Stuart (1997). “Cultural Identity and Diaspora”. In: WOODWARD, Kathryn (org.). *Identity and Difference*. London, Thousand Oaks and New Delhi: Sage Publications in association with The Open University, 51-8.
- _____ (1999). *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.
- HALLIDAY, M. A. K. (1992). “New ways of meaning: The challenge to applied linguistics”. In: *Thirty Years of Linguistic Evolution - Studies in Honour of René Dirven on the Occasion of his Sixtieth Birthday*. Philadelphia/ Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- HEFNER, Robert W. (1993). *Conversion to Christianity*. Berkeley and California: University of California Press.

- HINDE, Robert A. (1999). *Why Gods Persist - A Scientific Approach to Religion*. London and New York: Routledge.
- HITCHCOCK, G. & HUGHES, D. (1989). *Research and the Teacher*. London: Routledge.
- HOBSBAWM, Eric J. and RANGER, Terrence O. (1983). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HODGE, Robert and KRESS, Gunther (1988). *Social Semiotics*. Polity: London.
- HOORNAERT, Eduardo (1992). *História da igreja no Brasil VII*. Petrópolis: Vozes.
- JACOB, Cesar R., HEES, Dora R., WANIEZ, Philippe e BRUSTLEIN, Violette (2003). *Atlas da filiação religiosa e indicadores sociais no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, São Paulo: Edições Loyola, 2003 240.
- JAMES, William ([1902] 2004). *The Varieties of Religious Experience*. New York: Touchstone.
- JÄRVINEN, Margaretha (2004). "Life Histories and the Perspective of the Present". In: *Narrative Inquiry*, 14(1). Amsterdam: John Benjamins. p.45-68.
- JOHNSTONE, B. (1994). *Repetition in Discourse. Interdisciplinary Perspectives*. Vol. I. Norwood: Ablex.
- LABOV, William (1972). *Language in the Inner City: Studies in the Black English Vernacular*. University of Pennsylvania Press.
- LABOV, William and WALETSKY, J. (1967). "Narrative Analysis: oral versions of personal experience". In: *Essays on the verbal and visual arts*. Seattle, Washington: University of Washington Press, p. 123-144.
- LÉONARD, Émile G. (1963). *O protestantismo brasileiro*. São Paulo: ASTE.
- LINDE, Charlotte (1993). *Life Stories – The Creation of Coherence*. New York: Oxford University Press.
- MAFRA, Clara (2001). *Os Evangélicos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- _____ (2002). *Na posse da Palavra – Religião, Conversão e Liberdade Pessoal em dois contextos Nacionais*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- MALINOVSKI, Bronislaw (1920). "Classificatory Particles in the Language of Kiriwina". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*. 1, p.33-78.
- _____ (1922). *Argonauts of the Western Pacific*. New York: Dutton.

- _____ (1923). “The problem of Meaning in Primitive Languages”. In: C. K. Ogden and I. A. Richards (eds.). *The Meaning of Meaning*. New York: Harcourt, p. 296-336.
- MARKS, Darran C. and McGRATH, Alister (2004). *The Blackwell Companion to Protestantism (Blackwell Companions to Religion)*. Oxford: Blackwell Publishing.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa (1984). *O celeste porvir – a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Edições Paulinas.
- MENDONÇA, Antônio Gouvêa e FILHO, Prócopo Velasques. (2002). *Introdução ao protestantismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola.
- MILLS, Sara (1997). *Discourse*. London & New York: Routledge.
- MISHLER, Eliot (1986). *Research Interviewing: Context and Narrative*. Cambridge: Harvard University Press.
- _____ (1999). *Storylines – Craftartists’ Narratives of Identity*. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press.
- _____ (2002). “Narrativa e identidade: a mão dupla do tempo”. In: MOITA LOPES, Luiz Paulo da, e BASTOS, Liliana Cabral (orgs.). *Identidade - recortes multi e interdisciplinares*. Campinas: Mercado de Letras/CNPQ.
- MOITA LOPES, Luiz Paulo da (1995). “What is this class about? Topic Formulation in a L1 Reading Comprehension Classroom”. In: COOK, G. & SEIDELHOFEN, B. (eds.). *Principle and Practice in Applied Linguistics*. Oxford: Oxford University Press, 349-362.
- _____ (1996). *Oficina de Lingüística Aplicada*. Campinas: Mercado de Letras.
- _____ (1998). “Discurso e Identidade em Sala de Leitura de L1: A Construção da Diferença”. In: *Lingua(gem) e Identidade*. Inês Signorini (org.). São Paulo: Ed. Mercado das Letras.
- _____ (2002). *Identidades fragmentadas*. Campinas: Mercado de Letras.
- MOITA LOPES, Luiz Paulo da, e BASTOS, Liliana Cabral (2002). *Identidade - recortes multi e interdisciplinares*. Campinas: Mercado de Letras/CNPQ.
- NICOULIN, Martin (1988). *La genèse de Nova Friburgo*. Friburg: Édition Universitaires Fribourg.

- NOVAES, Regina Reyes (2001). “Pentecostalismo, política, mídia e favela”. In: *Religião e cultura popular*. VALLA, Victor Vincent (org.). Rio de Janeiro: DP&A, p.41-74.
- POLKINGHORNE, Donald E. (1988). *Narrative Knowing and the Human Sciences*. Albany: State of New York Press.
- PALS, Daniel (1996). *Seven Theories of Religion*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- PRANDI, Reginaldo e PIERUCCI, Antônio Flávio (1996). *A realidade Social das Religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec.
- PRANDI, Reginaldo (2005). *Segredos Guardados*. Rio de Janeiro: Companhia da Letras.
- RAMBO, Lewis R. (1993). *Understanding Religious Conversion*. Yale: Yale University Press.
- REILY, Duncan A. (1985). *História documental do protestantismo no Brasil*. São Paulo: ASTE.
- REVEL, Judith (2005). *Foucault – conceitos essenciais*. Trad. Carlos P. Filho e Nilton Milanez. São Carlos: Claraluz.
- RIBEIRO, Branca Telles (1996). “Introdução”. In: “Quatro interpretações de uma narrativa”. In: RIBEIRO, Branca Telles, COULTHARD, Carmem Rosa Caldas, BASTOS, Liliana Cabral, QUENTAL, Lúcia e PAREDES SILVA, Vera. *Revista Palavra n° 3*. Rio de Janeiro: PUC-rio, p. 43-77.
- RIBEIRO, Branca Telles e GARCEZ, Pedro M. (2002). *Sociolinguística Interacional*. São Paulo: Ed. Loyola.
- RIESSMAN, Catherine Kohler (1993). *Narrative Analyses*. London, New Bury Park: SAGE Publications.
- RICOEUR, Paul (1980). “Narrative Time”. In: *Critical Inquiry*, 7 (1), p. 169-190.
- _____ (1984). *Time and Narrative* (Vol. 1). Chicago: University of Chicago Press.
- ROLIM, Francisco Cartaxo (1980). *Religião e classes populares*. Petrópolis: Vozes.
- SANGLARD, Gisele (2000). *Nova Friburgo - entre o iluminismo português e a gênese bíblica*. Dissertação de Mestrado defendida no Programa de História Social da PUC-RJ. Orientação do Prof. Dr. Antônio Edmilson Rodrigues.

- SARANGI, S. and ROBERTS, C. (eds.) (1999). *Talk, Work and Institutional Order*. Berlin: Mouton de Gruyter.
- SARBIN, Theodore R. (2001) “Embodiment and the Narrative Structure of Emotional Life. In: *Narrative Enquiry*, 11(1). Amsterdam: John Benjamins, p.217-225.
- SARBIN, T. R. & KITSUSE, J. L. (1994). *Constructing the Social*. London: Sage.
- SCHIFFRIN, Deborah (1987). *Discourse markers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (1994). *Approaches to Discourse*. Cambridge: Blackwell.
- _____ (1996). “Narrative as Self-portrait: Sociolinguistic Construction of Identity”. In: *Language in Society* 25 (2): 167-203.
- SEARLE, John R. (1969). *Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SEVECENKO, Nicolau (1988). *O renascimento*. São Paulo: Unicamp/Atual.
- SNOW, David (2001) *Collective Identity and Expressive Forms*. Scholarship Repository, University of California. <http://repositories.cdlib.org/csd/01-07>.
- STAM, Robert (1992). *Bakhtin – Da Teoria da literatura à cultura de massa*. Trad. Heloísa Jahn. São Paulo: Ática.
- STEIL, Carlos Alberto (2001). “Catolicismo e cultura”. In: *Religião e cultura popular*. VALLA, Victor Vincent (org.). Rio de Janeiro: DP&A, p. 09-40.
- SWALES, J. (1990). *Genre Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TANNEN, Deborah (1989). *Talking Voices. Repetition, Dialogue and Imagery in Conversational Discourse*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (1992). “Interactional Sociolinguistics” In: *Oxford International Encyclopedia of Linguistics*. W. Bright (ed.). New York: Oxford University Press.
- _____ (1994). “Interpreting Interruption in Conversation”. In: *Gender and Discourse*. New York: Oxford University Press.
- TANNEN, Deborah and WALLAT, Cynthia (1987). “Interactive Frames and Knowledge Schemas in Interaction: Examples from a medical examination/interview”. In: *Social Psychology Quarterly*, 50 (2), p. 205-216.
- TRIVIÑOS, Augusto N. S. (1987). *Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação*. São Paulo: Editora Atlas.

- TAYLOR, Edward Burnett ([1871] 1903). *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*. 4th ed., rev. 2 vols. London: John Murray.
- VENTOLA, Eija (1995). "Generic and register qualities of texts and their realization". In: P. H. Fries and M. Gregory (eds.). *Discourse in Society: Systemic Functional Perspectives*. Norwood, N. J.: Ablex, 3-28.
- WEBER, Max. ([1905] 2003). *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. Trad. Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret.
- WENGER, E. (1998). *Communities of Practice: Learning, Meaning and Identity*. USA: Cambridge University Press.
- WIDDOWSON, Henry G. (1983). *Learning Purpose and Language Use*. Oxford: Oxford University Press.
- WILLIAMS, Raymond (1979). *Marxismo e literatura*. Trad. Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Editora Zahar.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1958). *Philosophical Investigations*. Ed. G. E. M. Anscombe and R. Rhees. Trans. G. E. M. Anscombe. 2nd ed. Oxford: Blackwell.
- WOLFSON, N. (1982). *CHP, the Conversational Historical Present in American English Narrative*. Cinnarminson, N. J.: Foris Publications.
- WOODWARD, Kathryn (1997). "Introduction". In: *Identity and Difference*. London, Thousand Oaks and New Delhi: Sage Publications in association with The Open University, 1-6.

Convenções de transcrição.

Nesta pesquisa sigo, basicamente, as normas de transcrição utilizadas por Charlotte Linde (1993:xi-xiv) que, por sua vez, é uma simplificação do sistema utilizado por Sacks/Schegloff/Jefferson, por considerá-las claras, de grande simplicidade, proporcionando bastante precisão à transcrição do relato verbal.

1 - Relações temporais e seqüenciais.

(.)	pausa não medida
(2.3)	pausa medida
=	elocuções contíguas
[colchete do lado esquerdo indica ponto de início de sobreposição de fala.
]	colchete do lado direito indica final de sobreposição de fala.
(...)	parêntese com três pontos indica trecho editado

2 - Símbolos para marcar traços de produção da fala, incluindo alguns aspectos da entonação.

◦	signal de grau que indica que a palavra seguinte é marcadamente mais suave ou devagar.
◦palavra◦	palavras entre sinais de grau indicam que este trecho é mais suave do que o restante da fala.
↑	subida de entonação
↓	descida de entonação
<u>sublinhado</u>	ênfase
MAIÚSCULA	fala em voz alta ou muita ênfase
: ou ::	alongamentos
--	não conclusão de idéia
>palavra<	fala mais rápida
<palavra>	fala mais lenta
“palavra”	fala relatada
()	fala não compreendida
(palavra)	fala duvidosa
(())	comentário do pesquisador ou analista

Toda a transcrição de dados é realizada com letras minúsculas. Acredito que, ao não utilizar letra maiúscula, evito evidenciar um elemento em detrimento de outro. Na primeira coluna das transcrições utilizarei um símbolo ► para ressaltar momentos importantes da fala do narrador, porém, nem sempre farei referência direta a esses momentos na análise.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)